

# UNIVERSITÉ FRANÇOIS – RABELAIS DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE « Sciences de l'Homme et de la Société »

LÉA, L'Équipe Alimentation

**THÈSE** présentée par :

**Marie Élisabeth MOTTE-FLORAC**

soutenue le : 15 décembre 2017

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François – Rabelais de Tours**  
Discipline/ Spécialité : Anthropologie

**LE PHARMAKON-ALIMENT ET SON RÉSEAU  
TROPHIQUE DANS LES RITUELS  
THÉRAPEUTIQUES DE LA MÉSOAMÉRIQUE  
L'exemple de la *limpia* dans le centre du Mexique**

**THÈSE dirigée par :**

**Mme BIANQUIS Isabelle**

Professeur, Université François – Rabelais de Tours

**RAPPORTEURS :**

**M. CANDAU Joël**

Professeur, Université Nice Sophia Antipolis

**Mme CHAVE-DARTOEN Sophie**

Maître de Conférences, Université de Bordeaux

**JURY :**

**Mme BIANQUIS Isabelle**

Professeur

**M. CANDAU Joël**

Université François – Rabelais de Tours

Professeur

**Mme CHAVE-DARTOEN Sophie**

Université Nice Sophia Antipolis

Maître de Conférences

Université de Bordeaux

**Mme DEHOUE Danièle**

Directeur de recherche émérite

CNRS et Université Paris X Nanterre

**Mme GUTTIEREZ-CHOQUEVILCA Andrea-Luz**

Maître de Conférences

EPHE, Paris



À Richard Florac





# Remerciements

## Mes remerciements les plus chaleureux

À Mme Isabelle BIANQUIS pour ses observations très pertinentes et ses excellents conseils de lecture mais aussi pour ses remarquables qualités qui rendent le travail si agréable.

Aux membres du jury

M. Joël CANDAU

Mme Sophie CHAVE-DARTOEN

Mme Danièle DEHOUE

Mme Andrea-Luz GUTTIEREZ-CHOQUEVILCA

qui me font l'honneur et le plaisir d'avoir accepté de juger ce travail et de me faire bénéficier de leurs compétences et de leurs savoirs.

À tous les collègues mexicains pour leur aide amicale tout au long de ces années à la *Dirección General de Culturas Populares* (DGCP) de la *Secretaría de Educación Pública* (SEP), à l'*Instituto de Biología* de la UNAM (*Universidad Nacional Autónoma de México*), à l'*Herbario medicinal* de l'IMSS (*Instituto Mexicano del Seguro Social*) et plus particulièrement à Abigail AGUILAR CONTRERAS & Miguel Ángel ALFARO MARTÍNEZ † ; Edelmira LINARES MAZARI & Robert BYE BOETLER ; Victoriano HERNÁNDEZ MARTÍNEZ ; Julieta RAMOS ELORDUY

À tous les amis qui ont merveilleusement contribué à la réussite de tous les séjours et au succès des entrevues, tout particulièrement à Doña Ángela MORALES et toute sa famille, Doctora Ma de los Ángeles TÉLLEZ & son époux Doctor José , médecin homéopathe et toute leur famille, Jesús GARCÍA ORTIZ

À tous les thérapeutes qui m'ont si aimablement acceptée dans leur univers de travail. Don Elías RINCÓN & Doña Rafaela RINCÓN, Guadalupe VELASCO, Modesta LÓPEZ, Sabina

MERINO, Leticia TORRES, Doña Aurora, Don Marcelino, Don Alvaro, Doña Felicitas et ses filles, Garsila GÓMEZ GONZALEZ, Doña Ángela PÉREZ, Sandra, et aux nombreux autres thérapeutes dont le nom m'est inconnu.

À tous ceux qui ont accepté de répondre à mes questions et particulièrement à Santiago XOLALPA MOLINA, Victor Hugo SÁNCHEZ SANTANA, Isabel MUÑOZ CID, Enriqueta HUERTA PEREZ, Berta, Eugenia, Noemi et Rosa María HERNÁNDEZ, Salvador TERAN GONZALEZ et Marta Irene PERALTA GARCÍA, Yola.

À toutes les personnes rencontrées qui ont bien voulu me faire part de leurs expériences, de leur histoire de vie, de leurs opinions, de leurs idées et de leurs croyances.

Aux institutions qui m'ont permis de réaliser le travail de terrain et tout particulièrement le laboratoire du LACITO (CNRS, Paris), la *Dirección General de Culturas Populares* (DGCP) de la *Secretaría de Educación Pública* (SEP) d'Uruapan (Michoacán), l'UFR des Sciences pharmaceutiques et biologiques de l'Université de Montpellier, le *Jardín etnobotánico* de l'*Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH) de Cuernavaca (Morelos).

À Richard... mais c'est bien au-delà des mots.

# Résumé

Les pharmakons-aliments (aliments utilisés en thérapeutique sans être administrés selon les modes de la médecine conventionnelle) ont été ignorés des recherches en anthropologie de l'alimentation comme en ethnopharmacologie. Ils font l'objet de cette étude qui porte sur les rituels thérapeutiques de la zone Centre de la Mésoamérique, et plus particulièrement la *limpia*.

Une étude anthropo-sémiologique des actes de cette pratique thérapeutique montre que ces aliments sont essentiellement utilisés dans deux métaséquences du rituel, qui correspondent à l'intervention du thérapeute sur le patient et sur son entourage : l'acte fondamental réalisé avec un agent nettoyant et les offrandes aux entités non-ordinaires responsables de l'affection.

Une recherche synchronique et diachronique est menée sur ces aliments particuliers, sur la place qu'ils occupent dans le rituel thérapeutique, sur les réseaux trophiques dans lesquels ils s'insèrent et sur les raisons de leur évolution au cours des siècles.

*Mots-clés : limpia, thérapeutique traditionnelle, Mexique, pharmakon, aliment, Mésoamérique, rituel*

# Abstract

Pharmakons-foods used in therapeutics without being administered in accordance with established medical practices, have been ignored by research both in the anthropology of food and in ethnopharmacology. They are the matter studied in this exploration of therapeutic rituals in the Central Mesoamerican area, more particularly la limpia.

The semiological-anthropological study of the acts which constitute this therapeutic practice shows that these foods are essentially used in two of the ritual's metasequences, corresponding to the practitioner's intervention on the patient on one hand and on the surrounding environment on the other: the fundamental act performed using one or several cleansing agents and the offerings to the non-ordinary entities responsible for the affliction.

These particular foods are studied in their synchronic and diachronic aspects: the place they occupy in therapeutic rituals, the trophic networks they partake in, and the reasons behind their evolution over the centuries.

*Keywords: limpia, traditional therapeutics, Mexico, pharmakon, food, Mesoamerica, ritual*

# Table des matières

Remerciements .....	5
Résumé .....	7
Abstract.....	8
Table des matières .....	9
Liste des tableaux .....	15
Liste des figures.....	17
Liste des photos .....	19
Liste des annexes .....	23
Introduction .....	25
<b>PARTIE I GÉNÉRALITÉS .....</b>	<b>31</b>
Chapitre I Précisions linguistiques liminaires .....	33
1. Thérapeutique traditionnelle.....	33
▪ 1.1. Traditionnel .....	33
▪ 1.2. Thérapeutique .....	37
▪ 1.3. Thérapeute .....	37
2. Entité nosologique traditionnelle.....	41
3. Pharmakon-aliment.....	43
▪ 3.1. Pharmakon .....	43
▪ 3.2. Pharmakon-aliment et non aliment-pharmakon .....	48
4. Entités non-ordinaires.....	50
Chapitre II État de l'art et actualité du sujet.....	53
Chapitre III Méthodologie.....	67
1. Choix et approches du sujet.....	67

2. Localisation géographique de la recherche .....	72
▪ 2.1. La Mésoamérique .....	73
▪ 2.2. L'Occident et les P'urhépecha.....	75
▪ 2.3. Le Centre et l'alliance tripartite.....	77
3. Le terrain.....	81
▪ 3.1. Des lieux .....	81
▪ 3.2. Des personnes .....	84
▪ 3.3. Des objets d'étude .....	85
▪ 3.4. Des questions .....	87
4. Les corpus.....	89
▪ 4.1. Corpus d'étude des plantes utilisées dans les <i>limpias</i> .....	89
▪ 4.2. Corpus d'étude des <i>limpias</i> .....	90
5. Données bibliographiques .....	92
Partie II LA PRATIQUE DE LA <i>LIMPIA</i> AU MEXIQUE .....	95
Chapitre IV Les altérations de la santé soignées par la <i>limpia</i> .....	97
1. Les Entités Nosologiques Traditionnelles (ENT).....	97
2. Les Entités Nosologiques Traditionnelles soignées par la <i>limpia</i> , causées par des êtres humains.....	101
▪ 2.1. Du « chaud » et du « froid » .....	101
▪ 2.2. <i>Mal de ojo</i> /mauvais œil/ .....	105
▪ 2.3. <i>Daño</i> /mal(éfice)/.....	114
3. Les Entités Nosologiques Traditionnelles soignées par la <i>limpia</i> , causées par des entités non-ordinaires .....	117
▪ 3.1. Représentations locales des principes animiques indispensables à la vie de tout être humain .....	117
▪ 3.2. <i>Susto</i> /frayeur/ et <i>pérdida del alma</i> /perte de l'âme/.....	120
▪ 3.3. Représentations locales d'entités non-ordinaires responsables du <i>mal aire</i> /mauvais air/ et des maladies affines .....	125
▪ 3.4. <i>Mal aire</i> /mauvais air/.....	130

Chapitre V « Nettoyage » et « agents nettoyants ».....	135
1. Un nom .....	135
▪ 1.1. <i>Limpia</i> .....	135
▪ 1.2. Autres dénominations en espagnol .....	137
▪ 1.3. Dénominations vernaculaires .....	138
2. La <i>limpia</i> en tant qu'« acte fondamental » .....	139
3. Généralités sur les agents nettoyants .....	143
4. Les <i>ramos de limpia</i> /bouquets de « nettoyage »/ .....	145
5. Agents nettoyants naturels .....	160
▪ 5.1. Produits végétaux .....	160
▪ 5.2. Produits animaux .....	162
▪ 5.3. Produits minéraux et dérivés .....	164
6. Agents nettoyants manufacturés .....	165
Chapitre VI La pratique de la <i>limpia</i> .....	169
1. Les acteurs .....	170
▪ 1.1. Le soignant non professionnel .....	171
▪ 1.2. Le thérapeute professionnel .....	173
▪ 1.3. Le malade et son entourage .....	182
2. Conditions et précautions .....	183
▪ 2.1. Paramètres spatiaux .....	183
▪ 2.2. Paramètres temporels.....	188
▪ 2.3. Précautions.....	191
3. Les objectifs de la <i>limpia</i> .....	192
▪ 3.1. La purification .....	192
▪ 3.2. La prévention .....	194
▪ 3.3. La cure .....	195
▪ 3.4. Le diagnostic-pronostic postérieur à la cure .....	196
4. Descriptions de <i>limpias</i> .....	203
▪ 4.1. Une <i>limpia</i> chez les P'urhépecha.....	204

▪ 4.2. Une <i>limpia</i> chez les Nahua .....	206
▪ 4.3. Une <i>limpia</i> chez les Mazatèques .....	212
▪ 4.4. Une <i>limpia</i> chez les Otomi .....	215
▪ 4.5. Une <i>limpia</i> en zone urbaine .....	221
▪ 4.6. Une <i>limpia</i> dans un temple des <i>Espiritualistas trinitarios marianos</i> .....	225
▪ 4.7. Une <i>limpia</i> « pour touriste » .....	228
5. Actes et séquences du rituel thérapeutique .....	230
▪ 5.1. Une lecture anthropo-sémiologique des actes de la <i>limpia</i> .....	230
▪ 5.2. La prière.....	235
▪ 5.3. Le diagnostic.....	240
▪ 5.4. La préparation de la séance.....	245
▪ 5.5. L'élimination du mal .....	246
▪ 5.6. Actes périphériques .....	250
▪ 5.7. L'offrande .....	251
▪ 5.8. La réintégration de l' <i>alma</i> .....	252
▪ 5.9. Diagnostic-pronostic, remèdes complémentaires et prescription .....	254
▪ 5.10. La gestion du sale et de l'impur.....	256
▪ 5.11. La rétribution .....	256
Partie III L'ALIMENT DANS LE RITUEL THÉRAPEUTIQUE .....	259
Chapitre VII De l'aliment au pharmakon-aliment.....	261
1. Le pharmakon-aliment dans l'alimentation .....	262
▪ 1.1. Les boissons.....	262
▪ 1.2. Céréales et féculents .....	265
▪ 1.3. Viandes-œufs-poissons .....	269
▪ 1.4. Fruits et légumes.....	274
2. Le pharmakon-aliment, polysensoriel et au-delà des sens .....	283
▪ 2.1. Le toucher .....	285
▪ 2.2. L'odorat et le goût .....	286
▪ 2.3. La vue .....	290
3. La transmutation de l'aliment en pharmakon-aliment.....	293



▪ 3.1. Les agents nettoyants .....	294
▪ 3.2. Les préparations culinaires .....	297
4. Le devenir du pharmakon-aliment.....	300
Chapitre VIII Les agents nettoyants dans l’histoire .....	305
1. Époque préhispanique : une absence de pharmakons-aliments ? .....	305
▪ 1.1. Une <i>limpia</i> préhispanique ? .....	305
▪ 1.2. Le « balayage » .....	307
▪ 1.3. Le <i>sahumerio</i> .....	315
▪ 1.4. Des plantes sacrées .....	318
2. Conquête espagnole, introduction de pharmakons-aliments et mutations thérapeutiques ..	319
▪ 2.1. Des religieux .....	319
▪ 2.2. Des laïques .....	326
▪ 2.3. Des œufs .....	329
3. Les pharmakons-aliments dans la Mésoméridique contemporaine : mondialisation et revendications identitaires .....	333
4. La <i>limpia</i> , « langue vivante » .....	340
Chapitre IX Offrandes et réseaux trophiques .....	347
1. Le réseau trophique circulaire des dieux aux hommes et des hommes aux dieux .....	349
▪ 1.1. Des dieux aux hommes .....	350
▪ 1.2. Des hommes aux dieux .....	352
▪ 1.3. Rupture et réparation .....	355
2. Réseaux trophiques traditionnels contemporains .....	358
▪ 2.1. Le réseau « catholique » .....	359
▪ 2.2. Les réseaux « diaboliques » .....	361
3. De l’autel à la poubelle, du collectif à l’individuel .....	377
Discussion conclusive.....	381
Bibliographie .....	391
Lexique des noms scientifiques de végétaux.....	457

Lexique des noms scientifiques d'animaux .....	464
Glossaire des mots espagnols .....	465
Photos .....	467
Annexes .....	483
<i>Annexe 1. Primer Congreso Mexicano de Etnobiología, 1994.</i> .....	483
▪ La etnofarmacología .....	484
▪ La limpia.....	485
▪ Diferentes formas de abordar la limpia .....	486
▪ Conclusion.....	490
<i>Annexe 2. International Congress of Ethnobiology, 2004</i> .....	498
▪ Traditional therapeutics and change in Mexico.....	498
▪ The healers' response .....	499
▪ The Western world's response and implicit requirements .....	500
▪ Rational use and scientific evalutaion of traditional knowledge .....	501
▪ The evolution of therapeutics and traditional healers under the impact of diverse aide systems?.....	501
Résumé .....	503
Abstract.....	503

# Liste des tableaux

Tableau 1. Différentes catégories de thérapeutes traditionnels susceptibles de réaliser des <i>limpias</i> ou dont les savoirs ou la pratique peuvent être utilisés lors d'une <i>limpia</i> .....	39
Tableau 2. Villages et hameaux, lieux d'enquête chez les P'urhépecha .....	82
Tableau 3. Groupes mésoaméricains vivant dans les États et parties d'États compris dans la zone <i>Centro</i> de Mésoamérique.....	82
Tableau 4. Signes et symptômes des ENT qui nécessitent une <i>limpia</i> .....	111
Tableau 5. Agents nettoyants utilisés dans les <i>limpias</i> .et différentes possibilités d'association.	144
Tableau 6. Plantes utilisées dans les <i>limpias</i> .....	146
Tableau 7. Plantes utilisées dans le <i>temazcal</i> pour <i>hojearse</i> (se fouetter doucement) et qui sont présentes dans les <i>ramos de limpia</i> .....	155
Tableau 8. Plantes les plus importantes des <i>ramos de limpia</i> .....	157
Tableau 9. Exemples d'interprétation de signes observés dans un œuf ayant servi à faire une <i>limpia</i> .....	199
Tableau 10. Différents actes (rassemblés en séquences) réalisés au cours du rituel thérapeutique de la <i>limpia</i> .....	232
Tableau 11. Intervention dans la cuisine d'aromates utilisés comme agents nettoyants .....	277
Tableau 12. Table simplifiée de Scoville .....	280
Tableau 13. Variétés et puissance des piments utilisés dans la <i>limpia</i> .....	288



# Liste des figures

Figure 1. Représentation d'un <i>temazcal</i> (bain de vapeur) .....	36
Figure 2. Thématiques dont l'exploration est nécessaire pour une recherche sur le pharmakon- aliment dans les rituels thérapeutiques de la Mésoamérique.....	70
Figure 3. Les aires culturelles de la Mésoamérique .....	73
Figure 4. Localisation de l'aire p'urhépecha (d'après Motte-Florac, 1995b). .....	75
Figure 5. Zones <i>Occidente</i> /Occident/ et <i>Centro</i> /Centre/ de la Mésoamérique .....	78
Figure 6. Aire approximative des territoires tributaires de la Triple Alliance (en orange) à la veille de la conquête espagnole .....	79
Figure 7. Zones d'enquêtes (en rouge) réalisées entre 1980 et 2017 .....	84
Figure 8. Glissements envisageables entre différentes ENT provoquées par des émotions ou des sentiments dans le Centre du Mexique .....	109
Figure 9. Étape 1 d'une <i>limpia</i> nahua pour soigner un <i>susto</i> .....	206
Figure 10. Étape 2 d'une <i>limpia</i> nahua pour soigner un <i>susto</i> .....	206
Figure 11. Étape 3 d'une <i>limpia</i> nahua pour soigner un <i>susto</i> .....	207
Figure 12. Étape 4 d'une <i>limpia</i> nahua pour soigner un <i>susto</i> .....	207
Figure 13. Étape 5 d'une <i>limpia</i> nahua pour soigner un <i>susto</i> .....	208
Figure 14. Étape 6 d'une <i>limpia</i> nahua pour soigner un <i>susto</i> .....	208
Figure 15. Offrandes faites à Tláloc (« dieu de la pluie », « Seigneur et roi du paradis terrestre ») pour lui demander de la pluie en cas de sécheresse .....	268
Figure 16. Familles botaniques comprenant des <i>quelites</i> (en vert) et/ou des plantes de <i>ramos de limpia</i> (en rouge) .....	284
Figure 17. <i>De las mugeres nobles</i> .....	306
Figure 18. <i>Toci</i> « Mère des Dieux » .....	311
Figure 19. <i>Teteu innan</i> (= <i>Toci</i> ) .....	311
Figure 20. <i>Tlazoltéotl</i> « celle qui dévore les immondices » .....	315
Figure 21. Prêtre offrant du copal et portant ses insignes sacerdotaux (copal et tabac) .....	317
Figure 22. Plan (IXe siècle) de l' <i>herbularius</i> (jardin de plantes médicinales) de l'abbaye de Saint Gall (Suisse) tel qu'il est concevable de le reconstituer .....	324
Figure 23. Schématisation du réseau trophique préhispanique .....	349

Figure 24. Schématisation du réseau trophique « traditionnel » contemporain .....360

# Liste des photos

Photo 1. Magasin de produits ésotériques dans la gare d'Atocha à Madrid (2013).	467
Photo 2. Le malade est caché sous un drap (1995).	467
Photo 3. Le <i>ramo de limpia</i> est passé à quelque distance du corps du malade (1995).	467
Photo 4. L'œuf est frotté sur le corps (1993).	468
Photo 5. Ail mâle vendu par un herboriste du marché Morelos de Puebla (2017).	468
Photo 6. <i>Tamal</i> (2017).	468
Photo 7. Thérapeute « aztèque » pratiquant une <i>limpia</i> avec de la fumée de copal (1995).	468
Photo 8. Thérapeute fumigeant le malade avec du romarin (2017).	468
Photo 9. <i>Ramo de limpia</i> en vente au marché Hidalgo de Puebla (2017).	469
Photo 10. <i>Ramo de limpia</i> ne comprenant que du <i>laurel</i> /avocatier odorant/, Huautla de Jiménez (Oaxaca), (2017).	469
Photo 11. Vente de <i>ramos de limpia</i> à l'entrée de l'église <i>San Juan Evangelista</i> de Huautla de Jiménez (Oaxaca), (2017).	469
Photo 12. Thérapeute cueillant de la rue dans son jardin pour composer un <i>ramo de limpia</i> ; Ixmiquilpan (Hidalgo), (2017).	469
Photo 13. Vente de <i>ramos de limpia</i> dans un poste d' <i>herbolaria</i> d'un marché de Mexico (CDMX), (1993).	469
Photo 14. Vente de <i>ramos de limpia</i> par des <i>ambulantes</i> /ambulants/ dans un marché de Mexico (1993).	469
Photo 15. Vente de plantes pour les <i>ramos de limpia</i> par une des <i>tirados</i> /étalés/ du marché de Pachuca (Hidalgo), (2017).	470
Photo 16. Préparation du <i>pirul</i> , plante majeure des <i>ramos de limpia</i> (2017).	470
Photo 17. <i>Ramo</i> secondaire d'un <i>ramo de limpia</i> vendu au marché Benito Juárez de Toluca (México), (2017).	470
Photo 18. Livraison de plantes qui serviront à réaliser des <i>ramos de limpia</i> ; marché de Puebla, (2017).	470
Photo 19. Plantes fraîches ( <i>pirul</i> et <i>jara</i> ) pour faire des <i>ramos</i> à la demande ; marché Hidalgo de Puebla, (2017).	470
Photo 20. <i>Ramo de limpia</i> avec des fleurs de quatre couleurs différentes ; marché de Tehuacán (Puebla), (2017).	470

Photo 21. <i>Ramo de limpia</i> fermé par un lien en <i>palma</i> (2017). .....	471
Photo 22. <i>Ramo de limpia</i> enfermé dans du papier journal pour le transport par un client ; marché d'Atlixco (Puebla), (2017).....	471
Photo 23. Vente importante de <i>ramos de limpia</i> au marché de Cuernavaca (Morelos), (2017). .....	471
Photo 24. <i>Ramo de negocio</i> (2017). .....	471
Photos 25a et b. a (gauche), <i>tortillas</i> ordinaires ; b (droite) <i>tortilla</i> de maïs bleu. ....	471
Photo 26. Piment ( <i>chile ancho</i> ) préparé pour être utilisé lors d'une <i>limpia</i> ; Tehuacán (Puebla), (2017). .	472
Photo 27. Étoile à six branches au centre de laquelle le patient doit se tenir pour recevoir une <i>limpia</i> de pétales de roses (1997).....	472
Photo 28. Composition avec des feuilles de <i>sávila /Aloe vera/</i> pour protéger une maison ou un commerce (1995).....	472
Photo 29. Figurine du <i>Señor del monte</i> en <i>papel amate</i> (Livre <i>Historia de la curación antigua en San Pablito Pahuatlan, Puebla</i> ) (1997). .....	472
Photo 30. Boule de copal (en bas, à gauche) et encens divers vendus au marché de Sonora de Mexico pour la réalisation de <i>limpias</i> (1995). .....	473
Photo 31. Pierre d'alun en vente au marché Morelos de Puebla (2017). .....	473
Photos 32a,b,c,d,e. Représentations animales des <i>aires</i> pour un <i>juego de aires</i> pour enfant (a. serpent, b. taureau, c. araignée, d. coyote ; e : ensemble des douze pièces du <i>juego de aires</i> (pour adulte), Tlayacapan (Morelos) (2017). .....	473
Photo 33. Grande gamme de <i>veladoras /veilleuses/</i> pour la réalisation de <i>limpias</i> ; marché de Cuernavaca (Morelos), (2017). .....	473
Photo 34. Lotions pour la réalisation de <i>limpias</i> ; marché de Toluca (México), (2017).....	473
Photo 35. Différents produits pour la réalisation de <i>limpias</i> ; savons, lotions, <i>veladora</i> .....	474
Photo 36. <i>Bálsamo de Catemaco</i> (à l'intérieur des morceaux de plantes), à l'arrière, la prière qui doit être récitée (2017). .....	474
Photo 37. Publicité pour un circuit touristique intégrant des <i>limpias</i> (Mexico), (2017).....	474
Photo 38. Publicité pour un <i>brujo</i> de Catemaco en bord d'autoroute (Mexico, sortie vers Puebla) (2017). .....	474
Photo 39. Annonce pour des <i>limpias</i> dans un poste d' <i>herbolaria</i> du marché Benito Juárez García de Toluca (México), (2017). .....	474
Photo 40. Arrière d'un poste d' <i>herbolaria</i> où une <i>limpia</i> va être faite (2017).....	474
Photo 41. Thérapeute devant l'autel de sa maison avant de procéder à une <i>limpia</i> (dans ses mains, de la lotion qu'elle va utiliser), (1997). .....	475



Photo 42. Représentations de la <i>Très Sainte Mort</i> dans un poste d' <i>herbolaria</i> du marché Hidalgo de Puebla (2017).....	475
Photo 43. Autel d'un temple de l' <i>Espiritualismo Trinitario Mariano</i> (1993).....	475
Photo 44. <i>Limpia</i> réalisée par un « néo-chamane » sur le site archéologique de Cholula (Puebla), (2017). .....	475
Photo 45. Encart publicitaire dans le quotidien <i>Diario Xalapa</i> (Veracruz), (2017). ....	475
Photo 46. Diagnostic-pronostic avec l'œuf ayant servi à faire une <i>limpia</i> (2017).....	476
Photo 47. Diagnostic-pronostic avec la pierre d'alun brûlée après avoir servi à faire une <i>limpia</i> ; la thérapeute voit ici un petit chien (2017).....	476
Photo 48. <i>Mole rojo</i> , sauce rouge qui nappe un morceau de poulet. ....	476
Photo 49. Diagnostic par les grains de maïs réalisé par un thérapeute mazatèque (Oaxaca), (2017).....	476
Photo 50. Succion d'un malade par un thérapeute mazatèque (Oaxaca), (2017). ....	476
Photos 51a et b. Couvertures de deux exemplaires du livre sur <i>papel amate</i> : <i>Historia de la curación antigua en San Pablito Pahuatlan, Puebla</i> ; a = livre non daté ; b = manuscrit en accordéon daté du 10 août 1978. ....	477
Photo 52. Préparation du <i>ramo de limpia</i> par vaporisation d'un spray au marché de Toluca (México), (2017).....	477
Photo 53. <i>Limpia</i> réalisée par un « chamane ethnique » à Mexico, entre la Cathédrale et le site archéologique de la grande pyramide de Tenochtitlán (2017). ....	477
Photo 54. Trois <i>limpias</i> réalisées en parallèle par des <i>danzantes</i> à Mexico, devant la Cathédrale (2017). .....	478
Photo 55. Statue de Bouddha avec un chapelet accroché autour du cou (2017). ....	478
Photo 56. Compression de la tête avec un foulard et pose d'emplâtres sur les poignets (1995).....	478
Photo 57. Matériel utilisé pour les <i>limpias</i> par des « néo-chamanes » (2017). ....	479
Photo 58. Affiche publicitaire pour des <i>limpias</i> réalisées sur le <i>Zócalo</i> de Mexico (CDMX), (2017). ....	479
Photo 59. Vente de plantes aromatiques « alimentaires » dans un poste d' <i>herbolaria</i> ; marché Hidalgo de Puebla (2017).....	479
Photo 60. Usage esthétique de persil ; marché de México (CDMX), (2017).....	479
Photo 61. Vente de piments dans un magasin de Xalapa (Veracruz), (2017).....	479
Photo 62. Vente de piments au marché de Xalapa (Veracruz), (2017). ....	480
Photo 63. Vente de citrons verts ; marché de Pachuca (Hidalgo), (2017). ....	480
Photo 64. La couleur de tous les produits de protection vendus dans un poste d' <i>herbolaria</i> est le rouge (Puebla), (2017).....	480

Photo 65. *Ramo de limpia* utilisé pour se purifier devant la statue du *Señor de las tres caídas* et conservé (2017).....480

Photos 66a et 66b. Offrandes de persil à Saint Pancrace ; Couvent Santa María de Jesús, Séville (2017).  
.....480

Photo 67. Instruments de musique « aztèques » et « boules de santé Qi-Gong yin-yang » utilisés par des « néo-chamanes » faisant des *limpias* sur la grande pyramide de Cholula (Puebla), (2017).....481

Photo 68. Petit temple à Acatitlán (CDMX), reconstruit en 1961 (2017).....481

Photo 69. Femelles de fourmis *chicatanas* ; *Marché San Juan*, Mexico (CDMX), (2017).....481

## Liste des annexes

Annexe 1. <i>Primer Congreso Mexicano de Etnobiología</i> , 1994. ....	483
Annexe 2. <i>International Congress of Ethnobiology</i> , 2004.....	498



# Introduction

Depuis plusieurs millénaires et dans des cultures très diverses, ceux qui se sont intéressés à la santé humaine<sup>1</sup> se sont penchés sur les aliments utilisés en tant que pharmakons\*<sup>2</sup>, c'est-à-dire en tant que produits dont l'ingestion ou l'administration dans le corps humain peut avoir des effets bénéfiques ou nocifs sur la santé. Toutefois, en ethnopharmacologie et en anthropologie médicale les travaux portant sur la gémellité siamoise de l'aliment et du médicament ne se sont multipliés que depuis les années 1980. Ces publications concernent essentiellement les effets biologiques observés ou supposés des aliments, leur intervention dans la composition de remèdes mais aussi leurs représentations dans le domaine médical et les interdits dont ils font l'objet pour des raisons médicales. En dépit de leur intérêt, je délaisserai ces thématiques pour porter mon attention sur les aliments utilisés en thérapeutique sans être administrés selon les modes de la médecine conventionnelle. Jusqu'à présent ignorés ou discrédités, ils font l'objet de cette thèse sous l'appellation de « pharmakons-aliments »\*.

Au croisement d'enjeux thérapeutiques, identitaires, épistémologiques, économiques..., le pharmakon-aliment est un objet d'étude particulièrement fécond car, comme le rappelle Egounleti (2012), « la force de l'anthropologie résiderait dans une acuité plus profonde de tous les phénomènes permanents qui échappent à la logique immédiate ». Il prendra ici la valeur heuristique d'un objet d'étude novateur qui ouvre à la réflexion une approche de l'aliment jugée jusqu'ici suffisamment périphérique pour être négligée. Il sera mobilisé comme grille de lecture des rituels thérapeutiques de la Mésoamérique et plus particulièrement de la *limpia*. L'intérêt de ce rituel thérapeutique\* est son omniprésence au Mexique. La *limpia* est pratiquée dans toutes les sociétés locales (pour la plupart de tradition orale), dans toutes les populations métisses, rurales comme urbaines, dans toutes les classes sociales, dans les religions les plus diverses, et même dans les circuits touristiques. Il s'agit d'un rituel thérapeutique qui a pour but d'extraire du malade une affection ou ce/celui qui l'a causée. Les « entités nosologiques traditionnelles » ou

---

<sup>1</sup> La santé des animaux ne sera pas prise en considération bien qu'elle présente de nombreux points communs avec celle des humains.

<sup>2</sup> Les termes suivis d'un astérisque dans cette introduction font l'objet d'éclaircissements dans le chapitre 1.

ENT\* les plus importantes qui requièrent une *limpia*, sont d'une part le (*mal (de) ojo* /mauvais) œil/ et le *daño* /mal(éfice)/ provoqués par des êtres humains, et d'autre part le *susto* /frayeur/, la *pérdida del alma* /perte de l'âme/ et le (*mal*) *aire* /mauvais) air/, qui sont dus à des « entités non-ordinaires »\*. Les formes de réalisation de la *limpia* diffèrent selon le groupe ethnolinguistique auquel appartient le thérapeute\*, selon l'entité nosologique traditionnelle pour laquelle elle est réalisée et selon les environnements social, économique, religieux, naturel dans lesquels elle s'inscrit.

Les recherches ont été menées dans des cultures et des environnements différents pour pouvoir aborder le sujet sous des angles divers tout en préservant la pertinence des comparaisons. La biodiversité du Mexique est particulièrement riche en raison de ses différences géomorphologiques et écologiques. Sa diversité culturelle est tout aussi exceptionnelle : 56 groupes ethnolinguistiques (appelés *grupos etno-lingüístico-cultural* /groupes ethnolinguistique-culturels/ par certains chercheurs) sont distribués sur l'ensemble du territoire (Zamora-Martinez & Nieto de Pascual Pola, 1992:229). Un travail sur l'ensemble du pays étant impossible à envisager, le travail a été limité à la région Centre de la Mésoamérique qui correspond approximativement à la partie centrale du Mexique (et couvre en totalité ou *pro parte* une douzaine d'États<sup>3</sup>), avec cependant une exception. Il s'agit d'une incursion dans la région *Occidente* /Occident/ (dans une zone proche de sa frontière avec la région Centre) où résident les P'urhépecha ou Tarasques. Ce choix a été dicté à la fois par le développement et l'évolution du travail de terrain réalisé et par le contexte historique. En effet, à l'arrivée des Espagnols, les Mexica (ou Aztèques) dominaient la majeure partie du territoire mexicain. La zone de recherche a été déterminée en prenant en compte les relations entretenues par les populations du Mexique central avec les Mexica : des provinces tributaires de l'Alliance tripartite dont font partie les Mexica, mais aussi des populations restées indépendantes et vivant soit dans une enclave incluse dans la zone de l'alliance tripartite (au centre de la zone), soit dans une sorte de couloir de résistance (au nord de la zone), soit encore complètement externes comme les P'urhépecha (au nord-ouest de la zone). Centrale dans ce découpage géopolitique historique de la Mésoamérique, la ville de Mexico présente l'intérêt majeur de sa très grande diversité sociale – celle d'une mégalopole – nécessaire à cette étude.

---

<sup>3</sup> La Mexique est constitué par 32 entités fédératives qui sont libres, autonomes et indépendantes les unes des autres. À l'exception de la *Ciudad de México* /Ville de Mexico/, toutes ont le statut d'État.

Une approche anthropo-sémiologique des différentes réalisations de la *limpia* révèle deux regroupements d'actes ou métaséquences dans lesquelles les pharmakons-aliments occupent une place importante : (1) l'acte fondamental, sorte de « balayage » qui a pour but d'éliminer le mal ou l'entité non-ordinaire qui en est la cause ; (2) l'offrande qui est faite aux entités non-ordinaires dans le but d'obtenir la libération de l'élément vital dont le malade a été privé et qu'elles ont capturé.

(1) Sur l'acte fondamental a été entreprise une recherche synchronique. Elle s'est doublée d'une recherche diachronique prenant en compte trois époques déterminantes qui ont laissé des traces importantes dans les thérapeutiques traditionnelles\* : (i) la « période préhispanique » (soit peu de temps avant l'arrivée des Espagnols) dans laquelle s'enracinent nombre de représentations et rituels thérapeutiques ; en Espagne, cette même période correspond au déclin d'*Al-Andalus* dont le rôle aura été capital pour l'introduction d'espèces végétales, mais aussi de noms, représentations, utilisations alimentaires et médicinales (*lato sensu*) de plantes qui vont être exportées en Amérique ; (ii) la « période coloniale » au cours de laquelle les syncrétismes vont se multiplier et engendrer des hybrides de toutes natures ; (iii) la « période contemporaine », riche en mutations et créations singulières.

(2) La recherche sur la place des pharmakons aliments dans les offrandes impose de comprendre la place qu'il a occupé et occupe encore dans une sorte de réseau trophique virtuel. Leur évolution et celle de ce réseau imposent de se pencher sur les profonds bouleversements déclenchés par l'arrivée des Espagnols et la façon dont ils ont imposé leur religion, leur culture, leur langue, leur gestion sociale, leur alimentation, mais aussi sur les résistances qui ont permis à des gestes, actes, conceptions et représentations de la période préhispanique, de traverser les siècles.

Ces explorations du pharmakon-aliment\*, de sa place dans un réseau trophique matériel-immatériel, de son rôle de transfert et de régulateur, restent inédites. Partant, les réseaux trophiques prennent eux aussi une valeur d'outil d'analyse novateur dans les recherches sur les thérapeutiques traditionnelles\*. Au-delà des apports théoriques, cette réflexion sur le pharmakon-aliment\* questionne la façon dont les patrimoines thérapeutiques sont envisagés, et les répercussions sociales, économiques, culturelles, politiques (de santé) et médiatiques – à court et à long terme – de la défiance (voire du rejet) dont ils sont l'objet.

La thèse est présentée en trois parties. La première permet d'en ajuster la lecture en disposant au préalable : – (1) des *Précisions linguistiques liminaires* nécessaires pour pénétrer le sens donné à divers termes et les raisons de ces choix ; – (2) des données sur l'*État de l'art et actualité du*

*sujet* pour évaluer le caractère novateur de cette thèse dans différents domaines ; – (3) des informations sur la *Méthodologie* pour comprendre les choix opérés tout au long de la recherche. La deuxième partie présente, en trois chapitres, les informations qui sont absolument nécessaires pour pouvoir comprendre l'analyse présentée en troisième partie : – (4) *Les altérations de la santé soignées par la limpia* doivent être connues suffisamment en détail pour comprendre la façon dont sont posés les choix de pharmakons-aliments en fonction de ce/ceux qui attende/nt à la santé d'un individu ; – (5) « *Nettoyage* » et « *agents nettoyeurs* » permet d'aborder la place des pharmakons-aliments parmi les produits utilisés dans la forme élémentaire de la *limpia* ; – (6) *La pratique de la limpia* donne à comprendre l'ensemble du rituel thérapeutique et le rôle qu'y jouent les pharmakons-aliments (rôle différent de celui d'« agent nettoyant » qui leur est assigné dans une *limpia* « basique »). Étant donné la masse d'informations à fournir, seuls quelques exemples de pratiques seront présentés. Quant à l'écriture, au risque d'être critiquée et de me voir qualifiée d'antiféministe, j'ai choisi pour des raisons matérielles de simplifier les formulations en n'usant pas de l'écriture inclusive et en utilisant systématiquement la version masculine pour ne pas alourdir le texte par d'innombrables il/elle, un/e, le/la, etc. Pour ce qui est de la présentation des nombreux termes en espagnol, contrairement aux usages éditoriaux souvent en cours dans les ouvrages de Sciences humaines, je présenterai en premier le mot espagnol<sup>4</sup> et le ferai suivre de sa /traduction littérale/<sup>5</sup> pour les raisons suivantes : (i) cette langue latine se lit aisément ; (ii) la proximité phonétique de certains mots avec le français permet une mémorisation immédiate comme *ramo* /bouquet (constitué de rameaux)/ proche du français « rameau » ou *mal aire* à l'évidente traduction en « mauvais air » ) ; (iii) l'utilisation de mots français peut conduire à des interprétations inexacts dans le contexte mexicain ; (iv) certains termes n'ont pas de champ sémantique équivalent en français (p. ex. *susto* /frayeur/).

La troisième partie aborde l'analyse des données ; (7) *De l'aliment au pharmakon-aliment* expose les différents aliments utilisés dans la *limpia*, la place qu'ils occupent dans l'alimentation actuelle et la façon de procéder pour les transformer en pharmakons-aliments ; – (8) *Les agents nettoyeurs dans l'histoire* présente l'évolution au cours de l'histoire des pharmakons-aliments utilisés dans la métaséquence de l'« acte fondamental » et la façon dont leur action thérapeutique

---

<sup>4</sup> Un glossaire des termes espagnols en fin de thèse permet, si nécessaire, de retrouver rapidement les significations oubliées.

<sup>5</sup> Quand cette traduction est trop éloignée du sens attribué au Mexique, un équivalent est donné entre parenthèses, p. ex. *tiendas naturistas* /magasins naturistes (de diététique)/. La traduction ne sera indiquée que lors de leur première apparition et éventuellement rappelée lorsque le mot apparaît dans des chapitres trop distants.



est envisagée ; – (9) *Offrandes et réseaux trophiques* retrace l’histoire et l’évolution de la place des aliments dans les réseaux trophiques qui font intervenir êtres humains et entités non-ordinaires\*.

Dans la *Discussion conclusive*, un changement de focale éloigne le regard porté aux pharmakons-aliments\* pour pouvoir inclure dans le champ d’observation, divers questionnements liés à leur utilité, interrogations qui ouvrent inévitablement le débat et des pistes de réflexion sur les avantages/désavantages de la sauvegarde des rituels thérapeutiques\* dans lesquels ils interviennent.



PARTIE I  
GÉNÉRALITÉS



# Chapitre I

## Précisions linguistiques liminaires

Chaque langue est porteuse des spécificités d'une société, de la multiplicité et de la complexité des processus qu'elle met en œuvre lorsqu'il s'agit d'observer pour acquérir, de mémoriser pour conserver et de conceptualiser pour transmettre. Aussi, avant d'aborder cette thèse, une précaution préalable est indispensable : tenter d'éviter les mécomptes d'une compréhension erronée du propos en rassemblant quelques précisions linguistiques (i) pour les mots dont la valeur dans le langage courant est éloignée de celle qui leur est assignée dans certaines disciplines, (ii) pour les termes que les modes scientifiques ont rendu instables, (iii) pour les néologismes que je propose. Il n'est nullement question de dresser un état des lieux de la littérature concernant les termes cités mais d'apporter quelques clés de compréhension pour expliquer le choix des formulations que j'ai adoptées.

### 1. Thérapeutique traditionnelle

#### ▪ 1.1. Traditionnel

Le qualificatif « traditionnel » apparaît au gré des écrits avec un sens et une valeur qui varient en fonction non seulement du contexte étudié mais aussi du langage et des besoins de l'auteur. Dans le domaine de la santé, il est utilisé depuis plusieurs décennies par l'Organisation mondiale de la santé (OMS). En 1978, lors de la réunion d'Alma Ata, cette organisation qui avait longtemps prôné l'accès à la « médecine moderne » pour tous les habitants de la planète (un objectif qui devait être atteint en l'an 2000), revenait sur sa proposition et reconnaissait l'utilité des savoirs et pratiques en usage dans de nombreuses cultures et régions du monde. Ces façons très diverses de soigner l'être humain étaient définies en négatif, c'est-à-dire par opposition à la médecine qualifiée selon l'époque, les lieux et la formation ou appartenance des auteurs de : moderne, du Nord, scientifique, occidentale, officielle, académique, savante, universitaire, scolastique, allopathique, professionnelle, conventionnelle. J'adopterai le qualificatif de « moderne » puisqu'il est utilisé par l'OMS dans tous ses rapports mais conserverai les guillemets tant

l'utilisation de cet adjectif pour qualifier la médecine peut être source de polémiques. Je délaisserai la dénomination de « biomédecine » que j'ai employée pendant quelques temps mais dont l'usage est devenu conflictuel en raison de certaines utilisations<sup>6</sup> tendant à réduire l'approche des maladies à celle des sciences moléculaires. Et afin d'éviter toute confusion, je désignerai par le terme « docteur » (celui qui a obtenu le diplôme de docteur en médecine), le praticien qui a recours à cette médecine « moderne ».

La médecine « moderne » est généralement opposée<sup>7</sup> à d'autres façons de concevoir et traiter les atteintes de l'être humain : maladies, troubles mentaux, accidents, malheurs, etc. Les différents qualificatifs qui ont été proposés pour les désigner (traditionnelle, populaire, ordinaire, empirique, familiale, domestique, parallèle, alternative, douce) sont également source de désaccords, les pays ne disposant ni des mêmes systèmes de santé, ni des mêmes savoirs « savants », ni des mêmes législations. Pour l'OMS (2000:1), ce qui relève du « traditionnel » dans le domaine de la santé est « la somme totale des connaissances, compétences et pratiques qui reposent sur les théories, croyances et expériences propres à une culture et qui sont utilisées pour maintenir les êtres humains en bonne santé ainsi que pour prévenir, diagnostiquer, traiter et guérir des maladies physiques et mentales ». Ce qualificatif présente l'avantage de pouvoir être appliqué aux innombrables cas de figure rencontrés dans un « univers très hétérogène, composé de sociétés où les quotidiens s'enracinent dans des valeurs, des modèles, des systèmes, des imaginaires, des intérêts, des façons de percevoir et concevoir l'environnement, extrêmement divers, et où les savoirs, empiriques, sont généralement transmis oralement. » (Motte-Florac, 2008:393). Ce choix n'en est pas moins problématique puisque le sens du terme « tradition » – du latin *traditio* /acte de transmettre/<sup>8</sup> – est lui-même et depuis longtemps sujet de différends.

« La notion de tradition, longuement discutée chez les anthropologues, semble poser problème dans la mesure où elle pourrait s'apparenter à un point de vue essentialiste. Gérard Lenclud, dans son article “La tradition n'est plus ce qu'elle était”, discute l'usage du terme dans les recherches en anthropologie et tente de

---

<sup>6</sup> Pour Cambrosio & Keating (2003:1280), « Il ne semble pas y avoir de consensus sur le référent exact de ce terme qui [...] renvoie, dans certains cas, à tout l'éventail de pratiques qui s'étendent du purement biologique au purement clinique ».

<sup>7</sup> Ce qui n'est pas systématiquement le cas. « Dans la plupart des sociétés actuelles, ces systèmes sont pluriels, c'est-à-dire sont formés de plusieurs modèles médicaux qui peuvent interagir et se compléter de manière harmonieuse ou, au contraire, entrer en compétition et maintenir des relations d'exclusion ou de subordination / *En la mayor parte de las sociedades actuales, estos sistemas son plurales, es decir, están formados por varios modelos médicos que pueden interactuar y complementarse armónicamente o por el contrario, competir y mantener relaciones de exclusión o subordinación.* » (Zolla, 2005:63)

<sup>8</sup> Du verbe *tradere*, « faire passer à un autre, livrer, remettre ». (Alleau & Pépin, 2015).

cerner le sujet en trois questions : celle du rapport au passé, celle du message culturel et, enfin, celle de la transmission. [...] Il explique qu'aucun critère ne permet véritablement de différencier ce qui est de l'ordre de la tradition de ce qui ne l'est pas. » (Guellouz, 2014:8)

En ce qui concerne le domaine de la santé et comme l'ont souligné de nombreux travaux sur l'opposition « tradition » vs « modernité », thème encore familier dans les années 1980-1990, l'usage de ce qualificatif n'implique nullement que les pratiques soient exemptes des répercussions de tous les processus de mondialisation, de transformations sociales et environnementales, de modifications des structures et systèmes de santé. De fait, au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, de nouveaux facteurs ont déterminé des changements dont le nombre, la rapidité et l'importance, ont cru de façon exponentielle et ont affecté la population dans son ensemble – et, avec eux, les thérapeutes. L'ouverture de nombreuses voies de communication et l'augmentation des moyens de transport, ont réduit l'isolement géographique et accéléré la circulation des hommes, des objets et des idées. Au Mexique, la scolarisation en espagnol a permis à un nombre de plus en plus important de personnes de comprendre des informations diffusées par les médias sur d'autres façons de penser la vie, la nature, l'Autre ; dans le même temps, radios et télévisions se multipliaient (les antennes paraboliques ont maintenant fleuri jusque dans les coins les plus reculés du pays). L'impossibilité, dans la plupart des régions, de survivre en conservant des modes de vie traditionnels ont poussé de nombreuses personnes à une émigration temporaire à l'intérieur du pays ou vers les États-Unis, ou encore à une émigration définitive vers les grandes villes. Le tourisme a fait naître de nouvelles façons de concevoir l'économie, changeant profondément les modes d'investissement dans le travail, en particulier chez les jeunes.

« Ces dernières décennies, les changements sont plus rapides encore et d'une ampleur sans précédent en raison de la raréfaction des drogues par dégradation des écosystèmes, de l'émergence d'affections inconnues (par apparition d'agents pathogènes étrangers, de pollutions et d'allergènes inhabituels...), des modifications dans la demande et le comportement des patients ou de leur entourage, des exigences gouvernementales, etc. » (Motte-Florac, 2008:396)

Les changements sont parfois si profonds qu'il est difficile de déterminer si le qualificatif « traditionnel » est encore approprié<sup>9</sup>. Doit-on considérer comme « vraie » thérapeutique

---

<sup>9</sup> Certains ont préféré d'autres dénominations comme *medicina mestiza* /médecine métisse/ (Viesca Treviño, 1995), *medicina de transición* /médecine de transition/ (Burgos Guevara & Flores Mota, 1964) pour souligner les importants changements auxquels la médecine a été soumise pendant plus d'un demi-millénaire.

traditionnelle celle qui est pratiquée par des thérapeutes dont le savoir, procédant d'un héritage transmis oralement de génération en génération, peut être considéré comme le fruit « inaltéré » d'une culture ? Dans ce cas, comment juger de l'absence d'altération de ce savoir ? À partir de quel degré d'hybridation des savoirs la dégradation doit-elle être considérée comme trop importante ? Et quelle hybridation doit-on prendre en compte ? Uniquement celle qui s'est effectuée au contact de la médecine « moderne »<sup>10</sup> ou celle qui s'est opérée au contact de cultures voisines<sup>11</sup> ? Uniquement celle qui provient de cultures lointaines mais malgré tout proches en raison d'une communauté de colonisation comme c'est le cas en Amérique latine ? Uniquement celle qui est le fruit d'une hybridation beaucoup plus récente et lointaine à la fois géographiquement et culturellement ? Et que dire maintenant de l'évolution qui fait apparaître, avec le développement des écoles de médecine traditionnelle, des personnes qui mélangent des savoirs de toutes natures ? Un exemple : celui d'une thérapeute, qui, docteur en « médecine moderne », s'est reconvertie à la pratique « traditionnelle » et à l'usage du *temazcal* (bain de vapeur traditionnel mexicain ; Figure 1). Au cours d'une séance, après des incantations en nahuatl aux grandes divinités précolombiennes, elle mélange des pratiques locales (massages, fumigations, etc.), des pratiques occidentales (thérapies par le son et la voix, massages, etc.), mais aussi des pratiques orientales (comme des techniques sur les chakras apprises lors d'une rencontre avec des moines bouddhistes).

Figure 1. Représentation d'un *temazcal* (bain de vapeur) (d'après *Codex Magliabecchiano*, XIII, 3, f. 77r).



<sup>10</sup> La « médecine moderne » a fait son entrée depuis déjà de très nombreuses années dans la grande majorité des thérapeutiques traditionnelles. En témoignent les innombrables emprunts de dénominations et les utilisations plus ou moins récentes de formulations, posologies, modes d'administration, ajouts de spécialités pharmaceutiques et produits industriels aux remèdes, etc. (Motte-Florac, 2002).

<sup>11</sup> Dans le Mexique préhispanique, de nombreux facteurs ont favorisé les adoptions et changements multiples, par exemple l'existence de réseaux commerciaux entre provinces lointaines ou encore la domination des Mexica (Azèques) sur un grand nombre de populations locales (Chap. III § 2.3).



En conséquence et malgré toutes les réserves et précautions d'usage, le qualificatif « traditionnel » sera utilisé dans la mesure où il n'implique nullement que, dans une société donnée, les pratiques qu'il désigne soient homogènes ou identiques à celles qui y étaient pratiquées autrefois. Pourrait-il en être autrement pour des populations dont la majorité sont de tradition orale et pour des pratiques thérapeutiques fondées sur l'essai (techniques, drogues<sup>12</sup>, produits...) et sur la prise en compte du malade et de son entourage ?

### ▪ 1.2. Thérapeutique

« Médecine traditionnelle » est la locution nominale choisie par l'OMS (2017) pour désigner les savoirs et pratiques qui permettent de gérer la santé selon des modes différents de ceux qui sont pratiqués par la médecine « moderne ». Elle a été adoptée par les chercheurs mexicains qui traitent de *medicina tradicional mexicana* /médecine traditionnelle mexicaine/ ou *medicina tradicional indígena* /médecine traditionnelle indigène/. Je ne les suivrai pas dans cet usage ; bien qu'il s'agisse de médecine (effectivement, le thérapeute traditionnel diagnostique et prescrit), d'autres domaines sont concernés comme la pharmacie, les soins infirmiers, les « psychothérapies » diverses<sup>13</sup> ou encore les pratiques vétérinaires. La présente thèse portant en priorité sur le traitement des affections touchant les êtres humains et non sur les fonctionnements et dysfonctionnements du corps (ce qui constitue la part essentielle de la médecine), j'utiliserai la dénomination de « thérapeutique traditionnelle ».

### ▪ 1.3. Thérapeute

*Curandero* /guérisseur/ est la dénomination générique la plus fréquemment utilisée en espagnol pour désigner ceux qui pratiquent la thérapeutique traditionnelle au Mexique. Ce terme pose un double problème : celui d'être utilisé dans des situations très dissemblables et celui d'avoir une traduction en français qui peut prêter à confusion. Au Mexique, nombre d'autres substantifs (Tableau 1) sont utilisés parmi lesquels les trois plus usuels parmi les utilisateurs, sont : *hierbero* /celui des herbes/ (il soigne avec des plantes médicinales), *huesero* /rebouteux/ et *partera* /sage-

---

<sup>12</sup> Au sens pharmaceutique du terme, c'est-à-dire toute matière première d'origine naturelle susceptible d'être transformée en médicament simple ou composé.

<sup>13</sup> Les guillemets soulignent l'usage dévié de ce terme, regroupant ici des approches (psychologiques, psychiatriques et psychothérapeutiques) qui, malgré leurs grandes différences, ont en commun de se préoccuper de l'état émotionnel et psychique de la personne.

femme/<sup>14</sup>. Les autres termes désignent un grand nombre de spécialistes et font référence à la façon de diagnostiquer la maladie ou aux techniques de soin utilisées ; en conséquence, un même thérapeute peut être présenté de façon différente selon l'importance accordée à l'une ou l'autre de ses spécificités. La dénomination des thérapeutes est également contaminée par le fait qu'ils peuvent cumuler plusieurs spécialités ou pratiques, ou encore par le tuilage entre appellations proches qui corrompt l'appréciation de leur signification. D'autres termes, également génériques soulignent des particularités que le mot *curandero* inclut rarement. C'est le cas du terme *chaman*<sup>15</sup> utilisé pour désigner les thérapeutes traditionnels dont les capacités hors du commun sont souvent mises en relation avec l'usage d'enthéogènes. En fait, cette désignation, de plus en plus fréquemment utilisée (parfois de façon abusive pour sa connotation exotique), recouvre des réalités multiples et complexes (Hamayon, 1977 ; Perrin, 1992 ; Vitebsky, 2001 ; Hell, 2012 ; Bartolomé & Barabas, 2013, etc.) qui doivent être abordées avec précaution<sup>16</sup>. Quant au terme de *brujo* /sorcier/, il poursuit inlassablement son long chemin pavé de contestations et de polémiques. Au Mexique, parmi les thérapeutes ainsi nommés, certains affirment ne pratiquer que la *magia blanca* /magie blanche/ et ne s'adresser qu'aux saints, à l'Enfant Jésus, à la Vierge, etc., dont ils disent détenir leur pouvoirs curatifs. D'autres déclarent avoir opté pour la *magia negra* /magie noire/ et détenir leur pouvoir du Diable, de la Très sainte Mort<sup>17</sup>, etc.

---

<sup>14</sup> Une synthèse des différentes catégories de thérapeutes mésoaméricains a été proposée par Huber (2001).

<sup>15</sup> « Nous avons opté pour un usage souple de ce terme. Rappelons qu'il a fallu atteindre les vingt dernières années pour que s'impose au Mexique [...] le concept de « chamane », et soit définitivement abandonnée une terminologie usée jusqu'à la corde, ne reconnaissant que des « sorciers » (*brujos*) et des « guérisseurs » (*curanderos*). Désormais, la « dorsale chamanique » qui s'étend du Ladakh à la Terre de Feu est perçue comme un univers de pensée par rapport auquel les anthropologues asiatisants et américanistes peuvent enfin examiner en commun leurs données de terrain. » (Galinier & Molinié, 2006:19). Voir également Madsen (1955b).

<sup>16</sup> « Comme le note J.M. Fericgla (*apud* Poveda, 2001:78), ce qui est important dans le chamanisme, ce n'est pas le chaman lui-même comme s'il s'agissait d'un objet, mais de l'existence de systèmes culturels chamaniques, c'est-à-dire de systèmes de relations, d'interaction humaine, centrés sur un type de relations dont l'épicentre se trouve dans le rôle et la fonction qu'exerce le chaman. / *Como apunta J.M. Fericgla (apud Poveda, 2001:78), lo importante del chamanismo no es el chamán mismo, como si de un objeto se tratara, sino la existencia de sistemas culturales chamánicos, es decir, sistemas de relaciones, de interacción humana, centrados en un tipo de relaciones que tienen su epicentro en el papel y la función que desarrolla el chamán.* » (Glockner, Herrera & Villela, 2013:248)

<sup>17</sup> Dans différents lieux du Mexique, un squelette était (est encore) vénéré. « ... la dévotion à la Sainte Mort, culte qui s'est développé principalement après le krack financier de 1995-1996. Comme dans toute culture populaire, cette nouvelle congrégation vénère la Sainte Mort dans des rites qui s'enrichissent d'évocations des cultes catholique, indigènes, ésotériques et millénaristes. De façon très naturelle, on la sollicite pour : protection, nourriture, travail, santé, chance, amour, argent et vengeance et, dans certains cas, elle se mêle à la magie noire et est considérée comme un moyen d'accéder au pouvoir / ... *la devoción por la Santa Muerte, culto que creció principalmente tras el crack financiero de 1995-1996. Como en todo culto popular, esta nueva congregación venera*

Tableau 1. Différentes catégories de thérapeutes traditionnels susceptibles de réaliser des *limpias* ou dont les savoirs ou la pratique peuvent être utilisés lors d'une *limpia*.

<i>adivina</i> dores /devins/	ils devinent l'avenir ou posent un diagnostic (souvent nommé <i>rifa</i> /loterie (divination, diagnostic)/) en utilisant des pratiques très diverses : observation du pouls, des grains de maïs, rêves, hallucinations provoquées par des produits modificateurs de conscience, etc.
<i>brujos</i> /sorciers/	ils pratiquent la « magie blanche » et/ou la « magie noire »
<i>chamanes</i> /chamanes/	ils disposent de pouvoirs particuliers qu'ils peuvent parfois acquérir par la prise d'enthéogènes <sup>18</sup> , ce qui est souvent le cas en Mésoamérique
<i>chupadores</i> /suceurs/	ils éliminent le mal par des suctions sur différents points du corps du malade
<i>culebreros</i> (ou <i>viboreros</i> ) /ceux des serpents/	ils sont spécialisés dans le traitement des morsures de serpents et d'animaux venimeux
<i>curanderos</i> /guérisseurs/	ils soignent toutes sortes d'affections et des façons les plus diverses
<i>ensalmadores</i> /ceux des incantations/	ils sont spécialisés dans les prières, les oraisons, les supplications, les incantations
<i>graniceros</i> /ceux de la grêle/ou <i>tiemperos</i> /ceux du temps/	touchés par la foudre, ils entretiennent des relations particulières avec les <i>aires</i> /airs/ <sup>19</sup> et ont l'obligation de soigner ceux qui sont touchés par des ENT (entités nosologiques traditionnelles) dont les <i>aires</i> sont responsables <sup>20</sup>
<i>hierberos</i> , <i>yerberos</i> /ceux des herbes (plantes médicinales)/	ils soignent ou préviennent des affections très diverses grâce à toutes sortes de produits thérapeutiques simples ou composés à partir de plantes médicinales et de quelques autres produits naturels ; ils peuvent aussi vendre plantes et produits médicinaux dans les marchés
<i>hueseros</i> /rebouteux/	ils soignent essentiellement les fractures, luxations, foulures, entorses, douleurs d'articulations, etc.
<i>limpiador</i> <sup>21</sup> /celui qui fait des <i>limpias</i> /	ils soignent en faisant des <i>limpias</i> à des fins curatives ou préventives
<i>parteras</i> ou <i>comadronas</i> /sages-femmes/	leur travail couvre non seulement la sphère de l'obstétrique et de la gynécologie, mais assure, au-delà, l'accompagnement des mères après la naissance et, plus tard, le traitement des affections qui peuvent toucher les bébés
<i>pulsadores</i> /ceux du pouls/	ils posent leur diagnostic par observation du pouls
<i>rezanderos</i> /prieurs/	Ils récitent des prières <sup>22</sup>
<i>sabios</i> /sages/	traduction du nom <i>chjinie</i> donné aux thérapeutes en langue mazatèque.
<i>sanadores</i> /soigneurs/	ils imposent les mains à des endroits précis pour soulager le malade

*a la Santa Muerte en ritos que se enriquecen con evocaciones católicas, indígenas, esotéricas y milenaristas. Se clama por lo más natural: protección, comida, trabajo, salud, suerte, amor, dinero y venganzas; y, en algunos casos, se entremezcla con la magia negra y es vista como un medio para acceder al poder.* » (Olmos, 2017:96)

<sup>18</sup> Substances induisant un état modifié de conscience, provenant de champignons ou de plantes comme *Datura stramonium*, *Brugmansia* spp., *Salvia divinorum*, *Turbina corymbosa*, etc.

<sup>19</sup> « Il entend, lors de rêves ou de trances, les voix qui lui disent qu'il a le pouvoir de soigner et d'intervenir ou de prendre part au contrôle des eaux, des vents et des grêles / *oye a través de sueños o trances las voces que le indican que tiene el poder de curar y de intervenir o tomar parte en los controles de las aguas, vientos y granizadas.* » (Schumann, 1997:203)

<sup>20</sup> Voir la synthèse de Lorente Fernández (2009).

<sup>21</sup> Cette dénomination est très rarement utilisée.

<sup>22</sup> Ils sont surtout convoqués pour les enterrements, cérémonies rogatoires, rites de bénédiction de la terre, neuvaines, veillées pour les saints, etc. Voir Morayta Mendoza & Saldaña Ramírez (2013).

<i>sobadores</i> /masseurs/	ils pratiquent essentiellement des massages pour soulager des douleurs
<i>sopladores</i> /souffleurs/	ils éliminent le mal en soufflant sur certaines zones particulières du corps du malade
<i>temazcaleros</i> /ceux qui utilisent le <i>temazcal</i> /	ils ont un <i>temazcal</i> (bain de vapeur) où ils reçoivent les personnes qui veulent s'en servir pour se nettoyer ou pour se soigner. Ils connaissent généralement les effets de nombreuses plantes médicinales ; certains sont également <i>curanderos</i>

« Evans Pritchard considère la sorcellerie (*brujería*) comme une série d'actions qui peuvent faire du mal à partir d'un pouvoir psychophysique héréditaire, sans rites ni invocations ; alors que la sorcellerie (*hechicería*) poursuit le même objectif, mais en utilisant la technique de la magie et le pouvoir des médecines. Ce qui précède est exprimé d'une manière plus simple par Lucy Mair, lorsqu'elle dit que "le magicien utilise des objets matériels alors que le sorcier non". Dans le cas particulier du Mexique, il s'avère impossible d'appliquer ce modèle dual de sorcellerie. »<sup>23</sup>

Les raisons avancées par Zolla (1994) sont que la population ne fait pas cette distinction et que la des dénominations utilisées pour nommer les thérapeutes recouvrent une large gamme de praticiens qui relèvent du domaine « magique » comme de celui de la médecine traditionnelle.

Il y a également toute une gamme de thérapeutes faisant usage des pratiques ésotériques les plus diverses (Barba de Piña Chán, 1990:25-32). Enfin, dans les langues vernaculaires, il existe de nombreuses désignations spécifiques souvent utilisées telles quelles dès lors qu'elles n'ont aucun équivalent en espagnol. Pour exemple, le *mara'akame* des Huichols qui – présenté rapidement et donc caricaturalement – est un homme (jamais une femme) ayant suivi pendant plusieurs années une formation au cours de laquelle il a été initié à la prise de *peyote* (ou *peyotl*, petit cactus dépourvu d'épines ; *Lophophora williamsii*) et a appris à préparer le matériel (en particulier des flèches emplumées) dont il aura à se servir pour soigner ses patients.

Face à cette variabilité et à ces imprécisions, l'utilisation d'un terme français suffisamment indéterminé et peu (ou pas) connoté s'imposait. Les mêmes raisons qui ont orienté mon choix pour « thérapeutique traditionnelle » et non pour « médecine traditionnelle », m'ont amenée à opter pour le terme « thérapeute », tout aussi générique que « guérisseur » mais moins usité et donc allégé d'une partie de ses ambiguïtés. Par ailleurs, sa proximité phonétique et lexicale

---

<sup>23</sup> « Evans Pritchard considera a la *brujería* como la serie de hechos que pueden hacer daño a partir de un poder psicofísico hereditario, sin ritos ni conjuros; mientras que la *hechicería* persigue el mismo objetivo, pero mediante la técnica de la magia y el poder de las medicinas. Lo anterior es mencionado en una forma más simple por Lucy Mair, cuando dice que "el hechicero usa objetos materiales y el brujo no". En el caso particular de México, no es posible aplicar este modelo dual de *brujería*. » (Zolla, 1994:219)

suggère une approche psychothérapeutique qui est effectivement très présente dans la *limpia* comme dans la plupart des thérapeutiques pratiquées dans les différents groupes mésoaméricains. Générique, le mot « thérapeute » désignera donc dans cette thèse toute personne qui utilise ses compétences et/ou son « don » pour soigner des êtres humains – de façon occasionnelle ou constante.

## 2. Entité nosologique traditionnelle

Dans le langage médical courant, sont appelées « maladies » les altérations des fonctions physiques ou mentales reconnues par les personnels de santé pratiquant la médecine « moderne » et pouvant être prises en charge par les systèmes de santé. Leur identification est assurée en fonction des connaissances scientifiques et des moyens d'observation disponibles, et aboutit à l'établissement d'un diagnostic et du traitement approprié (lorsqu'il existe). Un grand nombre d'autres atteintes de l'intégrité et du fonctionnement de l'être humain dont certaines personnes disent souffrir, sont généralement qualifiées de fantaisistes, saugrenues, grotesques... Pour désigner ces affections qui sont diverses parce qu'intimement liées à une culture, une vision du monde, une langue, plusieurs appellations ont été proposées au Mexique, entre autres : *complejos mórbidos populares* /complexes morbides populaires/ (Zolla, 1994:2), *síndromes de filiación cultural* /syndromes de filiation culturelle (du patrimoine culturel)/ (Zolla *et al.*, 1988) que d'autres auteurs appellent *enfermedades de filiación cultural* /maladies de filiation culturelle/ ou *enfermedades culturales* /maladies culturelles/ (Peretti, 2010), *síndromes culturalmente específicos* /syndromes culturellement spécifiques/ (Greifeld, 2004).

« Les syndromes culturellement spécifiques peuvent se définir comme les maladies qui ne peuvent pas être comprises si on les déconnecte de leur contexte culturel ou sous-culturel, moyennant quoi leur étiologie condense et symbolise des champs de signification et des normes de comportement essentiels dans la société. »<sup>24</sup>

Bien que leur signifié soit consensuel (du moins en ce qui concerne les plus fondamentales de leurs caractéristiques) et compris par tous, ces formulations restent problématiques. Le problème du terme « syndrome » (que j'ai moi-même utilisé pendant un temps.) est qu'il ne s'applique pas à une entité précise – ce qui est le cas pour la plupart des « syndromes culturellement

spécifiques ». Fréquemment utilisé en lieu et place de « maladie », il correspond en fait à un « ensemble de signes cliniques, de symptômes<sup>25</sup> et de modifications pathologiques, qui ne constituent pas une entité ou un concept dont l'identification correspond à une cause parfaitement connue. [Contrairement à la maladie qui] est une entité précise, le syndrome peut être commun à plusieurs maladies. » (Académie de Médecine, 2017). Pour ce qui est de la locution « complexe morbide », elle désigne comme son nom l'indique, un complexe de plusieurs affections, ce qui n'est que rarement le cas et bien que, comme nous le verrons plus loin, les marges de ces entités et leurs conceptions ne soient ni homogènes ni stables.

En anglais, la différence entre les mots *disease*, *illness* et *sickness* rend légitime la proposition de *folk illness*. Malheureusement, les limitations de sa traduction en français la trahissent. Par ailleurs, elle n'a pas été épargnée par les critiques<sup>26</sup> dont il convient toutefois de souligner qu'elles ont porté plus sur la façon dont les *folk illnesses* ont été envisagées que sur le choix des termes eux-mêmes.

Face à ces difficultés, j'ai opté pour le syntagme nominal « entité nosologique » qui sous-entend que l'affection est non seulement déterminée mais aussi classée grâce aux différents critères pris en compte : symptômes, étiologie, mécanismes de contamination. Devant tenir compte du

---

<sup>24</sup> « Los síndromes culturalmente específicos se definen como enfermedades que no pueden ser comprendidas desligadas de su contexto cultural o subcultural, por lo cual su etiología condensa y simboliza campos de significación y normas de comportamiento centrales de la sociedad. » (Greifeld, 2004:363)

<sup>25</sup> Signe et symptôme sont souvent employés à tort l'un pour l'autre. Le signe est la manifestation objective d'une maladie, constatée au cours de l'examen clinique par le médecin ou plus généralement par la personne réalisant un diagnostic, tandis que le symptôme est l'expression subjective des effets ressentis par le malade. (Académie de Médecine, 2017: signe)

<sup>26</sup> « En Anthropologie médicale, *folk illness* était une expression typique de la pensée des années 50 et 60 du XXe siècle, inscrite dans le courant fonctionnaliste. Beatrix Pfleiderer écrit fort justement à ce sujet : "Fabrega (1974) et Rubel (1964) qui travaillaient en Amérique latine, furent ceux qui, parce qu'ils ne voulaient ou ne pouvaient comprendre ni incorporer à leur propre nosologie médicale ce qu'ils y observaient, eurent recours au concept de *folk illness*" pour désigner les descriptions de symptômes rencontrées en Amérique latine. [...] Rubel soumet les *folk illnesses* à une méthodologie épidémiologique comme nous le ferions pour une maladie entrant dans notre schéma gnoseologique / En la antropología médica, "Folk illness" era una expresión propia del pensamiento de los años 50 y 60 del siglo xx, inscrita en la corriente funcionalista. Beatrix Pfleiderer escribe muy acertadamente al respecto: "Fueron, entre otros, Fabrega (1974) y Rubel (1964) que trabajaban en Latinoamérica y quienes por no querer o no poder entender ni incorporar a su propia nosología médica lo que observaban allí, recurrieron al concepto "Folk illness" para designar las descripciones de síntomas que encontraron en Latinoamérica. [...] Rubel (1964) somete las "folk illnesses" a una metodología epidemiológica como nosotros lo haríamos con una enfermedad de nuestro esquema gnoseológico. » (Greifeld, 2004:363)

contexte d'usage, je qualifierai ces « entités nosologiques » de « traditionnelles »<sup>27</sup> pour les raisons évoquées précédemment. Dans l'appellation « entités nosologiques traditionnelles » ou ENT, aucun des termes utilisés ne me semble fausser le sens de la locution et contrevenir à son utilisation pour les affections soignées par la *limpia* au Mexique.

Lorsqu'il s'agira d'évoquer indifféremment une maladie ou une ENT, j'utiliserai le terme « affection » qui présente l'avantage de ne pas être chevillé à une définition scientifique (il est absent du dictionnaire de l'académie de médecine) et dont le sens conceptuel n'est pas alourdi par de problématiques connotations. D'autre part, il libère la perspective et l'ouvre à tous les problèmes rencontrés par un individu, qui ne peuvent être limités à ceux de sa seule santé physique et ne peuvent être dissociés ni de sa santé psychologique et mentale ni de l'équilibre de la société dans laquelle il s'inscrit – qu'elle soit réduite à la seule famille nucléaire ou qu'elle s'étende à la famille élargie, voire à un entourage plus vaste. Le terme très général d'« affection » prend en compte ces différentes dimensions ainsi que la dimension spirituelle à laquelle thérapeutes et patients font constamment référence.

### 3. Pharmakon-aliment

Pour préciser le registre particulier de l'usage qui est fait des aliments dans les rituels thérapeutiques de la Mésoamérique et plus précisément du Mexique, j'ai pris le parti de créer le néologisme « pharmakon-aliment ».

#### ▪ 3.1. Pharmakon

Ces dernières décennies, le terme de « pharmakon »<sup>28</sup>, jusque-là réservé au strict domaine de la pharmacie, s'est trouvé emporté par un courant philosophique qui l'a fait dériver vers le langage courant, lui ouvrant de nouveaux horizons. Dans son dialogue de « Phédon », Platon rapporte les derniers instants de son maître, Socrate, expérimentant les effets du « poison par excellence » qu'il ne nomme jamais, usant constamment du terme *φάρμακον pharmakon* pour le désigner. La

---

<sup>27</sup> En anthropologie médicale, les chercheurs travaillant en Afrique ont choisi la locution « entités nosologiques populaires » (Jaffré & Olivier de Sardan, 1999). Pour le Mexique, le dernier qualificatif ne pourrait s'appliquer qu'à une partie des sociétés étudiées.

<sup>28</sup> Je tiens à remercier chaleureusement Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca pour m'avoir relancée sur la piste du pharmakon et m'avoir obligée à dépoussiérer un vieux dossier en m'invitant à participer au numéro de L'Herme qu'elle a dirigé : *Guéri Tuer* (2017a). Une grande partie de cette analyse du terme « pharmakon » y a été publiée (Motte-Florac, 2017).

plupart des auteurs s'accordent à y reconnaître la cigüe<sup>29</sup> qui tue mais porte aussi en elle la capacité de guérir (elle était utilisée comme calmant dans les maladies nerveuses et la toux, en topique sur les ulcères et les hémorroïdes, etc.). C'est dans cette acception antithétique que le mot *pharmakon* a intégré la contemporanéité et s'est immiscé de façon inattendue dans le langage courant des Français. « La pharmacie de Platon » publiée par Derrida l'y a propulsé. Dans son analyse des dialogues, il explore les multiples et contradictoires significations de ce *pharmakon* qui, sans « identité idéale, ni essence stable, ni caractère propre », est « le milieu élémentaire, mixte, antérieur, impur, où se produit la différenciation » (Delain, 2005). Internet a élargi le lectorat, amplifiant l'intérêt pour cet ouvrage mais aussi le champ d'existence du mot – absent du *Dictionnaire de l'Académie française* (Académie française, 1992-2016) – qui s'y affiche pour dévoiler les effets bénéfiques comme délétères d'un dispositif, d'une méthode ou d'un système. C'est ainsi qu'on peut lire dans des écrits très divers que l'interprétation psychanalytique est un *pharmakon* (Piehl & Austin, 2013) mais aussi l'enseignement (Roiné, 2012), Internet (La Porte, 2016), le guichet automatique (*Observatoire du discours financier en traduction*, 2016)... Le mot « *pharmakon* » est ainsi passé dans le langage courant (ce qui rend possible son usage dans un contexte plus général que celui de la pharmacie) où il est généralement réduit à une ambivalence schématique bien que quelques approches en affinent les propriétés.

« On appréhende dans cet exemple inaugural (l'écriture dans le *Phèdre* de Platon) la nécessaire polysémie autant que la polyvalence du *pharmakon*, non réductible à une substance et auquel on ne peut assigner de valeur univoque et déterminée en dehors des rapports, contextes, établis avec lui. Poison et remède restent liés : il n'est pas dans la *nature* du *pharmakon* d'être toxique, mais il est dans ses caractéristiques, dans ses puissances, ses possibilités, d'entrer dans la composition de rapports à effets toxiques, bénéfiques, addictifs. » (Levivier, 2012)

Si le *pharmakon* n'est pas réductible à une « substance », il peut aussi en être une et ce terme nous conduit ou plutôt nous ramène au monde pharmaceutique dont il procède. Comme le rappellent nombre d'écrits, les radicaux « pharmac- » (pharmacie, pharmacien, pharmaceutique...) et « pharmaco- » (pharmacologie, pharmacopée, pharmacopole...) sont issus du grec ancien *pharmakon* (parfois écrit *pharmacon*) *φάρμακον* (Rey, 2001:583) dont la traduction varie selon les auteurs. La plupart d'entre eux (p. ex. Rey, 1985:338 ; Encyclopædia universalis, 2002:876) insistent sur les deux sens de remède et de poison (parfois traduit par

---

<sup>29</sup> Pour le débat sur la nature du poison employé, voir Abbate (1900).



« venin ») bien que dans l'univers pharmaceutique, cette double valeur soit implicite. L'aphorisme de Paracelse<sup>30</sup>, « Tout est poison, rien n'est poison : c'est la dose qui fait le poison », est resté célèbre et la toxicologie l'enseigne.

« Les médicaments peuvent [...] provoquer des actions nocives lorsque les doses administrées sont trop fortes, la marge entre les doses thérapeutiques et les doses toxiques étant parfois d'autant plus faible que, en dehors du médicament, de ses modalités d'administration et de son association éventuelle avec d'autres produits, interviennent des facteurs nombreux et complexes, tenant, entre autres, au terrain physique et psychique du patient, à ses conditions de vie et même à la nature et à l'évolution de sa maladie. [Et l'importance des rapports étroits entre l'action médicamenteuse et l'action toxique] s'est accrue avec la découverte des multiples effets secondaires indésirables. » (Truhaut, 2016)

Au-delà de ses seules traductions en « remède, poison, venin », les dictionnaires bilingues concèdent au mot *pharmakon* une polysémie plus large qu'il est nécessaire de préciser pour que le champ conceptuel du mot soit ici défini. L'élargissement de la gamme des signifiés témoigne de la difficulté de l'exercice.

« φάρμακον, -ου : « simple », plante à usage médicinal et magique, par extension, « drogue » (faite d'abord avec des simples). D'où spécialement : 1. remède pour guérir administré en potion, en onguent ou en emplâtre ; 2. poison ; 3. “breuvage magique” et plus généralement “sortilège” ; 4. “teinture, couleur, peinture, fard” ; 5. tout produit à action chimique : “lessive”, “drogue de tanneur”, “réactif chimique” ». (Chantraine, 1984:1177)

« φάρμακον, -ου : Toute substance au moyen de laquelle on altère la nature d'un corps, toute drogue salubre ou malfaisante, d'où I drogue médicinale, médicament, remède préparé | 2 préservatif, moyen d'assurer, de consolider ; II drogue malfaisante d'où | 1 poison | 2 préparation magique (breuvage, drogue quelconque), par suite toute opération de magie (chant, formule, etc.) ; III drogue pour teindre, teinture, fard. » (Bailly, 2000:2054-2055)

Comme le fait très justement remarquer Chantraine, pour trouver un équivalent français au mot grec, il faudrait l'aide de l'étymologie or bien que plusieurs étymologies aient été proposées, « la question de l'origine de *φάρμακον* est insoluble en l'état présent de nos connaissances » (Chantraine, 1984:1179). Face à cette difficulté, les propositions sont différentes. Chantraine part de la notion de « simple » et Bailly de celle de « substance », des traductions qui séquestrent le *pharmakon* dans un champ sémantique certainement plus limité qu'il ne devait l'être : « simple » ne prend pas en compte les produits médicaux d'origine animale ou minérale qui entraînent dans la composition de nombreuses préparations médicinales ; « substance » présuppose qu'un

---

<sup>30</sup> Ou Philippus Aureolus Theophrastus Bombast von Hohenheim (1493-1541), médecin et alchimiste suisse.

élément ou produit naturel ne devient *pharmakon* qu'après avoir subi une préparation ou une extraction. Par ailleurs, les traducteurs utilisent un vocabulaire dont le bornage sémantique est celui d'une époque et surtout celui de leur domaine de compétences. Chaque mot mérite d'être reconsidéré pour ne pas être dessaisi de ses valeurs propres au domaine pharmaceutique.

– « Médicament » est le seul mot à bénéficier d'une définition officielle<sup>31</sup> dont la rigoureuse précision est à la mesure de son importance juridique dans l'économie mondiale. Cette définition du médicament (la première définition légale en droit français date de 1941) est dite « par présentation »<sup>32</sup>, exigeant une validation d'efficacité et d'innocuité par des tests multiples et des essais cliniques. Le médicament correspond aussi à un « produit “par fonction”, c'est-à-dire à une substance qui, sans guérir, sans exercer un effet curatif ou symptomatique, peut modifier les fonctions physiologiques : ainsi, les vaccins, les produits de contraste radiologique ou les radio-pharmaceutiques » (Montastruc, 2010:73).

– À l'inverse, le « remède » ne bénéficie d'aucune définition ou même d'autorisation officielle. Souvent qualifié d'« ancien » ou de « traditionnel », le remède est généralement dénué de « la connotation péjorative d'effets indésirables. Dans l'imagination populaire, on associe aussi souvent la notion de remède à des produits naturels, dits traditionnels, à base d'herbes » (Montastruc, 2010:73). Par ailleurs, « La notion de remède englobe tout ce qui peut combattre la maladie, apporter un soulagement au malade ou entraîner sa guérison. [...] Un remède peut en effet consister en une simple action mécanique sans le secours d'aucun appareil ou produit (massages par exemple) ou nécessiter l'emploi d'un dispositif plus élaboré » (Fouassier, 1999:18) « Remède » n'est donc pas synonyme de « médicament » bien que le mot soit parfois utilisé comme tel. Un

---

<sup>31</sup> « On entend par médicament toute substance ou composition présentée comme possédant des propriétés curatives ou préventives à l'égard des maladies humaines ou animales, ainsi que toute substance ou composition pouvant être utilisée chez l'homme ou chez l'animal ou pouvant leur être administrée, en vue d'établir un diagnostic médical ou de restaurer, corriger ou modifier leurs fonctions physiologiques en exerçant une action pharmacologique, immunologique ou métabolique. Sont notamment considérés comme des médicaments les produits diététiques qui renferment dans leur composition des substances chimiques ou biologiques ne constituant pas elles-mêmes des aliments, mais dont la présence confère à ces produits, soit des propriétés spéciales recherchées en thérapeutique diététique, soit des propriétés de repas d'épreuve. » (Article L.5111-1 du *Code de la santé publique*, modifié par Loi n°2007-248 du 26 février 2007 - art. 3 JORF 27 février 2007).

<sup>32</sup> Une substance ne devient un médicament qu'après avoir reçu de la part des autorités de santé une AMM (Autorisation de Mise sur le Marché), autorisation particulière qui, en Europe, garantit la qualité pour la fabrication,

traité français du XIXe siècle souligne, à partir de leurs étymologies respectives, la différence qui existe entre les deux.

« *Remède* et *médicament* sont deux substantifs latins, dont le premier appartient au verbe *mederi*, qui signifie proprement guérir, remédier, rétablir, soulager ; et le second au verbe *medicor*, qui signifie médicamenter, donner des remèdes, traiter, soigner, surtout en donnant des mixtions. Le *remède* est donc ce qui guérit, ce qui rend la santé, ce qui remet en bon état ; et *médicament*, ce qui est pris ou appliqué pour guérir. Le *remède* guérit le mal : le *médicament* est un traitement fait au malade. C'est comme *remède* que le *médicament* guérit. [...] Tout ce qui contribue à guérir est *remède* : toute matière, toute mixtion préparée pour servir de *remède* est *médicament*. La diète, l'exercice, l'eau, le lait, la saignée, etc., sont des *remèdes*, et non des *médicaments*. [...] La nature fournit ou suggère les *remèdes* : la pharmacie compose, apprête les *médicaments*. [...] Le *remède* est proprement opposé au mal ; et ce mot annonce l'effet, un bon effet, un soulagement, un bien, si ce n'est pas toujours la guérison, la cure entière ; et c'est aussi ce qu'il exprime au figuré, lorsqu'il s'agit de mal moral, de malheur, de disgrâce, d'inconvénient. » (Girard, Beauzée & Roubaud, 1839:257)

– Enfin la « drogue », au sens pharmaceutique, est une matière première d'origine naturelle susceptible d'être transformée en médicament simple ou composé, ce qui permet de comprendre la valeur imprécise de « produit médicamenteux » qui lui est souvent attribuée dans le langage courant bien que, de nos jours, elle s'efface au profit de celle de « stupéfiant ».

En fait, le terme de *pharmakon* va bien au-delà de ces conceptions pharmaceutiques et ouvre des perspectives beaucoup plus larges puisqu'il peut être compris comme une « plante à usage magique » ou « toute opération de magie ». Le *pharmakeus φαρμακεύς, -έως* devenant alors « I celui qui prépare ou administre des médicaments || II celui qui compose des préparations magiques, d'où : 1 empoisonneur | 2 magicien, sorcier » (Bailly, 2000:2054). Cette référence au « magique » et à la « sorcellerie » permet d'aborder des concepts et pratiques beaucoup plus divers mais dans le même temps les dévalorise tant ces mots fourre-tout ont été mésusés et généralement convoqués pour dénigrer, discréditer, dénoncer certaines formes inhabituelles de traitement, ceux qui les pratiqu(ai)ent et ceux qui y recour(ai)ent. Tenter de donner au mot *pharmakon* un équivalent français ou pour le moins un balisage assez fidèle reste donc vain mais dans le même temps, c'est tout l'intérêt de ce mot. Il renvoie à une action qui peut être positive ou négative, à des produits variés et à des pratiques englobant celles qui, qualifiées de

---

la sécurité et l'efficacité du médicament. Elle constitue l'un des nerfs moteurs de l'économie du médicament car ces exigences de qualité justifient – pour ceux qui le détiennent – le monopole pharmaceutique.

« magiques », ont été rejetées par l'Occident. Moins fréquemment utilisé que « remède » ou « médicament », le mot « pharmakon » est moins fortement connoté ce qui favorise une certaine flexibilité chez le lecteur. Enfin, bien que, contrairement à ce qu'avance B. Stiegler<sup>33</sup>, le sens de « bouc émissaire » ne fasse pas partie de la polysémie du mot grec *pharmakon*, le mot grec *pharmakos*<sup>34</sup> qui le désigne, a la même racine.

« ... le rituel du bouc émissaire, du *pharmacos*. Chaque année, on chassait d'Athènes un homme ou une femme qui emportaient avec eux, symboliquement, tous les péchés de la communauté. [...] Or, le *pharmacos*, précisément parce qu'il est chargé de tous les péchés de la cité, est aussi instrument de purification, donc bienfaisant. » (Pottier, 1996:5)

Le *pharmakos*<sup>35</sup> évincé de la ville pour la libérer du mal fait écho, dans la *limpia*, au *pharmakon* utilisé pour emporter « le mal » dont souffrait le patient, ou ce/celui qui le provoquait. L'utilisation du mot « pharmakon » permet donc de rendre compte du continuum (multidirectionnel et circulaire, et aux limites imprécises et mouvantes) qui permet d'envisager tous les termes de passage de la prévention à la cure, de la guérison à la mort, de l'organisme à la substance, du traitement du corps à celui de l'être. Adopter ce terme permet implicitement de légitimer l'existence de toutes les pratiques thérapeutiques qui, utilisées au sein de sociétés singulières, s'enracinent dans les cultures les plus diverses (elles ne sauraient être artificiellement amalgamées en un moulage commun) et convoquent le matériel comme l'immatériel, l'humain comme le non-humain, le dicible comme l'indicible.

### ▪ 3.2. Pharmakon-aliment et non aliment-pharmakon

« S'il existait une échelle pour situer les “médicaments” entre ce qui nourrit et ce qui soigne, le “médicament alimentaire” comme l’“aliment” du XXe siècle se situeraient au milieu. Aucun aliment ne se situerait à l'extrémité de ce qui nourrit,

---

<sup>33</sup> « En Grèce ancienne, le terme de *pharmakon* désigne à la fois le *remède*, le *poison*, et le *bouc-émissaire* » (site web *Ars industrialis*).

<sup>34</sup> « φαρμακός, οὔ : 1. empoisonneur, magicien, sorcier | 2. celui qui sert de remède, de « bouc émissaire » immolé en expiation, purification des fautes d'autrui, notamment des fautes d'une ville, par suite, scélérat, misérable. » (Bailly, 2000:2055).

« φαρμαχός, -οῦ : 1. “victime expiatoire” ; le mot désigne l'homme qu'une cité expulse de son territoire pour se purifier de toute souillure et prévenir ainsi un fléau naturel (ou y remédier) ; 2. Comme terme d'injure : “misérable, saleté” [...]. Ce φαρμαχός est le même mot que φάρμακον, mais avec genre et accent distinctifs ; l'homme qui sert de victime expiatoire est “le remède” personnifié, d'où le passage de φάρμακον au masculin. » (Chantraine, 1984:1178).

<sup>35</sup> « Le *pharmakos* désigne dans la Grèce antique le “bouc émissaire”, la victime expiatoire (*karthamon*) de la cité malade. » (Gutierrez-Choquevilca, 2017b:11)

puisque tous ont des propriétés humorales et curatives. [...] En conclusion, si certains aliments, à l’instar des lentilles qui, selon Baccuet, “ne sont point en usage en médecine” malgré leurs propriétés astringentes, c’est uniquement dans le sens que vraisemblablement le médecin ne les prescrira pas, et l’apothicaire ne les élaborera pas. Cela ne signifie pas qu’elles ne puissent pas être usitées en médecine domestique, au contraire. » (Tourn, 2008:204)

Les effets de l’aliment sur la santé sont reconnus depuis de nombreux millénaires mais les relations entre *Materia medica*, *Materia dietetica* et *Materia alimenticia* et les problèmes de dénomination qui en découlent, n’ont toujours pas été résolus et sont à l’origine d’innombrables débats dans le monde médical.

« En médecine, le médicament est opposé à l’aliment, en ce que l’aliment se convertit en notre substance, au lieu que notre substance est altérée par le médicament. Il y a pourtant des *alimens médicamenteux*, comme des *médicaments alimenteux*. Tout cela n’indique que des moyens de changer la substance. » (Girard, Beauzée & Roubaud, 1839:258)

L’absorption d’un produit alimentaire (ou l’administration de cette matière par d’autres voies d’entrée dans le corps) est une pratique fréquemment mentionnée dans les sociétés traditionnelles. En ethnopharmacologie, l’étude des liens entre thérapeutique et alimentation est classique et son déploiement a suivi celui de l’anthropologie de l’alimentation. De nombreux travaux ont porté sur les produits alimentaires utilisés comme remèdes. Rendre compte de leur diversité impose de désigner ces produits, une tâche une fois encore problématique. De nos jours, les seuls problèmes de lexique qui retiennent l’attention sont ceux qui permettent de délimiter avec précision le territoire de l’aliment et celui du médicament, les enjeux économiques étant gigantesques. Pour autant, les confusions notionnelles et terminologiques ne sont pas résolues ; termes<sup>36</sup> et définitions, différents selon les acteurs et les pays, n’ont pu recueillir l’indispensable consensus, ce qui génère de nombreux problèmes de réglementation. En ce qui concerne la thérapeutique traditionnelle, les enjeux sont moindres même si l’intérêt économique de certains produits naturels leur fait rejoindre la scène internationale et ses problèmes juridiques. Les marges sont douteuses et flottantes puisque peuvent être utilisés des produits comestibles qui ne sont pas consommés localement ou des produits consommés qui ne font pas partie des denrées comestibles, ou encore des produits alimentaires qui sont administrés par voie externe, etc. Tous

---

<sup>36</sup> En français : aliments fonctionnels, nutraceutiques, nutriceutiques, alicaments, compléments alimentaires, produits diététiques, phytonutriments, suppléments nutritionnels, etc. ; en anglais : *functional foods*, *nutraceuticals*, *pharmafoods*, *medicalfoods*, *designer foods*, *cosmofoods*, etc.

ces cas de figure se retrouvent dans les remèdes de la thérapeutique dite familiale (pratiquée essentiellement par les femmes) qui fait appel en majorité aux produits et techniques culinaires pour prévenir ou soigner les affections les plus courantes dont souffrent les membres de la famille mais qui peut aussi, dans un but malveillant, faire appel à des produits nuisibles (Motte-Florac, 1996b). On l'aura compris, nombre d'aliments (ce terme s'appliquant ici à toute matière pouvant servir à la nutrition) sont des pharmakons, des « aliments-pharmakons ».

Il est nécessaire d'inverser la composition du mot pour attirer l'attention sur les aliments qui, contrairement aux précédents ne sont pas ingérés (ou administrés au malade sous une forme matérielle – solide ou liquide). L'absence d'administration par les voies habituelles de la médecine « moderne » permet de comprendre qu'il s'agit d'aliments dont l'usage, non habituel, est qualifié par certains d'étonnant et par d'autres de saugrenu et aberrant. L'accent ne pouvant plus être mis sur l'aliment mais sur l'effet thérapeutique qui lui est accordé, il sera question du « pharmakon-aliment ».

#### 4. Entités non-ordinaires

Transmettre des informations sur les ENT suppose de pouvoir mentionner les entités qui en sont responsables et la nécessité de les nommer fait poindre le désarroi. Oser parler de *sobrenatural* /surnaturel/ alors que tant d'anthropologues contestent ce qualificatif ? Pour Dehouve (2007:34), parler d'êtres « surnaturels » est infondé « car, précisément, bon nombre d'entre eux incarnent des éléments naturels [...]. Le terme le plus adéquat est sans doute celui de “puissances” ». D'autres continuent à défendre l'usage de ce qualificatif, comme Albert (2009:150) pour qui « nous disposons de la notion de “surnaturel” pour signifier que, si l'on admet l'existence de ces êtres [dieux, esprits, démons, morts], il faut leur assigner un statut ontologique et cognitif particulier ». Il « propose de qualifier de “surnaturel au sens large” toute entité et tout processus contre-intuitifs<sup>37</sup> donnant lieu à une interprétation religieuse ».

« Ce qu'on appelle le surnaturel a de façon générale des liens avec l'ordre de “l'esprit” ou, plus exactement, de ce que Descola appelle le registre des intériorités, cette notion d'esprit intégrant également des processus plus “impersonnels”, comme les “forces” invoquées par la magie ou la sorcellerie, qui sont difficiles à conceptualiser en dehors d'une référence à l'intentionnalité. » (Albert, 2009:158)

---

<sup>37</sup> Il s'inspire des « entités contre-intuitives » au sens de P. Boyer et s'appuie sur ses deux ouvrages : *La religion comme phénomène naturel* et *Et l'homme créa les dieux*.

Je délaisserai donc le qualificatif « surnaturel », d'un usage par trop inconfortable. Le « monde autre » proposé par Perrin (1992) me semble convenir pour qualifier ce non-espace/non-temps (ou plus exactement cet espace-temps distordu, inhabituel, mystérieux) qui est évoqué dans certains cas, et qui relève du « surnaturel au sens large » d'Albert. Je continuerai donc à l'utiliser de temps en temps. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'entités en cause dans les ENT exigeant une *limpia*, la formulation est désaccordée, comme celle d'*extrahumano* /extrahumain/ défendue par quelques anthropologues mexicains dont Bartolomé & Barabas (2013). Ni l'une ni l'autre ne me paraissent prendre (suffisamment) en considération les êtres humains (crédités d'aptitudes et de pouvoirs hors du commun) qui génèrent certaines ENT et leurs diverses manifestations sous des formes non-humaines. Aussi, malgré l'intérêt de ces propositions et la valeur des nombreux écrits qui leur ont été consacrés, j'ai cherché une locution à la fois distinctive et non (ou peu) restrictive, qui puisse : – désigner à la fois des entités non humaines appartenant à un monde « surnaturel/autre/extrahumain » et celles qui appartiennent au cadre spatio-temporel de l'expérience humaine ; – prendre en compte des cosmologies, des approches cognitives, des ontologies singulières ; – renvoyer à la manifestation d'une réalité physique, matérielle, visible, comme à l'expérience d'une autre nature, celle d'un monde immatériel, invisible, mystérieux. C'est pourquoi, sans prétendre proposer de solution à ce problème récurrent, j'utiliserai la dénomination qui me convient le mieux dans le contexte de cette thèse : « entités non-ordinaires ». Cette formulation présente l'avantage de ne pas avoir été utilisée précédemment. Je ne l'ai trouvée que dans un livre où elle est citée une seule fois ; elle y est utilisée avec une formulation différente (une locution de quatre mots, « entité non ordinaire intrusive ») et avec une valeur différente de celle que je lui accorde (il s'agit d'une « entité intrusive ») : « Si la maladie est due à la sorcellerie, le chamane guérisseur verra l'entité non ordinaire intrusive dans le corps du patient assez clairement pour déterminer s'il possède l'esprit allié approprié pour l'extraire en aspirant » (Harner, 2012:165).





## Chapitre II

### État de l'art et actualité du sujet

Jusqu'au tournant du troisième millénaire, la *limpia* et les pharmakons-aliments ne s'affichent dans le paysage scientifique que dans une sorte de pointillisme épars. Leurs apparitions s'émiettent dans diverses disciplines par touches trop fines pour laisser entrevoir les contours d'une histoire précise. Aussi la nécessité de se déprendre de la grande histoire de toutes celles qui sont concernées (anthropologie, ethnosciences, anthropologie médicale, anthropologie de l'alimentation) est-elle apparue à l'évidence. Je m'attacherai donc à mettre en lumière une histoire plus locale (et aussi plus personnelle) en évoquant des travaux qui, parfois sans avoir eu de retentissement international (du moins pour certains d'entre eux), ont accompagné, infléchi ou marqué l'évolution scientifique au Mexique au cours des dernières décennies. C'est aussi pourquoi je ne chercherai pas à convoquer systématiquement les publications qu'il est de bon aloi de mentionner lorsqu'il est question de l'histoire de tous ces domaines de l'anthropologie.

Les premiers témoignages sur les pratiques thérapeutiques des peuples autochtones de la Mésoamérique sont consignés dans les codex préhispaniques<sup>38</sup> dont malheureusement la majorité a été détruite par les Espagnols. Aucune pratique identique à (ou proche de) la *limpia* n'y est mentionnée. Cette absence est tout aussi flagrante dans les ouvrages qu'écrivent dès le XVIe siècle médecins, naturalistes ou missionnaires espagnols<sup>39</sup> pour rendre compte des produits médicinaux, croyances et rituels, usages et coutumes des populations qu'ils rencontrent au Mexique. La *limpia* n'y est ni citée ni évoquée contrairement à ce qui a été avancé par certains auteurs (Chap. VIII § 1.1). Il faut attendre les traités de la période de l'Inquisition pour voir apparaître les termes de *limpia* et de *barrida* (un de ses synonymes ; Chap. V § 1.2) puis les débuts du XXe siècle pour que les travaux dans lesquels il est possible de retrouver des données sur la *limpia*, commencent à se multiplier. Il s'agit d'une part d'ouvrages d'anthropologie et d'autre part d'ouvrages sur les thérapeutiques locales et plus particulièrement les savoirs naturalistes.

---

<sup>38</sup> Pour la liste de ces codex, voir le Chap. III § 5.

Les travaux d'anthropologie se développent rapidement dans la première moitié du XXe siècle, période au cours de laquelle le Mexique va se doter d'institutions qui attestent de l'intérêt porté aux cultures locales. En 1939 est fondé l'*Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH) /Institut national d'Anthropologie et d'Histoire/ qui a pour mission de développer les recherches archéologiques, anthropologiques et historiques pour sauvegarder le patrimoine culturel du Mexique et contribuer à le faire connaître. Quelques années plus tard, en 1948, l'*Instituto Nacional Indigenista* (INI) /Institut National Indigéniste/<sup>40</sup> est créé par Alfonso Caso Andrade (archéologue), Gonzalo Aguirre Beltrán (médecin et anthropologue) et Julio de la Fuente (anthropologue). Les recherches sur les populations autochtones vont s'intensifier avec comme but commun le *Desarrollo de los Pueblos Indígenas* /Développement des Peuples Indigènes/. Dans le domaine des sciences naturalistes, les travaux sont rares. Le plus important, *Las plantas medicinales de México* /Les plantes médicinales du Mexique/, de la plume du botaniste mexicain Martínez, est un ouvrage d'importance (il continue à être régulièrement consulté et cité) qui paraît en 1933 – quatre éditions suivront entre 1933 et 1959. Y sont rassemblées les utilisations traditionnelles d'un grand nombre d'espèces. Les informations étant présentées selon les modèles occidentaux (dénomination et classification des plantes, valorisation en fonction des données scientifiques, etc.), les plantes d'utilisation « magique » et la *limpia* en sont absentes. Il faut attendre les années 1970 pour que les ethnosciences se développent et orientent les travaux vers une approche pluridisciplinaires associant ethnographie, linguistique, sciences naturalistes et sciences médicales. En ethnobotanique, l'ouvrage de Berlin, Raven & Breedlove (1974), qui ouvre la voie aux travaux sur les nomenclatures et taxinomies vernaculaires<sup>41</sup>, entraîne dans son sillage quelques chercheurs (par exemple Hunn, 1982) tandis que d'autres se tournent vers les *Études des savoirs autochtones* mettant « l'accent sur l'importance du contexte d'apprentissage et de transmission des connaissances » (Inglebert & Brailowski, 2013:324). En thérapeutique, les plantes médicinales qui constituent un recours indispensable pour de nombreuses populations autochtones (les plus isolées et/ou dont les moyens économiques sont parmi les plus bas), retiennent l'attention des ethnobotanistes mais aussi des ethnopharmacologues dont la discipline commence à se développer. En 1975 est créé l'*Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas*

---

<sup>39</sup> Pour la liste de ces ouvrages, voir le Chap. III § 5.

<sup>40</sup> Il sera remplacé en 2003 par la *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (CDI) /Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes/.

<sup>41</sup> Il sera suivi en 1976 par le remarquable ouvrage de Barrera-Marín, Barrera-Vázquez & López Franco sur la nomenclature botanique de Maya monolingues.

*Medicinales* (IMEPLAM) /Institut Mexicain pour l'Étude des Plantes Médicinales/<sup>42</sup> dont le but est de développer les recherches multidisciplinaires nécessaires à la connaissance des plantes médicinales utilisées par les différents groupes ethnolinguistiques du Mexique (Lozoya, 1976). C'est dans ce contexte qu'est également créé en 1976 le *Jardín Etnobotánico* /Jardin Ethnobotanique/ à Cuernavaca (Morelos). Trois ans plus tard il deviendra le *Jardín Etnobotánico y Museo de Medicina Tradicional y Herbolaria* /Jardin ethnobotanique et Musée de Médecine traditionnelle et d'Herboristerie<sup>43</sup>/. Les recherches sur l'utilisation médicinale de la riche biodiversité du Mexique (par des populations dont la diversité culturelle n'est pas moins remarquable) vont s'intensifier. Les chercheurs ont comme objectif : (i) de recenser et déterminer les espèces sauvages, protégées ou cultivées qui sont utilisées ; (ii) de relever les informations concernant la façon dont elles sont cueillies, préparées, conservées, commercialisées, et la façon dont le remède est préparé, conservé et administré, ainsi que les affections qu'elles permettent de traiter ; (iii) de transmettre ces informations pour venir en aide aux personnes dont les revenus sont quasi inexistantes ou dont l'isolement est un obstacle pour accéder aux services de soin, mais qui disposent d'un grand nombre d'espèces médicinales dans leur environnement. Les recherches ethnobotaniques sur les plantes médicinales se déploient grâce à l'investissement d'équipes<sup>44</sup> comme celle du *Jardín Botánico* /Jardin Botanique/ de l'*Instituto de Biología* /Institut de Biologie/ de la *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) /Université Nationale Autonome de Mexico/<sup>45</sup>. Les investigations se conjuguent à celles de l'anthropologie médicale dont elles ne peuvent être dissociées comme le montrent les travaux rassemblés par Viesca Treviño en 1976 (*Estudios sobre etnobotánica y antropología médica* /Études sur l'ethnobotanique et l'anthropologie médicale/). L'ancienneté des savoirs locaux attire aussi l'attention d'historiens et d'archéologues qui apportent leur contribution à la

---

<sup>42</sup> Abigail Aguilar Contreras (com. pers., mars 2017) souligne combien le contexte politique est déterminant pour le développement de la recherche et des réglementations sur les plantes médicinales. C'est par décret présidentiel que l'IMEPLAM a été créé en 1975, le président Echeverría étant très attaché aux cultures locales. Auparavant, à la fin du XIXe siècle, le président Porfirio Díaz avait inauguré en 1888 l'*Instituto Médico Nacional* dont le but était l'étude de la matière médicale mexicaine, mais il disparaîtra à la révolution. L'ethnobotaniste Santiago Xolalpa Molina (com. pers., mars 2017) ajoute que grâce à toutes ces recherches, l'importance des plantes médicinales a été reconnue et leur utilisation a été légalisée de même que leur vente dans les marchés (à l'exception de certaines plantes toxiques).

<sup>43</sup> Ce terme est à comprendre comme « Science des plantes médicinales ».

<sup>44</sup> Dont ont fait partie des personnalités marquantes comme Miguel Ángel Martínez Alfaro (Aguilar Contreras, Argueta Villamar & Mapes, 2009) et bien d'autres qui apparaissent au fil des citations bibliographiques. Pour l'histoire de l'ethnobotanique à Mexico, voir Camou-Guerrero *et al.*, 2016.

connaissance et à la compréhension de la dimension symbolique et religieuse accordée par le passé aux pratiques thérapeutiques contemporaines. Cette mise en valeur des savoirs et savoir-faire locaux se double aussi, à cette époque, d'une revendication identitaire (et politique) de nombreux chercheurs mexicains qui proscrivent en bloc la colonisation espagnole d'autrefois et la contemporaine suprématie (pour le moins apparente, et assimilée au capitalisme) des instituts de recherche occidentaux. De nombreux travaux vont avoir comme objectif de faire reconnaître la valeur et l'ancienneté des connaissances et l'enracinement dans la période préhispanique des pratiques traditionnelles que les Espagnols ont tenté d'anéantir. Des équipes se tournent aussi, résolument, vers l'avenir. C'est le cas de celle de l'IMEPLAM qui rassemble des chercheurs en ethnographie, anthropologie médicale, ethnobotanique, phytochimie, pharmacologie expérimentale, etc. Leurs investigations ont comme objectif de valider l'efficacité des savoirs traditionnels pour favoriser l'emploi au niveau national des plantes médicinales reconnues comme les plus actives, et de développer leur exploitation au niveau international. Les publications se multiplient. Elles seront particulièrement nombreuses en 1977-1978 mais la *limpia* est exclue de ces objectifs majeurs qui font appel aux sciences formelles et n'apparaît que de façon très discrète, au détour de relevés ethnobotaniques. Les équipes de recherche seront malheureusement confrontées à divers problèmes et auront de la difficulté à finaliser leurs projets.

« Entre autres facteurs ayant rendu impossible l'achèvement d'un projet national, on doit également prendre en compte l'isolement, la faiblesse des appuis pour les projets à long terme, les carences en infrastructures des institutions régionales, les différentes approches méthodologiques, les priorités définies par la recherche et le financement, ainsi que le jugement négatif porté aux projets ambitieux, considérés comme peu crédibles. »<sup>46</sup>

À cette même époque, en 1978, l'OMS prend la mesure de l'importance des « médecines traditionnelles » (MTR) (voir Chap. I § 1.1) pour les besoins en matière de soins de santé primaire des populations d'Afrique, Asie, Amérique latine (elles sont accessibles et abordables)

---

<sup>45</sup> Pour exemple : Bye & Linares, 1983 ; Linares, Flores & Bye, 1988 ; Linares, Bye & Flores, 1990.

<sup>46</sup> « Entre otros factores que han hecho imposible la conclusión de un proyecto nacional, deben considerarse también el aislamiento, el poco apoyo a los proyectos de largo plazo, la poca infraestructura en instituciones regionales, enfoques metodológicos diversos, prioridades en la investigación y el financiamiento, así como la falta de credibilidad en los proyectos de gran visión. » (Argueta Villamar, 1994:16)

mais aussi comme Médecines Complémentaires et Parallèles<sup>47</sup> (MCP) pour les populations des pays dits « du Nord ». Cette légitimation d'une grande instance internationale a pour effet de stimuler l'intérêt pour les systèmes traditionnels de gestion de la santé<sup>48</sup>. C'est cette même année 1978 qu'est créée la *Dirección General de Culturas Populares* (DGCP) /Direction Générale de Cultures Populaires/ du *Consejo Nacional para la Cultura y las Artes* (Conaculta) /Conseil national pour la culture et les arts/, qui a en charge la recherche, la promotion et la diffusion de tout ce qui concerne les populations autochtones du Mexique (traditions, coutumes, artisanat, fêtes, productions artistiques – musique, théâtre, danse –, histoire, tradition orale). De nombreux programmes régionaux sont mis en place pour promouvoir des recherches réalisées par des autochtones dans leur propre communauté. D'intéressantes (quoique sommaires) informations sur la *limpia* se retrouvent dispersées dans les petits fascicules publiés par les différents centres régionaux.

L'OMS attirant l'attention sur la nécessité de prendre en compte les problèmes sanitaires que pose l'utilisation des MTR et MCP (sécurité, efficacité et qualité, accès et usage rationnel, politique), cette recommandation va avoir comme effet d'intensifier les travaux en chimie, pharmacologie, toxicologie. Lozoya & Lozoya entreprennent alors (en 1982) un travail beaucoup plus ambitieux que les précédents (mais focalisé sur certaines régions seulement) : une *Flora Medicinal de México* /Flore Médicinale du Mexique/.

« Il est nécessaire de réaménager et actualiser les données que possède la société mexicaine sur les plantes médicinales, grâce à l'étude de sa littérature scientifique, de ses sources historiques, de ses études sur la flore [...], afin de les confronter aux connaissances scientifiques actuelles et de pouvoir ainsi reprendre les recherches et les utiliser au profit de la santé des Mexicains. »<sup>49</sup>

La fermeture de l'IMEPLAM en 1980 sera suivie d'une réorganisation de cette équipe de recherche sur les plantes médicinales<sup>50</sup> et un Herbar national consacré aux plantes médicinales

---

<sup>47</sup> « Les termes “médecine complémentaire” et “médecine parallèle” (parfois également “médecine non-conventionnelle” ou “médecine alternative”) font référence à un vaste ensemble de pratiques de santé qui ne font pas partie de la tradition du pays même ou ne sont pas intégrées à son système de santé prédominant. » (OMS, 2000)

<sup>48</sup> Voir Viesca Treviño (1987) pour les travaux menés sur la médecine traditionnelle.

<sup>49</sup> « *Se necesita reordenar y actualizar los datos que sobre herbolaria medicinal tiene la sociedad mexicana, a través del estudio de su literatura científica, de sus fuentes históricas, de sus estudios florísticos [...], para confrontarla con el conocimiento científico de nuestro tiempo y poder así retomar la tarea de su investigación y aplicación en beneficio de la salud de los mexicanos.* » (Lozoya & Lozoya, 1982:4)

<sup>50</sup> Les laboratoires ont été incorporés à l'*Instituto Mexicano del Seguro Social* (IMSS) /Institut Mexicain de la Sécurité Sociale/ et, sous un nouveau nom (*Unidad de Investigación en Medicina Tradicional y Plantas Medicinales*

du Mexique, l'*Herbario Medicinal del Instituto Mexicano del Seguro Social* /Herbier médicinal de l'Institut Mexicain de la Sécurité sociale/<sup>51</sup> sera créé. Les travaux réalisés à cette époque sur les plantes médicinales sont, comme ailleurs, dominés par les recherches sur leur validation « scientifique »<sup>52</sup>, et laissent sur la touche les plantes – encore et toujours sous-estimées et peu explorées – utilisées dans des rituels considérés comme « magiques » ou « magico-religieux »<sup>53</sup>.

« Remedies which are used magically or religiously cannot be evaluated by objective standards but rather must be assessed solely in terms of the culture in which they are imbedded. Because there is no way to chemically evaluate their efficacy, they will be referred to here as “magically effective.” In other cases, the characteristic of the remedy which provides the emic rationale for its use may, in fact, be a side-effect of the pharmacologically active component. » (Ortiz de Montellano & Browner, 1985:60)

Dans les années 1990, avec le développement de l'ethnoécologie les recherches se focalisent sur l'utilisation des écosystèmes<sup>54</sup>. Les interactions Homme-Nature portent – au début et souvent – sur les plantes exploitées à des fins alimentaires<sup>55</sup> mais de nombreuses plantes alimentaires étant aussi médicinales, les travaux concernent aussi ces dernières. La signature de la *Convention sur la diversité biologique* (CDB) lors du *Sommet de la Terre* à Rio de Janeiro en 1992 va susciter l'engouement pour cette thématique. Les recherches vont se développer majoritairement autour de trois axes majeurs : la conservation de la biodiversité ; l'utilisation durable de ses éléments ; le partage juste et équitable des avantages<sup>56</sup> découlant de l'exploitation des ressources

---

/Unité de Recherche en Médecine Traditionnelle et Plantes Médicinales/), les chercheurs ont continué leur travail de recherche pluridisciplinaire en vue de la production de médicaments.

<sup>51</sup> Situé dans le *Centro Médico Siglo XXI* /Centre médical XXIe siècle/, l'*Herbario medicinal de l'Instituto Mexicano de Seguridad Social* (IMSS) a été dirigé jusqu'à ces derniers mois par Madame Abigail Aguilar Contreras (la direction a été reprise en mai 2017 par Santiago Xolalpa Molina). Des recherches ethnobotaniques y sont réalisées et, en parallèle, une équipe de chercheurs du domaine expérimental (également rattachée à l'IMSS) travaille sur certaines plantes et des recherches cliniques sont menées sur des patients volontaires.

<sup>52</sup> P. ex. Mendieta & Del Amo, 1981 ; Aguilar Contreras & Zolla, 1982 ; Schultes, 1982.

<sup>53</sup> Dans les travaux récents sur les plantes médicinales utilisées dans certaines régions du Mexique (p. ex. Andrade-Cetto, 2009 ; Alonso-Castro *et al.*, 2012 ; Juárez-Vázquez *et al.*, 2013), ces informations continuent à être omises. Cette absence n'est cependant pas systématique et quelques travaux d'ethnopharmacologie font référence aux *limpias* (Frei *et al.*, 1998).

<sup>54</sup> P. ex. Caballero, Mapes & Barrera, 1980 ; Caballero & Mapes, 1985 ; Leff, 1990 et 1991 ; Caballero, 1992 ; Leff & Carabias, 1993.

<sup>55</sup> P. ex. Caballero, 1996 ; Casas & Caballero, 1996 ; Bye & Linares, 2000.

<sup>56</sup> Le développement des travaux sur les plantes médicinales ouvre la discussion sur les problèmes éthiques de « À qui appartient le patrimoine culturel autochtone » (Beaucage, 1992).

génétiques. De nombreuses recherches portent sur les ressources dont disposent les populations locales, particulièrement les *quelites*, plantes alimentaires sauvages.

En parallèle, durant ces mêmes dernières décennies du XXe siècle, les anthropologues produisent de nombreux travaux dont plusieurs concernent le domaine de la santé et sont remarquables à plus d'un titre. Dans les catalogues des publications de l'INAH et d'autres institutions mexicaines qui attestent de la riche productivité des chercheurs, figurent des travaux qui ont profondément marqué cette époque et les générations suivantes, en particulier ceux d'Aguirre Beltrán (1963), qui traitent, entre autres, des problèmes des populations autochtones et de l'acculturation, et ceux de López Austin (1971, 1980) qui établissent l'importance fondamentale de la *cosmovisión* /vision du monde/ dans l'étude des sociétés locales.

La vision du monde est « l'ensemble articulé de systèmes idéologiques liés entre eux de manière relativement cohérente, et grâce auquel un individu ou un groupe social, à un moment donné de l'histoire, prétend appréhender l'univers [...]. Chaque membre de la société, dans les différents domaines où il agit, ressent la nécessité de maintenir une certaine cohérence entre ses diverses représentations, idées et croyances, que ce soit dans son intériorité psychique ou dans ses activités quotidiennes au côté de ses semblables et dans la communication que cela implique. La pensée elle-même ne peut exister que si elle est fondée sur la cohérence. »<sup>57</sup>

Sans passer tous ces travaux en revue, ceux de Quezada Ramírez (1975, 1989) qui abordent les croyances et pratiques « magiques » aux différentes époques (et plus particulièrement à l'époque préhispanique et au temps de *La Colonia*), ceux d'Anzures y Bolaños (1978, 1981) et l'incontournable somme d'Aguirre Beltrán (1986) en anthropologie médicale et ceux de La Garza (1990a et 1990b) sur le chamanisme méritent d'être évoqués. Des écrivains provenant d'autres univers partagent cet intérêt pour les cultures locales, comme le journaliste Fernando Benítez qui publie de 1967 à 1981 sa fameuse somme en cinq volumes sur *Los indios de México* /Les (Amér)indiens du Mexique/, leur vie et leur vision du monde. Dans tous ces ouvrages sont dispersées des informations plus ou moins précises sur la *limpia*.

---

<sup>57</sup> *La cosmovisión es « el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo. [...] Cada miembro de la sociedad, al actuar en los distintos campos particulares, se ve precisado a mantener una relativa congruencia entre sus diversas representaciones, ideas y creencias, tanto en su interioridad psíquica como en la cotidiana acción al lado de sus semejantes y en la comunicación que ella exige. El pensamiento mismo no puede existir si no está fundado en la congruencia. »* (López Austin, 1989:20)

Les travaux réalisés sur les savoirs et savoir-faire thérapeutiques sont, comme nous venons de le voir, aussi nombreux qu'hétérogènes. C'est alors qu'est entrepris un travail considérable, une synthèse sur la *Medicina tradicional mexicana* /Médecine traditionnelle mexicaine/, qui paraît en 1994<sup>58</sup>, publiée par l'*Instituto Nacional Indigenista* (INI) /Institut National Indigéniste/<sup>59</sup>. Deux des quatre productions sont consacrées aux plantes médicinales et traduisent l'importance de la recherche sur les plantes médicinales à cette époque (*Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana* /Atlas des plantes de la Médecine traditionnelle mexicaine/ (Argueta Villamar, Cano Asseleih & Rodarte, 1994) et *Flora Medicinal Indígena de México* /Flore médicinale autochtone du Mexique/) (Aguilar Contreras, Argueta Villamar & Cano Asseleih, 1994). Quelques indications sur l'utilisation des plantes médicinales citées se rapportent à la *limpia*. Il ne s'agit parfois que d'une simple mention et d'autres fois d'indications plus détaillées sur leur intervention dans la pratique. Les deux autres productions concernent la médecine traditionnelle : *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* /Dictionnaire encyclopédique de la Médecine traditionnelle mexicaine/ (Zolla, 1994) et *La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México* /La Médecine traditionnelle des peuples autochtones du Mexique/ (Mellado Campos *et al.*, 1994). Ces deux ouvrages recensent de nombreuses informations dispersées dans des travaux dont un grand nombre est l'œuvre d'anthropologues mexicains appartenant aux grandes institutions nationales œuvrant pour les populations autochtones, et de quelques étrangers (essentiellement des Nord-Américains, des Français et des Allemands). Dans le *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* paraît pour la première fois une synthèse sur la *limpia* rassemblant en quelques pages des informations parues dans diverses publications (Zolla, 1994:538-547). C'est cette même

---

<sup>58</sup> Depuis 2009, ces ouvrages sont accessibles sur Internet en version html (<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>).

<sup>59</sup> Dans les années 1990, il y a eu un boom sur les médecines traditionnelles et l'*Instituto Nacional Indigenista* s'y est beaucoup intéressé. De nombreuses actions ont été entreprises : des programmes (qui seront appelés successivement *IMSS-Coplamar*, *IMSS-solidaridad*, *IMSS-Oportunidades*, *IMSS-Progresa*) ont été mis en place par l'*Instituto Mexicano del Seguro Social* (IMSS) avec un intérêt plus ou moins marqué pour les médecines traditionnelles selon les gouvernances ; en 1992 a eu lieu un grand congrès rassemblant des thérapeutes traditionnels de toute l'Amérique latine ; des programmes de médecine traditionnelle se sont développés et des *credenciales* /cartes d'accréditation/ (qui n'ont plus cours) ont été délivrées aux thérapeutes traditionnels, leur permettant d'exercer en étant reconnus par les autorités locales ; des clinicas de salud intercultural ont été créées pour que les patients puissent choisir entre la médecine « moderne » et la thérapeutique traditionnelle [voir à ce sujet Fernández Juárez, 2004] ; de nombreuses associations de thérapeutes traditionnels ont vu le jour dans différentes régions (Abigail Aguilar Contreras, com. pers., mars 2017).



année, 1994, que commencent à être publiés<sup>60</sup> mes premiers travaux mentionnant le terme *limpia* dans leur titre, indiquant explicitement l'intérêt porté à cette pratique<sup>61</sup>.

Au tournant du millénaire, deux préoccupations majeures orientent les travaux : la date anniversaire de 1492 et les problèmes posés par la détérioration du milieu naturel. D'innombrables événements et publications vont avoir pour thème les échanges transatlantiques. Pour les Mexicains, la médecine traditionnelle a acquis une valeur identitaire et il est nécessaire et légitime de corroborer ses racines « aztèques » et d'œuvrer pour la sauvegarde de cette « culture ancestrale ».

*« At present there are fifty-six ethnic groups recognized, distributed through the whole Mexican territory. As far as it is known, they still keep a good amount of their ways and knowledge from their ancestors, which include the use and management of the plant resources present in their environment, a very ancient inheritance that has a prehispanic origin. »* (Zamora-Martinez & Nieto de Pascual Pola, 1992:229)

Les publications qui paraissent à cette époque, ont également pour but de détailler les multiples apports dont les populations européennes sont redevables aux populations mésoaméricaines, un sujet qui, par ailleurs, est présent en toile de fond dans de nombreux travaux et depuis longtemps<sup>62</sup>. La dégradation du milieu naturel, quant à elle, reste malheureusement un sujet d'actualité et de préoccupation. Il y est souvent fait référence, dans la mesure où l'anéantissement de certaines ressources – parmi lesquelles des plantes médicinales<sup>63</sup> – porte un préjudice considérable aux thérapeutiques traditionnelles (Sierra Carillo, 2011) qui sont encore le recours majeur d'une grande partie de la population. Dans les travaux sur ces thématiques, la

---

<sup>60</sup> Motte-Florac, 1994, *La etnofarmacología, sus finalidades y sus límites; el ejemplo de la limpia en México* (Annexe 1), sur la nécessité de ne pas laisser dans l'ombre certaines pratiques thérapeutiques sous le seul prétexte qu'elles ne peuvent pas (encore) être validées scientifiquement et, en l'occurrence, les pratiques qui utilisent le sens de l'odorat ; 1995c, *La limpia, pratique thérapeutique mexicaine : des plantes aux sels de bains, l'évolution d'un signifié*, sur l'évolution des produits utilisés au cours de la pratique ; 1999a, *La manipulation des symboles dans la limpia, pratique thérapeutique mexicaine*, sur l'importance de la manipulation de symboles dans la pratique ; 2000, *La limpia en Amérique Latine : l'importance du nom pour soigner l'ombre et le double*, sur l'un des actes du rituel de la *limpia* : l'appel du malade par son nom ; 2017, *Pharmakôn et pratique thérapeutique. L'exemple de la limpia au Mexique*.

<sup>61</sup> D'après mes recherches bibliographiques, seuls ont paru un court article *¿Funcionan las limpias?* dans un périodique intitulé *Universo mágico /Univers magique/* (La Barrera, 1995) et un livre sur le traitement de l'alcoolisme *Limpias, desalojos y velaciones moyas, curación del alcoholismo* (Escobedo Cordero, 1996).

<sup>62</sup> Comas, 1957 ; Cruces Carvajal, 1986 ; Martínez Alfaro, 1988 ; Crosby, 1991 ; Cruces Carvajal, 1992 ; etc.

<sup>63</sup> Par exemple, le *nurité* (*Satureja macrostema*) – une plante qui était très utilisée par les P'urhépecha à la fois pour leur alimentation et leur thérapeutique – est devenue une plante très rare.

*limpia* ne fait encore que de très modestes apparitions. Actuellement, les recherches ethnobotaniques sur les plantes médicinales se raréfient en raison des difficultés administratives et des modes scientifiques<sup>64</sup>.

À partir des années 2000, les publications en anthropologie se multiplient et une évolution marquante (déjà perceptible dans les années qui précèdent) se traduit par la publication de travaux collaboratifs : plusieurs chercheurs ou équipes de chercheurs travaillent sur un thème commun chez des groupes mésoaméricains différents. Le résultat est enthousiasmant. De ceux qui concernent cette recherche, quatre sont particulièrement intéressants (parmi bien d'autres tout aussi saillants) : *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* / Vision du monde, rituel et identité des populations autochtones du Mexique/ (Broda & Báez-Jorge, 2001), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*. /Les rêves et les jours. Chamanisme et nahualisme dans le Mexique contemporain/ en cinq volumes (Bartolomé & Barabas, 2013a), *Creando mundo, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* /Créant un monde, entrelaçant des réalités. Visions du monde et mythologie dans le Mexique indigène/ en cinq volumes (Good Eshelman & Alonso Bolaños, 2014-2015), *Develando la tradición. Procesos rituales en la comunidades indígenas de México*

---

<sup>64</sup> Selon Abigail Aguilar Contreras (com. pers., mars 2017) les raisons sont diverses : (i) certaines régions sont devenues très dangereuses à cause de la présence de narcotrafiquants ; (ii) les recherches sont très réglementées et les normes administratives beaucoup plus strictes : le chercheur doit disposer d'un permis de la part des autorités civiles, ecclésiastiques et éducatives de la zone de recherche, ainsi qu'une autorisation de la part des informateurs et si le chercheur est un étudiant, il doit avoir une assurance vie et une lettre de sa faculté ou de son institution officialisant son travail de terrain ; (iii) pour la collecte de plantes, un permis de la *Secretaría de Medio ambiente* /Ministère de l'Environnement/ est nécessaire ; (iv) l'accroissement du commerce des plantes médicinales a rendu les thérapeutes méfiants et les incite à ne plus livrer leurs connaissances de peur d'être lésés si la recherche génère des bénéfices. L'ethnobotaniste Santiago Xolalpa Molina (com. pers., mars 2017) fait remarquer que la diminution des recherches en ethnobotanique est également due à un désintérêt des scientifiques qui se sont employés en priorité à définir des modes d'utilisation appropriés pour les plantes médicinales. C'est la raison pour laquelle l'ethnobotanique quantitative a dominé dans les années 2000 et s'est tournée vers une approche plus biologique, la priorité n'étant pas de connaître les usages en tant que tels mais de comparer les différentes pratiques pour identifier la plus performante. Les jeunes sont actuellement plus attirés par des recherches sur les plantes médicinales qui font appel à la biologie moléculaire et à la génétique et les études sur l'aspect qualitatif (social, culturel, etc.) des usages traditionnels s'en trouvent souvent dévalorisées. La situation est encore aggravée par la dégradation du patrimoine culturel, la rupture entre les générations, la disparition des détenteurs des savoirs traditionnels, l'intérêt des jeunes pour des façons plus modernes d'utiliser les plantes médicinales, qui n'ont aucun ancrage dans les pratiques thérapeutiques locales ; selon les régions ou les milieux, certaines façons de dire ou de faire se perdent tandis que d'autres apparaissent. Enfin, les financements sont attribués en priorité aux travaux portant sur les problèmes de santé contemporains (diabète, problèmes cardio-vasculaires, etc.). Sur l'évolution des recherches sur les plantes médicinales en Amérique latine, voir Calixto (2005).

/Dévoilant la tradition. Processus rituels dans les communautés indigènes du Mexique/ en quatre volumes (Báez Cubero, 2015-2016). Dans ces ouvrages la *limpia* s'enrichit des différentes approches des rapports Nature/Culture (et, bien sûr, au-delà) – familiers aux ethnosciences mais réenvisagés par des anthropologues – qui ont marqué de leur empreinte la fin du dernier millénaire.

« ... la relation ou les relations entre les entités animiques sacrées qui se manifestent et contrôlent le milieu naturel, et les sociétés autochtones qui les imaginent à leur image aussi bien en ce qui concerne l'aspect humain que l'aspect social. À ce sujet, il y a eu ces dernières années de nombreuses contributions qui viennent enrichir le concept ancien d'animisme et qui permettent plusieurs relectures, notamment le perspectivisme [de Viveiros de Castro], l'analogisme [de Descola] et l'épistémologie relationnelle [de Bird-David qui]<sup>65</sup> revisite l'animisme sous l'angle d'une "épistémologie relationnelle" dans laquelle la personne (humaine ou sacrée) se construit sur la base de relations sociales et au sein d'interactions sous la forme d'échanges réciproques entre les personnes et l'environnement objectivé. »<sup>66</sup>

C'est au cours de ces dernières années que paraissent les premières manifestations d'une attention particulière portée à la *limpia*, qui se traduit par leur mention dans le titre de publications ou paragraphes d'ouvrages<sup>67</sup> : une vingtaine de pages dans le livre *Nosotros los curanderos* de Campos Navarro (1997), un article sur *Yerbas, limpieas y cirugía: el cuidado de la salud entre los mixtecos de California* (Bade, 2004), un paragraphe dans une thèse, intitulé « 1.2.1.4 Las limpieas », subdivision du § 1.2.1 *La terapéutica psicoreligiosa /la thérapie psychoreligieuse/* (Angeles Aguilar, 2006), un article sur *Las limpieas en las etnomedicinas mesoamericanas* (Aparicio Mena, 2009), un rapport sur la *Limpia para el mal de ojo y el espanto* signé par deux thérapeutes de l'État de Morelos (González Barrera & Ochoa Martínez, 2009) et le travail d'une étudiante (Tlali Ramírez, 2010) *Limpia y cosmovisión según el curandero Jesús Santiago Santos, Ahuatepec, Mor., México*. En 2011, à l'Université d'Albuquerque, un mémoire

---

<sup>65</sup> Sur ces approches, voir Bartolomé & Barabas (2013b), Dianteill (2015).

<sup>66</sup> « ... la relación o las relaciones entre las entidades animicas sagradas que se manifiestan y controlan el entorno natural y las sociedades indígenas que las imaginan a su semejanza, tanto en lo humano como en lo social. Al respecto ha habido numerosos aportes en los últimos años que enriquecen el antiguo concepto de animismo y permiten diversas relecturas, como el "perspectivismo" (Viveiros de Castro, 1992), el "analogismo" (Descola, 1995) y la "epistemología relacional" (Bird-David, 1999). Esta última autora revisita el animismo en términos de una "epistemología relacional", en la que la persona (humana o sagrada) se construye con base en relaciones sociales y en el seno de interacciones realizadas como intercambio recíproco entre las personas y el medio ambiente objetivado. » (Barabas, 2008:127).

<sup>67</sup> Ce qui ne signifie nullement que seuls les travaux qui la mentionnent explicitement, étudient cette pratique.

sur les *Plantas utilizadas en las limpias* /Plantes utilisées dans les *limpias*/ est présenté par un « thérapeute traditionnel » (López Nuñez, 2011) qui fait également paraître un diaporama sur les *Limpias espirituales* (López Nuñez & Alonso de Franklin, 2011) et peu de temps après, un rapport de recherche *The Practice of “Limpias” in Oaxaca* (Washuta, 2012). Deux ans plus tard, un ouvrage, *The “limpia” in the Mesoamerican ethnomedicines*, est publié par Aparicio Mena & Di Ludovico.

Pour ce qui des pharmakons-aliments, ils sont, comme la *limpia* pour les autres disciplines, restés à la marge de l’anthropologie de l’alimentation, elle-même négligée pendant longtemps, les détails matériels de la vie quotidienne la concernant étant considérés comme insignifiants, « un sujet de préoccupation d’ordre inférieur par rapport à des activités dites plus “nobles” » (Cobbi, 1999:8).

Au XIXe siècle, les études qui abordent la question de la nourriture portent essentiellement sur « les aspects rituels et surnaturels de la consommation » (Goody, 1984:30). Parmi les rituels religieux, il en est qui font intervenir des offrandes nourricières pour les vivants et les morts, les êtres humains et les divinités. Les rituels à but thérapeutique en sont quasiment absents. À partir des années 1920, philosophes et linguistes (p. ex. Barthes, 1957 ; Aron, 1967) emboîtent le pas aux historiens (p. ex. Bourdeau, 1894 ; Maurizio, 1932) et l’alimentation qui n’avait été abordée que pour ses implications religieuses, commence à être étudiée comme un phénomène culturel<sup>68</sup>. Les rituels s’ouvrent à d’autres regards.

« Les rituels peuvent se définir par leurs propriétés structurales [...] ; ils peuvent aussi s’étudier à partir de leur fonction générale [...]. Dans une approximation sociologique durkheimienne, la finalité principale des cérémonies est de “garantir la continuité de la conscience collective”, “revendiquer notre nom et celui de ceux qui appartiennent au même groupe”, reconnaître la primauté du groupe sur l’individu et se le remémorer périodiquement. Ou, comme l’exprime Marc Augé (1987), à partir de ces “actes collectifs”, le groupe acquiert la connaissance de lui-même et prend position et “les destins individuels s’ordonnent conformément à des normes collectives”. »<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> P. ex. Dickins, 1927; Richards, 1932 ; Bennett, 1942.

<sup>69</sup> « Los rituales pueden definirse por sus propiedades estructurales [...], también se pueden estudiar desde el ángulo de su función general [...]. Si en una aproximación sociológica durkheimiana la finalidad principal de las ceremonias es “asegurar la continuidad de la conciencia colectiva”, “reivindicar nuestro nombre y el de los demás que pertenecemos al mismo grupo”, reconocer y recordar periódicamente la supremacía del grupo sobre el individuo. O como manifiesta Marc Augé (1987) a raíz de estos “actos conjuntos”, el grupo adquiere conocimiento de sí mismo y toma posiciones y “los destinos individuales se ordenan conforme a normas colectivas”. » (Roque Alonso, 2008:58)

Mais les pharmakons-aliments n'y ont toujours pas leur place comme ce sera également le cas dans les travaux<sup>70</sup> produits à la suite de ceux de Lévi-Strauss (*Le cru et le cuit*, 1964, et *L'origine des manières de table*, 1968), véritables catalyseurs. Dans les années 1980, l'alimentation n'est plus considérée sous le seul angle des comportements humains. Abordée à travers les rapports étroits qui la rendent dépendante des contraintes biologiques de l'être humain et des relations de celui-ci au monde du vivant dans toutes ses dimensions, elle va faire l'objet de recherches en ethnosciences, en particulier en ethnobotanique (Barrau, 1983) et en ethnoécologie (Garine, 1988). Les publications se multiplient au Mexique comme celles de Vargas (1984) sur l'alimentation dans le Mexique préhispanique, de Long Solis (1986) sur le piment ou encore d'Ortiz de Montellano (1990) sur les rapports entre médecine, santé et nutrition chez les Aztèques. Les aliments-pharmakons sont majoritaires mais les pharmakons-aliments s'y exposent malgré tout, même si leurs apparitions ne sont que confidentielles. En ethnopharmacologie, la discussion autour des liens entre alimentation/aliment et médecine/médicament donne lieu à de nombreux travaux<sup>71</sup> mais l'attention est essentiellement centrée sur les aliments qui interviennent dans la thérapeutique familiale.

*« While the impact of diet and food continues to be recognised in research, food and medicine have largely been studied academically as two separate entities (Prendergast et al. 1998, Frei et al. 1998, Pieroni and Price 2006). However, several academics from the disciplines of ethnopharmacology, ethnobotany, anthropology and pharmacy have begun to address this dichotomy as they explore the food–medicine interface from various perspectives. » (Jennings et al., 2015:98)*

Dans les travaux qui portent sur les thérapeutiques familiales mettant à profit les produits et techniques culinaires pour soigner à peu de frais les maux les plus courants<sup>72</sup>, les aliments-pharmakons dominant. Les pharmakons-aliments ne sont convoqués qu'en de rares occasions, ce qui est aussi le cas dans d'autres pays ; les exemples de travaux comme celui de Charuty (2004) sur les médiums y sont extrêmement rares.

*« L'ethnographe qui enquête, au début des années 1990, sur les savoirs féminins dans le Molise (Italie) nous donne à voir des femmes qui, dans leur cuisine, vont et viennent entre le fourneau où elles préparent le repas et la table dressée pour *incantare il malocchio*, “charmer le mauvais œil”. Et de noter sa perplexité devant*

---

<sup>70</sup> P. ex. en France : Verdier, 1968 ; Garine, 1969 ; Fischler, 1979.

<sup>71</sup> P. ex. Etkin & Ross 1982 ; Johns, 1990 ; Etkin & Ross, 1991 ; Pieroni & Price, 2006 ; Etkin, 2008 ; Leonti, 2012 ; Valussi & Scirè, 2012 ; Guarrera & Savo, 2013.

<sup>72</sup> Voir Motte-Florac (1996b).

la difficulté à distinguer ce qui relève de l'activité culinaire et ce qui appartient aux rituels thérapeutiques. Les mêmes corps gras [...], les mêmes instruments [...], les mêmes gestes, les mêmes aromates [...] passent du registre des préparations alimentaires à la préservation ou à la restauration de la santé des corps [...]. Cependant, l'homologie n'est que partielle. Certains ingrédients de la magie curative [...] sont exclus de la consommation alimentaire [...] et surtout leur efficacité est tributaire de la profération d'une parole rituelle. » (Charuty, 2004:360)

Il faudra attendre l'attention portée par les anthropologues aux offrandes (tout particulièrement au Mexique) pour voir fleurir, ces dernières décennies, de nombreux travaux, à la fois sur les offrandes et la place qu'y occupent les aliments.

« Depuis une vingtaine d'années, la vie religieuse a émergé comme l'un des thèmes centraux de l'ethnologie et de l'ethnohistoire au Mexique. Dans leurs travaux, les ethnographes ont montré l'utilisation cérémonielle constante de la nourriture et ses signifiés complexes. Ceux-ci influent de diverses façons sur la représentation de la cosmologie et sa transmission, et sur la pérennité de la culture des communautés indigènes. »<sup>73</sup>

Faire sortir de l'ombre les pharmakons-aliments et donner à la *limpia* la place qu'elle mérite, s'avère donc nécessaire.

---

<sup>73</sup> « La vida religiosa ha surgido como uno de los temas centrales en la etnología y la etnohistoria en México desde hace unos 20 años y dentro de sus investigaciones los etnógrafos han registrado el constante uso ceremonial de la comida y sus elaborados significados. Estos inciden de diversas maneras en la representación y transmisión de la cosmología y en la reproducción cultural de las comunidades indígenas. » (Good Eshelman, 2013)

# Chapitre III

## Méthodologie

### 1. Choix et approches du sujet

« L'exhibition de la sphère privée permet d'affirmer sa singularité et surtout sa liberté de penser. » (Bianquis, 2013:47)

Par définition, un sujet de thèse se choisit en fonction de l'implication du chercheur dans des domaines de réflexion qui le passionnent, en fonction des convictions qui l'animent et en fonction de ses domaines de compétence – même si une recherche (et c'est bien là l'un de ses attraits majeurs) impose de s'ouvrir en permanence à des horizons inexplorés et à l'acquisition de nouveaux savoirs et savoir-faire. Ma passion : l'homme, ses créations et ses projets, ses réalités et ses imaginaires, ses croyances<sup>74</sup> et ses expérimentations ; mes convictions : le caractère indispensable et pressant de la sauvegarde<sup>75</sup> de certains savoirs et savoir-faire traditionnels ; mes compétences : en botanique, en pharmacie, en éthique, en psychothérapie, en communication, doublés d'une profonde sensibilisation à l'ethnolinguistique et à l'ethnographie. S'ajoute à ces signatures une empreinte involontaire : mon intervention comme échantillon modelé par une époque (inévitabile miroir rappelé par Cefaï (2003) dans la « Présentation » du numéro spécial de *La revue du Mauss* sur « L'enquête de terrain ») et plus exactement de plusieurs époques et des courants qui les ont animés. Ils ont entraîné dans leur sillage – avec ou sans adhésion, consciemment ou non –, des idées qui ont stimulé les réflexions, orienté les quêtes et imprimé leurs marques : dans les années 1970, – le regain d'intérêt pour les plantes médicinales après leur rejet sous la pression d'une foi démesurée de la génération précédente

---

<sup>74</sup> « Michel de Certeau [1981] suggère de parler d'« actes de croyances » plutôt que de « croyances », afin de souligner le lien intrinsèque qui existe entre les croyances et les pratiques. » (Cecconi, 2014:274)

<sup>75</sup> Comme le souligne Jadé (2006:106-107) « L'objectif des politiques de sauvegarde est de protéger l'essence créatrice immatérielle qui assure la pérennité authentique du renouvellement des faits matériels naturels ou culturels. [...] Le remplacement successif de « faits matériels » rend compte de la vigueur d'un écosystème culturel ou naturel qui recèle un potentiel d'évolution et de variances considérables. Mais il y a des disparitions nécessaires, signes de vitalité, et d'autres dommageables, signes de mortalité. »

dans le pouvoir des médicaments chimiques suivie de la constatation de leurs limites, – le déploiement des différentes disciplines ethnoscientifiques, – l'intérêt pour les médecines traditionnelles à la suite de la reconnaissance de leur intérêt par l'OMS (Chap. I § 1.1) ; dans les années 1980 : l'amplification du courant *New Age* et de ses effets sur les approches psychothérapeutiques et thérapeutiques<sup>76</sup> ; dans les années 1990 : l'explosion des projets autour du développement durable à la suite de la *Convention sur la diversité biologique* adoptée en 1992 lors du Sommet de la Terre à Rio de Janeiro.

Le choix d'un sujet de thèse étant aussi gouverné par les orientations de l'école doctorale qui l'accueille, l'assiste et l'inspire, ici le *LÉA (L'Équipe Alimentation)*, j'ai choisi un sujet de thèse en lien avec l'alimentation et me suis orientée vers l'aliment dans sa dimension de pharmakon-aliment, une thématique jugée suffisamment insignifiante pour être négligée. Pourtant, au croisement d'enjeux thérapeutiques, identitaires, épistémologiques, économiques..., elle constitue un objet d'étude particulièrement fécond. J'ai donc décidé de l'étudier en Mésoamérique et plus particulièrement au Mexique. Le pharmakon-aliment y est utilisé dans certains rituels thérapeutiques, ce qui impose de comprendre la place qu'il occupe dans un réseau trophique qui ne relève pas seulement de l'expérience ordinaire mais aussi de celle du non-espace et du non-temps, celle des entités non-ordinaires. Pour diverses raisons – dont l'ampleur de la tâche –, j'ai limité mon sujet à une seule pratique thérapeutique, la *limpia* dont la riche variabilité et l'étrange évolution au cours des siècles avaient retenu mon attention depuis

---

<sup>76</sup> « Au début, il y a eu un désir notable d'incorporer des formes de sagesse orientale (en particulier de l'hindouisme et du bouddhisme), des théories psychologiques et des théories de la science quantique ; ces dernières années, ont plus fréquemment attiré l'attention les spiritualités alternatives procédant des visions du monde de populations du continent américain, en particulier celles qui pratiquent des rituels animistes (qui sont valorisés dans les écoles d'initiation chamannique) ; mais aussi les groupes indigènes qui représentent l'héritage des antiques civilisations préhispaniques [...] et les groupes pratiquant des rituels qui font intervenir des plantes sacrées (en particulier celles qui interviennent dans les rituels des Navajos, des Lakota, des Huichol, des Mazatèques et des populations amazoniennes), appréciées par les *Newagers* comme psychotropes pouvant générer des états de conscience modifiés. / *Si bien en sus inicios tuvo un relevante énfasis por incorporar sabidurías traídas desde Oriente (en especial del hinduismo y el budismo) y de las teorías psico y de la ciencia cuántica; de algunos años pará acá ha incursionado con más frecuencia en búsqueda de las espiritualidades alternativas de algunas cosmovisiones nativistas del continente americano, sobre todo se sienten atraídos por aquellos pueblos indígenas que practican rituales animistas que son valorados como escuelas de iniciación chamánica; con los grupos indígenas que representan la herencia de las antiguas civilizaciones prehispánicas [...], y con los grupos que celebran rituales con plantas sagradas (en especial recurren a los rituales navajos, lakotas, huicholes, mazatecas y amazónicos), apreciados por los newagers como psicotrópicos que generan nuevos estados de conciencia » (Torre, 2014:39) Voir également Torre & Gutiérrez Zuñiga (2011).*



longtemps, et qui me semble tout à fait représentative des pratiques thérapeutiques traditionnelles locales.

« [M. Maget] prône une recherche qui combine ethnographie (description de l'hétérogénéité des traits culturels), ethnologie (analyse qui regroupe les apports de plusieurs disciplines) et anthropologie (qui tire des lois générales du rapprochement des phénomènes matériels, sociaux et symboliques). » (Cefai, 2003:28)

Sans entrer dans les débats sur cette distinction formelle<sup>77</sup>, et la valeur à accorder à ces trois dénominations – disciplines, démarches, stades ou phases, tendances (Bianquis, 2012a) –, je me suis fixé comme objectif, à l'instar de la plupart des chercheurs, de suivre cette recommandation qui exige des approches diverses<sup>78</sup>.

Dans un premier temps<sup>79</sup>, ma recherche, ethnographique, a eu pour objet la *limpia* en tant qu'infrastructure dans laquelle interviennent des pharmakons-aliments (Figure 2<sup>80</sup>). L'approche empirique a gouverné le travail de terrain pour la collecte d'informations détaillées sur les actes, outils, gestes, signes, lieux, temps, etc., qui sont associés aux pharmakons-aliments (modes de collecte, de préparation, de conservation, d'acquisition, techniques et contextes de leur utilisation dans une *limpia*) et à la *limpia* (ENT traitées, modes et cadres de réalisation, agents nettoyants utilisés, étapes de la *limpia* dans lesquelles interviennent les pharmakons-aliments, prières et paroles prononcées, actes complémentaires exécutés, fonctionnement des thérapeutes et interactions avec les patients et leurs accompagnants, etc.). Il était également nécessaire de déterminer la place des pharmakons-aliments dans l'alimentation et dans la pharmacopée locales, et d'évaluer leur importance par rapport aux autres produits et objets intervenant dans la *limpia*.

---

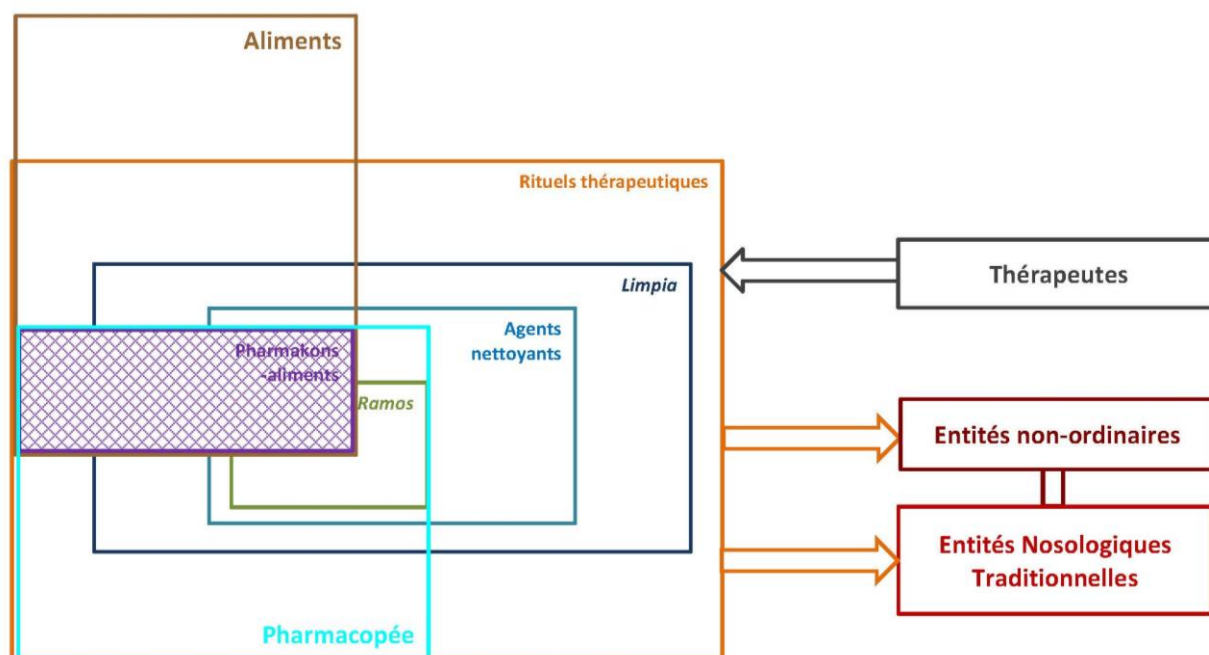
<sup>77</sup> « Toute ethnographie est déjà ethnologie, toute observation déjà interprétation. » (Géraud, Leservoisier & Pottier, 2016:10)

<sup>78</sup> Voir, entre nombre d'autres, Catanas, 2003 ; Dortier *et al.*, 2008; Copans, 2010 ; Paillé & Mucchielli, 2012 ; Olivier de Sardan, 1995.

<sup>79</sup> Bien évidemment, ces temps de recherche et ces approches ont souvent été mêlés et les recherches qu'exige la complémentarité des sources (observation directe, enquêtes orales, examen de données écrites) ont été menées en parallèle.

<sup>80</sup> Cette représentation est qualitative. Aucune évaluation quantitative ne saurait lui être accordée.

Figure 2. Thématiques dont l'exploration est nécessaire pour une recherche sur le pharmakon-aliment dans les rituels thérapeutiques de la Mésoamérique.



Une deuxième étape a porté sur l'ensemble des relations (multiples et complexes) d'échanges et d'informations qui permettent, dans chacune des sociétés approchées (P'urhépecha, Nahuatl, Mazatèques, Otomi, sociétés métisses des zones rurales et urbaines) d'investir les pharmakons-aliments d'un pouvoir thérapeutique et, partant, de les intégrer dans le rituel approprié, une sorte de structure dans laquelle prennent sens la *limpia* et les pharmakons-aliments. À cette fin, une recherche ethnologique a été engagée (au péril de choir dans le piège tant de fois annoncé<sup>81</sup> de la surinterprétation au profit de la primauté des conceptions émiques). Une approche systémique s'avérait indispensable pour tenter, dans chacun des contextes culturels mentionnés, de : – discerner la signification des données, au-delà de leurs seuls sens, valeur et portée intrinsèques ; – comprendre, au prisme des croyances, des présupposés culturels, des contraintes environnementales, de l'organisation économique et sociale, ce qui rend recevable l'utilisation de certains pharmakons-aliments dans la *limpia* et quelle place leur est accordée dans le réseau trophique matériel-immatériel qu'imposent les relations entre humains et entités non-ordinaires impliquées dans les ENT traitées.

<sup>81</sup> Voir, par exemple, Lahire, 1996 ; Lenclud, 1996 ; Olivier de Sardan, 1996 et 1998.

Un troisième stade du travail, anthropologique, a été engagé sur les rituels thérapeutiques de la Mésoamérique, une sorte de superstructure dans laquelle les liens, parfois très anciens, tissés entre des sociétés plus ou moins proches délimitent et fixent les potentiels thérapeutiques. Une approche comparative a eu pour objectif : (i) d'identifier les points communs les plus significatifs qui, dans le Centre de la Mésoamérique, fondent l'utilisation de pharmakons-aliments dans la *limpia* et autres rituels thérapeutiques similaires ; (ii) d'étendre la comparaison (uniquement sur ces points communs) aux populations de la Mésoamérique pour lesquelles des informations sont disponibles. Cet objectif ne pouvait être atteint sans une approche historique<sup>82</sup> complémentaire sur les enchaînements successifs qui ont façonné la *limpia* et l'usage des pharmakons-aliments jusqu'aux dernières métamorphoses imposées par le contexte contemporain. L'histoire d'une colonisation espagnole, largement partagée sur le territoire américain, invitait à inclure dans l'approche comparative quelques données concernant d'autres régions du Mexique et d'autres pays d'Amérique latine, d'autant que les relations très récentes entre thérapeutes traditionnels hispanophones des Amériques centrale et du Sud suscitent une sorte de standardisation des pratiques (Motte-Florac, 2004a). Quant aux *Chicanos* (nom obtenu par aphérèse de *Mexicanos* pour désigner les Mexicains émigrés aux États-Unis, temporairement ou définitivement), ils ne pouvaient être négligés, ce qui a conduit à quelques débordements vers l'Amérique du Nord. La concordance de certains résultats obtenus dans cette approche comparative réclamait une confrontation avec d'autres modes thérapeutiques, en particulier ceux de la médecine « moderne » en raison de la primauté qui lui est accordée dans l'appréciation des thérapeutiques traditionnelles et des conséquences dommageables de certaines expertises sur la validation et donc la pérennité des thérapeutiques traditionnelles.

Cette confrontation permettra *in fine* d'aborder les problèmes auxquels les médecines traditionnelles du Mexique se trouvent actuellement confrontées. En effet, contrairement aux apparences, ce n'est pas une inconditionnelle ambition d'aborder des thématiques restées à la marge qui a motivé cette recherche mais la possibilité d'aborder – par le biais des exemples qui sont au cœur de cette recherche – un sujet qui reste toujours d'actualité bien qu'il traverse, oublié, égaré, oblitéré, l'espace social, les médias et le monde de la recherche : la perte des savoirs thérapeutiques traditionnels qui ne rentrent pas dans les référents rationalistes des sciences

---

<sup>82</sup> L'Histoire est celle du Mexique et de ses populations au cours des six derniers siècles et celle de l'Espagne, essentiellement aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles.

médicales contemporaines. Les savoirs et savoir-faire traditionnels ne sont considérés comme recevables que lorsqu'ils concordent avec l'approche positiviste de leur validation.

*« Plants which are used ritually or in the form of external rubs, massages or shower-baths were not further modes of application is uncertain. Therefore only plants which are used orally or rectally (or topically in the case of wounds and skin infections) have been evaluated further. »* (Heinrich, Rimpler & Barrera, 1992:64)

De tels choix ne seraient pas préjudiciables s'il ne s'agissait que d'un manque d'intérêt. Il en va autrement : les recherches entreprises sur les thérapeutiques traditionnelles n'en sauvent qu'une partie pour précipiter les autres, plus brutalement encore, dans le discrédit. Elles présentent pourtant, elles aussi, des avantages certains. Avoir choisi de travailler sur les pharmakon-aliments utilisés dans la *limpia* et plus généralement dans les pratiques thérapeutiques de la Mésoamérique permet de souligner, une fois encore, par un renvoi en miroir, certains manques inhérents à d'autres médecines, en particulier à la médecine « moderne ».

*« Le principal défi que nous lançent les MAC [Médecines Alternatives et Complémentaires], c'est de revoir la façon dont nous abordons nos patients. La médecine conventionnelle pêche par sa vision compartimentée des choses. Le patient ne se retrouve plus dans l'hyperspécialisation. Les médecines complémentaires nous montrent le chemin à suivre à nouveau pour nous recentrer vraiment sur le patient et ses besoins. »* (Dongois, 2011)

Les déficiences dans le comportement des personnels de santé ne sont qu'un exemple parmi d'autres.

Un tel projet de recherche impose bien évidemment des limitations. Celle, inévitable, que Fassin (1999) rappelle : « l'anthropologue ne porte jamais, on le sait, un regard objectif sur ses objets et terrains d'enquêtes : il ne voit que ce qu'il est prêt à voir et, bien souvent, les hommes anthropologues ont eu tendance à travailler avec des lunettes masculines », ce qui est tout aussi valable pour les femmes et leurs lunettes féminines. D'autres limitations seront détaillées dans les paragraphes suivants.

## 2. Localisation géographique de la recherche

Deux exigences contradictoires ont dominé l'exploration du pharmakon-aliment utilisé dans les rituels thérapeutiques de la Mésoamérique (et plus particulièrement dans la *limpia* au Mexique) et de la place qu'il occupe dans le réseau trophique – matériel et immatériel – forgé par les populations locales : d'une part diversifier les sources et les angles d'approche, ce qui impose

une certaine dispersion, et d'autre part recentrer constamment le propos pour éviter l'éparpillement. Pour tenter de trouver une solution, j'ai décidé de concentrer l'essentiel de mes recherches sur un « noyau dur » sans pour autant exclure d'éventuelles données exogènes qui pourraient alimenter la réflexion. Pour circonscrire ce « noyau dur », trois critères m'ont semblé primordiaux : (i) la diversité culturelle ; (ii) une certaine parenté des modes thérapeutiques chez les populations étudiées et (iii) un ancrage commun dans des racines préhispaniques dont il est possible de retrouver la trace (au moins en partie).

### ▪ 2.1. La Mésoamérique

En 1943, Paul Kirchhoff, anthropologue et ethnohistorien, propose de désigner par « Mésoamérique » une aire culturelle où, malgré leur diversité ethnique et linguistique, les populations avaient en commun au tournant des XVe-XVIe siècles un grand nombre de traits culturels (en 1960, il en détermine 90 dont une quarantaine particuliers à la Mésoamérique). À partir de ses observations linguistiques, ethnographiques et archéologiques, il délimite un territoire qui comprend la moitié sud du Mexique, le Belize, le Guatemala, le Salvador, l'Ouest du Honduras, une partie du Nicaragua et du Costa Rica (Figure 3).

Figure 3. Les aires culturelles de la Mésoamérique  
(d'après <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mesoam%C3%A9rica.png>).



Même si, de nos jours, les contours et le concept même de Mésoamérique continuent à être débattus, ce territoire « constitue un outil de travail pratique qui donne un cadre de référence, physique et culturel, aux recherches anthropologiques » (Darras, 2000:144). De fait, « chez les ethnologues, il fait référence à une toile de fond culturelle commune antérieure à la conquête, de laquelle émergent encore des croyances, des pratiques rituelles ou des mythes » (Galinier & Molinié, 2006:21).

À la différence des populations de chasseurs-cueilleurs des zones septentrionales du Mexique, les sociétés de la Mésoamérique présentent, malgré leur mosaïque de particularismes, des caractéristiques communes dans le domaine de la culture matérielle (p. ex. architecture rituelle, agriculture fondée sur le maïs (nixtamalisé<sup>83</sup> pour sa consommation), absence d'animal de trait, système d'écriture iconique, système de numération) et des pratiques sociales et religieuses (p. ex. polythéisme avec certaines divinités communes comme le Dieu de la pluie et le Serpent à plume, pratique de sacrifices humains et d'offrandes à la terre, nahualisme<sup>84</sup>, croyance en un voyage dans un inframonde après la mort, jeu de balle rituel, utilisation d'un calendrier solaire et d'un calendrier rituel)<sup>85</sup>. Échanges commerciaux et affrontements entre sociétés voisines ont fait de la Mésoamérique une zone d'interactions multiples. Les populations qui occupaient ce territoire, n'ont pas emprunté aux seuls Mexica (également connus sous le nom d'Aztèques) leurs spécificités (une hypothèse défendue par Duverger, 1999) mais ont contribué de façon plus ou moins importante à la construction des traits communs qui ont gouverné dans cette zone les relations sociales, économiques et idéologiques (López Austin y López Luján, 1996 ; Florescano, 2002).

---

<sup>83</sup> La nixtamalisation est un procédé qui permet d'éliminer facilement le péricarpe (partie externe et dure) des grains de maïs. Les grains sont mis à tremper et cuits traditionnellement dans un mélange d'eau et de cendres de bois (mélange actuellement remplacé par de l'eau de chaux).

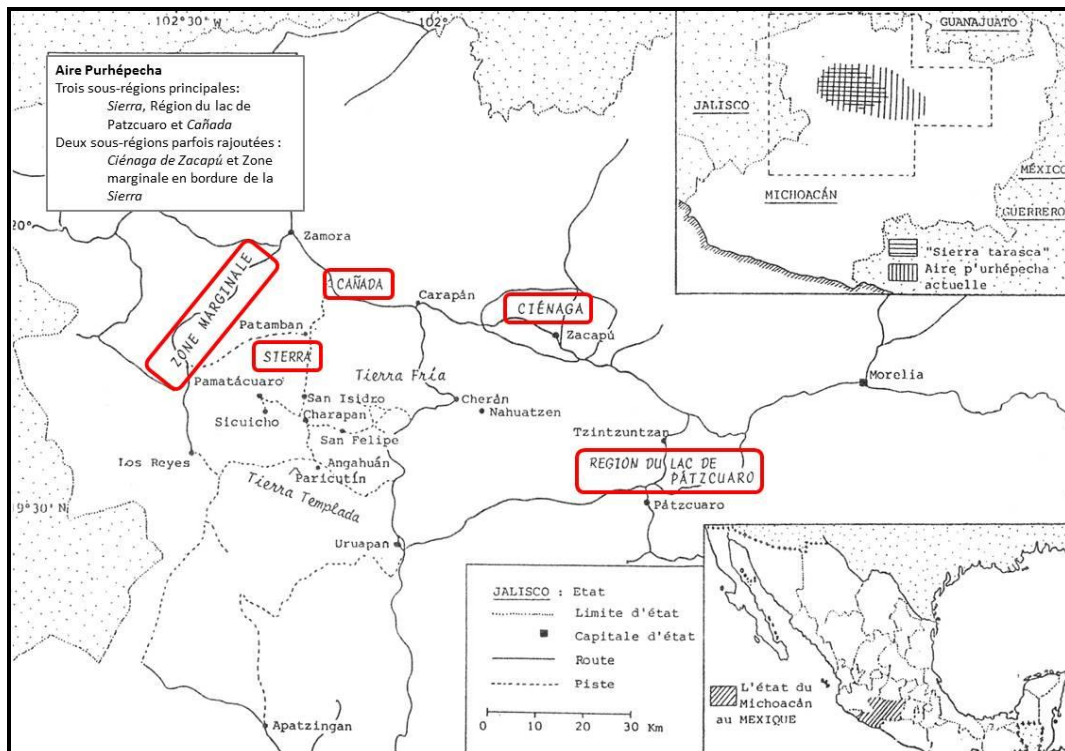
<sup>84</sup> Le *nahual* ou *nagual* est un mot qui renvoie à la forme animale que peut prendre un homme (Aguirre Beltrán, 1955 ; Kaplan 1956 ; Villa Rojas, 1963 ; Gossen, 1975 ; Martínez González, 2004, 2006b et 2011 ; Bartolomé & Barabas, 2013a). Pour Durand & Durand-Forest (1970:341, 339), « Il faut conserver au terme *nahual*, *nagual* son sens primitif de "sorcier" capable de se métamorphoser [c'est-à-dire] d'abandonner temporairement sa forme humaine pour revêtir une forme animale ou celle d'un phénomène météorologique ».

<sup>85</sup> Dans leur recherche sur les Pame, les Teenek et les Nahua dans la zone nord de la Huastèque (région qui couvre à peu près la région *Golfo* /Golfe/ de la Mésoamérique), Valle Esquivel *et al.* (2014) montrent combien ces populations partagent une même conception du monde qui se manifeste dans la mythologie et les pratiques rituelles, en dépit de leurs spécificités. Cette même communauté se retrouve parmi les autres populations de la Mésoamérique et plus encore dans la région *Centro* /Centre/.

## ▪ 2.2. L'Occident et les P'urhépecha

Le territoire mésoaméricain est subdivisé en aires culturelles plus réduites. L'actuel État du Michoacán se trouve dans celle qui est appelée *Occidente* /Occident/ (Figure 3). Au nord-ouest de cet État, les P'urhépecha<sup>86</sup> occupent<sup>87</sup> une aire divisée en trois, quatre ou cinq zones (ou sous-régions) selon les auteurs : les trois majeures sont la *Sierra Tarasca*, la Région du lac de Pátzcuaro et la *Cañada (de los once pueblos)* ; *Ciénaga de Zacapú* et Zone marginale leur sont parfois rajoutées (Figure 4).

Figure 4. Localisation de l'aire p'urhépecha (d'après Motte-Florac, 1995b).



<sup>86</sup> Cette graphie étant celle qui a été retenue pour l'*Atlas de los pueblos indígenas de México* publié par le *Gobierno de la República*, CDI, 2015, elle sera conservée pour l'ensemble de cette thèse. Les P'urhépecha eux-mêmes utilisent le plus souvent celle de *Purhépecha*. Nombre d'autres écritures ou transcriptions ont été ou sont encore utilisées comme *Porhepecha*, *Phorhépecha*, *P'orépeča*, *Phorhépeča*, *Phorhépiča*, *Phorhépiča*, *Phorhé*, *Purepecha*, *Purépecha*.

<sup>87</sup> Des P'urhépecha ont émigré dans divers États de la République mexicaine (Jalisco, Guanajuato, Guerrero, México, Ciudad de Mexico, Colima et Basse Californie) mais aussi aux États-Unis, au Canada ou encore au Groenland.

Parmi les derniers acteurs du monde préhispanique, les P'urhépecha (également connus sous le nom de Tarasques<sup>88</sup>) sont célèbres pour avoir su résister à l'emprise des Mexica. À l'arrivée des Espagnols, cette population dont l'origine<sup>89</sup> et la langue<sup>90</sup> restent énigmatiques, étendait sa domination sur de nombreuses régions voisines grâce à ses succès militaires et économiques (dus en grande partie à une habileté à travailler les métaux). Leur Royaume (ou Empire, selon les auteurs) couvrait l'actuel État du Michoacán ainsi qu'une partie des États voisins : Jalisco, Nayarit, Sinaloa, Guanajuato, Guerrero (Correa Perez, 1974) et même, selon Corona Nuñez, 1977), Querétaro et Colima.

« Terre fraîche, verte et boisée aux lacs poissonneux, ou semi-tropicale s'abaissant vers les eaux tièdes du Pacifique, le Michoacán formait une unité politique relativement homogène qui regroupait sous l'autorité d'un même souverain, le *Cazonci*, des populations en majorité tarasques [...] dont les origines demeurent mystérieuses [...], mais dont la culture est tout à fait originale. [...] Depuis la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle les Mexicas s'efforçaient en vain d'envahir ce Michoacán qui leur resta impénétrable. » (Gruzinski, 1991:163)

Après la Conquête, l'aire p'urhépecha s'est réduite comme une peau de chagrin et en 2015 le nombre de locuteurs de trois ans et plus, recensés par l'INEGI (*Instituto Nacional de Estadística y Geografía*) n'était plus que de 141 177. La pérennité de la langue et de la culture p'urhépecha – muée ces dernières décennies en résistance – a longtemps été favorisée par la situation d'indépendance et de domination vécue avant l'arrivée des Espagnols puis, après leur arrivée et pendant la période de la colonisation, par le retrait d'une partie de la population dans la *Sierra Tarasca*. Zone peu accueillante et d'accès difficile, elle est constituée par un grand nombre d'éminences volcaniques s'élevant à plus de 3 000 m et séparées par des vallées ou dépressions

---

<sup>88</sup> La dénomination « Tarasques », la plus utilisée par les chercheurs tant mexicains qu'étrangers pendant plus de 400 ans, est actuellement perçue par de nombreux P'urhépecha comme porteuse d'une connotation péjorative, raison pour laquelle elle n'est plus utilisée par les linguistes et les anthropologues. Trois hypothèses se disputent son origine : (i) le nom viendrait du p'urhépecha *tarahascue* avec un sens différent selon les auteurs, « gendre ou beau-père ou belle-mère » (León, 1888 ; Corona Nuñez, 1957 ; Basalenque, 1962 ; Boyd, 1969) ; selon Sahagún [1575], (ii) le nom viendrait de taras leur dieu dont ils auraient pris le nom mais, en fait, le seul dieu dont le nom se rapprocherait le plus est *Tharés Upeme* (Corona Nuñez, 1957:400), Dieu de la Lune ; (iii) enfin, selon Veytia (1836) *Tarascos* viendrait du bruit fait par leurs testicules sur leurs cuisses.

<sup>89</sup> L'origine des P'urhépecha reste encore incertaine. Pour certains, ils sont venus d'Amérique du Sud – Pérou, Équateur, Colombie –, pour d'autres du Nord mais « les chroniques affirment l'origine chichimèque des Tarasques, venus du nord, plus ou moins en même temps que les Aztèques » (Arnauld & Michelet, 1991:67-69).

<sup>90</sup> Situation exceptionnelle en Mésoamérique, leur langue n'affiche de relation génétique évidente avec aucune des autres langues parlées sur ce territoire. La thèse généralement admise de nos jours est que « le tarasque est un isolat qui s'est constitué comme tel depuis plusieurs millénaires » (Arnauld & Michelet, 1991:70).



situées entre 2 000 et 2 500 m d'altitude. C'est dans cette *Sierra Tarasca*, également appelée *Meseta Tarasca* ou *Sierra Purépecha*, que je suis venue résider fin 1980, engagée par la *Dirección General de Culturas Populares* (DGCP) de la *Secretaría de Educación pública* (SEP) pour y réaliser une recherche sur les plantes médicinales utilisées dans la thérapeutique traditionnelle locale. Les pratiques utilisées par les P'urhépecha présentant des points communs avec certaines populations voisines, j'ai peu à peu engagé un travail comparatif sur les savoirs et savoir-faire thérapeutiques des populations vivant dans la même unité physiographique<sup>91</sup> appelée *Eje neovolcánico /Axe néovolcanique*<sup>92</sup> (la *Sierra Tarasca* se situe à l'ouest de cette unité), et qui sont confrontées aux mêmes contraintes. L'hydrographie<sup>93</sup> et le climat<sup>94</sup> de cette zone imposent à ceux qui y vivent une agriculture pluviale, et déterminent de nombreuses affections, en particulier celles qui sont provoquées par les températures basses et les déplacements de masses d'air. C'est pourquoi, la majeure partie de l'Axe néovolcanique y étant incluse, j'ai étendu mon étude à la zone *Centro /Centre/* (Figure 5) de la Mésoamérique, un territoire qui présente l'intérêt d'avoir accueilli les Mexica.

### ▪ 2.3. Le Centre et l'alliance tripartite

La zone *Centro /Centre/* de la Mésoamérique est l'une des plus importantes pour l'histoire du Mexique. C'est dans cette zone où ont été découvertes les poteries les plus anciennes de la Mésoamérique, que s'est déployée et affermie la population mexica (les Aztèques) qui va nouer des alliances stratégiques, politiques et commerciales avec d'autres puissances mésoaméricaines de l'époque.

« La fondation de Tenochtitlan marque le début de l'ascension mexica dans le bassin, jusqu'alors dominé par les Tépánèques, installés à Azcapotzalco. La destruction de cette cité en 1428, est assurée grâce à l'alliance militaire entre

---

<sup>91</sup> Voir Pozas, 1962 ; West, 1964.

<sup>92</sup> Également nommé *Cordillera neovolcánica /Cordillère néovolcanique/*, *Sierra neovolcánica /Chaîne de montagnes néovolcanique/*, *Sistema montañoso central /Système montagneux central/*, *Sistema Volcánico Transversal /Système volcanique transversal/*. Pour sa localisation, voir l'illustration du Site web *Wikipedia* (<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=748843>).

<sup>93</sup> Les cours d'eau permanents sont très rares et leur débit faible ou nul, sauf au moment des gros orages de la saison des pluies ; la rapidité et l'importance des crues les rend alors dangereux.

<sup>94</sup> Le climat est caractérisé par l'alternance de deux saisons : (i) la saison des pluies correspondant aux mois chauds (juin à novembre) et aux jours longs, au cours desquels les précipitations tombent avec violence (la pluviométrie moyenne annuelle est de 1 000 à 1 400 mm) ; (ii) la saison sèche correspondant aux mois froids (décembre à mai) et aux jours courts, au cours desquels la température du mois le plus froid peut atteindre 7°C (les gels et gelées nocturnes sont fréquents de novembre à mars).

plusieurs cités, Tenochtitlan et sa ville jumelle, Tlatelolco, Texcoco et enfin Tlacopan (Figure 6). Cette alliance est à l'origine d'une confédération politique, la Triple Alliance, formée en 1430 [...] et qui est fondée sur le principe de défense mutuelle, sur l'union militaire devant permettre un processus de conquêtes planifié, et sur une répartition équitable du pouvoir et des richesses issues des campagnes militaires. » (Darras, 2000:157)

Figure 5. Zones Occidente /Occident/ et Centro /Centre/ de la Mésoamérique (CD = Ciudad de México ; Mo = Morelos ; Tla = Tlaxcala). (d'après <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mesoam%C3%A9rica.png> et [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mexico\\_States\\_blank\\_map.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mexico_States_blank_map.svg)).



Soumises par cette Triple alliance, les provinces tributaires n'en ont pas moins conservé une certaine indépendance culturelle, religieuse, et même politique car « Les Mexica préféraient l'incursion rapide à l'occupation permanente et l'invasion pour prélever des gages au lieu d'une administration permanente. C'est ainsi qu'ils ont laissé intactes les institutions traditionnelles des populations soumises »<sup>95</sup>. En fait, en dépit de ces accords de base, les Mexica prendront le dessus et domineront pratiquement tout le nord de la Mésoamérique, à l'exception de quelques

---

<sup>95</sup> « *Los mexicas preferían la incursión rápida a la ocupación permanente y la invasión para recoger tributos en vez de una administración permanente. De este modo, dejaron intactas las instituciones tradicionales de las poblaciones sometidas.* » (Wolf, 1967:136)

enclaves ; à l’instar des P’urhépecha à l’Ouest et des Maya au Sud, les seigneuries de Tlaxcala (Nahua), Meztitlán (Otomí), Teotitlán (Cuicatèques), Tututepec (Mixtèques), Tehuantepec (Zapotèques), conserveront leur indépendance (Figure 6).

Figure 6. Aire approximative des territoires tributaires de la Triple Alliance (en orange) à la veille de la conquête espagnole. Les frontières grises correspondent aux limites des États mexicains actuels ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aztec\\_Empire\\_1519\\_map-fr.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aztec_Empire_1519_map-fr.svg)).



« La force économique des Mexicas et de leurs alliés repose donc sur ce système de tributs, bien que d’autres formes plus traditionnelles du commerce occupent une place prépondérante, comme les réseaux de circulation à longue distance qui permettent l’acquisition de biens spéciaux provenant souvent de régions non conquises. » (Darras, 2000:158)

La ville de Tenochtitlan – à l’emplacement de l’actuelle ville de Mexico et au milieu de ce qui était alors un très grand lac – deviendra la « capitale du royaume » et le centre de l’administration de toutes les provinces (Haberland, 1974:144). Le territoire conquis s’étendait du Golfe du Mexique à l’Océan pacifique.

« [Au moment du contact avec les Espagnols,] le centre du continent mexicain était le siège de l’État le plus puissant de toute l’Amérique moyenne et septentrionale : l’État des Aztèques ou *Mexica*. [...] Cet État était devenu un vaste empire qui fédérait 38 provinces tributaires et dont la capitale incontestée depuis

plus de cinquante ans, Mexico-Tenochtitlán, était une ville de près de 500 000 habitants, sans aucune équivalence parmi les villes d'Europe. [...] L'ensemble des terres soumises au pouvoir aztèque était considérable et couvrait près de 300 000 km<sup>2</sup> [et] ces terres étaient abondamment peuplées. [...] Une estimation donne au moins de 18 à 20 millions d'habitants » (Baudot, 1981:48-9).

Il n'est donc pas étonnant que la langue des Mexica, le nahuatl soit encore la langue vernaculaire majoritaire au Mexique, parlée dans un grand nombre d'États, d'autant que dans les premiers temps de la Colonisation espagnole elle a été utilisée par les missionnaires comme langue véhiculaire (Muntzel & Pérez González, 1987).

Choisir la zone Centre de la Mésoamérique comme noyau dur de la zone d'étude de mon approche comparative sur la *limpia* présentait deux avantages. Le premier était de pouvoir travailler dans une zone géographiquement limitée (la zone Centre couvre, en totalité ou *pro parte*, les États suivants : Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Morelos, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Tlaxcala, Veracruz et CdMx ; figure 5) mais où vivent des groupes ethnolinguistiques divers qui conservent une forme de parenté culturelle mais dont la détermination (établie au Mexique en fonction de leur langue) n'est pas sans poser de problèmes d'homogénéité comme le soulignait Barth en 1967 (Costey, 2006). Le second était d'y voir figurer la mégapole de Mexico qui retient de plus en plus l'attention des anthropologues et dont l'exakte appréciation ou formulation reste à définir (García Canclini, 2005 ; Portal & Safa Barraza, 2005).

Dans ce creuset où se rassemblent des populations de toutes origines – venues en particulier des zones rurales défavorisées – et de toutes les classes sociales, se concentrent les savoirs et pratiques thérapeutiques des plus anciens aux plus contemporains, des plus locaux aux plus exotiques, des plus orthodoxes aux plus métissés.

« Le milieu paysan conserve ses coutumes préhispaniques, courtise les forces positives de la nature, apprivoise les mauvaises, et un simple coup d'œil aux œuvres de Sahagún ou de Durán, permet d'y reconnaître les survivances [de ce passé] avec plus ou moins d'influences européennes. La classe moyenne affiche dans ses couches basses ou moyennes l'héritage imposé par les conquérants de la péninsule : cartes espagnoles, lecture de la main ou dans le café, utilisation de bougies colorées [...]. Le prolétariat [...] réalise un syncrétisme de tout cela, garde les croyances indigènes et les mêle aux idées magiques de la classe moyenne. La bourgeoisie [...] enrichit l'ésotérisme de nouveautés internationales exotiques ou extravagantes ; les voies du yoga, le bouddhisme zen et le tantrisme tibétain ont

envahi le Mexique après la guerre du Vietnam, importés par des Nord-Américains qui venaient se remettre de leurs traumatismes psychologiques. »<sup>96</sup>

### 3. Le terrain

« La discipline ethnographique donne à voir et à comprendre la “chair du monde” et la “chair de la parole” (Merleau-Ponty, 1964) d’une expérience de terrain. Elle expose une expérience incarnée à la fois cognitive, sensible, affective et morale. Le corps y occupe la place centrale en tant qu’organe d’exploration du monde et des autres. Les enquêtés, de leur côté, n’agissent aussi qu’à “l’épreuve de leurs capacités incarnées à sentir et à ressentir, à se mouvoir et à faire expérience, à concevoir, à imaginer et à se souvenir” (Cefaï, 2010). » (Raveneau, 2016:37)

#### ▪ 3.1. Des lieux

Au cours du travail de terrain engagé fin 1980 et développé pendant une année chez les P’urhépecha de la *Sierra Tarasca* (Michoacán), j’ai approché pour la première fois la *limpia*, une pratique aux multiples facettes. Pendant ce séjour et ceux, plus courts, qui ont suivi (1982, 1984 et 1986), les liens de confiance établis avec deux informateurs performants et coopératifs m’ont permis, à partir d’une observation tantôt participante<sup>97</sup> tantôt descriptive, de rassembler de nombreuses informations sur les différentes formes de thérapie utilisées localement (en particulier les plantes médicinales) pour soigner toutes sortes d’affections – dont les entités nosologiques traditionnelles. Les données recueillies m’ont considérablement aidée pour les recherches réalisées dans les villages et hameaux des environs (Tableau 2), auprès d’autres thérapeutes professionnels, de femmes et d’hommes pratiquant une thérapie familiale, sans oublier le personnel de santé des cliniques locales et les patients.

---

<sup>96</sup> « *El campesinado continúa sus costumbres prehispánicas, halaga a las fuerzas positivas de la naturaleza, propicia a las malas [...], y si echamos un vistazo a las obras de Sahagún o Durán, reconocemos las supervivencias con más o menos impactos europeos. La clase media ostenta en sus bajos y medios estamentos las imposiciones de los Conquistadores peninsulares: cartas españolas, lectura de mano, de café, uso de velas de colores [...]. El proletario [...] hace un sincretismo con todo eso, sigue con las creencias indígenas y las revuelve con las ideas mágicas clase medieras. La burguesía [...] enriquece al esoterismo con novedades internacionales exóticas y extravagantes; los caminos yoga, el budismo zen y el tantrismo tibetano, irrumpieron en México después de la guerra de Vietnam, importados por norteamericanos que venían a reponerse de sus traumas psicológicos.* » (Barba de Piña Chán, 1990:20)

<sup>97</sup> Voir Emerson, 2003 ; Soulé, 2007 ; Quentin, 2013.

Tableau 2. Villages et hameaux, lieux d'enquête chez les P'urhépecha ; (1), lieu de résidence pendant les recherches menées en 1980-1981 et 1982 ; (2) lieu de résidence pendant les recherches menées en 1984 et 1986.

<b>Distrito</b> (district)	<b>Municipio</b> (ville)	<b>Tenencia</b> (village)	<b>Ranchería</b> (hameau)
Uruapan	Los Reyes	Pamatácuaro (1)	San Marcos
			San Benito
		Sicuicho (2)	Cherato
Zamora	Tangancícuaro	Patamban	San Isidro
	Charapan		

En 1984 et 1986, j'ai commencé à explorer la *limpia* de façon plus méthodique et j'ai élargi ma zone d'étude en commençant à travailler dans le Centre de la Mésoamérique<sup>98</sup>, recherche que j'ai poursuivie en 1993, 1994, 1995 et 1997. Bien que ce territoire circonscrit soit favorable à un comparatisme limité, propre à éviter les errements peu productifs et peu rigoureux, il n'en reste pas moins une mosaïque de langues et de cultures. Une telle diversité (qui peut s'apprécier dans le recensement des langues indigènes parlées dans cette zone, Tableau 3<sup>99</sup>) rendait illusoire toute prétention à reproduire pour chacune d'elles le travail réalisé chez les P'urhépecha.

Tableau 3. Groupes mésoaméricains vivant dans les États et parties d'États compris dans la zone *Centro* de Mésoamérique.

<b>État</b>	<b>Groupe mésoaméricain</b>			
Ciudad de México	Nahua			
Estado de México ( <i>pro parte</i> )	Nahua	Otomi		Mazahua, Matlatzinca, Tlahuica
Guerrero ( <i>pro parte</i> )	Nahua			Mixtèques
Hidalgo ( <i>pro parte</i> )	Nahua	Otomi		Tepehua
Morelos	Nahua			
Oaxaca ( <i>pro parte</i> )	Nahua		Mizatèques	Mixtèques
Puebla ( <i>pro parte</i> )	Nahua	Otomi	Mizatèques	Mixtèques, Popoloca, Tepehua, Ttonaques
Querétaro ( <i>pro parte</i> )		Otomi		
Tlaxcala	Nahua	Otomi		
Veracruz ( <i>pro parte</i> )	Nahua	Otomi	Mizatèques	Tepehua, Ttonaques

La variété des contextes étant nécessaire à un exercice comparatif, deux impératifs ont alors guidé mes choix : (i) pouvoir participer ou pour le moins assister à un grand nombre de *limpias*

<sup>98</sup> Une seule exception : à l'occasion d'un déplacement dans le Yucatán en 1995, j'ai eu l'opportunité de réaliser plusieurs enquêtes auprès de thérapeutes maya. Ces observations dans une aire culturelle si différente, m'ont permis d'observer diverses divergences et similitudes dans la façon d'y pratiquer la *limpia*.

<sup>99</sup> D'après l'*Atlas de los pueblos indígenas de México* publié par le *Gobierno de la República*, CDI (2015).

et (ii) lorsque ces *limpias* étaient réalisées par des Amérindiens de souche, pouvoir disposer de données bibliographiques suffisamment sérieuses et détaillées sur leur conception du monde et leurs pratiques rituelles. L'importance historique, linguistique et numérique des Nahuas les plaçait inévitablement en tête de liste et le hasard des rencontres m'a fait élire les Mazatèques. Les recherches anthropologiques et ethnohistoriques sur ces deux ethnies sont nombreuses.

Pour avoir acheté deux exemplaires d'un petit livre (*Historia de la curación antigua de San Pablito Pahuatlan, Puebla*) sur *papel amate* ou *amate* (du nahuatl *amatl*)<sup>100</sup> décrivant certains éléments de la réalisation d'une *limpia* chez les Otomi, j'ai également pris en compte ce groupe mésoaméricain, sachant que des publications nombreuses (en particulier celles de Galinier) me permettraient d'avoir accès à des informations pertinentes. En dehors de ces quatre groupes mésoaméricains (P'urhépecha, Nahuas, Mazatèques et Otomi), quelques autres groupes du Centre de la Mésoamérique (Tableau 3) seront parfois cités pour des informations complémentaires : Matlatzinca, Mazahua, Mixtèques, Popoluca, Tepehua, Tlahuica et Totonagues<sup>101</sup>. Certains groupes ethniques des autres zones de la Mésoamérique ne seront convoqués que pour l'analyse comparative présentée dans la troisième partie de cette thèse.

Quant au travail sur la culture métisse ou plutôt sur les cultures métisses, les possibilités offertes étaient infinies tant dans les zones rurales qui ont en grande partie abandonné leurs racines, que dans les grandes villes : la capitale, bien évidemment, mais aussi Puebla (Puebla)<sup>102</sup>, Cuernavaca (Morelos), Toluca (México), Xalapa (Veracruz), etc. Les villes, villages ou hameaux dans lesquels les entrevues ont été réalisées (Figure 7), ont été choisis pour répondre à la nécessité de disposer d'une grande diversité culturelle, sociale et religieuse mais une grande place a également été accordée aux occasions offertes par les rencontres souvent inattendues.

En 2017 après un arrêt d'une vingtaine d'années imposé par de lourdes contraintes, j'ai pu reprendre ma recherche. Cette longue pause – une pratique zélée (bien qu'involontaire) de la *Slow Science*<sup>103</sup> ! – m'a offert l'opportunité d'une approche diachronique par un retour dans des

---

<sup>100</sup> Support d'écriture obtenu par battage du liber (écorce interne) de plusieurs espèces de *Ficus* (Moraceae) ou de quelques petits arbres de la famille des Malvaceae.

<sup>101</sup> Des informations sur tous ces groupes et leur localisation sont disponibles dans l'*Atlas de los pueblos indígenas de México* publié par le *Gobierno de la República* (2015).

<sup>102</sup> Les noms de villes ou de villages seront toujours suivis, entre parenthèses, du nom de l'État dans lequel ils se trouvent. Pour en faciliter la lecture, le nom de l'État est donné dans son intégralité et non en abrégé comme il est d'usage au Mexique, à l'exception de CDMX (*Ciudad de México* /ville de Mexico/), le nouveau sigle pour désigner la ville de Mexico, qui remplace le précédent (D.F. pour *Distrito Federal*).

<sup>103</sup> Voir Gosselain (2011).

zones où j'avais déjà travaillé. Je n'ai malheureusement pas pu retourner dans la *Sierra Tarasca* actuellement jugée dangereuse.

Figure 7. Zones d'enquêtes (en rouge) réalisées entre 1980 et 2017.



### ▪ 3.2. Des personnes

Les enquêtes ont été menées sans sélection de sujets préalable. La plupart de celles qui ont été faites auprès de thérapeutes professionnels dans le Centre de la Mésoamérique ont été le fruit d'occasions propices et ont bénéficié de l'influence bienveillante et de l'efficacité généreuse d'amis et connaissances – que je remercie chaleureusement. Ils ont ouvert des portes qui, sans leur recommandation, seraient restées fermées, souvent en raison de la défiance des praticiens ou de leur entourage envers tout allochtone. Les entrevues portant sur la thérapeutique traditionnelle sont souvent vouées à l'échec, entravées par des craintes diffuses et une anxiété profonde. « Ils viennent chercher quelque chose ! / *¡Vienen a buscar algo!* » exprime l'appréhension de subir quelque préjudice professionnel – en particulier par l'arrivée de rivaux – comme l'angoisse de dévoiler des savoirs monnayables dont les profits seraient exploités par d'autres, ou encore la frayeur de subir une violation ou destruction de sa vie personnelle, une atteinte de sa position sociale, etc. Pour les Amérindiens de souche, l'inquiétude est plus sévère : les relations avec les entités qui dispensent le pouvoir de guérir, pourraient se trouver corrompues par une transmission irréfléchie des connaissances à des individus « non légitimes ». Ce n'est qu'après s'être adressé aux Esprits pour solliciter leur accord et avoir reçu leur autorisation – manifestée par des sons particuliers (des grincements dans du bois) – qu'un thérapeute à qui je n'avais été ni



présentée ni recommandée, a accepté de répondre à mes questions concernant sa pratique de la *limpia*.

Les thérapeutes professionnels (plus d'une quarantaine) ont été rencontrés chez eux ou sur leur lieu de travail, parfois dans un espace de travail collectif comme la *Unidad de Medicina tradicional* /Unité de Médecine Traditionnelle/ de Pátzcuaro (Michoacán). De nombreuses enquêtes (une cinquantaine) ont également été menées, sans criblage particulier, auprès de personnes qui, bien que non professionnelles, peuvent être qualifiées de spécialistes de la *limpia* dans la mesure où elles l'emploient fréquemment dans le cadre d'une thérapeutique familiale ou en auto-*limpia*. Enfin, pour avoir l'avis du plus grand nombre possible de personnes, j'ai mené des enquêtes auprès de tous ceux et celles qui acceptaient de m'accorder un peu de leur temps. Plus d'une centaine d'hommes et de femmes de toutes classes d'âge (à l'exception des adolescents et des enfants), de moyens économiques, appartenances religieuses et milieux socio-professionnels extrêmement divers ont répondu à mes questions : des marchands de *mercados* /marchés (couverts)/, de *tianguis* /marchés (en plein air)/ et de *tiendas naturistas* /magasins naturistes (de diététique)<sup>104</sup>/, des patients, des mères de famille, des employées de maison, des universitaires (représentants des disciplines les plus diverses en sciences de la nature, sciences formelles et sciences humaines), des médecins, des cadres travaillant dans des entreprises nationales ou internationales, des chauffeurs de taxi, en particulier dans la ville de Mexico<sup>105</sup>, des personnes rencontrées au hasard des déplacements et des hébergements.

Je ne saurais terminer sans mentionner l'aide inestimable apportée par Richard Florac à toutes ces enquêtes.

### ▪ 3.3. Des objets d'étude

« L'objet décrit se distingue par trois caractéristiques décisives [...]. Il est général, visant non la nature des entités décrites mais les variables et les similitudes permettant de regrouper et de comparer ; il est abstrait, représenté par un ensemble de propriétés spécifiques et sélectionnées selon les buts de la description ; il est configuré dans différentes représentations possédant leurs propres principes et "grilles" d'organisation. Le but est bien de faire connaître une

---

<sup>104</sup> Ces magasins vendent aussi bien des compléments alimentaires et des remèdes à base de produits naturels que des savons et des lotions pour *limpias*.

<sup>105</sup> Ces enquêtes présentaient plusieurs avantages : d'une part, les grandes distances à parcourir et un trafic souvent très dense sont propices aux longues discussions (heureusement, les courses en taxi sont bon marché !) et d'autre part, les chauffeurs, d'âges très divers, sont originaires de tous les États de la République.

culture par la mise en évidence de ses propriétés qui la distinguent des autres cultures. » (Piette, 1998:112)

Parce que tout individu est « nouveau » à chaque instant, les rapports thérapeutiques (malade-affection, thérapeute-patient, etc.) sont extrêmement complexes et forment un enchevêtrement inextricable, en perpétuelle mouvance. Les innombrables facteurs qui interfèrent en font une expérience unique soumise au changement, ce qui rend l'étude de tout fait thérapeutique profondément complexe. Toutefois, de cette infinité de réponses individuelles, il en émerge qui – identiques dans un certain registre – semblent constituer une « unité collective » remportant l'adhésion de la grande majorité d'une population. Comme l'espèce botanique, cette unité ne saurait être comprise comme un ensemble stable aux limites définies, mais plutôt comme une « population » en perpétuelle variation. Ainsi, si l'on s'intéresse à l'« unité collective » que constitue la *limpia*, elle recouvre des procédés extrêmement variables d'un thérapeute à l'autre et, dans le temps, chez un même thérapeute. Conçu en tant qu'« unité collective », le fait thérapeutique sera d'autant plus difficile à cerner que l'étude se vaudra plus précise. En conséquence, chaque élément de la thérapeutique, bien que reconnu comme étant composé d'une infinité de réalités différentes, sera analysé, ici, dans sa globalité d'« unité collective ».

L'une des difficultés majeures (certainement la plus importante) pour aborder la *limpia* et tenter de comprendre la place qu'y occupent les pharmakons-aliments a été d'identifier les objets d'étude, réduire leur nombre et délimiter les cadres de leur observation. Un tel travail de recentrage a été nécessaire, par exemple, pour modérer l'investigation sur les entités nosologiques traditionnelles traitées par la *limpia*, nombreuses, complexes, très répandues non seulement au Mexique et parmi les *Chicanos* mais aussi dans de nombreux pays d'Amérique Latine, et tout à la fois assez homogènes et d'une grande variabilité. L'étude des symptômes biologiques et comportementaux qui permettent de les diagnostiquer (et l'étude des changements dans leur perception), de leur éventuelle chance de rémission, de leur sens symbolique, etc., est une tâche immense, et plus encore lorsqu'il s'agit d'une étude comparative. En témoignent les innombrables ouvrages et travaux qui leur ont été consacrés. L'essentiel de ma recherche a donc été focalisé sur les deux thèmes prioritaires lors de la réalisation de *limpias* : les pharmakons-aliments utilisés comme « agents nettoyeurs » et ceux déposés en offrande au cours du rituel thérapeutique. Là encore, de douloureuses restrictions ont été indispensables bien que chaque détail monographique (objet, acte, étape, intervenant, geste, texte de littérature orale, représentation, réseau de relations, d'approvisionnement, lieu, durée, etc.) ne puisse être compris

que « dans le contexte entier de leur vie sociale en tant que formant un tout » (Evans-Pritchard, 1969:102), et que tous soient indispensables à la compréhension. Leur séduisant danger est que chacun ouvre une brèche dans laquelle il est possible de s'engager avec délectation soit parce que le sujet n'a pas encore été étudié<sup>106</sup>, soit parce qu'il questionne la recherche elle-même<sup>107</sup>. Doubles contraintes irritantes et anxiogènes : envisager l'objet d'étude de façon large et ouverte tout en plafonnant l'horizon ; n'oublier aucune des sources d'informations et y puiser le maximum de renseignements tout en jugulant les occasions d'envahir, détourner ou dissoudre le thème central de l'exploration. Comme le soulignait Sperber en 1982, la déperdition de données est inhérente à la démarche scientifique de l'ethnologue.

Pour la réalisation de la *limpia*, je l'ai expérimentée comme patiente (afin de ressentir et apprécier les sensations et les effets de l'expérience somatique comme les affects et les émotions de l'expérience psychologique) ou comme témoin (afin d'en avoir une vision plus « objective »). Époux, amis et connaissances ont été mis à contribution mais aussi des inconnus qui m'ont aimablement autorisée à assister à leur consultation.

Pour les « agents nettoyants », l'étude a nécessité la coopération de ceux qui en font le commerce, de leurs clients et des personnes qui les utilisent. Leur inventaire a nécessité de nombreux achats. Parmi ces « agents nettoyants », se distinguent les *ramos* /bouquets/, généralement composés de différentes tiges feuillées et de quelques fleurs. De 1993 à 1997, j'ai réalisé une première étude sur les *ramos de limpia* /bouquets de *limpia*/ et les *ramos de suerte* /bouquets de chance/ vendus dans les postes de plantes médicinales des marchés de Cuautla, Cuernavaca, México, Morelia, Puebla, Taxco, Toluca, Uruápan. En 2017, je suis revenue dans les marchés étudiés précédemment pour repérer une éventuelle évolution dans leur composition et j'ai profité de mon passage dans d'autres villes pour compléter l'enquête (Xalapa, Atlixco, Cholula). Environ 150 *ramos* ont été achetés et analysés (voir *infra*).

#### ▪ 3.4. Des questions

Pour les enquêtes, toujours en espagnol<sup>108</sup>, une exploration rationnelle, méthodique et cohérente a toujours prévalu (sans prétention à côtoyer une illusoire exhaustivité ou une chimérique

---

<sup>106</sup> P. ex. le crotale (Motte-Florac, 2007), les savons de *limpias* (Motte-Florac, 1999b).

<sup>107</sup> P. ex. les problèmes d'éthique (Motte-Florac, 1995a ; 2002) et d'enquêtes (Motte-Florac, 2008).

<sup>108</sup> Pour les quelques personnes rencontrées ne parlant pas ou maîtrisant mal l'espagnol, l'aide de personnes bilingues de l'entourage a été indispensable.

neutralité). Il s'agissait selon les cas d'enquêtes participatives (avec les thérapeutes professionnels ou non) ou d'entrevues semi-structurées (en particulier auprès des marchands de plantes médicinales) ou encore, le plus souvent, d'entretiens non directifs (avec les patients et les non spécialistes). Pour ces derniers, les enquêtes informelles et ouvertes ont parfois (en fait, souvent) débuté par un déni mais dans la majorité des cas, après ce désaveu introductif, les enquêtés ont reconnu y avoir recours et ont livré leurs expériences – d'autant plus explicitement et précisément que je disposais moi-même d'informations nombreuses et détaillées qui les incitaient à aller plus loin. L'adhésion plus ou moins prompte à parler de la *limpia* a influé sur la durée des entretiens (de quelques minutes à plus d'une heure) par ailleurs variables comme toujours en fonction des conditions d'enquête, de l'environnement matériel et humain, de la personne interrogée et de ses capacités à répondre de façon plus ou moins prompte et détaillée. Comme le rappelle Cefai (2003:25), « l'enquête doit être culturelle, étymologique, technique, économique, géographique, historique ». De fait, la recherche se devait d'être multidisciplinaire<sup>109</sup> pour aborder l'étude morphologique et fonctionnelle des pharmakons-aliments qui interviennent dans la *limpia*, comme celle des activités auxquelles ils sont associés, des personnes qui y participent et des réseaux dans lesquels ils s'inscrivent, des entités nosologiques traditionnelles traitées et de leurs liens avec l'environnement visible et invisible, humain et non humain. Les questions, conformes à l'inévitable méthode QQQCCP (pour « Qui ? Quoi ? Où ? Quand ? Comment ? Combien ? Pourquoi ? »), ont porté sur les dénominations, descriptions, représentations, catégorisations et classifications, croyances et normes, expériences et histoires rapportées, etc. Elles ont évolué au cours du temps, sans cesse enrichies par les lectures et les données de terrain accumulées mais aussi constamment reprises pour répondre à la nécessité de recouper et vérifier les informations, d'affiner les interrogations pour juger de la pertinence et de la fiabilité des données, et pour rendre compte de la variabilité des comportements et des spécificités de chacun des thérapeutes. Les questions ont également changé au gré de mon évolution dans l'approche du thème, du renforcement de mon intérêt pour l'émergence d'innovations dans les thérapeutiques locales, et des changements intervenus dans mes propres façons de penser, d'agir ou de ressentir les événements autour de la *limpia*.

---

<sup>109</sup> Sur la question de la pluri-(multi-), inter-, trans-disciplinarité de la recherche, son intérêt et les problèmes qu'elle pose, voir entre autres : Benoist, 1993 ; Alvarez-Pereyre, 2007 ; Charaudeau, 2010, Fleury & Walter, 2011 ; Vidal, 2011 ; Dupuy, 2017.

## 4. Les corpus

J'ai constitué deux corpus, auxiliaires incontournables de l'analyse, l'un pour les plantes intervenant dans la *limpia* et l'autre pour la réalisation des *limpias*.

### ▪ 4.1. Corpus d'étude des plantes utilisées dans les *limpias*

Dans ce corpus sont rassemblées des informations sur toutes les plantes qui interviennent dans la *limpia*, qu'elles entrent dans la composition de *ramos* ou non. Pour la recherche sur les *ramos*, plusieurs cas de figure se sont présentés lors des enquêtes : (i) ils étaient préparés devant moi ; (ii) ils étaient utilisés en ma présence et il m'était possible d'en prélever des échantillons ; (iii) ils étaient disponibles à la vente ; (iv) ils étaient mentionnés lors d'enquêtes orales ou apparaissaient dans la bibliographie. Dans les trois premiers cas, la réalisation de photos, la prise de notes (nombre et taille de chaque composant) et la détermination devaient se faire très rapidement, tant que les plantes étaient encore fraîches. Pour les espèces qui m'étaient inconnues ou dont la détermination était problématique, j'ai réalisé un herbier et pris des photos de détail. Certaines planches d'herbier ont été déposées à l'*Herbario nacional de México* (MEXU) où sont rassemblés tous les échantillons d'espèces collectées au Mexique. Des doublons ont été déposés à Montpellier. Pour les plantes que je ne pouvais pas observer directement – alternative (iv) –, le travail était plus compliqué, les noms scientifiques étant parfois obsolètes, leur graphie erronée ou leur détermination manifestement inexacte<sup>110</sup>. La possibilité de travailler à l'herbier de l'IMSS (*Instituto Mexicano de Seguridad Social*)<sup>111</sup> m'a permis de faire un grand nombre de vérifications nécessaires ; plus d'une centaine de plantes utilisées dans les *limpias* y sont déposées et l'autorisation m'a été donnée de prendre en photo les planches d'herbier correspondantes.

Afin de rassembler toutes les informations dont je pouvais avoir besoin pour les étapes « ethnologique » et « anthropologique » de ma recherche, j'ai réalisé des fiches de données ethnoscience. Pour chaque espèce scientifique intervenant dans la composition des *ramos* ou utilisées comme agent nettoyant, j'ai rassemblé les informations suivantes :

---

<sup>110</sup> Par exemple, des espèces absentes de l'aire géographique mentionnée ou celles pour lesquelles la sous-espèce n'a pas été précisée (p. ex., le sureau noir (*Sambucus nigra*) est une espèce du vieux continent et d'Afrique du Nord ; le sureau présent au Mexique est *Sambucus mexicana*, autrefois appelé *Sambucus nigra* ssp. *canadensis*).

<sup>111</sup> Avec l'aimable accord de la directrice, Madame Abigail Aguilar Contreras.

- les dénominations scientifiques (vérifiées et mises à jour avec les synonymes rencontrés dans les publications sur la *limpia*) et la place dans la classification ; hors de ce corpus, seuls les binômes scientifiques (pour les plantes comme pour les animaux) sont cités afin de ne pas alourdir le texte ; les noms complets sont donnés dans le *Lexique des noms scientifiques* en fin de thèse ;
- les noms vernaculaires utilisés dans les régions et langues étudiées ;
- une rapide description botanique de la plante (illustrée par des photos) et organoleptique de la partie utilisée, ainsi qu’une information sur l’origine géographique de l’espèce (locale, naturalisée ou cultivée) ;
- une photographie de la plante et/ou des parties les plus indispensables à la détermination ;
- les citations de son utilisation dans la *limpia* avec les références bibliographiques ;
- des informations ethnobotaniques pour comprendre ses valeurs symboliques, représentations (p. ex. plante « chaude/froide ») et rôles, et mesurer son importance dans la/les culture/s considérée/s, en particulier utilisation alimentaire et utilisations rituelles ;
- des informations ethnopharmacologiques (toutes formes d’utilisations thérapeutiques) ainsi que quelques données de chimie et de pharmacologie pour ne pas négliger de possibles raisons « scientifiques » intervenant dans le choix de cette espèce.

Pour les plantes locales, les informations ethnobotaniques et ethnopharmacologiques couvrent, lorsque c’est possible, l’époque préhispanique, l’époque coloniale et l’époque contemporaine. Pour les plantes introduites d’autres pays d’Amérique, les informations ethnopharmacologiques concernent le pays d’origine et les pays avoisinants. Pour les plantes introduites de l’Ancien monde, les informations ethnobotaniques et ethnopharmacologiques sont plus nombreuses : utilisations en Espagne, en Europe occidentale et dans les pays du Maghreb, essentiellement à l’époque de la Conquête mais également lors de périodes plus récentes.

#### ▪ 4.2. Corpus d’étude des *limpias*

Lorsque je disposais de matériel vidéo, j’ai pu filmer des *limpias* avec l’accord des intervenants (thérapeutes, patients, participants), ce qui m’a permis de les décrire de façon plus précise que celles pour lesquelles je n’ai pu faire que des enregistrements audio complétés par des photos. Lorsque l’autorisation ne m’était pas accordée de filmer, enregistrer ou photographier, j’ai pris des notes détaillées par écrit, et si ce procédé était lui-même considéré comme importun ou

déplacé, la mémorisation des informations a été mon seul recours – avec ses aléas. Toutes ces données m’ont permis de constituer un corpus multimédia sur la *limpia* réunissant le ou les fichiers disponibles :

– des photos (numériques ou numérisées) que j’ai prises ou qui ont été faites par d’autres personnes présentes lors des enquêtes, ou encore que j’ai extraites de vidéos puisque, comme le souligne Piette (1998:113), la photographie présente, entre autres, l’avantage

« d’attirer l’attention sur des détails constitutifs d’une modalité non encore étudiée de la vie sociale, dans la mesure où elle constitue un meilleur effet de rupture pour l’œil que l’image filmique, moins protégée, par le mouvement qui la caractérise, contre les habitudes de l’observation ordinaire, comme si les divers glissements de la caméra d’un personnage à l’autre épousaient trop bien la dynamique classique des interactions quotidiennes. »

– des enregistrements vidéo (numériques ou cassettes vidéo numérisées) ou les enregistrements audio (numériques ou cassettes audio numérisées).

– la transcription des données enregistrées en vidéo ou audio. Pour certains textes de tradition orale, en particulier des prières, incantations, rogations, histoires, souvenirs, énoncés par un (ou des) locuteur(s), j’ai réalisé une transcription littérale rigoureuse en respectant l’espagnol pratiqué<sup>112</sup> – parfois un parler rural ou local, avec ses emprunts et variantes tant au niveau de la prononciation que de la grammaire ou encore de la sémantique. Pour la description des *limpias*, bien que l’intérêt soit essentiellement centré sur le contenu, j’ai cherché à rester le plus près possible des productions linguistiques (commentaires, observations) de façon à ne pas trahir ces particularités. Il en va de même pour les traductions<sup>113</sup>.

J’ai également intégré dans ce corpus les descriptions de *limpias* relevées dans la littérature, qu’elles soient ou non détaillées.

De ces corpus extrêmement volumineux, seuls quelques éléments choisis paraîtront dans cette thèse : des photos<sup>114</sup> pour venir classiquement illustrer ce que le texte cherche à décrire, quelques textes de tradition orale (prières), des exemples de description de *limpias* pour enrichir le propos, des données ethnobotaniques et ethnopharmacologiques pour alimenter l’analyse.

---

<sup>112</sup> 25 années passées au laboratoire du LACITO (LAngues et CIVilisations à Tradition Orale) m’ont sensibilisée au respect des productions linguistiques de tradition orale.

<sup>113</sup> Pour toutes les traductions, la citation d’origine en espagnol est donnée en note de bas de page.

<sup>114</sup> Les photos récentes, de meilleure qualité que celles qui ont été prises il y a vingt ou trente ans, ont été choisies en majorité pour illustrer cette thèse.

## 5. Données bibliographiques

Comme toute investigation portant sur un sujet qui touche aux pratiques thérapeutiques, cette thèse est à la confluence de plusieurs disciplines ethnoscientifiques ou branches de l'anthropologie (ethnopharmacologie, ethnobotanique, anthropologie médicale, anthropologie de l'alimentation). Partant, elle convoque des disciplines très diverses (linguistique, botanique, pharmacologie, chimie, médecine, psychologie, histoire, ethnologie, sociologie) et exige des recherches bibliographiques nombreuses. Certaines ont été effectuées de façon très large sur les P'urhépecha et les groupes amérindiens du Centre de la Mésoamérique auprès desquels les enquêtes ont été réalisées. Pour les autres groupes de la Mésoamérique<sup>115</sup>, du Mexique<sup>116</sup> et de l'Amérique latine (p. ex. Pérou, Équateur, Colombie), les recherches ont été limitées à ce qui concernait directement les points communs les plus significatifs relevés dans l'approche ethnologique comparative.

Les recherches bibliographiques ont été engagées sur la littérature scientifique (ouvrages et articles, mais également thèses et mémoires<sup>117</sup>) puis élargie aux livres et périodiques de vulgarisation, les enquêtes ayant montré que certains thérapeutes s'en inspirent – ce qui est le cas par exemple des ouvrages de Karen Lara (1987, 1991 et 1995) qui m'ont été mentionnés par une thérapeute qui utilise certaines de ses « recettes ». La littérature grise a également été mise à profit, de même que des articles de presse. Sites web et forums ont été visités car bien que leur contenu puisse être critiquable, les informations et opinions qui y sont diffusées, sont souvent reprises par de nombreuses personnes. Pour la seule *Limpia con huevo /Limpia avec œuf/*, une recherche sur Google a donné 18 000 résultats en août 2016 et 41 000 en juillet 2017. J'ai également visionné des vidéos de *limpias* disponibles sur le site web *YouTube*.

De même qu'une cellule arrachée à un tissu ne saurait vivre isolée, la *limpia* est inenvisageable coupée de l'Histoire de la société qui la pratique. L'étude des pharmakons-aliments et de la *limpia* ne peut faire l'économie d'une analyse attentive de leur profondeur historique. Pour la période précolombienne, les recherches bibliographiques ont été limitées aux données

---

<sup>115</sup> Par exemple, au sud, les Maya (États de Yucatán, Quintana Roo et Campeche) dont la culture présente de grandes différences avec celles du Centre et requiert une étude approfondie, et quelques populations voisines comme les Tzeltal et les Tzotzil (État de Chiapas).

<sup>116</sup> Par exemple, au nord, les Tarahumara (État de Chihuahua), les Huichol dans le centre ouest du Mexique (États de Jalisco, Nayarit, Zacatecas et Durango), les Yaqui et les Seri, autres populations du nord (État de Sonora).

<sup>117</sup> Y compris ceux qui sont réalisés aux États-Unis comme ceux de l'*University of New Mexico* à Albuquerque, où s'est ouvert un cours de « *Curanderismo* ».



disponibles pour le XVe siècle et le début du XVIe siècle, acmé du développement de la culture mexica. Des publications sur les données archéologiques fournissent des informations parcellaires mais de grand intérêt<sup>118</sup> sur les rituels religieux et thérapeutiques, les offrandes, les divinités, la vie quotidienne. Pour ce qui est des documents écrits, rares sont ceux qui ont résisté aux destructions massives opérées par les Espagnols. Seuls quelques codex sont parvenus jusqu'à nous. Il en existe de deux époques différentes : des codex précortésiens donc rédigés avant la conquête et des codex coloniaux écrits entre l'arrivée des Espagnols et la fin du XVIe siècle. La plupart de ces codex proviennent de la zone linguistique nahuatl<sup>119</sup> située dans le Centre du Mexique. Il s'agit des codex dits « du groupe aztèque » de la vallée de Mexico (codex *Azcatitlan*, *Borbonicus*, *Boturini*, *Magliabechiano*, *Mendoza*, *Moctezuma*, *Ríos*, *Telleriano-Remensis* et le *Tonalamatl* Aubin)<sup>120</sup>. Les autres codex sont dus à des Espagnols et font partie des ouvrages qu'ils ont laissés sur les savoirs thérapeutiques (essentiellement ceux qui portent sur l'utilisation de plantes médicinales et de produits naturels) et sur les us et coutumes, croyances et pratiques religieuses des populations autochtones :

- *Códice Florentino* ou *Historia General de las Cosas de Nueva España* écrit en nahuatl et en espagnol par Fray Bernardino de Sahagún ([1540-1585] 1905-1907, 1956-1969) ;
- *Códice Badiano*<sup>121</sup> ou *Libellus Medicinalibus Indorum Herbis* dicté en nahuatl par Martín de La Cruz et traduit en latin par Juan Badiano ([1552] 1964) ;
- *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme: libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas; el calendario antiguo* de Diego Durán ([1570-1579] 1967)<sup>122</sup> ;

---

<sup>118</sup> Données archéologiques et ethnographiques s'enrichissent mutuellement (sur ce sujet, voir par exemple Mikulska Dabrowska, 2008).

<sup>119</sup> D'autres codex, moins nombreux, concernent la zone de la Mixteca (*codex Bodley*, *Colombino-Becker*, *Nuttall*, *Vindobonensis*, *Egerton-Becker* et *Selden*), la région de Puebla-Tlaxcala (*codex* du Groupe *Borgia*) et la zone maya (*Codex Trocortesianus*, *Codex Dresdensis*, *Codex Peresianus*, *Codex Porrúa*).

<sup>120</sup> Les Codex *Borbonicus* et *Magliabechiano* sont consultables sur le site de la FAMSI (*Foundation for the advancement of Mesoamerican Studies*) (<http://www.famsi.org/research/graz/index.html>).

<sup>121</sup> Écrit pour donner à connaître à l'Empereur Charles Quint les « herbes médicinales des indiens », cet ouvrage comporte 185 illustrations de plantes en couleur et fait référence à 270 autres plantes. 80 % de ces espèces ont pu être déterminées.

<sup>122</sup> « Dans le premier volume on trouve le *Livre des rites et cérémonies pour les fêtes des dieux et leur célébration* (1570) ainsi que *Le calendrier antique* (achevé vers 1579). Avec un grand souci du détail, Durán y décrit une multitude de dieux nahua, leurs célébrations, les rites qui attirent le plus son attention, et les coutumes des indiens. / *En el primer volumen se encuentran el Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas* (1570) y *El calendario antiguo* (finalizado hacia 1579). Con alto nivel de detallismo, Durán describe en estos

- *Historia Natural de la Nueva España* écrit par le médecin et naturaliste Francisco Hernández de Córdoba ([1571-1577] 1959)<sup>123</sup> ;
- *Tractado breve de medicina* de Agustín Farfán ([1579-1592] 1944) ;
- *Tesoro de medicinas* de Gregorio López ([ca. 1580-1589] 1990)<sup>124</sup> ;
- *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias* de Juan de Cárdenas ([1591] 1913) ;
- *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España* de Ruiz de Alarcón ([1629] 1953) ;
- *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México* de Jacinto de La Serna ([1630] 1953).

Le séisme provoqué par l'arrivée des Espagnols et leur promptitude à imposer leur religion, leur culture, leur langue et leur gestion sociale, a bouleversé la vie des Mésoaméricains. Malgré toutes les formes de résistance qui ont permis la pérennité de certains savoirs et savoir-faire, les mutations, conversions, altérations, se sont multipliées au cours de la période coloniale tant chez les populations autochtones que chez les Espagnols (ce qui est souvent passé sous silence). Pour les comprendre, il est nécessaire de disposer d'informations sur l'Espagne de cette même époque (qui plonge ses racines dans une période de plusieurs siècles de domination musulmane sur les territoires d'*Al-Andalus*) et sur ce que les Espagnols importent en terre mexicaine<sup>125</sup>. Rassembler des données ethnobotaniques et ethnopharmacologiques sur les procédés thérapeutiques, affections, croyances, etc., dans l'Espagne de l'époque de la conquête, imposait d'étendre la recherche bibliographique à l'Europe occidentale et aux pays du Bassin méditerranéen, ce qui a été fait.

---

*un sinfín de dioses nahuas, sus celebraciones, los ritos que más le llaman la atención y las costumbres de los indios.* » (Aldao, 2013:209)

<sup>123</sup> Envoyé par Philippe II au Mexique, Francisco Hernández y est arrivé à la fin de 1570. Pendant six ans, il a sillonné le pays pour recueillir des informations qu'il a rassemblées en trois volumes où sont recensés 3 500 noms vernaculaires de plantes et les propriétés thérapeutiques et formes d'utilisation de plus de 3 000 plantes.

<sup>124</sup> Voir Comas (1964).

<sup>125</sup> Motte-Florac & Barkat-Defradas, 2007 ; Motte-Florac, Barkat-Defradas & El Ghannami 2012.

Partie II

LA PRATIQUE DE LA *LIMPIA*

AU MEXIQUE



## Chapitre IV

### Les altérations de la santé soignées par la *limpia*

« Le corps médical, le corps propre (celui, singulier, du malade), et le corps social sont les trois vecteurs d'une énonciation divergente, conflictuelle, mais aussi complémentaire, dans laquelle se construisent la définition, l'épreuve et la reconnaissance de la maladie. Entité nosologique, elle se dit comme une réalité identifiable en termes quantitatifs et organiques ; expérience subjective, elle se décline dans des histoires singulières ; lieu de déstructuration et de restructuration de l'identité sociale, elle est l'objet d'un échange intersubjectif. » (Drapéri, 2004:22)

#### 1. Les Entités Nosologiques Traditionnelles (ENT)

Pour comprendre le rôle des pharmakons-aliments dans la *limpia*, il est nécessaire de connaître et comprendre les ressorts de ce rituel thérapeutique et, en amont, les raisons pour lesquelles il est accompli, ce qui suppose de disposer d'informations sur les différentes ENT qui sont ainsi gérées. Ces renseignements (personnes atteintes, symptômes, évolution, etc.) mais aussi des données plus larges concernant leur étiologie, seront indispensables pour l'analyse de la troisième partie. Ceci dit, il n'est pas inutile de rappeler que si toutes ces informations sur les ENT sont importantes, elles ne constituent pas l'essentiel de cette thèse. Aussi ces ENT ne seront présentées qu'assez succinctement au regard de leur retentissement sur la santé au Mexique et en Mésoamérique, de l'abondance des travaux et ouvrages qui leur ont été consacrés, et de l'intérêt que présenterait une exploration détaillée de chacune d'elles.

En cas d'affection, un axe classificatoire des entités nosologiques est implicitement mobilisé. À partir de caractéristiques communes, le malade et/ou son entourage positionnent cette expérience singulière dans les représentations globalisantes d'une catégorie d'atteintes qui va déterminer le système de traitement. Deux grandes catégories dont la frontière n'est ni définitive ni parfaitement étanche, sont généralement mentionnées : les *enfermadades naturales* /maladies naturelles/ et celles qui sont dites *malas* /mauvaises/ ou *de las otras* /des autres/ ou encore *espirituales* /spirituelles/, fréquemment qualifiées par les chercheurs, auteurs et personnes travaillant sur les thérapeutiques traditionnelles de *no naturales* /non naturelles/ ou *sobrenaturales* /surnaturelles/. Dans la première catégorie figurent diverses maladies (dysenterie,

grippe, etc.) – d’origine locale, importées par les Espagnols ou d’une introduction plus récente – et surtout de nombreux symptômes (diarrhée, maux de tête, fièvre, vomissements, etc.). Ces atteintes, fréquemment mentionnées par les sociétés locales comme « envoyées à la terre par Dieu », touchent un individu unique et sont censées (dans un premier temps) n’affecter que son corps biologique. Elles sont soignées traditionnellement par des plantes médicinales et, reconnues par la médecine « moderne », elles peuvent être prises en charge par un docteur, une infirmière ou le personnel de santé d’une structure médicale privée (clinique) ou publique (hôpital et *unidad de salud* /unité de santé/ dans les villages). Dans la seconde catégorie sont rassemblées toutes sortes d’affections considérées comme des atteintes du corps (p. ex. amaigrissement) mais aussi de l’être (p. ex. prostration) et pouvant également concerner ou mettre en danger des personnes de l’entourage du malade (infortunes diverses). Contrairement à ce que laisse entendre la valeur accordée par certains au qualificatif « surnaturelle », ces ENT peuvent également être provoquées par des êtres humains. Ces désordres requièrent l’intervention d’un thérapeute traditionnel, seul détenteur des compétences et des capacités lui permettant de reconnaître les entités nuisibles qui en sont responsables, de gérer le caractère suprasensible des forces qu’elles manipulent et de contrecarrer leurs effets. Bien que leur concours soit parfois sollicité pour traiter certains des symptômes liés à l’affection (affaiblissement, diarrhée, vomissements, etc.), les docteurs, dépourvus de ces connaissances, sont écartés du parcours thérapeutique. Ils sont même parfois accusés d’avoir un effet pernicieux, en particulier lorsqu’il s’agit du mauvais œil. S’ils essayent d’en soigner les manifestations ou simplement s’approchent du malade, l’entourage affirme que « la maladie “se répand” davantage et que l’état du patient s’aggrave » (Palacios de Westendarp, 1986). La place des médecins dans la société et leur réussite économique ne sont certainement pas étrangères à cette conception néfaste de leur influence comme nous le verrons au Chap. IV § 2.2.

Pour aussi souvent qu’elle soit mentionnée, cette dichotomie opposant « maladies naturelles » et « maladies surnaturelles », n’en est pas moins réductrice et peu satisfaisante, ce qui a conduit divers chercheurs à envisager d’autres classifications – qui ne font que modérer l’embarras sans lui donner de véritable solution. En 1964, Burgos & Flores travaillant à Tzintzuntzan (Michoacán), mentionnaient trois grandes tendances étiologiques : 1. Les « maladies surnaturelles », envoyées par des êtres invisibles qui détiennent un pouvoir plus grand que celui des humains et pour lesquelles interviennent la magie et la religion ; 2. les « maladies proto-naturelles » qui procèdent de causes (i) émotionnelles, (ii) environnementales ou (iii) de « *dislocación* /désintégration/ » d’organes, et « pour lesquelles interviennent quelques concepts

magico-religieux mêlés de concepts de la médecine scientifique ancienne » ; 3. les « maladies de cause naturelle ». Cependant, comme le fait remarquer Murdock en 1980(:16), « *scientific grounds are insufficient to classify them as theories of natural causation (yet they) are not necessarily supernatural* ». De fait, divers facteurs sont à prendre en considération, entre autres l'évolution de l'affection au cours du temps. Une « maladie naturelle » rejoint la catégorie des ENT dès lors que les traitements prescrits par la médecine « moderne » se sont révélés inefficaces ou que la maladie devient chronique. Le changement d'appréciation de l'étiologie s'accompagne alors d'une inflexion dans le parcours thérapeutique du malade qui se tourne cette fois vers un thérapeute traditionnel. « Beaucoup de ceux qui vont chez le médecin et... Non ! Ils ne se rétablissent pas en prenant le traitement qu'il leur prescrit. Ils disent : "Non." Il vaut mieux chercher. Et ils viennent ici. »<sup>126</sup>

Les ENT sont encore très présentes au Mexique où leur importance tient à la fois à leur diversité, à leur nombre et à celui des personnes qui disent en être atteintes, mais aussi à leur gravité présumée ; la plupart d'entre elles sont supposées avoir une issue fatale si elles ne sont pas soignées à temps. Bien qu'elles portent des dénominations spécifiques, ces ENT ont des limites qu'il est difficile de déterminer avec précision. Elles se retrouvent souvent obscurément mêlées sauf dans le contexte très étroit d'une culture, d'une région, quelquefois seulement d'un thérapeute. Dès que l'investigation s'amplifie, données étiologiques, expressions somatiques et troubles psychologiques finissent par se superposer et le glissement d'une ENT à une autre mène parfois à une quasi-équivalence bien que les deux soient généralement considérées comme distinctes et inassimilables. Une des raisons de ces glissements est, sans nul doute, la proximité des représentations (des causes, des agents responsables, des symptômes) en cours non seulement parmi les sociétés locales du Centre du Mexique mais aussi dans les différentes régions de l'Espagne à l'époque coloniale. Diverses similitudes et analogies – ou simplement affinités et parentés – des deux côtés de l'Atlantique ont joué en faveur d'une évolution syncrétique qui a elle-même facilité l'intégration de concepts plus éloignés. Les altérations – voire dénaturations – dues aux traductions des dénominations vernaculaires à l'espagnol ont encore accentué les confusions. Le nombre de termes espagnols susceptibles de transmettre des concepts culturels spécifiques au Mexique est très réduit et les champs sémantiques qu'ils sont censés couvrir dans leurs acceptions les plus communes, très limités.

---

<sup>126</sup> « *Muchos que van al doctor y... ¡No!, no se componen tomando su tratamiento. Dicen "¡No!". Mejor buscan y ven aquí.* / » (Ixmilquilpan (Hidalgo), 2017).

« De nos jours on parle de mauvais œil dans tout le territoire qu'a occupé la Mésoamérique mais il semblerait que, aussi bien le nom espagnol du mal que l'influence européenne du concept ont abouti à synthétiser différentes croyances dont l'origine remonte à l'Antiquité mésoaméricaine. La synthèse rend difficile la distinction, et plus encore si on tient compte du fait que depuis des époques très lointaines, le terme "mauvais œil" et d'autres semblables ont été acceptés pour désigner des croyances ne correspondant pas strictement à celles que les européens nommaient ainsi. »<sup>127</sup>

C'est pourquoi il n'est ni rare ni étonnant de disposer de discours divergents, même lorsque les aires culturelles sont assez réduites. À cette hétérogénéité contribue également la part difficilement transmissible des expériences et des imaginaires de chaque individu<sup>128</sup>.

Pour faciliter la présentation et la compréhension des ENT soignées par une *limpia*, je les rassemblerai en deux grandes catégories : (i) celles qui sont dues à des êtres humains et (ii) celles qui sont dues à des « entités non-ordinaires ». Cette typologie, sans chercher à résoudre les problèmes de glissements, présente l'avantage d'être assez opérante malgré les difficultés inhérentes à l'art médical. Bien que celui-ci échappe encore à la théorisation, Reynaud & Coudert (1987:21-23) rappellent que trois types de représentation de la maladie sont souvent évoqués : une représentation sociogène qui envisage « l'origine de la maladie dans les rapports perturbés entre l'homme et son environnement (cosmique, religieux, social) », celle que nous verrons apparaître dans les ENT causées par des êtres humains mais qui ne sera pas absente des autres ENT où domineront cependant les deux autres représentations qui traduisent l'incomplétude d'un être humain en termes d'un manque (représentation endogène « le malade souffre d'un manque, de quelque chose en moins qu'il faudra lui restituer ») qui autorise la pénétration (représentation exogène « la maladie est due à la pénétration d'un élément étranger et hostile introduit de l'extérieur dans le corps ou l'esprit du malade »).

---

<sup>127</sup> « Hoy se habla de mal de ojo en todo el territorio que ocupó Mesoamérica; pero, al parecer, tanto el nombre español del mal como la influencia europea del concepto han venido a sintetizar distintas creencias que tienen su origen en la antigüedad mesoamericana. La síntesis hace difícil la distinción, más si se toma en cuenta que desde épocas muy tempranas el término "mal de ojo" y otros similares se aceptaron para designar creencias que no eran estrictamente las llamadas por los europeos con estos nombres. » (López Austin, 1989:297)

<sup>128</sup> Bernand (1985:205) signale à propos des Renaissants en Équateur : « dans une société paysanne dominée par le poids des traditions et par le respect des normes collectives, la maladie permet à chaque individu d'exprimer sa singularité. [...] L'étiologie du mal renvoie nécessairement au comportement individuel, et la mémoire du Naturel [...] semble plonger dans les racines personnelles, retenant le moindre détail des faits survenus trente ou quarante ans plus tôt. Le Naturel se souvient toujours : d'une correction administrée par un parent, d'un voyage dans le cerro, d'un soir de pleine lune passé dans la montagne, bref de tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, est lié à ses souffrances corporelles et morales. »



## 2. Les Entités Nosologiques Traditionnelles soignées par la *limpia*, causées par des êtres humains

Deux Entités Nosologiques Traditionnelles majeures sont provoquées par des êtres humains : le *mal de ojo* /mauvais œil/ et le *daño* « mal(é)rice ». Pour les comprendre, il est nécessaire de définir au préalable ce qu'est l'équilibre « chaud »/« froid » souvent mis en cause dans leur étiologie.

### ▪ 2.1. Du « chaud » et du « froid »

Au Mexique, les travaux portant sur les thérapeutiques traditionnelles et les plantes médicinales font invariablement référence à une qualité « chaude » ou « froide ». Celle-ci est attribuée à tous les éléments du monde matériel (parties du corps, aliments, maladies, plantes, astres, etc.) et du monde immatériel (entités non-ordinaires). Selon Madsen (1960:168), même les jours de la semaine et, ce qui est moins surprenant, les mois de l'année sont ainsi qualifiés chez les Nahuas de Tecospa (Mexico) : *Tuesdays and Fridays are hot [...]. The Cold months of November, December, and January, are classified as hot because in these months frost (hot) burns up the vegetation and turns it brown. [...] March, April, and May are hot because these are the dry months, with intense sunshine.* Pour les aliments et les plantes médicinales, ces qualités peuvent avoir des niveaux intermédiaires (que je n'ai jamais entendu mentionner pour les maladies), comme le signale Álvarez Heydenreich chez les Nahuas de Hueyapan (Morelos).

« La polarité froid/chaud à Hueyacapan recouvre plusieurs niveaux différenciés par les degrés de température. Température qui n'est pas toujours réelle [...] Les niveaux auxquels on fait référence sont le très chaud, le chaud, le tiède ou "cordial", le très froid ou extrêmement froid, le froid et le frais. Dans d'autres communautés on retrouve également cette graduation »<sup>129</sup>

Pour les êtres humains, la caractéristique « chaud/froid » peut être acquise à leur naissance : les personnes qui naissent chétives sont considérées comme « froides » et celles qui naissent avec une constitution robuste (de *sangre fuerte* /sang fort/) sont dites « chaudes » (Mellado Campos,

---

<sup>129</sup> « La polaridad frío/caliente en Hueyapan abarca varios niveles diferenciados por los grados de temperatura. Temperatura que no siempre es real [...]. Los niveles a los que se refiere son lo muy caliente, lo caliente, lo templado o cordial, los muy frío o frísimo, lo frío y lo fresco. En otras comunidades se encuentra también esta gradiente. » (Álvarez Heydenreich, 1987:111)

Zolla & Castañeda, 1989). Toutefois, chez l'être humain, cette qualité est susceptible d'évoluer avec l'âge.

« Il semblerait qu'il y a une relation métaphorique entre la vie de l'individu et l'augmentation perceptible de la chaleur solaire au cours de la journée. De plus, l'accroissement calorique avec l'âge peut être mis en relation avec une autre conception très répandue dans le pays, selon laquelle le travail aux champs échauffe la personne. Être responsable d'un champ de maïs est un travail réservé aux adultes. »<sup>130</sup>

La qualité « chaude/froide »<sup>131</sup> peut aussi : – se transformer en fonction de la position sociale : les personnes en charge d'une fonction importante ou assumant de lourdes responsabilités sont jugées particulièrement « chaudes » ; – subir des variations éphémères, déterminées par un état physiologique (les femmes en période de menstruation sont « chaudes »<sup>132</sup> de même que les femmes enceintes<sup>133</sup> ; les femmes stériles sont réputées particulièrement « froides ») ou un état physique passager (les personnes fatiguées, transpirantes, affamées ou assoiffées, ivres, excitées sexuellement, sont « chaudes ») ou encore un état émotionnel particulier (colère, agressivité, malveillance, jalousie, envie, déclenchent une intensification du « chaud »). Quant au cumul de deux facteurs, il ne peut que l'intensifier, par exemple lorsqu'une femme déjà « chaude » parce qu'en période de menstruation devient agressive.

L'omniprésence<sup>134</sup> et l'importance des notions de « chaud/froid » au Mexique ont suscité l'intérêt des chercheurs<sup>135</sup>, en particulier autour des années 1970-1980. Sa ressemblance avec la

---

<sup>130</sup> « Pareciera haber una relación metafórica entre la vida del individuo y el aumento perceptible del calor solar en el transcurso del día. Además, el incremento calórico con la edad puede vincularse con otra concepción difundida en el país, la cual considera que el trabajo en la milpa calienta a la persona. Ser responsable de una milpa es un trabajo propio de adultos. » (Zolla, 1994:443)

<sup>131</sup> Guiteras Holmes, 1952 ; Villa Rojas, 1963 ; Hermitte, 1970 ; Cosminsky, 1978 ; Gossen, 1979 ; Signorini, 1982 ; Álvarez Heydenreich, 1987 ; Boster & Weller, 1990 ; Chevalier & Sánchez Bain, 2003.

<sup>132</sup> Contrairement à ce qui est parfois rapporté, les femmes en période de menstruation sont « froides ». « On sait qu'Aristote explique la faiblesse inhérente à la constitution féminine par son humidité et sa froideur, dues aux pertes de substance sanguine que les femmes subissent régulièrement sans pouvoir s'y opposer ni freiner le cours des choses. » (Héritier, 1996:26) Il est intéressant de noter qu'ailleurs, la faiblesse des femmes à cette période est considérée à partir d'autres critères, par exemple à Wallis : « Avec leur sang, les femmes perdent de la vie et du souffle, devenant proches, dans leur état, des morts qui les entourent et menacent de les emmener définitivement avec eux » (Chave-Dartoen, 2000:420).

<sup>133</sup> En Mongolie, la chaleur de la femme enceinte est expliquée ainsi : « La femme est un être froid, en partie parce que soumise à un écoulement de sang périodique, elle se trouve dans l'incapacité de garder ce qui rend chaud à savoir le sang. Mais durant la période de gestation, ne perdant plus son sang, elle accumule un surplus de chaleur qui permettra la cuisson de l'enfant » (Bianquis, 2004:53).

<sup>134</sup> Selon Felger & Moser, 1985, seuls les Seri dans le nord du Mexique ne la connaissent (ou ne l'utilisent) pas.

théorie des humeurs, l'une des bases de la médecine antique largement diffusée par le *Corpus hippocratique*, a attiré leur attention. Selon cette théorie en cours en Europe jusqu'au XVIIIe siècle, le corps est constitué par quatre éléments fondamentaux (air, feu, eau, terre) qui possèdent chacun une qualité (froid, chaud, humide, sec). L'équilibre des quatre est indispensable pour rester en bonne santé. L'hypothèse – défendue en particulier par Foster McClelland (1953, 1967, 1988) – selon laquelle les médecins espagnols auraient diffusé les notions de « chaud/froid », a suscité de nombreuses controverses<sup>136</sup>. Même si l'influence espagnole est incontestable<sup>137</sup>, les représentations préhispaniques de la Nature attestent de l'existence d'une opposition « chaud/froid » avant l'arrivée des *Conquistadores* : la Terre (avec les cours d'eau, la pluie, les grottes, etc.) était conçue comme « froide » et le Ciel (avec le Soleil) comme « chaud », avec toutes les implications de ces représentations dans la vision du monde et la vie de tous les jours. Par ailleurs, l'opposition « sec/humide », essentielle dans la combinaison des quatre qualités en Europe, est beaucoup moins fréquemment exprimée au Mexique même si elle imprime sa marque dans différents domaines de la vie comme le souligne Katz (1992).

Parmi les différents critères pris en compte pour déterminer la qualité « chaude » ou « froide », la température intervient peu (selon Greifeld (2004:371), Ryesky (1976) réduirait l'attribution du « chaud/froid » à un problème climatique<sup>138</sup>). D'autres données sont beaucoup plus déterminantes et fréquemment mentionnées en thérapeutique, comme la couleur – les couleurs sombres (noir, rouge) sont « chaudes » et le blanc, « froid ». Pour les plantes médicinales, les critères organoleptiques (saveur, odeur) et environnementaux (facteurs biotiques, climatiques, édaphiques) mais aussi l'effet produit sur l'animal ou l'être humain, orientent la détermination de leur qualité, sans oublier l'importance de certaines représentations (les variétés « mâle » et « femelle » d'une même plante sont « chaude » pour la première et « froide » pour la seconde). Pour les maladies, la détermination est surtout fondée sur les symptômes, les effets secondaires,

---

<sup>135</sup> Pour n'en citer que quelques-uns : Madsen, 1955a ; Currier, 1966 ; Cosminsky, 1969 ; McCullough, 1973 ; Foster McClelland, 1979 ; Harwood, 1981 ; Mathews, 1983 ; Weller, 1983 ; Rojas Alba, [1986] 1996.

<sup>136</sup> Madsen, 1960 ; Kelly, 1965 ; Adams & Rubel, 1967 ; López Austin, 1984 et 1989-1990 ; Elferink, Flores & Kaplan, 1994.

<sup>137</sup> Il est important à ce propos de rappeler que « *[The] explanatory humoral model was one with which Spaniards would have long been familiar. It was the standard approach taken in medieval and early sixteenth-century books on diet and on the preservation of health [...]. Moreover, the humoral understanding of melancholia, mania and frenzy had been promoted [...]. Humoural theory offered a serious, credible alternative to the [...] preternatural explanations of mental disturbance as caused by demonic forces or by sin* » (Carrera, 2010:135)

<sup>138</sup> En fait Ryesky note qu'il ne s'agit que de l'un des facteurs mais qu'il peut être particulièrement important dans certains contextes.

les vecteurs (ou agents présumés) de la maladie et leur localisation. Étant donné le grand nombre de critères qui peuvent être pris en compte et intervenir parfois en cascade, la logique d'attribution varie beaucoup selon les groupes mésoaméricains<sup>139</sup>. L'attribution de la qualité « chaude/froide » peut aussi varier à un niveau plus local, selon le contexte et les personnes interrogées – des différences apparaissent, y compris entre thérapeutes de localités proches comme a pu le constater Foster McClelland (1988) lors de son travail chez les P'urhépecha de Tzintzuntzan (Michoacán). Il a différencié trois groupes de plantes : celles qui sont unanimement et invariablement « chaudes » (c'est le cas pour la majorité de celles qui sont utilisées dans les *limpias*), celles qui sont unanimement et invariablement « froides », et le groupe, numériquement le plus important, de celles qui sont « chaudes » ou « froides » selon les personnes et les cas<sup>140</sup>. Ces trois mêmes groupes se retrouvent lorsqu'il s'agit d'affections et de la qualité des personnes ou entités responsables de leur apparition et de leur développement.

On l'aura compris, l'équilibre « chaud/froid » détermine l'état de santé d'un individu. Il doit (du moins dans les dires) être respecté à tout moment, dans toutes les situations et dans tous les temps de la vie quotidienne. Équilibrer l'alimentation<sup>141</sup> – souvent mise en cause dans une affection imputée à un déséquilibre – ou corriger les déficits occasionnés par des conditions environnementales, affectives ou physiologiques particulières, sont des préoccupations majeures. Soigner impose donc de prescrire des remèdes de qualité opposée à celle de l'excès incriminé. Pour exemple, des traitements particulièrement « chauds » doivent être administrés aussitôt après un accouchement qui fait perdre brutalement à la femme sa qualité « chaude ». Cependant, les prescriptions antagoniques ne sont pas aussi systématiquement respectées que l'on pourrait

---

<sup>139</sup> Alcorn (1984) a mentionné le peu d'attention que les Huastèques portent à la dichotomie chaud/froid lorsqu'il s'agit de classer les végétaux. À la question qu'il a posée à ses informateurs, concernant leur façon de déterminer si une plante (pour laquelle ils ne disposaient d'aucune information préalable) était « chaude » ou « froide », ceux-ci ont répondu que si elle poussait sur la cime d'une montagne ou dans une zone dégagée où elle recevait du soleil, elle serait « chaude » et si elle poussait près d'un cours d'eau, elle serait « froide ».

<sup>140</sup> Pour cet auteur, c'est le peu d'importance de l'opposition « chaud/froid » par rapport à l'efficacité des remèdes (prouvée empiriquement) qui, dans le traitement des maladies, serait à l'origine de cette sorte d'incohérence. En fait, selon Mathews (1983:841), ces différences seraient dues à une façon de concevoir les valeurs « chaudes/froides », qui serait différente selon l'utilisation des remèdes, et pour le démontrer, il se fonde sur trois contextes différents : « *those of food preparation, where the principle of physiological assumes importance; the control of sexual behavior, where the neutralization principle is salient; and illness treatment, where the principle of healthfulness is crucial* ».

<sup>141</sup> Par exemple en accompagnant la viande de bœuf, « chaude » avec des sauces « froides » (sauce tomate, *mole verde*) ou en servant de la *barbacoa* /viande grillée/ « froide » dans des feuilles (spathes) d'épis de maïs tendre considérées comme « chaudes » (Ingham, 1970).

l'imaginer. De nombreux auteurs<sup>142</sup> ont relevé des incohérences entre discours sur la gestion de l'opposition « chaud/froid » et réalité du traitement : des affections « froides » sont soignées par des plantes médicinales « froides », des affections « chaudes » par des remèdes « chauds » ; des produits sont utilisés comme étant tantôt « froids » tantôt « chauds » selon l'usage qui en est fait (remède ou diète) ou selon le contexte d'utilisation ou encore selon la façon d'envisager la maladie<sup>143</sup>. Le nombre de facteurs susceptibles d'amender l'appréciation (genre, constitution et caractère de la personne atteinte, etc.) est certainement à l'origine de ce qui semble de prime abord être à classer parmi les incohérences. Enfin, il est important d'avoir à l'esprit que, dans la plupart des cas il est indiqué que le traitement ne doit pas conduire à un équilibre parfait mais doit respecter la qualité dominante de départ.

## ▪ 2.2. *Mal de ojo* /mauvais œil/

Le mauvais œil est répandu sur l'ensemble du territoire mexicain et occupe la première place dans les demandes de soin en thérapeutique traditionnelle (Zolla *et al.*, 1988).

« Ce concept et cette croyance sont tellement enracinés, que cela surprend le médecin, par exemple le fait que de nos jours il y ait encore des gens qui croient au mauvais œil, et ce qui me surprend plus encore, c'est que cette croyance se retrouve chez des personnes relativement cultivées. [...]. Nous ne sommes pas en train de parler de ce qui arrive dans des montagnes isolées de la civilisation mais nous parlons de ce qui se passe dans les villes les plus grandes du monde, et dont les protagonistes sont des personnes fortunées, et dans d'autres cas on s'est aperçu que les victimes (?) étaient des politiciens éminents de pays d'Amérique centrale. »<sup>144</sup>

Le nom donné à cette ENT (*mal de ojo*<sup>145</sup> et parfois *mal ojo*<sup>146</sup>, *ojo*, *ojeo*<sup>147</sup>) révèle son mode de fonctionnement : elle est transmise par les yeux, volontairement ou non<sup>148</sup>. Les personnes<sup>149</sup> qui

---

<sup>142</sup> Entre autres : Álvarez Heydenreich, 1987 ; Madsen, 1960 ; Palacios de Westendarp, 1986 ; Incháustegui, 1977.

<sup>143</sup> Par exemple, s'être exposé au froid quand on est chaud est considéré par les P'urhépecha comme à l'origine d'une maladie froide qui se traduit par des problèmes respiratoires alors que chez les Huastèques, ce déséquilibre a comme effet d'emprisonner la chaleur dans le corps, ce qui provoque une forte fièvre (Young, 1981).

<sup>144</sup> « *Está tan arraigado este concepto y esta creencia, que sorprende al médico cómo, en nuestros días, todavía haya quien crea en el mal de ojo, y más sorprende que tal creencia tenga arraigo en personas de cierta cultura. [...] No hablamos de lo que ocurre en las serranías apartadas de la civilización; hablamos de lo que ocurre en las ciudades más grandes del mundo, teniendo como protagonistas a gentes acaudaladas, y en otros casos se ha descubierto que las víctimas (?) eran prominentes figuras de la política centroamericana.* » (Padrón, 1956:83-84)

<sup>145</sup> Pour les maladies touchant les yeux, c'est la dénomination *mal de ojos* /mal des yeux/ qui est utilisée.

<sup>146</sup> Zolla (1994:571) cite également : *hacer ojo* /faire œil/, *herida de ojo* /plaie d'œil/, *ojeada* /coup d'œil/, *ojeadura* /mot sans traduction (coup d'œil)/.

en sont tenues pour responsables, « ont une *vista fuerte* /vue forte/ »<sup>150</sup> – également qualifiée de *pesada* /lourde/, *fija* /fixe/ ou *penetrante* /pénétrante/ –, ce qui est identifiable à leurs yeux très clairs ou particulièrement grands, ou encore à leur regard perçant. Une autre qualification *vista caliente* /vue chaude/ fournit une clé étiologique fondamentale ; les personnes en cause sont « chaudes »<sup>151</sup>. Comme nous l’avons vu, un individu accumule de la « chaleur » au cours de sa vie et plus encore lorsqu’il est amené à assumer des responsabilités<sup>152</sup>, ce qui est le cas des *brujos* /sorciers/<sup>153</sup> et de nombreuses autres personnes : « *men as well as rich and politically powerful people of either gender are strong. As a result, parents must guard their children and women must be careful when interacting with government officials, rich city people, foreign tourists, and machos in general* » (O’Neil, 2003-2012). De fait est considéré comme potentiellement responsable de mauvais œil tout allochtone – catégorie dans laquelle les P’urhépecha incluent policiers et soldats (Adams & Rubel, 1967) – bien que le cas des touristes soit assez complexe. Leurs yeux clairs et leurs richesses et pouvoirs – réels ou supposés –, en font

---

<sup>147</sup> À los Tuxtlas, Veracruz, certains informateurs font une distinction entre *mal de ojo*, expression qui est réservée à des cas de sorcellerie (donc des actes délibérés), et *ojeo* /coup d’œil/ qui correspond à un acte involontaire (Olavarrieta Marengo, 1990).

<sup>148</sup> Les effets dommageables du regard sur la santé étaient déjà rapportés à l’époque préhispanique : Diego Durán cite la croyance selon laquelle mourrait celui qui oserait regarder dans les yeux Moctezuma Xocoyotzin (Moctezuma II, souverain de Mexico-Tenochtitlan de 1502 à 1520) (Viesca Treviño, 1979:263).

<sup>149</sup> Il est intéressant de noter qu’au Yucatán, un animal peut également être responsable d’un mauvais œil. C’est le cas pour un chien affamé, un cochon “en chaleur”, ou encore les dindons et les coqs qui voient souvent un enfant (Cardeña Vázquez, 1986:74).

<sup>150</sup> Les femmes stériles sont considérées comme faisant partie de ces personnes (Zolla *et al.*, 1988) alors que, comme nous l’avons vu, ce sont des personnes « froides ».

<sup>151</sup> Le mauvais œil est produit par des personnes qui ont recueilli de la « chaleur » de façon transitoire. C’est le cas, par exemple, de celles qui ont travaillé ou ont circulé dans le *monte*. Elles sont particulièrement dangereuses à cause des *aires malignos* qu’elles ont captés en passant dans des zones où se trouvent les dieux et les esprits de la nature. Le repos leur permettra de retrouver leur état normal et donc leur innocuité (Villa Rojas, 1982).

<sup>152</sup> À l’époque préhispanique déjà, il était reconnu que « Ce sont les anciens qui détiennent la plus grande force du *tonalli*, (Chap. IV § 3.1), surtout ceux qui ont accumulé du prestige [...]. Il s’agit de celui qui est suffisamment puissant pour faire du mal parce qu’il possède une vue forte. C’est préjudiciable aux enfants parce qu’ils ont une “ombre” faible ou un esprit fragile. Cela passe par la vue. Cela s’explique par la pénétration de “chaleur” dans la victime. / [La fuerza de tonalli, la] poseen en mayor cantidad los ancianos, sobre todo los que han acumulado prestigio [...]. Se habla del potente para dañar como dueño de vista fuerte. Perjudica a los niños porque tienen “sombra” débil o espíritu delicado. Se transmite a través de la vista. Se explica por la penetración de calor en la víctima. » (López Austin, 1989:236)

<sup>153</sup> À l’époque préhispanique, les Mexica attribuaient au *tlacotecolotl*, une sorte de sorcier, le pouvoir de faire du mal à toute personne qu’il regardait fixement (Signorini & Lupo, 1989).

des vecteurs potentiels du mauvais œil mais dans le même temps ils sont considérés comme y étant eux-mêmes particulièrement sensibles.

Dans l'étiologie<sup>154</sup> du mauvais œil, des glissements multiples s'opèrent du caractère « chaud » vers d'autres représentations. Ainsi, chez les P'urhépecha de Pátzcuaro, des parents peuvent être responsables du mauvais œil qui frappe leur enfant, simplement parce qu'ils l'aiment trop et le lui montrent de manière excessive (Argueta Villamar *et al.*, 1983:7). À Los Tuxtlas (Veracruz), l'enfant qui naît après des jumeaux<sup>155</sup> peut provoquer le mauvais œil – comme d'ailleurs le soigner (Kelly, García Manzanedo & Garate de García, 1984). D'autres encore croient que le simple fait de passer devant la maison d'un mort ou d'un malade gravement atteint est susceptible de provoquer le mauvais œil (Padrón, 1956:83). En fait tous ces cas trouvent leur explication dans des représentations dont les liens avec le caractère « chaud » n'apparaissent pas toujours clairement. Les nombreux hyponymes utilisés dans la zone d'étude apportent parfois des éclaircissements. Ils particularisent des spécifications portant, selon les cas, sur l'agent causal, le contexte, le procédé mis en œuvre, etc. Ainsi, chez les P'urhépecha de Pichátaro, la différenciation de deux types particuliers révèle leur importance dans la société locale : « *if one has great pleasure and envy upon seeing the child, ojo de gusto (“of delight”) will result; but if one feels anger, ojo de coraje (“of anger”) results. The former type is relatively mild and nonserious, the latter sever and potentially fatal. [Mais l'auteur fait remarquer que] Ojo might equally be considered as a type of illness caused by an external or environmental agent; its place in this scheme is not particularly clear* » (Young, 1981:64). Chez leurs voisins, les P'urhépecha de Caltzontzin, ce sont quatre types qui sont distingués : le *mal de ojo por gusto* /mauvais œil par inclination/ causé par une personne qui a « le sang fort » et qui a envie de prendre l'enfant dans ses bras et de l'embrasser, le *mal de ojo de aire* /mauvais œil d'aire/ causé par l'envie et la colère lorsqu'on refuse à une personne le plaisir d'embrasser et de caresser un enfant, le *mal de ojo por comida* /le mauvais œil pour nourriture/ et le *mal de ojo de sal* /le mauvais œil de sel/ (Rangel, 1982). Ailleurs encore, il existe l'*ojo de borracho* /(mauvais) œil d'ivrogne/, l'*ojo de envidia* /(mauvais) œil de jalousie/ et, curieusement, l'*ojo de cristiano* /(mauvais) œil de chrétien/. Deux de ces variétés de mauvais œil vont retenir notre attention. En

---

<sup>154</sup> Pour une étude plus approfondie du mauvais œil et des explications qui en ont été données, voir : Maloney, 1976 ; Desideri, 1991 ; Caisson, 1998 ; Idoyaga Molina, 2006 et 2013 ; Elliott, 2015-2016 ; etc.

<sup>155</sup> Dans l'État de Morelos, on dit que les jumeaux naissent en état de manque parce qu'ils ont dû partager une même source de chaleur dans la matrice, et que leurs âmes restent toujours avides de cette chaleur (Mellado Campos, Zolla & Castañeda, 1989).

premier l'*ojo de envidia* /(mauvais) œil de jalousie/ parce que dans cette dénomination, deux ENT sont assimilées. En effet, l'*envidia* est parfois présentée comme une ENT à part entière (Figure 8). Elle touche une personne qui, consciemment ou non, suscite de la jalousie, de l'envie, et elle lui est transmise<sup>156</sup> par celui qui ressent cette émotion – parfois exacerbée jusqu'à la haine. Selon López Austin, cette affection était déjà attestée aux temps préhispaniques.

« Tous ceux qui désirent quelque chose ou quelqu'un intensément ont des énergies négatives, particulièrement les *ixchicauhque*, personnes à la "vue forte". Selon les sources historiques, celui qui en était responsable, était atteint d'une grande tristesse et d'une grande mélancolie, et son état engendrait le mal. La croyance est que par le désir on porte préjudice aux êtres désirés : l'homme, les animaux, les plantes, les choses.... Il est possible que le mal ait été expliqué autrefois par la désagrégation des éléments animiques du foie, l'*ihíyotl*, qui sortait du corps par les yeux à cause du désir qui était trop fort. C'était peut-être à ce mal que, dans l'Antiquité, était attribué de façon précise le nom de *netepalhuiliztli*. »<sup>157</sup>.

La seconde variété est le *mal de ojo de aire* /mauvais œil de (mauvais) air/, dénomination parfois réduite à *aire* /air/, *aire malo* /air mauvais/, *mal aire* /mauvais air/, *mal viento* /mauvais vent/, autant d'appellations qui servent à désigner une autre ENT. Celle-ci est différente du mauvais œil par bien des aspects, en particulier parce que l'agent qui en est responsable, n'est plus un être humain mais une entité non-ordinaire (un exemple de la porosité qui affecte la frontière entre les deux catégories d'ENT soignées par une *limpia*). Dans ce cas de mauvais œil, les *malos aires* /mauvais airs/ n'interviennent pas directement : ils sont transmis involontairement par une personne qui les a « attrapés », sans le savoir, lors d'un déplacement dans la forêt ou dans une zone non anthropisée. Ces *malos aires*, susceptibles – tout comme les « mauvais esprits » – d'entrer ou de sortir d'un individu par ses yeux, provoquent le mauvais œil (Ingham, 1986:165-166).

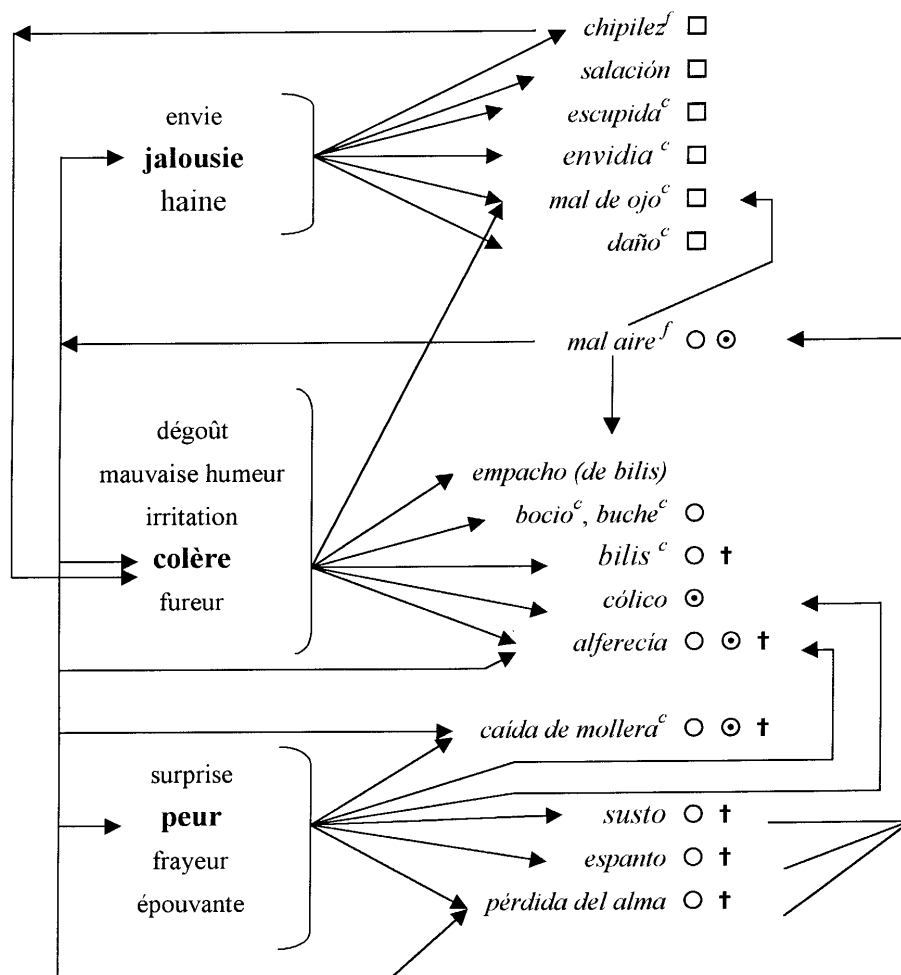
---

<sup>156</sup> En crachant sur/vers lui (cette ENT porte parfois le nom d'*escupida* /crachat/), en proférant à son rencontre une malédiction (qui peut, selon certains, se transformer en *mal aire* /mauvais air/ ; Zolla 1994:403) ou par la simple émanation néfaste de ses pensées.

<sup>157</sup> « *Poseen energías negativas todos los que desean intensamente a alguien o algo, particularmente los ixchicauhque, personas de vista fuerte. Las fuentes históricas afirman que el causante tenía gran tristeza y melancolía, y que su estado generaba el mal. Se cree que por el deseo se dañan los seres deseados: el hombre, los animales, las plantas, las cosas... Es posible que el mal se explicara antiguamente por la disgregación de los elementos anímicos del hígado: el ihíyotl se liberaba del cuerpo a través de la vista por el fuerte deseo. Tal vez sea este mal el que en forma estricta recibía en la antigüedad el nombre de netepalhuiliztli.* » (López Austin, 1995:44)



Figure 8. Glissements envisageables entre différentes ENT provoquées par des émotions ou des sentiments dans le Centre du Mexique (d'après Motte-Florac, 1998).



- La maladie atteint ○ la personne qui ressent l'émotion-sentiment
- ⊙ une tierce personne proche (souvent le bébé)
- la personne qui inspire l'émotion-sentiment
- † La maladie peut avoir une issue fatale
- <sup>c</sup> La maladie est de nature « chaude »
- <sup>f</sup> La maladie est de nature « froide »

Si toutes les personnes<sup>158</sup> peuvent être affectées par le mauvais œil, certaines sont plus sensibles que d'autres<sup>159</sup>. Les plus fragiles sont les nouveaux nés, bébés et jeunes enfants (dont « le sang »

<sup>158</sup> Les êtres humains ne sont pas les seuls concernés par le mauvais œil. Animaux et plantes peuvent également en être atteints, ce qui se manifeste par leur dépérissement/flétrissement et/ou leur dessèchement total. C'est la raison

et « l'esprit » sont encore « faibles »), mais ils ne sont pas seuls contrairement à ce qu'avance Young (1981). Des enfants plus âgés – en particulier ceux qui ont les yeux très noirs – peuvent aussi être touchés, comme d'ailleurs des adultes. Parmi eux, les plus souvent atteints sont les malades, les femmes enceintes et celles qui sont en *post-partum*. Dans tous ces cas, l'entourage doit être attentif et prendre les précautions qui s'imposent en fonction des circonstances, y compris en fonction de leur propre état. Ainsi, lorsqu'un père rentre chez lui avec une *vista caliente* /vue chaude/, il doit attendre de « se refroidir » avant de regarder son enfant (Morales, 1977). De même, on conseille aux mamans de faire porter des amulettes de protection<sup>160</sup> à leurs enfants ou de les maintenir sales et mal habillés pour qu'ils ne soient pas admirés ou complimentés (Zolla, 1994). D'autres parades sont connues et utilisées, par exemple, « *an individual with hot vision should give a child he admires a perfunctory spanking when he comes close, as if to say "I do not really like this child"* » (Foster McClelland, 1967:160).

Le mauvais œil est une ENT dangereuse (on le dit susceptible de provoquer un écoulement de bile (Lagarriga Attias, 1991a), ce qui l'apparente à la *bilis* /bile/, une ENT provoquée par la colère ; figure 8). Les perturbations physiques, émotionnelles et mentales qu'il provoque sont nombreuses et leur hétérogénéité est telle (Tableau 4) que les diagnostics peuvent être très différents selon la personne qui le pose, ses connaissances, ses expériences, ses rapports avec le malade et son entourage, et selon le contexte social que tous partagent. Ainsi, l'ENT peut être diagnostiquée comme étant l'*envidia* ou la *bilis*, comme nous l'avons vu, ou encore comme la *salación* /action de saler/, l'*escupitajo* /crachat/ (ou *escupida* /crachée/), la *chipilez* /pleurnicherie/, autant d'affections très proches qui sont dès lors soignées par une *limpia*.

Chez les adultes, les manifestations majeures du mauvais œil sont : nausées et vomissements, maux de tête, fatigue, épuisement, lassitude, tremblements, somnolence (Zolla, 1994). Chez les bébés et les enfants, les symptômes les plus fréquemment mentionnés sont de la diarrhée et des vomissements, des pleurs constants, de l'agitation.

---

pour laquelle un cordon rouge est souvent attaché à des fins de prévention aux animaux, arbres fruitiers, clôtures des champs de maïs, etc.

<sup>159</sup> Comme l'étiologie, cette notion n'est pas spécifique au Mexique ; elle se retrouve dans de nombreux pays (Elworthy, 1895) et est très présente en Europe, par exemple en Roumanie (Hambarek, 1997).

<sup>160</sup> Les amulettes de protection sont très souvent des rubans rouges et des graines de *Mucuna* spp., appelées *ojo de venado* /oeil de cerf/.

Tableau 4. Signes et symptômes des ENT qui nécessitent une *limpia*.

Symptômes et signes	<i>Mal de ojo</i>	<i>Danõ</i>	<i>Susto</i>	<i>Pérdida del alma</i>	<i>Mal aire</i>
<b>symptômes et signes biologiques</b>					
acouphènes		x			
affection dermique					x
affection oculaire					x
agitation pendant le sommeil			x		
amaigrissement	x		x		x
asthénie					
bouche tordue					x
boutons	x	x			x
chaleur au ventre	x				
chassie	x				
coliques					x
convulsions	x				x
corps froid					x
démangeaisons					x
dermatose					x
diarrhée	x	x	x		x
diarrhée jaunâtre	x				
difficulté à marcher			x		
douleurs aiguës					x
douleurs des articulations					x
douleurs des os		x			x
douleurs généralisées					x
douleurs musculaires		x			x
évanouissements			x		x
extrémités froides			x		
faiblesse générale	x	x	x		x
fatigue	x	x	x		
fièvre	x	x	x	x	x
fièvre forte	x				
frissons	x				x
front chaud	x				
haleine fétide	x				
hypersomnie			x		
infections	x	x			
infection de la peau		x			
infection des oreilles		x			
infection des yeux	x				
inflammation des membres inférieurs		x			
inflammation des yeux	x			x	x
inflammation du ventre					x
inflammation du visage		x			

<b>Symptômes et signes</b>	<b>Mal de ojo</b>	<b>Danō</b>	<b>Susto</b>	<b>Pérdida del alma</b>	<b>Mal aire</b>
insomnies	x		x		x
intoxication	x				
irritation oculaire	x				
larmoiement	x				
lèvres violettes	x				
manque d'appétit	x				x
maux			x		
maux de « cœur »			x		
maux de dents					x
maux de dos	x				x
maux de tête	x	x	x		x
maux d'estomac	x	x	x		
maux d'oreilles					x
nausées	x	x			x
odeur aigre	x				
oedème des extrémités					x
pâleur	x		x		
palpitations					x
paralysie	x				x
paralysie d'un pied		x			
paralysie d'une main		x			
peau de couleur mauve	x				
perte d'appétit	x		x		
perte de la parole					x
perte de poids	x	x			
perte et enlaidissement des cheveux (enfant de plus de 10 ans et adultes)	x				
perte temporaire de la vue		x			
plaies					x
problèmes gastro-intestinaux		x	x		
ptose palpébrale (un des yeux devient plus petit)	x				
refus de têter pour les bébés	x				
rhumatismes déformants aux doigts					x
rhume					x
se frotter souvent les yeux	x				
sommeil sporadique	x				
somnolence	x	x			x
sudation					x
sueurs froides	x				
surdité					x
tache blanche au milieu de la langue	x				
teint jaune	x				x
toux					x

<b>Symptômes et signes</b>	<b>Mal de ojo</b>	<b>Danō</b>	<b>Susto</b>	<b>Pérdida del alma</b>	<b>Mal aire</b>
tremblements du corps	x				
tremblements des mains	x				
troubles digestifs	x	x			
tumeurs					x
ventre chaud	x				
vertiges					x
visage rouge	x				
voix non maîtrisée		x			
vomissements	x	x	x		x
vomissement verdâtre	x				
yeux de taille inégale	x				
yeux endormis	x				
yeux enfoncés	x				
Atteintes psychiques					
absence d'envie de se lever		x			
accès de folie			x		
accès de tristesse			x		
agitation générale	x				
altérations mentales	x				
angoisses		x	x		
angoisses nocturnes	x				
anxiété	x				
apathie		x	x		
cauchemars		x	x		
dépression			x		
hallucinations		x			
hypersensibilité			x		
inquiétude générale	x		x		
irritabilité	x				
lassitude	x				
mal-être		x			
manque d'envie d'aller travailler		x			
nervosité			x		
paresse	x				
peur		x			
pleurs	x		x		
pleurs constants	x				
pleurs fréquents	x				
pleurs sans cause	x				
pleurnichements					x
repli sur soi				x	
sensation d'être poursuivi			x		
se capricer	x				
se sentir las	x				

Symptômes et signes	Mal de ojo	Dañō	Susto	Pérdida del alma	Mal aire
tristesse			x		
troubles mentaux					x
Autres manifestations					
affaiblissement de la cohésion familiale		x			
alcoolisme		x			
anéantissement		x			
apauvrissement		x			
caractère chronique d'une maladie		x			
caractère incurable d'une maladie		x			
commerce déficitaire		x			
déclin		x			
maladie incurable		x			
malheurs en série		x			
mort inexplicable		x			

La similitude qui existe entre les signes mentionnés pour le mauvais œil et ceux qui permettent de diagnostiquer diverses maladies de l'appareil digestif, ont conduit certains chercheurs à l'envisager comme une entérite nerveuse ou une gastroentérite infectieuse (Zolla, 1994). Si dans certains cas cette concordance s'est révélée indéniable, elle ne saurait s'appliquer à toutes les occurrences. Nombreuses sont celles qui s'en écartent, ce qui n'a rien de surprenant compte tenu de la diversité des manifestations et de leurs formulations, et de la complexité des environnements culturels.

### ▪ 2.3. *Daño* /mal(éfice)/

Contrairement au mauvais œil, la charge maléfique du *daño* /mal(éfice)/ est rarement transmise involontairement. Appelé également *hechizo* /sortilège/, *hechicería* /(acte de) sorcellerie/, *embruajamiento* /ensorcellement/, *mal echado* /mal jeté/ ou encore *aire echado* /air jeté/<sup>161</sup>, il a pour cause une volonté délibérée de nuire. À l'origine, une fois encore, la jalousie ressentie envers ceux qui possèdent ce que d'autres convoitent (vêtements, récoltes abondantes de maïs, richesses...), mais aussi la rancœur envers ceux qui ne veulent pas partager ce dont ils disposent (p. ex. vendre du maïs en période difficile) ou encore le dépit et la haine dans les rivalités amoureuses. Une personne animée de tels sentiments peut décider de réaliser un *trabajo* /travail

<sup>161</sup> Nombre d'autres dénominations sont utilisées : *chizos* /sorts/, *enfermedad regalada* /maladie donnée/, *escupirle* /lui cracher dessus/, *mal de gente* /mal de "gens"/, *mal puesto* /mal introduit/, *maldad* /méchanceté/, *trabajo malo* /travail mauvais/ (Zolla, 1994:219).

(acte de sorcellerie)/ – assimilé à une *cochinada* /cochonnerie, saleté/. –, ce qui peut se faire en opérant de diverses façons : en crachant sur le « rival », en répandant du sel ou de la terre de cimetièrre à l'endroit où il va passer, en introduisant des produits nuisibles dans sa nourriture, en récitant des « prières » particulières (invoquant aussi bien la Vierge et les saints catholiques que la Sainte Mort<sup>17</sup> ou le Diable) pour qu'il soit confronté à des épreuves ou subisse des dommages de toutes sortes, etc. Pour plus d'efficacité, il est possible de recourir aux services d'un professionnel, un *brujo* /sorcier/ censé détenir des capacités hors du commun et pouvoir solliciter des entités non-ordinaires pour obtenir leur concours. Dans la *Sierra Tarasca* où les inimitiés, rivalités, conflits amoureux, se régl(ai)ent souvent de cette manière, les histoires qui relatent les expériences vécues et les procédures utilisées, sont nombreuses : objets divers (cercueil miniature, poupée transpercée d'aiguilles ou *olla* /pot/ contenant des animaux ou des objets) cachés sous la *troje* (habitation locale en bois, surélevée) ou sous le lit de quelqu'un, hullement d'un hibou aux abords de l'habitation ou présence inhabituelle d'un animal au comportement étrange (signalé comme étant un *nahual*<sup>162</sup>, forme animale dans laquelle le *brujo* s'est métamorphosé), petits cailloux ou animaux (lézard, petit serpent, jusqu'à un petit dindon<sup>163</sup>) introduits dans le corps de celui à qui le *daño* est destiné, etc. Parfois les représentations du *daño* rappellent celles du mauvais œil.

*« Men unknowingly have a capacity for daño. It is especially those who admire others' children who pose a threat. Any child can suffer from the daño, but cute and handsome children are most vulnerable. [...] Conversely, a child with bad manners is not often a victim. »* (Ingham, 1970:80)

Le *daño* peut toucher n'importe qui et se révèle sous des formes variables à l'infini. La personne visée peut être lésée dans son intégrité biologique, ses fonctions physiologiques et/ou son bien-être psychologique. À l'exception de ceux qui sont particulièrement inhabituels, les symptômes sont rarement suffisants pour déterminer un *daño* ; ils sont trop diversifiés. Il est souvent fait mention de l'incapacité à prendre part à la vie active : « Quelqu'un sait qu'il est victime d'un mal quand il se sent mal, qu'il a sommeil, qu'il est fatigué, et tout ça. Il n'a pas envie de

---

<sup>162</sup> Ou *nagual*. Pour Durand & Durand-Forest (1970:339), « Il faut conserver au terme *nahual*, *nagual*, son sens primitif de "sorcier" capable de se métamorphoser [c'est-à-dire] d'abandonner temporairement sa forme humaine pour revêtir une forme animale ou celle d'un phénomène météorologique ».

<sup>163</sup> « ... Monsieur Luis Ruiz, natif de Charapan, avait été ensorcelé, et qu'après sa mort, on a extrait de son estomac un dindon / ... *al señor Luis Ruiz, nativo de Charapan, lo habían embrujado y que después de muerto, le habían sacado del estómago un guajolote* » (Velásquez Gallardo 1949:26).

travailler, ni de se lever, alors c'est le *daño* »<sup>164</sup>. Les biens, la vie professionnelle et sociale, l'entourage de la personne atteinte, peuvent également être affectés. Chez les P'urhépecha et chez de très nombreux groupes mésoaméricains, les caractéristiques qui font sens et orientent vers un *daño* sont l'intensité (p. ex. douleurs violentes), la gravité (p. ex. maladie considérée comme incurable par la médecine « moderne »), l'« anormalité » (p. ex. épilepsie), la durée (p. ex. une maladie – même bénigne – qui a résisté à tous les traitements réalisés : médecine familiale, thérapeutique traditionnelle, conseils d'herboristes ou marchands divers, médecine « moderne »), la répétition (p. ex. fausses couches multiples), l'accumulation (ce qui est surtout le cas pour les problèmes, tracas, soucis). « Nous sommes à court d'argent, il n'y a pas de paix, il n'y a pas de tranquillité. »<sup>165</sup> En fait, tous les maux, malheurs et affections qui ne trouvent pas d'explication dans les représentations locales sont diagnostiqués de cette façon, qu'ils touchent une personne ou l'un des membres de sa famille (alcoolisme, mort inexplicable, maladie incurable, etc.) ou la famille entière (malheurs en série, déclin, anéantissement, appauvrissement, affaiblissement de la cohésion, etc.). Cette façon d'envisager l'affection est d'autant plus prégnante qu'elle correspond à des contextes relationnels souvent compliqués<sup>166</sup>.

« Plusieurs auteurs insistent sur le fait qu'une action négative est orientée socialement. Son caractère caché transforme en ennemis potentiels tous les voisins dans le cadre de l'interaction communautaire. De cette manière, la sorcellerie apparaît comme une origine possible à tous les maux. Les conflits générés par les relations sociales dans un milieu de faibles ressources, où la vie est hostile et compliquée, constituent un terrain fertile pour que germent les interprétations des causes, expliquées par l'action maléfique des voisins ou d'entités surnaturelles. »<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> « Uno sabe que tiene un daño cuando se siente mal, que tiene sueño, que está cansado, y eso. No tiene ganas de trabajar, ni de levantarse, entonces, es el daño. » (Toluca (México), 2017)

<sup>165</sup> « No nos da el dinero, no hay paz, no hay tranquilidad. » (Puebla (Puebla) 2017)

<sup>166</sup> « Le caractère exogène des facteurs explicatifs de la maladie [...] implique nécessairement que celle-ci ne prend tout son sens qu'en renvoyant à une organisation sociale, religieuse et symbolique, donnée. Un énoncé explicatif a toujours un référent social. Une situation anormale, pathologique, n'est vécue et traitée comme telle que parce qu'elle est partie intégrante d'un contexte. » (Sindzingre, 1984:98)

<sup>167</sup> « Diversos autores hacen hincapié en esta correspondencia en la que una acción negativa está orientada socialmente. Su carácter velado transforma en enemigos potenciales a todos los vecinos en el marco de la interacción comunitaria. De esta manera, la brujería se manifiesta como posible origen de todas las aflicciones. Los conflictos surgidos de las relaciones sociales en un medio de escasos recursos, donde la vida es hostil y complicada, son terreno fértil para la germinación de interpretaciones de causas concertadas por acciones maléficas de los vecinos o de poderes sobrenaturales. » (Palacios de Westendarp, 1986)



Comme nous l'avons vu pour le mauvais œil, le *daño* présente lui aussi des liens complexes et combinés avec diverses autres affections, en particulier avec l'*envidia* /envie, jalousie/ (Figure 8) car on ne saurait oublier que « le bien-être des uns est la cause du mal-être des autres / *el bienestar de unos es motivo del malestar de otros* » (Báez Cubero, 2015:28).

### 3. Les Entités Nosologiques Traditionnelles soignées par la *limpia*, causées par des entités non-ordinaires

Trois ENT omniprésentes dans la zone d'étude et d'une façon plus générale au Mexique sont causées par des entités non-ordinaires : (i) le *susto* /frayeur/ ou *espanto* /épouvante/ ; (ii) la *pérdida del alma* /perte de l'âme/ ; (iii) le *mal aire* /mauvais air/. Pour comprendre les liens complexes entre ces ENT indissociables, il est nécessaire de mesurer l'importance des principes animiques (variables selon les sociétés étudiées) qui sont indispensables à tout individu pour rester en vie et en bonne santé, toute forme d'incomplétude se traduisant par la maladie et conduisant à la mort. Ces deux notions de principes animiques et d'entités non-ordinaires seront détaillées pour permettre de comprendre le rôle déterminant qu'ils jouent dans les ENT de cette seconde catégorie.

#### ▪ 3.1. Représentations locales des principes animiques indispensables à la vie de tout être humain

Pour les Mexica, ancêtres des Nahuatl actuels, les « forces/entités/substances » vitales ou principes animiques nécessaires à la vie d'un être humain étaient concentrées dans douze centres animiques : 1- *Yol, Yollo*: cœur. 2- *El*: foie. 3- *Tonal*: irradiation contenue dans le corps. 4- *A*: fontanelle. 5- *Cua*: partie supérieure de la tête. 6- *Tzon*: chevelure. 7- *Ihio*: souffle. 8- *Ix*: œil ou visage. 9- *Nacaz*: oreille. 10- *Xic*: nombril. 11- *Cuitla*: excrément. 12- *Tlail*: excrément (López Austin, 1967). L'un des plus importants était le *tonal* ou *tonalli* (*tonali*), mot nahuatl qui signifie « irradiation, rayonnement, chaleur ». Localisé dans la tête et responsable des fonctions qui réchauffent l'être humain, irradient, rayonnent en lui, garantissent ses actions, pensées, émotions, etc., il présente la particularité de jouir d'une certaine autonomie. Il est capable de sortir du corps lors de différents états ou activités comme le rêve, l'orgasme, l'ivresse<sup>168</sup> ou une émotion intense

---

<sup>168</sup> On retrouve en Mongolie, le concept de sortie de l'âme liée à l'ivresse, avec des différences cependant dans la localisation des zones du corps permettant cette sortie. « Les orifices privilégiés [...] permettant la sortie de l'âme

(López Austin, 1989). De nos jours, il est parfois décrit comme une sorte de gaz invisible – lumineux dans certaines conditions, ce qui permet de repérer sa sortie (*Ibid.*). Toutefois, si pour quelque raison que ce soit, le *tonalli* s'éloigne trop et tarde à réintégrer son enveloppe charnelle, en résultent alors, soit immédiatement soit de façon différée, des affections qui évoluent toujours vers une issue fatale si aucun traitement n'est engagé, ce qui atteste du pouvoir de vie conféré à ce principe animique disparu. Polysémique, le terme *tonalli* désigne aussi, comme aux temps préhispaniques, le signe sous lequel est né le patient, par conséquent son sort ou son destin (Chamoux, 1989). Enfin, chez les Nahuatl de la région de Cuetzalan<sup>169</sup>, Pury Toumi (1990:178) signale que *tonali* « désigne aussi un animal double de l'homme : animal qui naît à sa naissance, meurt à sa mort [...] et vit une vie parallèle à la sienne, si ce n'est qu'elle se déroule dans le *monte*, l'espace sauvage ». L'état de santé de ce double animal ou animal-compagnon<sup>170</sup>, communément appelé *tonal*, influe sur l'individu et réciproquement.

La traduction des dénominations vernaculaires par les Espagnols a posé d'évidents problèmes de partage des champs conceptuels ; des sens propres à leur langue et à leur culture ont été assimilés à l'existant local. Par ailleurs, les limitations du lexique espagnol ont eu comme effet de mêler des notions qui auparavant étaient distinctes. Les traductions de *tonalli* en *alma* /âme/ ou *espíritu* /esprit/ ont donné naissance à des reflets déformés de l'ancien principe animique. Si le concept a encore cours chez les Nahuatl actuels ainsi que chez d'autres groupes mésoaméricains, les conceptions, représentations, religion et mode de vie imposés par les Espagnols ont contribué à en changer le sens (au moins en partie). De même, ces termes n'ont pas le sens qui leur est accordé par les cultures d'Europe occidentale et la religion chrétienne, ce que démontre, par exemple, la multiplicité des « âmes ». Selon Sasson (1983:2) chaque être humain dispose de trois âmes : (i) l'*alma sombra* /âme ombre/ qui gouverne sa destinée et, après la mort, réside dans l'*alma aire de noche* /âme air de nuit/, (ii) l'*alma espiritual* /âme spirituelle/ qui donne la vie à l'individu et va au ciel ou en enfer après la mort et (iii) l'*alma aire de noche* /âme air de nuit/ (non précisée) ». La première correspondrait au *tonalli* (de *tona* /irradier/) dans la mesure où de nombreux travaux la mentionnent comme capable de se séparer du corps ; l'*alma espiritual*

---

pendant l'ivresse (fontanelle, aisselles, nombril) sont exclusivement d'ordre symbolique tandis que les orifices réels ne sont pas censés permettre sa fuite. » (Lacaze, 2004:161) Seule la fontanelle est une zone de sortie que l'on retrouve au Mexique.

<sup>169</sup> Ce concept est partagé par de nombreux groupes mésoaméricains.

<sup>170</sup> Pour Durand & Durand-Forest (1970:341) il faut donner au mot *tonal* « le sens consacré par l'usage, à savoir celui d'animal-compagnon, même si ce sens est, en fin de compte, relativement tardif et dérivé ».

correspondrait au *yolia* ou *teyolia* traduit en *vividor* /bon vivant/ (entité animique résidant dans le cœur) et l'*alma aire de noche* à l'*ihiyotl* traduit en *aliento* /haleine, souffle/ (entité animique résidant dans le foie)<sup>171</sup>. Il en va de même pour le terme *espíritu* /esprit/ parfois employé avec une acception identique à (ou proche de) celle d'*alma*, ainsi que pour celui de *sombra* /ombre/ utilisé par divers groupes ethniques.

« Au sens figuré *sombra* peut donc aussi désigner dans le Mexique d'aujourd'hui des fantômes, spectres de toutes formes, animales ou humaines, et de toutes tailles. [...] ce sont toujours des "âmes en peine", l'esprit d'un homme mort qui n'arrive pas à quitter complètement son enveloppe charnelle et rôde sur terre, intégré dans une carcasse difforme, floue, mal discernable : d'où le mot "ombre". Les raisons données aux tourments de ces spectres, qui errent surtout la nuit sans trouver de repos, se rapportent soit à une promesse non tenue, soit à un désir non assouvi de son vivant. » (Pury Toumi, 1990:177)

À propos de la traduction du terme *tonalli* en *sombra* /ombre/, l'incompatibilité entre la notion de chaleur qu'évoque le premier et le froid que connote le second n'a pas échappé à Pury Toumi pour qui *tonalli* et *sombra* doivent être compris comme une projection de l'individu.

« [La *sombra*] désignerait une enveloppe, floue et difforme, où s'est réfugié un *tonali* qui a été perturbé dans son destin. L'incompatibilité des notions de chaleur du *tonali* et du froid de la *sombra* donnent une étrange traduction qui porte à faire du *susto* une expression purement américaine, dont l'actualité conceptuelle ne trouve sa source dans aucune vision syncrétique. » (*Ibid.*, 177)

Cette façon de penser la *sombra*, non en terme de simple transposition mais en terme d'évolution hybride était déjà exposée en 1973 par Aguirre Beltrán pour qui le concept actuel de *sombra* devait être envisagé comme nouveau et distinct, comme une forme syncrétique mêlant le concept préhispanique du *tonalli*, le concept africain d'« ombre » importé par les esclaves<sup>172</sup> et le concept chrétien d'« âme ». De fait, si les trois termes *alma*, *espíritu* et *sombra* peuvent être envisagés dans des études globalisantes comme synonymes, ils n'en sont pas moins porteurs d'acceptions et de connotations témoignant de différences profondes comme chez les Nahuas de Hueyapan (Morelos) où chacun d'eux a une valeur distincte (Álvarez Heydenreich, 1987). Leurs voisins,

---

<sup>171</sup> Les informations sur cette entité sont moins nombreuses que pour les deux autres. Dans la révision qu'il en fait, Martínez González (2006a) met en relation cette « haleine vitale » avec le vent (c'est en soufflant sur les astres que *Ehecatl* a permis « qu'ils se déplacent » dans le ciel).

<sup>172</sup> « Le concept de la perte de l'ombre garde une parenté tellement intime avec celui de la perte du *tonali* que la transition du concept indigène au concept noir a dû se réaliser avec la plus grande facilité psychologique. / *El concepto de la pérdida de la sombra guarda tan íntimo parentesco con el de la pérdida del tonalli que la transición*

les Nahuas de la région de San Francisco Tecoxpa (CDMX), ne font quant à eux la distinction qu'entre l'*espíritu* (seule « âme » mobile qui peut s'éloigner du corps et ira au ciel ou en enfer) et la *sombra* qui remplace le corps à la mort et devient lieu de séjour pour l'*aire de noche* (Madsen, 1960:78-79). Quels que soient les concepts que *sombra*, *alma* ou *espíritu* tentent de traduire, tous font référence à un principe animique dont la perte se traduit par la mort.

Sous l'influence du courant *New Age*, les formulations en *energía vital* /énergie vitale/ et *fuera vital* /force vitale/ sont venues peu à peu se substituer aux anciens énoncés parmi certaines populations des zones urbaines.

### ▪ 3.2. *Susto* /frayeur/ et *pérdida del alma* /perte de l'âme/

Le *susto* /frayeur/ est certainement l'ENT la plus fréquemment mentionnée au Mexique et chez les *Chicanos* des États-Unis, mais aussi en Amérique latine (il a été décrit dans de nombreux pays comme le Guatemala, le Honduras, Panama, la Colombie, l'Équateur, le Venezuela, le Pérou, l'Argentine, la Bolivie, le Brésil et le Chili)<sup>173</sup>. D'innombrables travaux lui ont été consacrés pour le décrire dans différents contextes mais aussi pour tenter de trouver à quelle(s) affection(s) reconnues par la médecine « moderne » et la psychiatrie occidentale il pourrait correspondre<sup>174</sup>.

« La frayeur représente un des symptômes morbides complexes qui a le plus retenu l'attention des chercheurs. Divers types d'études ont été réalisés sur ce thème et autour de lui, depuis le simple travail ethnographique, jusqu'à ceux qui émettent des hypothèses à partir de la médecine scientifique. L'intérêt des chercheurs se base principalement sur trois particularités : sa fréquence

---

*del concepto indígena al negro debe de haberse realizado con gran facilidad psicológica.* » (Aguirre Beltrán, 1978:17)

<sup>173</sup> Voir, entre autres, Valdizán & Maldonado, 1922; Ackerknecht, 1949 ; Madero Moreira, 1967 ; Seijas, 1972 ; Chiappe Costa, 1977 ; Prestán, 1977 ; Logan, 1979 ; Muñoz-Bernand, 1979 ; Crandon, 1983 ; Pardo, 1987 ; Hargous, 1985 ; Bastien, 1988 ; Valdez, 1993 ; Melchor Arroyo & Reyna Pinedo, 1994 ; Tene *et al.*, 2007.

<sup>174</sup> Toor, 1926 ; Steininger & Van de Velde, 1935 ; Parsons, 1966 ; Covarrubias, 1946 ; Weitlaner, 1961, ; Rubel, 1964 ; Guiteras Holmes, 1965 ; Adams & Rubel, 1967 ; Kiev, 1968 ; Kearney, 1969 ; Hermitte, 1970 ; Gobeil, 1973 ; Harman, 1974 ; O'Neil & Rubel, 1974 ; Thomas, 1974 ; Uzzell, 1974 ; Ysunza Ogazón, 1976 ; Incháustegui, 1977 ; Bolton, 1981 ; Signorini, 1982 ; Trotter, 1982 ; Alcorn, 1984 ; Rubel, O'Neil & Collado-Ardon, 1984 ; Aguirre Beltrán, 1985 ; Simmons & Hughes, 1985 ; Viesca Treviño & Ruge, 1985 ; Álvarez Heydenreich, 1987 ; O'Neil, 1988 ; Reyes Gómez, 1989 ; Santos García *et al.*, 1988 ; Signorini & Lupo, 1989 ; Olavarrieta Marengo, 1990 ; Pury Toumi, 1990 ; Sasson Lombardo, 1996 ; Villalobos Villagra, 1997 ; Greifeld, 2004 ; Remorini *et al.*, 2010 et 2012 ; Ariel de Vidas, 2014a ; Bombaci, 2014 ; Echeverría García, 2014, ; Gil Hernando, 2015 ; pour n'en citer que quelques uns !

d'apparition, les caractéristiques très particulières qu'il revêt, et sa présence dans de vastes zones géographiques et culturelles. »<sup>175</sup>

Au Mexique, il est aussi désigné sous le nom d'*espanto* /épouvante/ ou encore de *pasmo* /saisissement/, parfois de *miedo* /peur/ ou de *desasombro* /<sup>176</sup>(perte de l'ombre)/. *Susto* est le plus généralement utilisé. Il désigne un état de choc consécutif à un violent bouleversement émotionnel en réaction à un événement brutal, intense, surprenant, impressionnant, violent, terrorisant, vécu dans la vie réelle ou au cours de la vie onirique. La peur fulgurante et soudaine qui caractérise le *susto*, peut être due à des causes très diverses. Les chutes (à cheval, à pied) sont fréquemment mises en cause. Les plus dangereuses sont celles qui ont lieu dans (ou aux abords de) une rivière ou dans une *barranca* /ravine/ même si celle-ci est à sec. Il peut aussi s'agir d'un accident, d'un événement violent (le réveil brutal lors d'un rêve), d'une émotion intense – agréable comme désagréable (être perdu dans la montagne, être surpris en train de réaliser une action interdite, assister à des agressions ou des actes de violence, voir la foudre tomber à proximité, etc.) –, d'un profond malheur, d'une rencontre effrayante avec des êtres de la réalité ordinaire (animal dangereux, cadavre, personne ivre, soldats, etc.) mais aussi de l'expérience non-ordinaire (animal envoyé par (ou métamorphose de) un *brujo* /sorcier/, *aires*, etc.). La terreur éprouvée lors de *sustos fuertes* /forts/, *graves* /graves/ ou *retenidos* /retenus (non exprimés)/ (par opposition aux *naturales* /naturels/ ou *leves* /légers/ ; Zolla *et al.*, 1988) peut conduire à la folie ou même provoquer la mort.

Le terme d'*espanto* est souvent utilisé comme synonyme de *susto* puisque l'épouvante est ressentie dans les mêmes circonstances mais il arrive aussi qu'une distinction, fondée sur l'intensité de la peur ou sur l'identité de l'agent qui l'a provoquée, permette de différencier les deux termes. *Espanto* est fréquemment appliqué à un traumatisme occasionné par la rencontre avec une apparition : un *nahual*<sup>162</sup>, un *brujo* /sorcier/, une « entité de l'inframonde »<sup>177</sup>, un

---

<sup>175</sup> « *El susto representa uno de los complejos mórbidos populares que más ha llamado la atención de los investigadores. A su alrededor se han realizado diversos tipos de estudios, desde el sencillo trabajo etnográfico, hasta los que plantean hipótesis a partir de la disciplina médica científica. El interés de los estudiosos se finca, principalmente, en tres aspectos: la frecuencia con la que es reportado, las características muy particulares que lo conforman, y su presencia en amplias zonas geográficas y culturales.* » (Zolla, 1994:775)

<sup>176</sup> Mot sans traduction.

<sup>177</sup> « Par ici il y a beaucoup de *sustos*. Un de mes neveux qui est pêcheur a vu, il n'y a pas longtemps, une apparition de la *Chaneca*. La *Chaneca* ce sont des vents. Elle lui est apparue à la pointe de la barque, là-bas sur le lac. Elle avait la forme d'un enfant noir. Quand un de ces enfants noirs s'empare de l'ombre de quelqu'un, cette personne tombe gravement malade, son sang se dilue, elle est prise de fatigue pour le travail. On ne peut rien faire. / *Por aquí*

*fantasma* /revenant/ ou *sombra* /ombre/, un mort sans tête, etc. Au niveau linguistique, *espanto* est plus fréquemment utilisé comme terme générique que *susto*. Il se décline en différentes locutions précisant la cause de l'effroi : *espanto de víbora* /épouvante de vipère/ quand la personne a eu peur d'un serpent venimeux, *espanto de agua* /épouvante d'eau/ quand la personne est tombée dans l'eau ou a été sur le point de se noyer, *espanto de chaneque* /épouvante de *chaneque* (sorte d'Esprit)/ quand la personne a rencontré cette entité non-ordinaire ou d'autres analogues<sup>178</sup>, *espanto de muerto* /épouvante de mort/ quand la personne a rencontré un fantôme, *espanto de sueño* /épouvante de rêve/, etc. *Pasmo* /saisissement/ est une dénomination rarement utilisée mais dont la valeur conceptuelle est identique à celle de *susto* et d'*espanto*. En fait, le *susto* peut être compris comme une sorte de « complexe morbide » rassemblant des cas très divers dont les dénominations ou les représentations sont variables et imprécises.

Comme le laisse entendre le nom de *susto del alma* /frayeur de l'âme/ parfois donné à cette ENT, le principe animique en cause est le *tonalli* traduit comme nous l'avons vu en *alma*, *espíritu*, *sombra*. À la suite d'une frayeur, n'étant pas fixé à l'intérieur du corps, le *tonalli* peut en sortir<sup>179</sup> en totalité ou en partie seulement<sup>180</sup>. Cette séparation est d'une durée variable selon l'intensité du choc émotionnel. Si celui-ci est modéré, le *tonalli* peut réintégrer l'enveloppe charnelle sans trop de difficulté. S'il est violent, l'éloignement se prolonge et le cas devient grave : pour des raisons diverses, il est impossible à l'*alma-espíritu-sombra* de regagner le corps. L'ENT peut alors être désignée par d'autres noms comme *sombreada* /partie ombragée (affection qui touche l'ombre)/ qui renvoie à la partie atteinte ou comme *pérdida del alma* /perte de l'âme/, *pérdida de la sombra* /perte de l'ombre/, *pérdida del espíritu* /perte de l'esprit/, *separación del alma*

---

*hay mucho espanto. A un sobrino mío, pescador, se le apareció hace poco la Chaneca. La Chaneca son vientos. Se le apareció en el pico de la lancha allá en la laguna. Tenía la forma de un niño negrito. Cuando uno de estos niños prietitos le agarra a uno la sombra, se enferma mucho; se agua la sangre y viene el cansancio para trabajar. Nada se puede hacer.* » (Morales, 1977:25)

<sup>178</sup> Esprit protecteur d'animaux ou de plantes (*dueño*), Esprit de l'eau, Esprit des forêts, etc.

<sup>179</sup> « La sortie du *tonalli* qui provoquait la maladie et la mort de l'homme, pouvait être due à la violence physique, comme celle de couper les cheveux qui protègent la fontanelle, ou à une soudaine sensation de peur. La forme la plus commune était le *susto*, comme on peut le voir dans la définition donnée par Molina du mot *netonalcahualiztli*: "frayeur de celui qui a eu peur de quelque chose". Littéralement, il s'agit de l'abandon du *tonalli*. / *La salida del tonalli que ocasionaba la enfermedad y la muerte del hombre podía deberse a la violencia física, como la de cortar los cabellos protectores de la mollera o a la súbita impresión de miedo. La forma más común era el susto, lo que se ve reflejado en la definición que da Molina de la palabra netonalcahualiztli: "espanto del que se espanta de algo". Literalmente es abandono del tonalli.* » (López Austin, 1989:246)

/séparation de l'âme/, *huida del alma* /fuite de l'âme/, qui font référence à sa disparition, ou encore comme *quedada* /restée/, *espíritu quedado* /esprit resté/, qui expose ce qui lui advient (Weitlaner, 1961 ; Hermitte, 1970 ; Módena, 1990). L'impossibilité pour l'*alma-espíritu-sombra* de réintégrer le corps peut être mise sur le compte d'un égarement involontaire : elle a perdu son chemin et ne le retrouve plus. On dit que le malade *deja su sombra* /laisse son ombre/ sur le lieu du *susto*. Rarement, cette incapacité est envisagée comme une fuite plus ou moins délibérée pour rester dans un endroit ou avec quelqu'un (Módena, 1990). Ces deux hypothèses sont les moins fréquentes. Généralement, la raison invoquée est celle d'une séquestration qui peut être consécutive à un *susto* ou avoir lieu au cours de la nuit<sup>181</sup> (Thomas, 1974) ou en des occasions diverses<sup>182</sup>. Dans les cas de chute, l'*alma-espíritu-sombra* est faite prisonnière à l'endroit où le *susto* a eu lieu. C'est là que « la Terre l'a "mangée" ». La Terre (c'est-à-dire les entités non-ordinaires qui la peuplent) est souvent désignée comme responsable mais selon les lieux, les cultures et les situations, sont aussi incriminées l'Eau, des « divinités de l'inframonde » (et parmi elles les *malos aires*<sup>183</sup>) et toutes sortes d'entités analogues (que nous allons voir en détail par la suite) comme l'expriment les dénominations d'*espanto de chaneque* /épouvante de *chaneque* / ou *jugado de duende* /tour de lutin/<sup>184</sup>).

---

<sup>180</sup> Dans plusieurs groupes ethniques, on croit que l'âme ne sort pas toute entière pour vagabonder, mais que seulement une partie d'elle le fait. La petite partie qui se maintient dans le corps, s'avère insuffisante pour assurer la bonne santé de l'individu (Zolla, 1994).

<sup>181</sup> Lorsque, au cours des rêves, le *tonalli* quitte le corps pour « visiter le monde », il est exposé « aux forces du mal qui hantent la nuit » (Ruz, 1982:16).

<sup>182</sup> « Les Mixtèques de Oaxaca soutiennent que les esprits du *temazcal* peuvent arracher leur ombre aux personnes qui y entrent alors qu'elles sont en colère ou jalouses, ou à ceux qui n'exécutent pas de manière correcte les cérémonies et rituels de remerciement aux entités qui y demeurent. / *Los mixtecos de Oaxaca sostienen que los espíritus del temazcal pueden arrebatar la sombra a aquellas personas que entran en él bajo estados de ira o celos, o a quienes no realizan en forma adecuada las ceremonias y rituales de agradecimiento a los seres que allí moran.* » (Mak, 1959)

<sup>183</sup> Comme nous allons le voir plus avant (Chap. IV § 3.4), les (*malos aires*) sont souvent assimilés à ces « divinités ».

<sup>184</sup> « Dans un grand nombre de cas l'*espanto* inclut l'idée de la perte de l'âme et celle de sa capture par la Terre ; ces croyances sont répandues à travers tout le continent américain. Cependant le concept d'*aires* envoyés par le *duende* de la pluie semble, d'après ce qu'on a pu constater, circonscrit aux *aires* nahua et à celles des groupes mésoaméricains voisins de ces derniers. Leur présence avec des attributions semblables n'est pas connue dans d'autres parties du continent. / *Gran parte de los casos de espanto conllevan la idea de la pérdida del alma y captura de esta por la tierra, y estas creencias se extienden por todo el continente americano, sin embargo, las ideas de los aires enviados por duende de la lluvia se reducen hasta donde se ha podido constatar en áreas nahuas y en otros grupos mesoamericanos vecinos a éstos, y se desconoce su presencia con atribuciones similares en otras áreas del continente.* » (Sasson, 1985:2)

Les raisons de la séquestration sont présentées de façons très diverses. Selon Sasson, « comme le monde souterrain est froid, ceux qui y résident, cherchent à s’emparer du *tonalli* humain, certainement pour ses propriétés de chaleur et de luminosité »<sup>185</sup>. En fait, la raison la plus souvent invoquée est une offense des humains envers ces entités et leur territoire.

« On mentionne souvent qu’une personne court le risque de perdre cette composante animique quand elle ne respecte pas les limites des demeures des esprits gardiens de la terre, les grottes, les montagnes, les précipices, et surtout les réserves d’eau que sont les rivières et les sources, lieux habités par les êtres les plus redoutés. »<sup>186</sup>

*Susto* et *pérdida del alma* sont donc des ENT difficilement dissociables, le nom de la première renvoyant à la cause, celui de la seconde à la conséquence. Et si tout le monde<sup>187</sup> peut souffrir d’un *susto*, Amérindiens et métis, ruraux et urbains, hommes et femmes, jeunes et vieux, ce sont les jeunes enfants<sup>188</sup> et les femmes qui, plus fragiles, en sont les plus souvent atteints. Les manifestations ne sont pas toujours instantanées ; le temps de latence peut aller de quelques jours, semaines ou mois à un an voire plusieurs années. Les symptômes biologiques et les atteintes psychologiques qui permettent de les diagnostiquer sont nombreux (Tableau 4) et, comme toujours, variables selon les régions, les groupes ethniques et même selon les thérapeutes. Ils peuvent aussi différer en fonction de la qualité « chaude » ou « froide » de ce/celui qui l’a provoqué. Les symptômes les plus habituellement mentionnés sont : diarrhée, vomissements, manque d’appétit, fatigue, dépression, amaigrissement, apathie ; chez les enfants, les cauchemars sont fréquents. Le malade donne l’impression d’être absent au monde qui l’entoure. Les dérèglements psychiques (accès de tristesse, dépression, etc.) sont particulièrement saillants chez les populations rurales et chez les *Chicanos* des États-Unis (Rubel, O’Neill & Collado-Ardon, 1984) confrontés à une période de difficile mutation. Selon O’Neil (2003-2012), « *These symptoms are characteristic of what western trained medical*

---

<sup>185</sup> « *Este alma, generalmente se cree que es retirada por seres que viven en el inframundo, ya que como el mundo subterráneo es frío, sus moradores buscan apresar el tonalli humano seguramente por sus propiedades de calor y luminosidad.* » (Sasson, 1983:2)

<sup>186</sup> « *Con frecuencia se menciona que una persona corre peligro de perder este componente anímico, cuando no respeta los límites de las moradas de los espíritus guardianes de la tierra, cuevas, montañas, barrancas, y principalmente de los depósitos de agua, como son los ríos y manantiales, lugares donde residen los seres más temidos.* » (Zolla, 1994:671)

<sup>187</sup> Le *susto* peut également affecter les animaux qui seront alors soignés par fumigation (Münch Galindo, 1983).

<sup>188</sup> Tout particulièrement les nouveau-nés qui sont une proie facile pour les entités non-ordinaires. Les Totonagues de Puebla mettent en cause un énorme oiseau de nuit (Ichon, 1969).



*professionals would likely attribute to excessive emotional stress or even clinical depression* ». Les chercheurs<sup>189</sup> ont envisagé ces troubles psychiques de façons très diverses : comme le moyen de prendre en compte les affections mentales (comme la schizophrénie) dans les sociétés traditionnelles ; comme un « syndrome général d'adaptation » développé en réponse au stress ; comme une grave atteinte organique qui empêche la personne d'assumer son rôle ou sa fonction dans la vie sociale, une source de stress intense. Quant à l'appréciation des docteurs qui sont parfois confrontés à ces cas, Padrón en donnait l'aperçu suivant au siècle dernier.

« Les cas de victimes *d'espanto* ne sont pas rares. Très fréquemment arrivent chez le médecin des malades *d'espanto*, avec des symptômes très variés, étant donné qu'une multitude de maladies peuvent être considérées comme des *espantos*, alors qu'en réalité il s'agit d'affections très différentes les unes des autres. Celui qui croit à de pareilles fadaïses établit des relations entre n'importe quel état pathologique et des événements surnaturels qui n'existent que dans son imagination. D'autres fois la victime *d'espanto* a [...] subi des chocs émotionnels qui peuvent l'amener à de vrais états d'angoisse et de psychonévrose qui nécessitent l'intervention du médecin ; naturellement ceci arrive à ceux qui prêtent foi à l'existence des *espantos* et des fantômes, et même des « fantépouvantômes », terme composé créé comme une expression populaire qui réunit les deux dans un seul mot. »<sup>190</sup>

### ▪ 3.3. Représentations locales d'entités non-ordinaires responsables du *mal aire* /mauvais air/ et des maladies affines

En espagnol, des noms très divers sont donnés aux entités non-ordinaires jugées responsables d'ENT soignées par des *limpias* (nous en avons déjà vu plusieurs) : *aire* (ou *aigre*) /air/, *viento* /vent/, *espíritu* /Esprit/, *duende* /lutin/, *chaneque* <sup>191</sup>/, *gente* /(personnes)/, *familiares* /(membres de la famille)/. Leur action néfaste pour l'homme leur vaut le qualificatif de « mauvais » qui leur est souvent adjoint : *malos aires* /mauvais airs/, *aire malo* /air mauvais/, *aire maligno* /air malin/, *malos vientos* /mauvais vent/, *malos espíritus* /mauvais Esprits/. Quant au pluriel, fréquent, il

<sup>189</sup> Voir par exemple Rubel, O'Neil & Collado-Ardon, 1984 ; Zolla *et al.*, 1988 ; Campos Navarro 1997.

<sup>190</sup> « Los casos de “espantados” no son raros. Con gran frecuencia le llegan al médico enfermos de “espanto”, con sintomatología muy variada, puesto que un sin número de enfermedades pueden tomarse como estados de “espanto”, siendo que en realidad se trata de padecimientos muy distintos unos de otros. Quien cree en tales ñoñerías relaciona cualquier estado patológico con sucesos sobrenaturales que sólo existen en su imaginación. Otras veces, el “espantado” [...] ha sufrido choques emocionales que pueden conducirle a verdaderos estados de angustia y de psiconeurosis que requieren la intervención del médico; naturalmente esto les ocurre a los que dan crédito a la existencia de espantos y fantasmas, y aun de “espantasmás”, término compuesto creado como una expresión popular que confunde en una sola voz a unos y a otros de aquéllos. » (Padrón, 1956:263)

révèle une valeur générique, *aires* et *espíritus* se déclinant en de multiples représentations selon la nature qui leur est assignée : *aire de difunto*<sup>192</sup> /air de défunt/, *aire de arco iris* /air d'arc en ciel/, *aire de noche* /air de nuit/, *aire de cuevas* /air de grottes/, *aire de basura* /air d'ordure/, etc.<sup>193</sup> ; *espíritu guardián de la tierra* /Esprit gardien de la terre/, *espíritu de los ríos* /Esprit des cours d'eau/, *espíritu de los bosques* /Esprit des forêts/. Ces entités aux représentations mêlées (divinités, Esprits, nains, mânes, âmes du purgatoire, *fantasmas* /fantômes<sup>194</sup>/...) tentent de donner du sens au « monde subtil intermédiaire entre le ciel et la terre, qu'emplit le souffle vital nécessaire à la subsistance des êtres » (Chevalier & Gheerbrant, 1982:19). Reflets des angoisses et tourments des humains, certaines de ces entités partagent avec eux quelques-uns de leurs traits.

À l'époque préhispanique, les entités non-ordinaires les plus importantes qui peuplaient la Nature, étaient chez les Mexica les Dieux du vent (*Ehécatl*<sup>195</sup>), de la pluie (*Tlalóc*<sup>196</sup>), de l'eau (*Chalchiuhtlicue*)<sup>197</sup>, et leurs parèdres comme les *Tlaloques*<sup>198</sup>, âmes des personnes mortes par noyade, foudroiement, etc., qui accompagnaient le Dieu de la pluie. Les montagnes où s'accumulaient les nuages et où se produisaient de nombreux phénomènes en relation avec l'eau

<sup>191</sup> Mot sans traduction.

<sup>192</sup> « Des “petits” morts d'avant. De ceux dont personne ne se souvient ou qui n'ont plus de famille, alors il nous saisit pour que nous lui offrions un cierge ou quelque chose comme ça. / *De los difuntitos de antes. Que nadie se acuerda de ellos o no tienen familia ya, entonces nos agarra a nosotros para que nosotros le brindamos una veladora o algo así.* » (Mexico (CDMX), 2017)

<sup>193</sup> Certaines populations ont élargi, plus que d'autres, la gamme des *aires*. Le lexique des Nahuas du nord de Veracruz est particulièrement riche : *aire de agua* /air d'eau/, *aire sucio* /air sale/, *aire sucio del inframundo* /air sale de l'inframonde/, *aire de tierra* /air de terre/, *aire mujer de agua* /air femme d'eau/, *aire tropa del inframundo* /air troupe de l'inframonde/, *aire de sol* /air de soleil/, *aire tlecate* /air tlecate/, *aire tlachichi* /air tlachichi/, *aire sucio del agua* /air sale de l'eau/, *aire axicutla* /air axicutla/ et *aire floreado* /air fleuri/ (Sandstrom, 1978 ; Sandstrom & Effrein Sandstrom, 1986).

<sup>194</sup> Il s'agit d'esprits de personnes décédées de mort violente ou assassinées, ou encore furieuses de ne pas être honorées lors de la fête des morts.

<sup>195</sup> *Ehécatl*, dieu du vent était l'une des apparences de *Quetzalcoatl*, le serpent à plumes, mais dans son acception de *Yoalli-Ehécatl* « vent de la nuit » faisait allusion à *Tezcatlipoca* (Viesca Treviño, 1986).

<sup>196</sup> Une des principales et des plus anciennes divinités du continent américain (Flores y Troncoso, 1982), ce qui n'a rien de surprenant chez des populations pratiquant une agriculture pluviale.

<sup>197</sup> Pour Alcina Franch (1995:31), *Tlalóc* n'est pas tant un habitant de l'inframonde que l'inframonde lui-même. Dans sa présentation hiérarchisée de l'« ordre social » de l'inframonde, il place en premier la dualité *Tlalóc-Chalchiuhtlicue*, puis les « petits dieux de la pluie » (*tlaloque* ou *quiquiyauhtin*), les Seigneurs de l'eau (*ahuaque*), les « petits dieux des montagnes » (*tepicoton*), les serpents (*cocoa*) et les dieux du pulque (*centzontotoehtin*).

<sup>198</sup> Les *tlaloques* ou Seigneurs de la pluie. Ceux qui mouraient de manière louable allaient au *Tlalocan* (paradis de l'inframonde) où ils se transformaient en *ehecatónin* (pluriel de *ehécatl*), dieux secondaires chargés d'envoyer des pluies, des bourrasques ou encore des maladies sur la terre (Ingham, 1986 ; Burkhart, 1989).

et le vent<sup>199</sup>, étaient toujours envisagées dans un rapport étroit avec ces divinités<sup>200</sup>. Celles-ci avaient le pouvoir de châtier celui qui manquait à ses devoirs religieux ou ne respectait pas le code social en vigueur, en lui infligeant des maladies, toujours « froides »<sup>201</sup>.

« On considérait que les maladies étaient envoyées à l'homme directement par une divinité ou indirectement par d'autres serviteurs divins. Ces maladies étaient vues comme une punition divine pour n'avoir pas respecté consciemment ou inconsciemment une prescription religieuse : ne pas avoir suivi certains jeûnes, ne pas s'être abstenu de relations sexuelles à certaines dates, n'avoir pas réalisé un sacrifice ou une offrande, ou s'être comporté de manière offensante envers la divinité. »<sup>202</sup>

Si toutes ces divinités transmettaient à l'homme des maladies, elles détenaient aussi le pouvoir de les guérir. Sous le choc de la Conquête, elles ont perdu leur ambivalence et ont été projetées par les religieux espagnols en d'éternels adversaires : saints *versus* diable(s). Leur aspect bienfaisant a été attribué aux premiers et le malfaisant aux manifestations du Malin (Motte-Florac, 1995c). Toutefois au Mexique la conception du « diabolique » n'est pas réduite à sa seule valeur chrétienne. Pury Toumi (1992:112-113) rappelle que « toutes les divinités nahuatl furent qualifiées de “diaboliques” par les évangélistes aux lendemains de la Conquête ; mais [...] lorsqu'un Nahuatl qualifie un personnage légendaire de *diablo*, il ne veut pas dire par là que “ce personnage est mauvais”, mais bien “qu'il est dit mauvais (par les étrangers à la communauté)” » ; « *diablo*... désigne, non pas un être “mauvais”... mais... un être “non humain” ». Ces remarques éclairent la distorsion parfois notable entre la projection (saints/diables) adoptée localement et le schéma espagnol.

---

<sup>199</sup> Dans les zones montagneuses, différents phénomènes associés au vent et à l'eau ont influencé les croyances locales, par exemple, les pluies torrentielles ou les mouvements de masses d'air chaud qui, en se heurtant aux parois rocheuses, provoquent des tourbillons (Granados Vázquez & Cortés Hernández, 2009).

<sup>200</sup> En Mésoamérique, les *tlaloques* sont le plus souvent assimilés aux monts, montagnes et sommets où s'accumulent les nuages au début de la saison des pluies, mais aussi aux grottes, sources, cours d'eau (Alcina Franch, 1995).

<sup>201</sup> Torticoli, engourdissement des membres, goutte des mains ou des pieds ou de toute autre partie du corps, raideur du cou ou d'une autre partie du corps, contraction d'un membre ou sa paralysie, déformation de la main ou d'un pied, maladies de la peau diverses, tremblements de la face ou des lèvres (Sahagún cité par Martínez Cortés, 1965).

<sup>202</sup> « ... se consideraba que las enfermedades eran enviadas al hombre directamente por alguna deidad, o indirectamente por otros servidores divinos. Se consideraban estas enfermedades como una punición divina por el quebrantamiento consciente o inconsciente por el hombre de alguna prescripción religiosa: no cumplir con determinados ayunos, no abstenerse de relaciones sexuales en ciertos tiempos, no haber realizado algún sacrificio u ofrenda, o comportarse de manera ofensiva a la deidad. » (Angeles Aguilar, 2006:20)

Pendant la période coloniale, ces entités non-ordinaires ont acquis peu à peu la vigueur des hybrides. Dans cet espace-temps du façonnage des métissages ou « bricolages » (Lévi-Strauss, 1962 ; Bastide, 1970) avec ses circulations constantes entre Espagnols et Amérindiens, blancs et noirs, ruraux et urbains, riches et pauvres, dominants et dominés, elles ont évolué de façon indépendante, s'appropriant représentations espagnoles et représentations précolombiennes des mondes invisibles et du divin, les absorbant, les détournant et les réinventant. Pour les Espagnols du temps de la Conquête, donner au « diabolique » une apparence familière était d'ordre à procurer un certain sentiment de sécurité ; aussi, *duendes*, *aires*, *chaneques*, *familiares*, vont apparaître au gré des envahisseurs, de l'histoire locale, des personnalités, conservant certaines de leurs particularités d'Esprits souvent plus *traviesos* /espiègles/ que *malos* /mauvais/ ou *malignos* /malveillants/. Parmi les nombreuses dénominations et représentations (aussi diverses que les langues et les cultures qui les évoquent), la plus courante et la plus répandue est celle des *aires*. Sa grande diffusion et son importance en Espagne n'y sont certainement pas étrangères, d'autant que les *aires* y étaient conceptuellement liés à la fois aux Esprits et à un « surnaturel maléfique » mais aussi aux émanations nuisibles et aux courants d'airs, autant de représentations favorisant une réinterprétation facile des (ou un glissement facile vers les) dieux de la pluie et du vent (Motte-Florac 1995c et 1999c). Des divinités précolombiennes, les *aires* ont gardé de nombreux traits comme l'appartenance à l'inframonde, les références à la terre, à l'eau, au froid, au féminin, à la mort, des symboles comme le serpent, et de l'Espagne, toutes sortes de références religieuses (López Austin, 1972).

« Au-delà de l'origine historique, il faut laisser les autochtones actuels expliquer l'origine des *aires* selon leur propre cosmologie. Pour les Nahuas d'Atla (Puebla), les *aires* sont ceux qui à l'aube de la dernière création, ont poursuivi et maltraité le Christ, lequel les a maudits et condamnés à vivre dans des failles, des grottes, des montagnes et autres réduits solitaires [...]. Ce n'est pas pour rien que les Otomi de la même région les nomment également « Juifs », moins par préjugé antisémite que par un syncrétisme du nouveau testament et de la théogonie préhispanique [...]. »<sup>203</sup>

---

<sup>203</sup> « Más allá del origen histórico, conviene dejar a los indígenas actuales explicar la procedencia de los aires, según sus propias cosmologías. Para los nahuas de Atla, Puebla, los aires son quienes, en los albores de la última creación, persiguieron y maltrataron a Cristo; él los maldijo y los condenó a vivir en barrancas, cuevas, cerros y demás rincones solitarios [...]. No en balde, los otomíes de la misma región los llaman también judíos, menos por un prejuicio antisemita, que por un sincretismo del Nuevo Testamento y la teogonía prehispánica [...]. » (Zolla, 1994:566)

Dans les discours sur les *aires*, la figure du Diable n'est jamais loin<sup>204</sup> : « *Los aires [...] originate in ant hills, rivers bottoms, dank places, and caves, especially those in which the Devil resides* » (Ingham, 1970:79). Elle convoque ceux qui lui sont associés, en particulier les *brujos* /sorciers/<sup>205</sup> (un autre exemple de la porosité qui altère la frontière entre les deux catégories d'ENT requérant une *limpia*, celles dues à des humains et celles dues à des entités non-ordinaires). Selon Aguirre Beltrán (1955:17), toutes ces entités ont également intégré quelques poussières d'Afrique. Et plus récemment, les *aires* ont acquis, en particulier chez les *Chicanos* des États-Unis, les attributs hollywoodiens des « petits nains de la pluie » (Ortiz de Montellano, 1990:211) ; et leur permanente confrontation à la médecine « moderne » a porté un coup fatal à leur caractère divin et les a parfois réduits à des microbes (Zolla, 1994:158) ou à des « gaz » localisés dans les intestins ou autour du cœur (Kay, 1979:89).

Quel que soit l'héritage en cause, ces entités non-ordinaires ont en commun d'être nocives. Aussi invisibles et puissantes que les courants d'air ou les rafales de vent, elles peuvent pénétrer dans le corps. Des anciennes divinités, elles ont hérité le pouvoir de châtier les imprudents ayant pénétré dans leur domaine sans avoir accompli les rituels requis, et même de les garder en otage sur le lieu de leur infraction. « Il arrive parfois que les gens mangent des plantes odorantes poussant dans certains ravins ; alors, les *aires* s'emparent d'eux et beaucoup en meurent. » (Grinberg-Zylberbaum, 1994:258)

Le courant *New Age* est venu, comme nous l'avons déjà vu, influencer les formulations – de même que les conceptions et représentations (Graef Velázquez, 2006). *Malas vibras* /mauvaises vibrations/, *malas energías* /mauvaises énergies/, *malas ondas* /mauvaises ondes/ sont autant d'énoncés à travers lesquels un public surtout urbain tente de traduire le « non-ordinaire » qui lui échappe, tout en revendiquant son appartenance à une communauté contemporaine qui se veut objective et rationnelle. « Quand tu as mal à la tête ou dans tout le corps, il est très fréquent que cela disparaisse en faisant une *limpia* avec un œuf. Ceci se produit parce que les mauvaises

---

<sup>204</sup> Voir entre autres Báez-Jorge (2004), Báez-Jorge & Gómez Martínez (2002).

<sup>205</sup> À Tuxtla (Veracruz) où ils sont particulièrement nombreux et réputés (Chap. VI § 1.2), on dit que les *hechiceros* /sorciers/ volent l'âme de leur victime et qu'en même temps ils leur envoient une rafale nocive qui prend possession d'elles (Olavarrieta Marengo, 1990).

énergies (que nous produisons ou que nous attirons) s'accumulent et n'ont pas le moyen de sortir. »<sup>206</sup>

#### ▪ 3.4. *Mal aire* /mauvais air/

Au Mexique et plus généralement en Mésoamérique, le (*mal*) *aire* / (mauvais) air/ est une autre grande constante de l'étiologie. Cette affection qui peut toucher êtres humains et animaux, est due à la mystérieuse<sup>207</sup> pénétration d'un *aire* dans le corps par des orifices naturels (bouche, nez, pores de la peau, yeux), par des ouvertures pathologiques (blessures), par des perforations dues à certaines manipulations thérapeutiques (injections, perfusions, opérations) ou encore par des zones « clés » comme les articulations<sup>208</sup>. Tout le monde peut avoir à en souffrir mais plus particulièrement les femmes et les personnes « faibles » ou affaiblies par une maladie, une grossesse, etc. Les occasions d'être atteint par cette ENT sont si nombreuses et si diverses qu'aucun endroit n'est véritablement à l'abri. Parmi les plus à craindre figurent les lieux publics dans les villes.

« Étant donné que les *aires* émanent également de certaines personnes, les lieux publics, particulièrement les rues, sont des milieux qui leur sont favorables. Un passant peut les attraper sans tomber malade, mais en arrivant chez lui, il peut les transmettre à l'un de ses enfants. C'est la raison pour laquelle il est d'usage d'attendre un moment avant de franchir le seuil, dans le but de se débarrasser d'eux et de ne pas les introduire dans la maison. »<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> « Cuando tienes dolores de cabeza o malestares en todo el cuerpo es muy común que haciendo una limpia con huevo desaparezcan, esto pasa debido a las malas energías (propias y que jalamos) que se acumulan y no tienen modo de salir. » (Site web *Abre los ojos*, 2016)

<sup>207</sup> « Les *malos aires* peuvent être causés par une personne ou simplement arriver par eux même, de n'importe où, ils apparaissent sur un arbre ou dans la basse-cour de n'importe quelle maison. Ces *malos aires* prennent parfois la forme de personnes, et quand ils attaquent quelqu'un ils lui rentrent dans le corps, mais personne ne sait de quelle manière ils y arrivent. / *Los malos aires pueden ser causados por una persona, o simplemente llegar por sí solos, de cualquier parte; aparecen sobre un árbol o en el corral de cualquier casa. Esos malos aires toman a veces forma de gentes, y al atacar a una persona penetran en el cuerpo de ésta, aunque nadie sabe la forma en que lo logran.* » (García Rivas, 1990:112)

<sup>208</sup> À l'époque préhispanique, les Nahuas croyaient que des « forces surnaturelles » pouvaient entrer dans l'organisme par les articulations pour aller ensuite se loger dans les os (Angeles Aguilar, 2006:19).

<sup>209</sup> « Puesto que los aires también fluyen de ciertas personas, los lugares públicos, especialmente las calles, son ambientes propicios para ellos. Un transeúnte puede recogerlos sin enfermar, pero al llegar a su casa, los puede transmitir a un hijo suyo. Por tal motivo, se acostumbra esperar un momento antes de cruzar el portal de la vivienda, con el fin de librarse de ellos, y no introducirlos al recinto. » (Ingham, 1986:165).

Dans les zones rurales, les lieux les plus redoutés sont les ouvertures de la terre (ravins, grottes<sup>210</sup>) ainsi que les zones où l'eau est présente (sources, cours d'eau, lacs), autant d'évocations de l'inframonde<sup>211</sup> où nombre d'entités non-ordinaires sont censées résider. « Les *aires* transmettent différentes maladies si on les dérange dans leur domaine ou quand les gens transgressent certaines normes de conduite que ce soit en entrant dans une zone isolée ou simplement en montant à un arbre sans demander la permission. »<sup>212</sup> Toutefois, les lieux les plus effrayants sont, sans conteste et d'après la fréquence de leur mention, ceux où se trouvent des morts<sup>213</sup> : veillée mortuaire, cimetière... Aussi ceux qui doivent se rendre dans un cimetière, coincent un rameau de rue (*Ruta* spp.) sur leurs oreilles pour se protéger<sup>214</sup>, et ceux qui vont à une veillée mortuaire, se font une *limpia* à leur retour.

« On croit que beaucoup de *malos aires* sont liés aux entités animiques qui sont libérées à la mort de quelqu'un [...]. Ils sont captés par les marcheurs, surtout ceux qui traversent des bois, ou par les gens qui assistent à des obsèques. Les *malos aires* collent au corps. Ils font du mal à celui qui les porte et à ceux qui entrent en contact avec eux. Les dégâts se manifestent par des inflammations et peuvent entraîner la mort. Pour les éviter, le porteur doit se faire une *limpia* sur tout le corps avec des plantes dont il se débarrassera après leur avoir craché dessus. »<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> L'importance des grottes en Mésoamérique se mesure au nombre et à la diversité des rituels qui y sont réalisés (Hernández Cruz, 1999) et des textes de tradition orale qui les mentionnent.

<sup>211</sup> Le *tlalocan*, inframonde des Mexica, encore appelé *talocan* par les Nahuatl, continue à être un élément essentiel dans la vie quotidienne de nombreux groupes mésoaméricains et un lieu que les thérapeutes se doivent de connaître et où ils sont censés pouvoir se repérer (Knab, 1991).

<sup>212</sup> « Los "aires" propician diferentes enfermedades al ser molestados en sus dominios o cuando las gentes transgreden ciertas normas de conducta ya sea al entrar en un paraje solitario o simplemente al subirse en un árbol, sin pedir permiso. » (Alvarez Heydenreich, 1979:361)

<sup>213</sup> « Il arrive que des agents étrangers [...] pénètrent dans l'organisme et l'un d'eux peut être l'émanation de l'âme d'un cadavre ou *ihíyotl* qui sort sous la forme d'un gaz dense et peut attaquer la personne qui n'a pas d'ombre [...]. Si l'émanation de l'âme d'un cadavre ou un autre élément étranger entre dans un sujet affaibli par le manque d'ombre, cela le rend d'autant plus malade / *Suele suceder que agentes extraños [...] penetren en el organismo y uno de éstos puede ser la emanación del alma de un cadáver o ihíyotl que sale en forma de gas denso y puede atacar a la persona desprovista de sombra. [...] Si entra la emanación del alma de un cadáver u otro elemento extraño en un sujeto debilitado por falta de sombra, lo enferma más aún.* » (Sasson, 1983:7-8)

<sup>214</sup> Une technique identique est mentionnée au Brésil où, pour se protéger des « mauvaises énergies », un rameau de rue est placé sur l'oreille ou dans une poche de chemise ou de pantalon (Albuquerque *et al.*, 2007).

<sup>215</sup> « Se cree que muchos de los malos aires están relacionados con las entidades anímicas liberadas tras la muerte de su dueño [...]. Los portan los caminantes, principalmente los que atraviesan bosques, y los que asisten a un funeral. Los malos aires se adhieren al cuerpo. Dañan estas fuerzas a quienes entran en contacto con el portador, y a él mismo. Los daños se manifiestan por inflamaciones, y pueden conducir a la muerte. Se evitan si el portador se limpia todo el cuerpo con yerbas, que se abandonan tras haber escupido sobre ellas. » (López Austin, 1989:300)

Malgré leur complexité, les rapports entre *susto*, *pérdida de la sombra* et *mal aire* gardent une certaine logique, celle qui coordonne détention hors de l'enveloppe corporelle et envahissement du corps (Motte-Florac, 2000) : lorsque le *tonalli-alma* est dans l'incapacité de regagner rapidement sa place, le vide qui en résulte peut être envahi par un *aire*. C'est pourquoi lors d'un *susto* (ou d'une *pérdida del alma*), les *aires* sont confusément mêlés dans le discours à deux problématiques : on les dit responsables de la détention de l'*alma* mais on dit aussi qu'ils s'introduisent dans le malade pour occuper la place laissée vacante par l'*alma* ; partant, le traitement a deux objectifs : expulser l'*aire* pour mettre un terme à cette forme de possession<sup>216</sup> et faire en sorte que l'*alma* soit libérée pour réintégrer sa place dans l'enveloppe corporelle dont elle a été désunie. Deux finalités qu'il est nécessaire d'avoir à l'esprit pour comprendre la *limpia* et ses formes de réalisation.

Les dommages causés par la présence de ces *malos aires* sont nombreux et peuvent conduire à la mort. La consultation de 36 travaux a permis à Zolla (1994:567) de déterminer un grand nombre de symptômes<sup>217</sup> dont la grande variété s'explique par le fait que les *aires*, une fois à l'intérieur de l'organisme, ne restent pas dans une zone précise mais se déplacent d'un côté à l'autre, provoquant toutes sortes de problèmes (Adams & Rubel, 1967). Certains auteurs ont pensé discerner dans ces symptômes des analogies avec des pathologies reconnues par la médecine « moderne » : « *The typical symptoms of this illness (aire) may include paralysis, a twisted mouth, palsy, pimples, and aching joints. The first two symptoms are consistent with a stroke* » (O'Neil, 2003-2012).

Les *aires* ne sont pas toujours aussi dangereux que nous venons de le voir. Il existe aussi des formes bénignes<sup>218</sup>, en particulier lorsque, comme c'est le cas chez les P'urhépecha, le vent peut avoir un effet sur la santé proche de celui qui est mis sur le compte d'une chaleur ou d'un froid excessifs (Young, 1981). Dans ces conditions, soigner les affections dues à des *corrientes de aire*

---

<sup>216</sup> Différente de la transe au cours de laquelle le corps d'une personne est investi par un esprit ou une divinité qui se manifeste par un comportement ou des paroles qui sont considérés comme spécifiques à cette entité et sont reconnus comme tels.

<sup>217</sup> Affections dermiques, affections oculaires, amaigrissement, coliques, convulsions, démangeaisons, diarrhée, douleur des os, douleurs généralisées, évanouissements, faiblesse, fièvre, inappétence, inflammation du ventre, insomnie, maux de dents, maux de tête, maux d'oreilles, nausées, œdème des extrémités, palpitations, paralysie, perte de la parole, rhume, somnolence, sudation, surdité, toux, tumeurs, vomissements, troubles mentaux, corps froid, pleurnichements, bouche tordue, teint jaune.

<sup>218</sup> Les symptômes de cette forme bénigne (maux de tête, de poitrine ou de dos, fatigue, fièvre, frissons, vomissements, vertiges, etc.) sont souvent proches de ceux du mauvais œil ; dans les deux cas la rupture de l'équilibre « chaud/froid » est considérée comme déterminante.



/courants d'air/ ou à de fortes rafales de vent impose de chasser cet « air » hors du corps, ce qui est le plus souvent réalisé avec des ventouses dont l'effet rappelle. Celles-ci provoquent des boursoufflures font boursouffler la peau comme le vent fait gonfler les étoffes (Burgos & Flores, 1964). Cette conception des *aires* comme courants d'air est également très présente parmi les *Chicanos* où elle est en parfaite adéquation avec un environnement culturel où le désir de rationalité domine, comme c'est aussi le cas dans les pays où la médecine « moderne » et les conceptions « scientifiques » de la santé sont prépondérantes.

*« In traditional Hispanic communities of the Southwestern United States, aire is usually not thought to be caused by bewitching. Rather, is attributed to a rapid change from a hot to a very cold environment. Ear aches in children are believed to be a consequence. Similarly, paralysis of one side of the face or muscle spasms in adults are thought to be caused by aire. [...] Muscle spasms are treated by "cupping". This involves heating the air in a cup with a flame to cause it to expand and drive out excess air. The cup is then placed over the site of the pain. As the air within the cup cools it creates a vacuum which pulls on the skin. »*  
(O'Neil, 2003-2012)



# Chapitre V

## « Nettoyage » et « agents nettoyants »

### 1. Un nom

#### ▪ 1.1. *Limpia*

« Les *limpias* [sont] appelées ainsi parce que grâce à un balayage sur le corps malade, [effectué] avec un rythme et une direction qui sont fonction de la maladie à traiter, le malade est “nettoyé [propre]” de son mal. »<sup>219</sup>

En Amérique latine hispanophone, le mot *limpia* / (il/elle) nettoie ; propre (adj. fém. sing.)/ est un substantif servant à désigner une pratique thérapeutique particulière, une sorte de « nettoyage purificateur ». En tant que verbe, ce mot décrit ce qui est réalisé et en tant qu'adjectif, le résultat attendu. Bien que le mot soit d'un usage extrêmement courant au Mexique et chez les *Chicanos* vivant aux États-Unis, il est pourtant, avec cette valeur, absent des dictionnaires de mexicanismes<sup>220</sup>. Le mot *limpia* n'y apparaît qu'avec les significations particulières de *desyerbe de plantíos o de tierras destinadas al cultivo* /désherbage de plantations ou de terrains destinés à la culture/, *azotaína* /volée/, *zurra de azotes* /volée de coups de fouet/. De ces acceptions, nous ne retiendrons que cette dernière qui se rapproche du sens local que l'on retrouve dans ces mêmes dictionnaires d'américanismes pour le verbe *limpiar* : *castigar* /châtier/, *azotar* /fouetter/. Ce fouettement pourrait évoquer la pratique thérapeutique si elle était envisagée comme un acte « purificateur » réalisé dans le but de punir une mauvaise action (ce qui n'est pas sans rappeler certaines pratiques d'exorcisme utilisées au Mexique pendant la période de la colonisation) mais l'intensité de ces fouettements est très éloignée de ceux, très légers, qui sont pratiqués avec des plantes lors d'une *limpia*. Le *Dictionnaire bilingue* (Larousse, 2017) signale le substantif féminin *limpia* comme un américanisme mais uniquement avec le sens de « nettoyage, désherbage » qui

---

<sup>219</sup> « Las *limpias*, llamadas así porque mediante una acción de barrer sobre el cuerpo enfermo con un determinado ritmo y dirección, según la enfermedad de que se trate, queda el paciente “limpio” de su mal. » (Anzures y Bolaños, 1978:152)

<sup>220</sup> Malaret, 1931 ; Enciclopedia Universal, 1932 ; Santamaría, 1959 ; Morínigo, 1985.

s'applique aux terrains cultivés. Seul le dictionnaire de Mexicanismes de Gómez de Silva paru en 2001 mentionne le sens de : « Action et cérémonie superstitieuse pour éliminer le “mauvais sort” et soigner || Réaliser une *limpia*, faire la *limpia*. loc. Exécuter (un sorcier ou chaman) cette cérémonie »<sup>221</sup>. Il n'est donc pas étonnant que le mot *limpia* au sens de « pratique thérapeutique » soit absent des dictionnaires de langue espagnole (anciens comme contemporains)<sup>222</sup>. Seul y figure le sens « d'action et effet de (se) nettoyer » utilisé pour des nettoyages particuliers (de graines, canaux, cabinets, port, arbres, puits, etc.) et prend donc la valeur en français de nettoyage, récurage, vidange, drag(u)age, élagage, écurage. Ces ouvrages indiquent que le mot *limpia* (qui dérive du latin *limpidus* /clair, limpide/) est un substantif apparu au XVe siècle à partir du verbe *limpiar* /nettoyer/ or celui-ci a également les sens figurés de « purifier », « chasser, éloigner les éléments nuisibles ». Ces valeurs ont légitimé son usage dans la tradition orale où il apparaît avec le sens d'« exorciser » comme le note Becoña Iglesias (1978:60) pour les campagnes de Galice. *Limpiar* est ce que les personnes se croyant victimes d'un acte de « sorcellerie » réclamaient à des religieux<sup>223</sup>. Les actes de sorcellerie en question étaient le mauvais œil ou l'*envidia* /envie, jalousie/, deux entités nosologiques qui, comme nous l'avons vu (Chap. IV § 2.2), sont traitées au Mexique par une *limpia*.

Le mot « exorciser » évoque la période de l'histoire du Mexique au cours de laquelle le fanatisme de l'Inquisition espagnole commençait à atteindre ses colonies<sup>224</sup>. Alors que le mot *limpia* n'avait jamais été utilisé par les premiers descripteurs des savoirs et pratiques thérapeutiques de la Mésoamérique, on le voit apparaître dans les procès du *Santo Tribunal de la Inquisición* à la fin du XVIIe siècle<sup>225</sup>. Y sont consignées des accusations qui portent sur l'utilisation de certaines plantes *en friega o limpia* /en friction ou *limpia*/ pour soigner des *hechizos* /sortilèges/ (Quezada Ramírez, 1989:C. N°5). Pour la première fois, le terme apparaît dans des écrits.

---

<sup>221</sup> « Acción y ceremonia supersticiosa para quitar la “mala suerte” o para hacer sanar. || dar una *limpia*, hacer la *limpia*.loc. Ejecutar (un brujo o chamán) esta ceremonia. » (Gómez de Silva, 2001:124)

<sup>222</sup> Real Academia Española, 1726, 1925-1956, SD ; Corominas, 1954 ; Alonso Pedraz, 1958 ; Enciclopedia Universal, 1958 ; Martínez Amador, 1960.

<sup>223</sup> La pratique qui se rapprocherait le plus de la *limpia* serait celle que les religieux pratiquaient et qui a été relevée e Galice : ils passaient leur étole sur « l'ensorcelé » tout en récitant des prières (Becoña Iglesias, 1978).

<sup>224</sup> En 1484, une bulle du pape Innocent VIII officialise la « chasse aux sorcières » et l'Inquisition commence à se répandre en Espagne.

<sup>225</sup> Avec toute la réserve qu'impose le nombre limité de procès disponibles et étudiés, quant à une possible antériorité.

## ▪ 1.2. Autres dénominations en espagnol

Si le terme *limpia* est le plus fréquent, il n'est pas le seul à être utilisé. Quelques mots proches apparaissent parfois comme la déformation en *limpiada* /action de nettoyer/ qui s'affiche de temps à autre bien que rarement ; elle est ainsi utilisée au Pérou (Bernand, 1983). Plus récemment le mot *limpieza* /nettoyage/, normalement réservé aux produits ménagers, a fait son apparition. En 2014, une boutique installée dans la gare d'Atocha (Madrid) proposait de nombreux produits utilisés pour les *limpias* : lotions odorantes, savons, etc., mais sur son enseigne figurait le terme de *limpieza*<sup>226</sup> (Photo 1) et non celui de *limpia*. Il est vrai que les produits vendus étaient pour la plupart utilisés dans des rites de la *Santería* – religion d'origine africaine (yoruba) – très populaire à Cuba où le terme de *limpieza* est couramment utilisé. De plus en plus souvent, le mot *limpieza* dans le sens de *limpia* se retrouve dans la littérature de certains pays hispanophones de l'Amérique du Sud.

D'autres termes utilisés au Mexique sont évocateurs des actions réalisées lors de la pratique. *Friega* /friction/ et *barrida* /balayée (action de balayer)/<sup>227</sup> (qui apparaît dans les procès de l'Inquisition (Quezada Ramírez, 1989:C. N°5)) ou sa version masculine de *barrido*<sup>228</sup>, décrivent la manière dont les plantes ou d'autres produits sont passés sur le corps du malade<sup>229</sup>. Curieusement et en marge du courant habituel qui fait des deux mots *limpia* et *barrida* des synonymes, Lagarriga Attias (1991a:37) établit une distinction (non explicitée) : « seront effectués... le *barrido* ou la *limpia* ». Quant à la dénomination *pasada* /passée (action de passer)/, elle est généralement utilisée lorsqu'il s'agit d'une *limpia* réalisée avec un œuf (*pasada de huevo* /passée d'œuf/, *pasada con huevo* /passée avec œuf/), celle de *rameada*<sup>230</sup> (action de passer un bouquet) n'étant utilisée que lorsque la *limpia* se fait avec un *ramo* /bouquet/. Plusieurs termes ont donc été déviés de leur sens originel (la substantivation des adjectifs *barrida* et *pasada*) ou même créés (*rameada*) pour désigner l'action réalisée et, à travers elle, la pratique thérapeutique.

---

<sup>226</sup> Aucun produit ménager n'était disponible dans ce magasin.

<sup>227</sup> Christensen, 1953 ; Cook de Leonard, 1966 ; Ayala Nieto, 1982 ; Chemín Bässler, 1984 ; Martínez Alfaro *et al.*, 2001.

<sup>228</sup> *Barrida* : (américanisme) *barrido* /balayage/, *lugar donde se barrió* /endroit où l'on a balayé/, *acción y efecto de barrer* /action et effet de balayer/, *barredura* /balayures/ (Malaret, 1931 ; Santamaría, 1959).

<sup>229</sup> Le balayage peut être réalisé au sens propre dans le cas des *limpias* de maison ou de commerce. Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera (1991) rapportent un procédé qui consiste à balayer le sol, les murs, les meubles, les objets avec un rameau de *cacahuapaxtle* (*Hamelia patens*).

Parfois c'est l'objectif de la pratique qui détermine le choix de la formulation. Les termes *desalojo* /expulsion/ et *despojo* /dépouillement, exorcisme/ s'utilisent quand la finalité de la *limpia* est d'évincer du malade l'*espíritu negativo* (*maligno, chocarrero*) /esprit négatif (malveillant, grossier)/ qui s'en est emparé. *Despojo* est assez couramment utilisé dans des environnements religieux comme les églises catholiques ou les temples des *Espiritualistas trinitarios marianos* (Flores Martos, 2008:84). En revanche, la locution *levantar el alma* /lever l'âme/ ou *levantar la sombra* /(re)lever<sup>231</sup> l'ombre/, s'utilise essentiellement dans un contexte culturel mésoaméricain<sup>232</sup> ; cette étape est parfois appelée *hacer volver el alma* /faire revenir l'âme/. Elle énonce le but de la cure : l'âme-esprit-ombre que le malade a perdue (Chap. IV § 3.2) doit être relevée (sortie de la terre) pour pouvoir lui être ramenée et être réintégrée dans son enveloppe charnelle.

### ▪ 1.3. Dénominations vernaculaires

Malgré la quasi-omniprésence dans les ouvrages d'anthropologie du terme espagnol *limpia* ou de ses synonymes, quelques équivalents vernaculaires sont parfois mentionnés. En P'urhépecha, seule langue pour laquelle il m'est possible de réaliser cet exercice, « faire une *limpia* » se dit *kuçúrentani*<sup>233</sup> /le nettoyer/, mot formé à partir de la racine *kuçú-* ~ *kuç'ú-*<sup>234</sup> /nettoyer/<sup>235</sup> qui se retrouve dans tous les mots désignant une forme particulière de nettoyage du corps ou de l'une de ses parties (comme « s'essuyer la transpiration du visage », « s'essuyer la bouche », « se moucher »), et généralement réalisé à l'aide d'un objet comme le « mouchoir » *kuçúrhutarakwa*. Le P'urhépecha traduit ainsi la nécessaire participation d'un objet pour réaliser l'action et

---

<sup>230</sup> Mot sans traduction.

<sup>231</sup> Pour Pury Toumi (1990:179) : « Les textes classiques décrivent l'univers comme traversé par un axe central qui relie toutes les sphères : la terre y est définie comme le lieu de passage par excellence. Ainsi, la "chute" impliquerait-elle un passage à l'au-delà – de l'horizontale à la verticale –, et le *tonali* "tombé" serait alors perdu dans un ailleurs ».

<sup>232</sup> Par exemple chez les Nahuatl de Guerrero (Audenet & Goloubinoff, 1993:284).

<sup>233</sup> Également transcrit *kutsúrhentani* (Velásquez Gallardo, 1978).

<sup>234</sup> Cette racine signifie également *curtir* /tanner/ (Velásquez Gallardo, 1978:156 ; Wolf, 1989:248).

<sup>235</sup> On retrouve ce sens dans d'autres racines (Velásquez Gallardo, 1978 ; Wolf, 1989) : *amba-* ou *ampa-* : *limpiar* /nettoyer/, *enderezar* /redresser/, *arreglar* /arranger/ ; *korhó-* : *tener presentimiento* /avoir un pressentiment/, *escuchar* /écouter/, *limpiar* /nettoyer/ ; *káta-* : *volar papalotes* /faire voler des cerfs-volants/, *limpiar* /nettoyer/.

l'absence d'intervention d'eau<sup>236</sup> ou de vapeur<sup>237</sup> contrairement à d'autres formes de nettoyages ou d'autres rites de purification. Mellado Campos *et al.* (1994:683) ont également relevé pour cette pratique les mots *phikurhpitsi* et *phikureantan* où l'on retrouve la racine *p'ikú-* /recoger/recueillir/ (Wolf, 1989:264) qui semble traduire le fait que l'objet avec lequel est fait le nettoyage, « recueille » le mal. Velásquez Gallardo (1978:157) note également une « méthode spéciale de traitement magique dans le village de Tiríndaro » appelée *kharháretarani* /le balayer/ dont il y a tout lieu de penser qu'il s'agit de la *limpia*. Comme en espagnol, les représentations qui dominent, sont celles de « nettoyage » et de « balayage ». Mellado Campos *et al.* (1994:683) citent également la dénomination *chetaka no sesi jas*<sup>238</sup> (peur horrible) mais elle renvoie à l'affection soignée et non au traitement lui-même.

La notion de nettoyage que l'on retrouve dans de nombreuses langues pour mentionner cette pratique est aisément compréhensible, comme on peut le noter dans cette prière adressée au *Santo remedio* /Saint remède/ préparé avec une plante entéogène, le *Hueytlacatl* également appelé San Bartolito (*Solandra guerrerensis*).

« Je t'appelle, ici, *San Bartolito* [...]. Soigne ce fils de dieu. Qu'il ne souffre plus parce qu'il est triste d'avoir mal. Toi, tu le nettoieras de l'intérieur. Si tu le nettoies, je te donnerai ta fleur à faire brûler "*xochicandelas*", ta fleur d'offrande. Si tu le soignes, il te donnera ton *refresco*, ce que tu voudras, ce qui te fera plaisir. Il retournera chez lui content, parfaitement sain, et maintenant sans souffrance. Aussi, il va te donner des nourritures en offrande. Tu mangeras. Ensuite, il va te dire au revoir. Ensuite, si un jour quelque chose lui fait mal, il reviendra te parler. »<sup>239</sup>

## 2. La *limpia* en tant qu'« acte fondamental »

Le terme de « *limpia* » couvre deux champs sémantiques à la fois différents et complémentaires :

(i) il s'applique à ce que, pour éviter toute confusion, j'appellerai l'« acte fondamental » (Motte-

---

<sup>236</sup> Elle rendrait nécessaire l'emploi de l'une des racines marquant l'intervention d'une certaine quantité d'eau ou de liquide : *xupá-* = *lavar* /laver/, *fregar* /frotter/ ; *xapú-* = *bañarse* /se baigner/, *existir* /exister/ ; *ikuá-* ~ *ixkuá-* ~ *ikhúa-* = *bañarse* /se baigner/ (Velásquez Gallardo, 1978; Wolf, 1989).

<sup>237</sup> Elle rendrait nécessaire l'utilisation de la racine *xurhí-* /chaleur/ comme dans *xurhíheni* « prendre un bain de vapeur ».

<sup>238</sup> *Chétapu* /peur, revenant/ et *no sési jasi* /pas joli/.

<sup>239</sup> « *Aquí te llamo San Bartolito [...]. Cura este hijo de dios. Que no esté con dolor porque él se pone triste de que le duele. Tú le limpiarás dentro de él. Si lo limpias te daré tu flor de encender: "xochicandelas", tu flor de ofrenda. Porque si lo sanas te dará tu refresco, lo que tú quieras, lo que te guste, porque el irá contento a su casa, bien sano,*

Florac, 1995c), c'est-à-dire le passage d'un produit, plante ou objet sur le corps ; (ii) il s'applique aussi à l'ensemble du rituel thérapeutique dans lequel cet acte s'inscrit. Dans les deux cas, les pharmakons-aliments interviennent mais, comme nous le verrons, avec des rôles différents.

L'acte fondamental est une sorte de lustration (dans son sens premier de « purification »)<sup>240</sup> que ses nombreuses formes de réalisation imposent de considérer comme un « acte générique ». Pendant sa réalisation, le malade, selon ses capacités physiques, peut rester debout, être assis ou allongé. Il peut rester habillé ou être partiellement dénudé ou encore nu<sup>241</sup> ; parfois il est enveloppé dans une sorte de drap (Photo 2) ou même complètement caché sous celui-ci. Des plantes (Photo 3), un œuf (Photo 4) ou différents produits ou objets, sont passés à quelque distance de son corps ou en touchant ses vêtements ou sa peau, avec une intensité variable et pendant des temps plus ou moins longs. Certains arrêts peuvent être ménagés sur des secteurs précis comme le front, les tempes et surtout la nuque, zone sensible car « c'est là qu'une personne charge toute l'agressivité, l'envie, les mauvais sentiments que les autres ont pour elle » (Mexico (CDMX), 1995).

La gestuelle, diversifiée et nuancée, varie au cours de la séance et suit un parcours plus ou moins bien défini. Quelles que soient les variations, elles sont toujours construites autour d'un itinéraire de base qui va de la tête aux pieds, « pour renvoyer le mal à la terre ». Ne jamais « revenir en arrière » est un impératif constamment rappelé car le mal serait ramené dans le corps du malade. Cortés l'a cependant noté chez les Mazatèques : « Le guérisseur utilise deux œufs avec de l'encens et balaye le patient du bas vers le haut en invoquant les saints et les esprits des éclairs »<sup>242</sup>. Parfois, bien que rarement, j'ai pu observer ce parcours inverse sur un malade couché ou dans des cas de *limpias* réalisées hâtivement (par un *hierbero* de Puebla et par des néo-chamanes du Zócalo de México et de Cholula), mais il n'était que partiel : les mouvements remontants s'arrêtaient au cou pour les plus engagés. Le parcours inverse des pieds à la tête n'est normalement suivi que par les thérapeutes lorsqu'ils se purifient eux-mêmes après avoir réalisé une *limpia* sur un malade.

---

*ya sin dolor. También te va a dar comida de ofrenda. Comerás. Luego se va a despedir. Luego, si algún día le duele algo, él regresará hablándote.* » (González Chévez, 2012:313)

<sup>240</sup> Le mot vient du latin *lustrum* « purification » (Bouffartigue & Delrieu, 1996:161).

<sup>241</sup> « *In Mexico, a common cure consists in rubbing the nude body of the sufferer with a chicken egg.* » (Foster McClelland, 1951:322)

<sup>242</sup> « *El curandero usa dos huevos con incienso y barre al paciente de abajo hacia arriba invocando a los santos y genios de los rayos.* » (Cortés, 1979:353)



Un grand nombre de verbes sont utilisés pour décrire les gestes qui, effectués par le thérapeute, révèlent d'une certaine façon ses référents majeurs. Plusieurs alternatives peuvent être envisagées à partir de ces formes d'énonciation spécifiques : (i) un transfert du mal par « contagion » ; (ii) une élimination du mal/sale/impur ; (iii) l'évocation d'un nettoyage purificateur dans le *temazcal* (bain de vapeur local) ; (iv) la reproduction d'autres gestes thérapeutiques.

– Dans le premier cas (i), la transmission du mal peut se faire par un simple contact entre la plante, produit ou objet et le malade. Les verbes utilisés sont ceux de *tocar* /toucher/, *deslizar* /glisser/, *pasar* /passer/, *pasear* /promener/ ; les gestes correspondants se font parfois avec des mouvements en rond ou avec des signes de croix plus ou moins grands (souvent sur le front et la poitrine)<sup>243</sup>.

– Dans le deuxième cas (ii), les gestes imitent ceux d'une élimination « ménagère » de la saleté. Le verbe *barrer* /balayer/ est très souvent utilisé. Sa fréquence rappelle l'acte quotidien et métaphorique actuel<sup>244</sup> mais aussi l'ancienne valeur symbolique de cet acte. À l'époque préhispanique, il était exécuté dans divers rituels (Chap. VIII § 1.2) ainsi que dans certaines pratiques à but thérapeutique comme celle qui était réalisée par les voyageurs après un long déplacement : ils s'époussetaient les jambes avec des branchages, acte qui avait pour but d'éliminer non seulement la fatigue du trajet mais aussi toutes les maladies qu'ils avaient pu contracter au cours de celui-ci, sans s'en rendre compte ; après quoi les branchages étaient jetés (Chap. VIII § 1.2).

– Dans le troisième cas (iii), les gestes rappellent ceux qui sont réalisés dans le *temazcal* <sup>245</sup> (bain de vapeur local) (Figure 1) : *azotar* (*suavemente*) /fouetter (doucement)/, *golpear* (*suavemente*) /frapper (doucement)/, *varear* (*suavemente*) /fustiger (doucement)/.

« Certains malades, les blessés, les femmes avant et après l'accouchement utilisent ces “temascales”, de la façon suivante : le patient se tient à l'intérieur, couché sur une natte ; on chauffe fortement des pierres dans le foyer, puis on jette de l'eau sur les pierres brûlantes, pour obtenir la vapeur. » (Taladoire, 1974:263)

---

<sup>243</sup> Les signes de croix sont généralement faits au-dessus de la taille.

<sup>244</sup> Chez de nombreuses populations, la maison est balayée après un décès. Pascual Reyes *et al.* (1982:31) rapportent que les Zoque-Popoluca balaient leur maison après un décès parce que, disent-ils, lorsqu'une personne meurt, elle laisse de la “chaleur” qui peut provoquer des affections chez les membres de la famille. Ils font également une fumigation avec du copal pour que tout reste « propre » et que l'esprit de la personne morte s'en aille.

<sup>245</sup> Mot sans traduction.

Des poignées de feuilles ou de branchages sont utilisées pour ramener la vapeur d'eau vers le corps par des mouvements de ventilation et pour *hojearse* <sup>246</sup> (se passer des feuilles)/ ou *ramear* <sup>247</sup> (passer des rameaux)/ c'est-à-dire pour fouetter légèrement le corps.

« Passer des rameaux consiste à frapper légèrement le corps avec un bouquet de plantes, dans la mesure où on cherche à réactiver ou à améliorer la circulation. Cependant il est important de ne pas oublier la partie mystique dira Jaime : “En premier lieu l'équilibre énergétique, il y a des zones de notre corps qui sont très chaudes [...] normalement les extrémités sont plus froides. Se mettre à passer des rameaux, c'est équilibrer l'énergie. Avec la vapeur des pierres nous apportons la chaleur”. »<sup>248</sup>

– Dans le quatrième cas (iv), les gestes sont identiques à ceux qui sont réalisés dans un grand nombre de pratiques thérapeutiques et que l'on retrouve (pour le moins certains d'entre eux) à toutes les époques, dans toutes les régions et chez tous les groupes mésoaméricains<sup>249</sup> pour soigner des affections diverses : *sobar* /masser/, *masajear* /masser/, *frotar* /frotter/, *restregar* /frotter énergiquement/, *refregar* /frictionner/. À propos de ce dernier verbe, il est important de souligner qu'aux temps préhispaniques, des frictions avec des plantes étaient effectuées pour ramener l'affection dont souffrait le patient en un point précis de son corps afin de pouvoir l'en extraire par succion (une pratique toujours actuelle). Parmi ces plantes figure l'*iztauhyatl* ou *estafiate* (*Artemisia ludoviciana* ssp. *mexicana*) qui sera mentionné dans les procès de l'Inquisition pour son utilisation en friction ou *limpia*, et qui entre actuellement dans la composition des *ramos de limpia* /bouquets de *limpia*/ (Chap. V § 5.1). Parfois les frictions sont faites non pour rassembler le mal en un point précis du corps mais pour insister sur les endroits qui sont les plus douloureux et où il convient de s'attarder pour en éliminer le mal : « Cela peut être sur l'estomac, sur la tête, sur le dos ou les jambes, c'est selon »<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup> Mot sans traduction.

<sup>247</sup> Mot sans traduction.

<sup>248</sup> « *Ramear es golpear suavemente el cuerpo con un ramo de plantas, esto se entiende también, en cuanto a que se busca reactivar o mejorar la circulación. Sin embargo es importante no olvidar la parte mística, dirá Jaime “En primer lugar el equilibrio energético, hay zonas de nuestro cuerpo las cuales están muy calientes [...] normalmente las extremidades son más frías. Meternos a ramear es equilibrar la energía. Con el vaporcito de las piedras llevamos el calor”. Dice Lucina “También con la rameada estás limpiando el cuerpo de todo lo que trae”. » (García Vargas, 2010:26)*

<sup>249</sup> Avec des particularités selon l'ENT soignée, par exemple la localisation de l'action : dans les cas de mauvais œil, « *se le frotan los ojos con el huevo, suavemente* / on lui frotte les yeux avec l'œuf, tout doucement ».

<sup>250</sup> « *Puede ser en el estómago, en la cabeza, en la espalda o piernas, según.* »

### 3. Généralités sur les agents nettoyants

« Agent nettoyant » est la locution que j'utiliserai pour désigner tout ce qui, au cours de l'acte fondamental, est passé sur le corps du malade pour en éliminer l'ENT ou ce/celui qui en est la cause. L'agent nettoyant concentre toutes les représentations des puissances ou pouvoirs qui en font un objet thérapeutique majeur, capable d'absorber (ou de faire fuir) le mal en totalité ou partiellement<sup>251</sup>, mais aussi capable de procurer au malade le « bien » dont il a besoin. Prolongement de la main du thérapeute, il concrétise le lien qui unit celui-ci au malade. Il s'agit fréquemment d'une (partie de) plante (souvent aromatique) ou d'un animal, mais la liste des possibles est ouverte et y figurent un grand nombre de produits et objets divers (Tableau 5) qui sont choisis en fonction des habitudes du thérapeute et de son milieu culturel, de l'ENT traitée et du contexte socio-économique. Parfois le thérapeute n'utilise que de ses seules mains pour « nettoyer » le malade mais les cas sont rares (par exemple dans les temples des *Espiritualistas trinitarios marianos* ; Chap. VI § 4.6) et généralement ses mains sont enduites d'une lotion odorante que l'on peut considérer comme un succédané des plantes aromatiques habituellement utilisées.

L'agent nettoyant peut être unique-simple (œuf, citron vert, ail mâle<sup>252</sup> (Photo 5) ou unique-composé comme dans le cas du *chile* à l'intérieur duquel ont été introduits divers produits et objets, ou du *tamal* (Photo 6) qui a été farci avec un mélange de plantes odorantes. Il peut aussi être multiple-homogène lorsque le *ramo* /bouquet/ est composé d'une seule espèce, ou multiple-hétérogène lorsque le *ramo* est composé de plantes différentes.

Lors d'une séance, plusieurs agents nettoyants peuvent être associés (Tableau 5) soit pour effectuer un seul « balayage » soit pour être utilisés successivement. Sont ainsi souvent appariés un *ramo*, un œuf, un morceau de pierre d'alun, de la fumée de copal (Photo 7) – de tabac ou de plante aromatique (Photo 8). Lorsque plusieurs *limpias* sont nécessaires pour soigner une ENT, les différentes séances et les agents nettoyants ne sont pas toujours identiques. Ainsi, chez les Nahua de Tlayacapan, soigner un *mal aire* nécessite trois *limpias* : les deux premières sont faites avec des plantes et la troisième avec des figurines en terre qui représentent des *aires* (Chap. V § 5.3).

---

<sup>251</sup> Une partie du « mal » peut être éliminée par le malade (vomissements, diarrhée, transpiration...) ou par le thérapeute à l'aide d'autres techniques comme la succion ou l'aspiration (à travers un roseau).

<sup>252</sup> Ail constitué d'un seul caïeu qui se récolte dans les mêmes champs que l'ail habituel (ou ail femelle). Il est rare, ce qui justifie son prix plus élevé.



#### 4. Les *ramos de limpia* /bouquets de « nettoyage »/

Comme leur nom l'indique, les *ramos de limpia* /bouquets de « nettoyage »/ sont utilisés comme agents nettoyants<sup>253</sup> lors des *limpias*. Ils sont essentiellement constitués par des rameaux feuillés de plantes fraîches (Photo 9) parmi lesquelles figurent divers pharmacons-aliments (Tableau 6). Ces rameaux portent parfois des fleurs et/ou des fruits (souvent de petite taille<sup>254</sup>) mais il arrive qu'on les retire. Les fleurs de rue et de grande camomille, considérées par certains comme « trop fortes », sont souvent supprimées mais ne sont pas systématiquement détruites : au marché de Sonora (Mexico), les fleurs de rue, de romarin et de basilic sont prélevées et mises de côté pour être frottées sur le corps du patient après un premier « nettoyage » réalisé avec le *ramo*.

Les plantes qui entrent dans la composition des *ramos*, sont très diverses (Tableau 6)<sup>255</sup>. Mes enquêtes et mes recherches bibliographiques m'ont permis de relever 251 espèces scientifiques (compte non tenu des sous-espèces et variétés) qui appartiennent à 161 genres et 67 familles dont les plus représentées sont les Lamiaceae (39 espèces soit 15,7 % du total) et les Asteraceae (36 espèces soit 14,5 % du total), toutes deux connues pour rassembler un grand nombre d'espèces odorantes, ce qui est effectivement le cas de toutes les Lamiaceae et Asteraceae qui entrent dans la composition des *ramos*.

Comme le montre la première colonne du tableau, le nombre d'espèces qui correspond à des pharmacons-aliments est minime. Il s'agit d'espèces qui produisent des aliments de base comme les céréales (C), qui sont des fruits (F) ou des *quelites* (Q) – c'est-à-dire des plantes

---

<sup>253</sup> Ce n'est pas toujours le cas. Ils sont parfois vendus pour être rajoutés à d'autres plantes pour la préparation de bains (pour soigner une maladie « froide » ou « pour sortir le “froid” d'une femme qui vient d'accoucher / *para sacar el frío del cuerpo de la señora cuando se alivie* » ou pour des pratiques ayant pour but de protéger un commerce des *envidias* /jalousies/ (par exemple, faire bouillir un *ramo* avec un peu de lotion *Siete Machos* et répandre cette décoction dans l'endroit à protéger).

<sup>254</sup> À l'exception de plantes comme les *Brugmansia* dont, au contraire, les fleurs sont énormes et utilisées pour faire la *limpia*.

<sup>255</sup> Ce tableau a été établi à partir de mes résultats d'enquêtes non publiés, des ouvrages d'Aguilar Contreras *et al.*, 1994 et Aguilar Contreras, Argueta Villamar & Cano Asseleih, 1994. Les autres publications ayant servi à corroborer et parfois compléter ces résultats sont beaucoup trop nombreuses pour être citées ici.

Ce tableau ne prétend pas être exhaustif : – (i) les plantes non identifiées n'en font pas partie ; – (ii) les confusions ne sont pas rares chez les utilisateurs, p. ex. la coriandre (citée une seule fois) ; – (iii) de nombreux problèmes de détermination sont posés par les noms vernaculaires : une espèce vernaculaire (qu'il est parfois possible d'envisager comme un « complexe » vernaculaire) peut correspondre à plusieurs espèces scientifiques, de même que, dans une langue donnée, plusieurs noms différents peuvent être attribués à une même espèce

généralement sauvages qui sont consommées crues ou cuites comme des brèdes –, qui font partie des aromates (A) ou à partir desquelles on prépare des boissons (B).

Tableau 6. Plantes utilisées dans les *limpias* (en gras, les pharmakons-aliments ; Ph-A = pharmakon-aliment ; A = aromate ; B = boisson ; C = céréale ; F = fruit ; L = légume ; Q = *quelite* ; les traits verticaux marquent la présence/l'utilisation de l'espèce).

Ph-A	Famille	Nom scientifique de l'espèce	présente dans le ramo ou mélangée à celui-ci	utilisée comme agent nettoyant	utilisée au cours du rituel thérapeutique
	Acanthaceae	<i>Graptophyllum pictum</i>			
	Acanthaceae	<i>Justicia spicigera</i>			
	Acanthaceae	<i>Ruellia cf. palmeri</i>			
	Acanthaceae	<i>Thunbergia alata</i>			
	Adiantaceae	<i>Adiantum princeps</i>			
<b>B</b>	<b>Agavaceae</b>	<b><i>Agave spp.</i></b>			
	Amaranthaceae	<i>Chenopodium graveolens</i>			
<b>Q A</b>	<b>Amaranthaceae</b>	<b><i>Dysphania ambrosioides</i></b>			
	Amaranthaceae	<i>Iresine diffusa</i>			
	Ampelidaceae	<i>Vigna vexillata</i>			
	Anacardiaceae	<i>Amphipterygium adstringens</i> = <i>Juliana adstringens</i>			
	Anacardiaceae	<i>Schinus molle</i>			
	Annonaceae	<i>Annona muricata</i>			
	Annonaceae	<i>Annona reticulata</i>			
<b>A</b>	<b>Apiaceae</b>	<b><i>Apium graveolens</i></b>			
<b>A</b>	<b>Apiaceae</b>	<b><i>Coriandrum sativum</i></b>			
<b>A</b>	<b>Apiaceae</b>	<b><i>Foeniculum vulgare</i></b>			
<b>A</b>	<b>Apiaceae</b>	<b><i>Petroselinum crispum</i></b>			
<b>A</b>	<b>Apiaceae</b>	<b><i>Petroselinum crispum var. latifolium</i></b>			
	Apocynaceae	<i>Nerium oleander</i>			
	Apocynaceae	<i>Vinca major</i>			
	Apocynaceae	<i>Vinca minor</i>			
	Araliaceae	<i>Dendropanax arboreus</i>			
<b>F</b>	<b>Arecaceae</b>	<b><i>Cocos nucifera</i></b>			
	Asclepiadaceae	<i>Asclepias glaucescens</i>			
	Asteraceae	<i>Ambrosia artemisiifolia</i>			
	Asteraceae	<i>Archibaccharis sp.</i>			
	Asteraceae	<i>Artemisia ludoviciana</i>			
	Asteraceae	<i>Baccharis glutinosa</i>			
	Asteraceae	<i>Baccharis heterophylla</i>			
	Asteraceae	<i>Barkleyanthus salicifolius</i>			
	Asteraceae	<i>Bidens alba</i>			

scientifique. Par ailleurs, certains travaux ne mentionnant pas le lieu d'utilisation des plantes, les espèces mentionnées peuvent être utilisées ailleurs que dans la seule région Centre de la Mésoamérique.

Ph-A	Famille	Nom scientifique de l'espèce	présente dans le ramo ou mélangée à celui-ci	utilisée comme agent nettoyant	utilisée au cours du rituel thérapeutique
	Asteraceae	<i>Brickellia</i> sp.			
	Asteraceae	<i>Calea zacatechichi</i>			
	Asteraceae	<i>Callistephus chinensis</i>			
	Asteraceae	<i>Cosmos sulphureus</i> Cav.			
	Asteraceae	<i>Dyssodia porophyllum</i>			
	Asteraceae	<i>Eupatorium collinum</i>			
	Asteraceae	<i>Eupatorium glabratum</i>			
	Asteraceae	<i>Eupatorium odoratum</i>			
	Asteraceae	<i>Eupatorium patzcuarensis</i>			
	Asteraceae	<i>Eupatorium petiolare</i>			
	Asteraceae	<i>Gymnosperma glutinosum</i>			
	Asteraceae	<i>Heterotheca inuloides</i>			
	Asteraceae	<i>Koanophyllon albicaulis</i>			
	Asteraceae	<i>Lagascea helianthifolia</i>			
	Asteraceae	<i>Matricaria recutita</i>			
	Asteraceae	<i>Melampodium divaricatum</i>			
	Asteraceae	<i>Parthenium hysterophorus</i>			
	Asteraceae	<i>Rumfordia floribunda</i>			
	Asteraceae	<i>Senecio albonervius</i>			
	Asteraceae	<i>Senecio mexicanus</i>			
	Asteraceae	<i>Stevia organoides</i>			
	Asteraceae	<i>Stevia salicifolia</i>			
	Asteraceae	<i>Stevia</i> sp.			
	Asteraceae	<i>Stevia subpubescens</i>			
	Asteraceae	<i>Tagetes erecta</i>			
	Asteraceae	<i>Tagetes lucida</i>			
	Asteraceae	<i>Tanacetum parthenium</i>			
	Asteraceae	<i>Zaluzania triloba</i>			
	Asteraceae	<i>Zinnia peruviana</i>			
	Boraginaceae	<i>Heliotropium parviflorus</i>			
	Boraginaceae	<i>Tournefortia</i> aff. <i>petiolaris</i>			
	Boraginaceae	<i>Tournefortia hirsutissima</i>			
	Boraginaceae	<i>Tournefortia</i> sp.			
	Boraginaceae	<i>Tournefortia volubilis</i>			
<b>Q</b>	<b>Brassicaceae</b>	<b><i>Brassica campestris</i></b>			
<b>A</b>	<b>Brassicaceae</b>	<b><i>Brassica nigra</i></b>			
<b>F</b>	<b>Bromeliaceae</b>	<b><i>Ananas comosus</i></b>			
	Burseraceae	<i>Bursera bipinnata</i>			
	Burseraceae	<i>Bursera copallifera</i>			
	Burseraceae	<i>Bursera glabrifolia</i>			
	Burseraceae	<i>Bursera</i> sp.			
	Burseraceae	<i>Protium copal</i>			
	Campanulaceae	<i>Campanula</i> sp.			
	Caprifoliaceae	<i>Lonicera pilosa</i>			

Ph-A	Famille	Nom scientifique de l'espèce	présente dans le <i>ramo</i> ou mélangée à celui-ci	utilisée comme agent nettoyant	utilisée au cours du rituel thérapeutique
	Caprifoliaceae	<i>Sambucus mexicana</i>			
<b>Q</b>	<b>Caryophyllaceae</b>	<b><i>Stellaria ovata</i></b>			
	Celastraceae	<i>Schaefferia frutescens</i>			
	Commelinaceae	<i>Commelina coelestis</i>			
	Commelinaceae	<i>Commelina</i> sp.			
	Convolvulaceae	<i>Cuscuta jalapensis</i>			
	Convolvulaceae	<i>Cuscuta umbellata</i>			
	Cupressaceae	<i>Cupressus lusitanica</i> var. <i>lusitanica</i>			
	Cupressaceae	<i>Juniperus deppeana</i>			
	Cyperaceae	<i>Cyperus orbicephalus</i>			
	Ericaceae	<i>Gaultheria erecta</i>			
<b>Q</b>	<b>Euphorbiaceae</b>	<b><i>Cnidoscolus multilobus</i></b>			
	Euphorbiaceae	<i>Cnidoscolus</i> sp.			
	Euphorbiaceae	<i>Euphorbia hirta</i>			
	Euphorbiaceae	<i>Euphorbia prostrata</i>			
	Fabaceae	<i>Astragalus guatemalensis</i> var. <i>brevidentatus</i>			
	Fabaceae	<i>Bauhinia divaricata</i>			
	Fabaceae	<i>Cassia emarginata</i>			
	Fabaceae	<i>Centrosema sagittatum</i>			
	Fabaceae	<i>Crotalaria rotundifolia</i>			
	Fabaceae	<i>Crotalaria sagittalis</i>			
	Fabaceae	<i>Dalea foliolosa</i>			
<b>Q</b>	<b>Fabaceae</b>	<b><i>Gliricidia sepium</i></b>			
	Fabaceae	<i>Hymenaea courbaril</i>			
	Fabaceae	<i>Lupinus campestris</i>			
	Fabaceae	<i>Mimosa albida</i>			
	Fabaceae	<i>Mimosa</i> sp.			
	Fabaceae	<i>Senna multiglandulosa</i>			
	Geraniaceae	<i>Pelargonium</i> cf. <i>inquinans</i>			
	Geraniaceae	<i>Pelargonium graveolens</i>			
	Geraniaceae	<i>Pelargonium</i> x <i>domesticum</i>			
	Geraniaceae	<i>Pelargonium</i> x <i>hortorum</i>			
	Hamamelidaceae	<i>Liquidambar styraciflua</i>			
	Hydrophyllaceae	<i>Wigandia urens</i>			
	Julianaceae	<i>Juliana adstringens</i>			
	Juncaceae	<i>Juncus effusus</i>			
	Lamiaceae	<i>Agastache mexicana</i> var. <i>hernandiana</i>			
	Lamiaceae	<i>Agastache mexicana</i> var. <i>xolocotziana</i>			
	Lamiaceae	<i>Hedeoma piperitum</i>			
	Lamiaceae	<i>Hyptis emoryi</i>			



Ph-A	Famille	Nom scientifique de l'espèce	présente dans le ramo ou mélangée à celui-ci	utilisée comme agent nettoyant	utilisée au cours du rituel thérapeutique
	Lamiaceae	<i>Hyptis suaveolens</i>			
	Lamiaceae	<i>Hyptis verticillata</i>			
	Lamiaceae	<i>Lavandula angustifolia</i>			
	Lamiaceae	<i>Lavandula latifolia</i>			
	Lamiaceae	<i>Lavandula lavanduloides</i>			
	Lamiaceae	<i>Lepechinia caulescens</i>			
	Lamiaceae	<i>Lepechinia mexicana</i>			
	Lamiaceae	<i>Marrubium vulgare</i>			
	Lamiaceae	<i>Melissa officinalis</i>			
A	Lamiaceae	<b><i>Mentha arvensis</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Mentha spicata</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Mentha spp.</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Mentha viridis</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Mentha x rotundifolia</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Ocimum basilicum</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Ocimum carnosum</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Ocimum micranthum</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Ocimum selloii</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Ocimum sp.</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Origanum majorana</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Origanum vulgare</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Rosmarinus officinalis</i></b>			
	Lamiaceae	<i>Salvia cardinalis</i>			
	Lamiaceae	<i>Salvia coccinea</i>			
	Lamiaceae	<i>Salvia elegans</i>			
	Lamiaceae	<i>Salvia gesneriiflora</i>			
	Lamiaceae	<i>Salvia lavanduloides</i>			
	Lamiaceae	<i>Salvia leucantha</i>			
	Lamiaceae	<i>Salvia mexicana</i>			
	Lamiaceae	<i>Salvia microphylla</i>			
	Lamiaceae	<i>Salvia sp.</i>			
	Lamiaceae	<i>Satureja brownei</i>			
	Lamiaceae	<i>Satureja macrostema</i>			
	Lamiaceae	<i>Satureja mexicana</i>			
Q	Lamiaceae	<b><i>Teucrium cubense</i></b>			
Q	Lamiaceae	<b><i>Teucrium cubense ssp. chamaedrifolium</i></b>			
A	Lamiaceae	<b><i>Thymus vulgaris</i></b>			
A	Lauraceae	<b><i>Litsea glaucescens</i></b>			
Q, A	Lauraceae	<b><i>Persea americana</i></b>			
A	Lauraceae	<b><i>Persea americana var. drymifolia</i></b>			
A	Liliaceae	<b><i>Allium cepa</i></b>			
A	Liliaceae	<b><i>Allium sativum</i></b>			

Ph-A	Famille	Nom scientifique de l'espèce	présente dans le <i>ramo</i> ou mélangée à celui-ci	utilisée comme agent nettoyant	utilisée au cours du rituel thérapeutique
	Lobeliaceae	<i>Lobelia laxiflora</i>			
	Lythraceae	<i>Cuphea micropetala</i>			
	Lythraceae	<i>Cuphea salicifolia</i>			
<b>Q</b>	<b>Malvaceae</b>	<b><i>Anoda cristata</i></b>			
	Malvaceae	<i>Hibiscus</i> sp.			
	Malvaceae	<i>Hibiscus rosa-sinensis</i>			
	Malvaceae	<i>Malvaviscus arboreus</i>			
	Malvaceae	<i>Sida rhombifolia</i>			
<b>B</b>	<b>Malvaceae</b>	<b><i>Theobroma cacao</i></b>			
	Malvaceae	<i>Wissadula amplissima</i>			
	Melastomataceae	<i>Centradenia inaequilateralis</i>			
	Meliaceae	<i>Melia azederach</i>			
	Menispermaceae	<i>Cedrela odorata</i>			
	Menispermaceae	<i>Cissampelos pareira</i>			
	Mimosaceae	<i>Acacia cornigera</i>			
	Mimosaceae	<i>Acacia</i> sp.			
	Musaceae	<i>Musa</i> spp.			
	Myrtaceae	<i>Eucalyptus</i> sp.			
	Nyctaginaceae	<i>Bougainvillea glabra</i>			
	Nyctaginaceae	<i>Mirabilis viscosa</i>			
<b>Q</b>	<b>Onagraceae</b>	<b><i>Oenothera rosea</i></b>			
	Orchidaceae	<i>Cattleya citrina</i>			
	Orchidaceae	<i>Maxillaria tenuifolia</i>			
	Orchidaceae	<i>Oncidium ascendens</i>			
	Papaveraceae	<i>Argemone mexicana</i>			
	Passifloraceae	<i>Passiflora</i> sp.			
	Phytolaccaceae	<i>Petiveria alliacea</i>			
	Phytolaccaceae	<i>Rivinia humilis</i>			
	Pinaceae	<i>Pinus oocarpa</i>			
	Piperaceae	<i>Piper amalago</i>			
	Piperaceae	<i>Piper leucantha</i>			
	Piperaceae	<i>Piper psilorhachis</i>			
	Piperaceae	<i>Piper schiedeana</i>			
	Piperaceae	<i>Piper</i> sp.			
	Piperaceae	<i>Piper umbellatum</i>			
	Poaceae	<i>Muhlenbergia macroura</i>			
<b>C</b>	<b>Poaceae</b>	<b><i>Zea mays</i></b>			
	Polemoniaceae	<i>Loeselia mexicana</i>			
	Polypodiaceae	<i>Polypodium furfuraceum</i>			
	Polypodiaceae	<i>Polypodium</i> sp.			
<b>F</b>	<b>Rosaceae</b>	<b><i>Malus domestica</i></b>			
<b>F</b>	<b>Rosaceae</b>	<b><i>Prunus persica</i></b>			
<b>F</b>	<b>Rosaceae</b>	<b><i>Prunus serotinus</i> ssp. <i>capuli</i></b>			
	Rosaceae	<i>Rosa californica</i> Cham. & Schl.			

Ph-A	Famille	Nom scientifique de l'espèce	présente dans le <i>ramo</i> ou mélangée à celui-ci	utilisée comme agent nettoyant	utilisée au cours du rituel thérapeutique
	Rosaceae	<i>Rosa centifolia</i>			
	Rosaceae	<i>Rosa cf. noisettiana</i> Thor.			
	Rosaceae	<i>Rosa chinensis</i>			
	Rosaceae	<i>Rosa gallica</i>			
	Rosaceae	<i>Rosa</i> sp.			
	Rosaceae	<i>Rubus adenotrichos</i>			
	Rubiaceae	<i>Didymae mexicana</i>			
<b>F</b>	<b>Rutaceae</b>	<b><i>Citrus aurantiifolia</i></b>			
<b>F</b>	<b>Rutaceae</b>	<b><i>Citrus latifolia</i></b>			
<b>F</b>	<b>Rutaceae</b>	<b><i>Citrus sinensis</i></b>			
	Rutaceae	<i>Murraya paniculata</i>			
<b>A</b>	<b>Rutaceae</b>	<b><i>Ruta chalepensis</i></b>			
<b>A</b>	<b>Rutaceae</b>	<b><i>Ruta graveolens</i></b>			
	Salicaceae	<i>Salix babylonica</i>			
	Salicaceae	<i>Salix humboldtiana</i>			
	Sapindaceae	<i>Dodonaea viscosa</i>			
	Scrophulariaceae	<i>Buddleja americana</i>			
	Scrophulariaceae	<i>Buddleja cordata</i>			
	Scrophulariaceae	<i>Buddleja parviflora</i>			
	Scrophulariaceae	<i>Buddleja perfoliata</i>			
	Scrophulariaceae	<i>Buddleja sessiliflora</i>			
	Scrophulariaceae	<i>Lamourouxia multifida</i>			
	Scrophulariaceae	<i>Mimulus glabratus</i>			
	Scrophulariaceae	<i>Penstemon campanulatus</i>			
	Solanaceae	<i>Brugmansia arborea</i>			
	Solanaceae	<i>Brugmansia candida</i>			
	Solanaceae	<i>Brugmansia</i> spp.			
<b>A</b>	<b>Solanaceae</b>	<b><i>Capsicum annuum</i></b>			
<b>A</b>	<b>Solanaceae</b>	<b><i>Capsicum frutescens</i></b>			
<b>A</b>	<b>Solanaceae</b>	<b><i>Capsicum pubescens</i></b>			
	Solanaceae	<i>Cestrum dumetorum</i>			
	Solanaceae	<i>Cestrum nocturnum</i>			
	Solanaceae	<i>Cestrum roseum</i>			
	Solanaceae	<i>Datura stramonium</i>			
	Solanaceae	<i>Nicotiana rustica</i>			
	Solanaceae	<i>Nicotiana tabacum</i>			
	Solanaceae	<i>Solanum cf. geminiflorum</i>			
	Solanaceae	<i>Solanum donianum</i>			
	Solanaceae	<i>Solanum dumetorum</i>			
<b>L</b>	<b>Solanaceae</b>	<b><i>Solanum lycopersicum</i></b>			
	Sterculiaceae	<i>Waltheria americana</i>			
	Urticaceae	<i>Myriocarpa longipes</i>			
	Urticaceae	<i>Urera baccifera</i>			
	Urticaceae	<i>Urera caracasana</i>			

Ph-A	Famille	Nom scientifique de l'espèce	présente dans le ramo ou mélangée à celui-ci	utilisée comme agent nettoyant	utilisée au cours du rituel thérapeutique
Q	Urticaceae	<i>Urtica dioica</i>			
Q	Urticaceae	<i>Urtica dioica</i> var. <i>angustifolia</i>			
	Urticaceae	<i>Urtica subincisa</i>			
	Urticaceae	<i>Urtica urens</i>			
	Verbenaceae	<i>Aloysia triphylla</i>			
	Verbenaceae	<i>Citharexylum berlandieri</i>			
	Verbenaceae	<i>Glandulara bipinnatifida</i>			
	Verbenaceae	<i>Verbena carolina</i>			
	Verbenaceae	<i>Verbena delticola</i>			
	Violaceae	<i>Hybanthus verticillatus</i>			

Le nombre semble minime mais il est important de souligner que dans certains cas, le nom de genre est suivi de spp. (*species pluralis*) ce qui indique l'utilisation de plusieurs espèces du même genre. Pour le genre *Agave*, par exemple, une cinquantaine d'espèces sont traditionnellement utilisées pour la production d'eau-de-vie. Cette information ne présentant pas un caractère d'importance, ces cinquante espèces n'ont pas été notées pour ne pas alourdir inutilement le tableau. On retrouve cette même notation pour le genre *Brugmansia* qui, pour sa part, pose un problème botanique (une soixantaine d'espèces ont été enregistrées mais seulement une dizaine, y compris les hybrides, sont acceptées, ce qui compromet la rigueur de la détermination).

Il est important de prendre en compte que ce tableau ne donne qu'une information qualitative, l'importance quantitative d'une espèce dans l'alimentation quotidienne ne peut y être appréciée.

Dans les campagnes, la ou les plantes nécessaires pour la réalisation d'un ramo ne sont pas achetées. Le ramo est généralement simple, composé d'une seule espèce (Photo 10) dont un seul rameau est parfois jugé suffisant, ou d'un nombre réduit d'espèces. Les plantes sont choisies en fonction de critères organoleptiques qui renvoient à des valeurs culturelles et symboliques en accord avec les effets thérapeutiques attendus (Chap. VII § 2) mais elles dépendent en premier lieu de la biodiversité locale. Ainsi, le sureau (*Sambucus mexicana*) est très utilisé dans la région de Xalapa (Veracruz) alors qu'ailleurs, la plante dominante est le faux poivrier, fréquent le long des routes. Chez les P'urhépecha de la Sierra, c'est la *jara* (*Barkleyanthus salicifolius*) qui prévaut, et chez les Mazatèques de la région de Huautla, le *laurel del campo* (avocatier odorant, *Persea americana* var. *drymifolia*). Le choix dépend aussi des possibilités de culture pour les espèces d'origine étrangère.

Le malade doit apporter le *ramo* au thérapeute et s'il n'est pas en état de le faire, sa famille doit s'en charger. Les plantes proviennent des abords de sa maison (faux poivrier, sureau, etc.) ou de son jardin (rue, grande camomille, etc.)

« Si quelqu'un voulait se faire un rameau avec des herbes, nous allons au... Par exemple ici, nous avons du faux poivrier. À la maison il y a de la rue, nous avons de la grande camomille. Nous allons dans la montagne, nous allons y chercher les [autres] herbes. »<sup>256</sup>

Dans certaines circonstances très particulières, des *ramos* sont vendus à ceux qui n'auraient pas eu le temps ou les moyens physiques de s'en occuper. C'est le cas, par exemple, à Huautla de Jiménez (Oaxaca) lors de la fête du *Señor de las tres caídas*. Pour se faire une *limpia* devant sa statue, des *ramos* de *laurel* (avocatier odorant) sont vendus à l'entrée de la Cathédrale Saint Jean l'évangéliste (Photo 11).

Quand le malade se présente sans *ramo*, la thérapeute le compose elle-même et va généralement cueillir les plantes dont elle a besoin dans son jardin, son verger ou son *solar* (champ attenant à son habitation). Les espèces qui lui sont nécessaires, y sont toujours disponibles (Photo 12). « Elle avait, euh... ses plants de rue et avec ça... elle n'utilisait que ça. Parfois il n'y avait pas le temps de sortir pour préparer un *ramo* pour la *limpia* et elle allait simplement à ses "petits" plants pour la couper. »<sup>257</sup> Dans ces *ramos*, les fleurs ornementales sont peu fréquentes mais la couleur rouge étant importante pour la cure, des pélargoniums rouges sont rajoutés dans la mesure du possible et remplacés par du *mirto* (*Salvia microphylla*) lorsque c'est l'époque de sa floraison.

Dans les régions où le *temazcal* (bain de vapeur local) est encore en usage, un grand nombre d'espèces qui y sont utilisées<sup>258</sup>, se retrouvent dans la composition des *ramos* (en particulier celles qui sont utilisées pour *hojearse* /<sup>259</sup> (se passer des feuilles)/, c'est-à-dire se fouetter doucement (Tableau 7)<sup>260</sup>).

---

<sup>256</sup> « Si quisiera uno hacer su ramo con hierbas, vamos al... Por ejemplo aquí tenemos pirul. En casa hay ruda, tenemos Santa María. Vamos al cerro, vamos a bajar las [demás] hierbas. » (San Lorenzo (Puebla), 2017)

<sup>257</sup> « Ella tenía, este..., sus matas de ruda y con eso... nada más ocupaba ella. A veces no daba tiempo como en salir por un ramo preparado para limpia, sino que no más iba ahí a las matitas a cortarla. » (Tehuacán (Puebla), 1993)

<sup>258</sup> – Pour ramener la vapeur d'eau ; – pour se fouetter doucement le corps ; – pour préparer l'eau qui sera versée sur les pierres chaudes (il s'agit souvent d'une décoction de plantes aromatiques) ; – pour préparer des tisanes qui seront données au malade.

<sup>259</sup> Mot sans traduction.

<sup>260</sup> D'après La Fuente, 1977 ; Alcina Franch, 1994 ; García Vargas, 2011 ; Gutiérrez Domínguez *et al.*, 2014.

Cette concordance ne signifie nullement que le thérapeute utilise toujours la/les même/s espèce/s pour le *temazcal* et pour le *ramo de limpia*<sup>261</sup>. On peut cependant noter que les thérapeutes qui font une *limpia* à un patient après lui avoir fait prendre un bain de *temazcal*, utilisent souvent un rameau de sureau mexicain (avec un œuf) simplement parce que c'est une plante qu'elles ont l'habitude d'avoir toujours à disposition. Le thérapeute doit parfois se rendre dans des endroits spécifiques pour récolter les plantes du *ramo* (par exemple, lorsqu'il faut traiter un excès de chaleur, les plantes utilisées doivent être coupées près d'un cours d'eau (Arano Leal, 2011).

Dans les villes, il est possible d'acquérir un *ramo* prêt à l'emploi dans les postes fixes des *mercados* /marchés (couverts)/. Ils y sont vendus par les *hierberos* donc dans la section réservée au commerce des plantes médicinales (Photo 13) mais peuvent aussi être proposés par des *ambulantes* /ambulants (vendeurs sans poste fixe<sup>262</sup>)/ qui se trouvent à l'extérieur du marché, aux abords du marché (Photo 14) ou ou assis par terre à l'intérieur<sup>263</sup> (Photo 15). Certains vendeurs des postes fixes se fournissent en *ramos* frais<sup>264</sup> auprès de leurs grossistes car, comme le dit l'un d'eux, « C'est beaucoup de problèmes pour les faire / *Es mucho problema para hacerlos* ». D'autres préfèrent les préparer soit partiellement (en rajoutant du *pirul* /faux poivrier/ (Photo 16) à des « bouquets secondaires » achetés tout prêts ; voir *infra* et photo 17), soit en totalité / (Photo 18) puisque les plantes nécessaires à leur composition font partie de leur fonds de commerce (elles sont aussi vendues pour préparer des tisanes et toutes sortes de remèdes ; photos 13 et 19).

---

<sup>261</sup> Le caractère « chaud » n'est pas l'unique critère à intervenir dans le choix des plantes. « Le choix de la plante utilisée dans le *temazcal* dépend dans une grande mesure des us et coutumes comme le mentionne la guérisseuse Yolanda : “En sortant, j'ai vu beaucoup de *sosa* (*Solanum torvum*). De la belle *sosa* toute jeune. Je n'en ai pas eu l'idée parce que j'ai eu peur ; comme elle est duveteuse et comme elle a un peu “comme de l'eau”, je me suis dit : “Et si ça allait leur provoquer des démangeaisons ?” Alors je me suis retenue.” Souvent nous utilisons, comme elle dit, “pas tellement la partie scientifique [du savoir] mais plutôt l'intuition”. *La elección de la planta en gran medida depende de sus costumbres y usos, como lo menciona la curandera Yolanda “cuando salí vi mucha sosa. Sosa bonita recién nacida. No se me ocurrió porque me dio miedo, como está aterciopelada y como medio con aguaito, dije: “¿Qué tal si les provoca comezón?”, entonces me detuve”, pero es que entonces muchas veces manejamos lo que dice ella “no tanto la parte científica, sino la intuición”.* » (García Vargas, 2010:26)

<sup>262</sup> Les *ambulantes* disposent parfois d'emplacements fixes sur les trottoirs.

<sup>263</sup> Ils sont appelés par certains « “les étalés” parce qu'eux, ils arrivent et simplement ils s'étalent sur le sol. Ils viennent de la campagne pour vendre leurs produits et ils ont leurs jours spéciaux pour vendre. / “*los tirados*” porque ellos, nada más van y se tienden en el piso. Vienen del campo a vender sus productos y tienen sus días especiales para vender. » (Puebla (Puebla), 2017).

Tableau 7. Plantes utilisées dans le *temazcal* pour *hojearse* (se fouetter doucement) et qui sont présentes dans les *ramos de limpia* (en gras, les pharmacons-aliments ; Ph-A = pharmacon-aliment ; A = aliment de base ; C = produit condimentaire ; les traits horizontaux marquent l'utilisation de l'espèce).

Ph-A	Nom espagnol	Nom scientifique	Plante utilisée dans le <i>temazcal</i>	Plante entrant dans la composition d'un <i>ramo de limpia</i>
<b>C</b>	<b>albahaca</b>	<b><i>Ocimum basilicum</i></b>		
<b>A</b>	<b>capulín</b>	<b><i>Prunus serotinus ssp. capuli</i></b>		
	<i>cedro</i>	<i>Cupressus lusitanica var. lusitanica</i>		
	<i>cempazúchil</i>	<i>Tagetes erecta</i>		
	<i>escobilla</i>	<i>Sida rhombifolia</i>		
	<i>estafiate</i>	<i>Artemisia mexicana</i>		
	<i>fresno (tiernito)</i>	<i>Fraxinus uhdei</i>		
	<i>hierba del piojo</i>	<i>Lobelia cardinalis</i>		
	<i>higuerilla</i>	<i>Ricinus communis</i>		
	<i>jarilla</i>	<i>Baccharis glutinosa</i>		
	<i>mariposa</i>	<i>Desmodium incanum</i>		
	<i>ocote</i>	<i>Pinus leiophylla</i>		
	<i>ocotillo</i>	<i>Dodonaea viscosa</i>		
	<i>pericón</i>	<i>Tagetes lucida</i>		
	<i>pirul</i>	<i>Schinus molle</i>		
	<i>poleo</i>	<i>Hedeoma piperitum</i>		
<b>C</b>	<b>romero</b>	<b><i>Rosmarinus officinalis</i></b>		
<b>C</b>	<b>ruda</b>	<b><i>Ruta graveolens</i></b>		
	<i>Santa María</i>	<i>Tanacetum parthenium</i>		
	<i>sauco</i>	<i>Sambucus mexicana</i>		
	<i>tabaco</i>	<i>Nicotiana tabacum</i>		
<b>A</b>	<b>zapote blanco</b>	<b><i>Casimiroa edulis</i></b>		

La composition des *ramos* dépend des habitudes du *hierbero*, de la saison<sup>265</sup>, de la biodiversité présente dans la région où se fournit le grossiste et des modes locaux (à Xalapa, la petite camomille (*Matricaria recutita*) est ajoutée lorsque c'est la saison, ce qui n'est jamais le cas – ou très exceptionnellement – ailleurs ; à Cuernavaca, le persil est toujours absent alors qu'il est de plus en plus demandé ailleurs). Attentifs aux demandes des clients, certains vendeurs préparent à l'avance des *ramos* avec et sans certaines plantes (par exemple,

<sup>264</sup> Les *ramos* sont généralement conservés dans un seau d'eau ou sont arrosés le soir pour qu'ils gardent leur fraîcheur et donc leur odeur, preuve de leur pouvoir. Lorsqu'ils sont trop fanés pour être proposés à la vente, ils sont souvent mis de côté et les plantes sont récupérées pour être vendues comme plantes médicinales sèches.

<sup>265</sup> « Il n'y a pas de grande camomille dans le *ramo*. C'est que ce n'est pas la saison de la grande camomille. L'olivier, c'est son moment et il aide à expulser les mauvaises vibrations. / *El ramo no tiene Santa María. Es que*

avec/sans menthe). Enfin, les modifications de dernière minute ne sont pas rares ; elles consistent à augmenter la quantité de certaines plantes déjà présentes ou à rajouter des espèces manquantes à la demande du client – ce qui justifie une augmentation du prix, ces plantes étant, chez certains *hierberos*, vendues à part comme le basilic, la grande camomille, parfois même le *toronjil* (*Agastache mexicana*). Il arrive aussi que les *hierberos* envoient le client acheter ailleurs les plantes manquantes : « Celle-là [la luzerne], ils la vendent là-bas, en bas, avec ceux des légumes. Aussi le persil, avec ceux des légumes »<sup>266</sup>.

Quand il est question de *ramo de limpia*, le chiffre sept<sup>267</sup> est souvent cité : « sept plantes magiques » ou « sept plantes des *limpias* » doivent entrer dans leur composition ; certains comptabilisent le faux poivrier parmi les sept, d'autres non. Ichon (1969:217) précise que chez les Totonagues, c'est seulement « quand il s'agit d'un envoûtement ou de l'action des morts, [qu']on utilise un bouquet de sept plantes différentes ». Dans la réalité ce chiffre, pour aussi important qu'il soit au niveau symbolique – du moins dans la région nahua et dans les régions qui n'ont pas été réfractaires à leur influence, comme le souligne Hernández Martínez (2013) –, n'est guère respecté et le nombre de plantes varie de cinq à une dizaine<sup>268</sup>. Quant à la détermination des plantes, elle est tout aussi variable. Bien qu'elles ne soient pas toujours présentes dans les bouquets, certaines espèces sont systématiquement citées (dans les zones étudiées comme dans d'autres régions du Mexique ou encore dans d'autres pays de la Mésomérique et de l'Amérique latine).

Les plantes nommées sont considérées comme les plus « fortes », les plus « puissantes », mais là encore, l'appréciation diffère selon les lieux<sup>269</sup>. D'après l'étude que j'ai faite sur plus de

---

*ahora no es la temporada de la Santa María. El olivo, es su tiempo y ayuda para sacar las malas vibras.* » (Xalapa (Veracruz), 2017)

<sup>266</sup> « Esa [el alfalfa] la venden allá, abajo, con las de la verdura. También el perejil, con las de la verdura. »

<sup>267</sup> Le chiffre sept est également retenu quand il s'agit de compter le nombre de piments ou de morceaux de *tortillas* utilisés pour faire une *limpia* (Hernández Martínez, 2013). D'autres fixent le nombre de plantes ou d'éléments à treize.

<sup>268</sup> D'autres nombres, généralement impairs, sont parfois mentionnés. Selon Arano Leal (2011:178), 5, 7, 9, 13, 21, sont les plus courants. Toutefois, les nombres impairs ne sont pas systématiques (« on prend six ou sept rameaux et on fait une *limpia* aux adultes et aux enfants / *se agarran seis o siete varitas y se limpian a personas grandes y niños* » (Avila, 2010:205).

<sup>269</sup> « Pour extraire la mauvaise vibration, centrer l'énergie, il faut que les herbes aient une odeur forte comme la rue, le romarin, le basilic. Ce sont les plus puissantes. Le sureau également. Toutes ces herbes font obstacle au mal et attirent le bien. / *Para sacar toda la mala vibra, centrar la energía, han de ser hierbas de aroma fuerte como son la ruda, el romero, el albacar. Esas son las más fuertes. El sauco también. Todas esas hierbas contrarrestan lo malo y atraen lo bueno.* » (Xalapa (Veracruz), 2017)



150 *ramos*, les plantes les plus fréquentes (sans tenir compte des fleurs blanches et rouges), toutes régions confondues, sont les dix recensées dans le Tableau 8.

Tableau 8. Plantes les plus importantes des *ramos de limpia* (en gras des pharmacons-aliments).

% de présence	Nom espagnol	Nom français	Nom scientifique
85	<b><i>ruda</i></b>	<b>rue</b>	<b><i>Ruta chalepensis</i>, <i>R. graveolens</i></b>
83	<i>pirul</i>	faux poivrier	<i>Schinus molle</i>
67	<i>Santa María</i>	grande camomille	<i>Tanacetum parthenium</i>
61	<i>jara, jarilla, asomiate</i>		<i>Barkleyanthus salicifolius</i>
59	<b><i>albahaca</i></b>	<b>basilic</b>	<b><i>Ocimum basilicum</i></b>
56	<b><i>hinojo</i></b>	<b>fenouil</b>	<b><i>Foeniculum vulgare</i></b>
52	<b><i>romero</i></b>	<b>romarin</b>	<b><i>Rosmarinus officinalis</i></b>
41	<i>estafiate</i>		<i>Artemisia ludoviciana</i>
25	<i>manrubio</i>	marrube	<i>Marrubium vulgare</i>
19	<b><i>hierbabuena</i></b>	<b>menthe</b>	<b><i>Mentha spp.</i></b>

Parmi les espèces figurant dans ce tableau 8, certaines sont locales comme la *jara* (*Barkleyanthus salicifolius*) ou l'*estafiate* (*Artemisia ludoviciana* ssp. *mexicana*), deux plantes fréquemment mentionnées et dont l'utilisation est très ancienne dans la région Centre de la Mésoamérique ; selon Quezada Ramírez, « depuis les temps préhispaniques, l'*estafiate* a été utilisé pour faire des *limpias* »<sup>270</sup>. Toutefois, les plantes qui sont les plus fréquemment citées (surtout dans les zones rurales métisses et dans les zones urbaines) sont des plantes introduites, L'une d'elles est le *pirul* /faux poivrier (*Schinus molle*)/ (Photo 16), un arbre originaire d'Amérique du Sud (son nom est une déformation de Pérou) où il est appelé *molle*. Actuellement naturalisé au Mexique, il est fréquent au bord des routes (il y était planté pour que les voyageurs puissent disposer d'un arbre considéré comme une panacée, une « pharmacie entière pour mille maux » (Patiño, 1967). Les autres plantes proviennent du « vieux continent ». Importées par les Espagnols, elles ont été cultivées dès leur arrivée puis propagées sur l'ensemble du territoire comme nous le verrons en détail plus loin (Chap. VIII § 2.1).

L'une des plantes constitue l'essentiel du volume. Il s'agit généralement d'une poignée de rameaux (d'environ 50-70 cm de longueur) de faux poivrier – sauf, bien évidemment, dans les régions comme Xalapa (Veracruz) où il est absent et remplacé par le sureau. La *jara* et/ou

<sup>270</sup> « Desde tiempos prehispánicos el estafiate fue usado para hacer limpieas. » (Quezada Ramírez, 1989:87). Voir Chap. VIII § 1.1.

*jarilla* (*Barkleyanthus salicifolius*) se trouve parfois (bien que rarement) en très grande quantité (Photo 19), comme le faux poivrier. Ces plantes, quantitativement importantes, sont des espèces mexicaines. Les autres, parfois rassemblées en un « bouquet secondaire » (Photo 17), sont de petite taille (rameaux de 20-30(-50) cm de longueur). Il s'agit, pour la majorité d'entre elles, de plantes cultivées originaires du Vieux continent (rue, grande camomille, basilic, fenouil, romarin, marrube). Des fleurs (dont certains précisent qu'elles doivent être au nombre de trois) font toujours partie des *ramos* : des rouges pour « repousser le mal » et des blanches pour « attirer le bon ». Tehuacán est la seule ville visitée lors de mes enquêtes où les *ramos* comprennent obligatoirement des fleurs de quatre couleurs différentes : jaune (en fait des fleurs oranges), rouge, rose et blanc (Photo 20). « Les rouges soignent l'*espanto* /épouvante/ ou l'*aire*, et les autres sont pour [soigner] les mauvaises vibrations »<sup>271</sup>. Les fleurs rouges changent en fonction de la saison et les blanches sont différentes en fonction de la région. Pour les rouges, les plus appréciées sont celles de *geranio* /géranium (en fait un pelargonium)/ et lorsque la saison est terminée, les œillets prennent le relais, parfois les roses ou encore le *tulipán rojo* (*Hibiscus rosa-sinensis*) dans certaines régions (Hernández López, Sánchez Vargas & Quintero, 1992). L'important est que la couleur soit d'un rouge franc.

Le *ramo*, lié par une attache en *palma* (Photo 21), en rameau de faux poivrier, en raphia, en ficelle de nylon ou en ruban adhésif d'emballage, est enveloppé dans un papier journal (Photo 22) de façon à ce que seule la base des tiges dépasse, et l'ensemble est remis au client dans un sac en plastique. Ces précautions ont pour but d'éviter que le *ramo* ne perde ses capacités pendant son transport ; non enveloppé, il absorberait le mal (« mauvais airs », « mauvaises vibrations », « mauvaise énergie », etc.) des personnes croisées en chemin<sup>272</sup>. Le fait que les *ramos* soient en contact avec toutes les personnes qui vont et viennent dans le marché n'est pas considéré comme gênant dans la mesure où toutes les amulettes et autres dispositifs de protection qui sont en vente dans le poste, les défend de toute contamination. Il arrive que le *ramo* soit simplement placé dans un sac en plastique et dans ce cas, la partie supérieure du bouquet, celle qui sera passée sur le corps, est enfermée la première ; seules les tiges dépassent du sac.

---

<sup>271</sup> « *Las rojas curan de espanto o de aire, y las demás son para las malas vibras.* »

<sup>272</sup> À l'inverse, certaines personnes exigent que le *ramo* soit placé *paradito* /droit/ dans le sac et non la tête à l'envers, pour que les plantes ne se fanent pas trop vite, ce qui leur ferait perdre leur fraîcheur donc leur odeur et, par conséquent, une partie de leur pouvoir.

La vente des *ramos*<sup>273</sup> est très variable selon la ville, le marché, la taille du poste de vente, et surtout le jour de la semaine. Au marché Zapata de Puebla, la marchande annonçait trente à quarante *ramos* vendus les jours de plus grande vente, à savoir les lundis et les jeudis (les gens, disait-elle, achètent leur *ramo* un jour avant pour pouvoir en disposer le jour conseillé pour la *limpia*, c'est-à-dire mardi ou vendredi). Dans un poste du marché Morelos de la même ville, la marchande disait en vendre quarante à cinquante les mardis et vendredis, ses meilleurs jours de vente, et entre cinq et quinze les autres jours. À Cuernavaca (Morelos) dans un poste où un nombre impressionnant de *ramos* était prêt à la vente (Photo 23) et où de grandes quantités de faux poivrier étaient disponibles pour en préparer d'autres, le vendeur assurait en vendre quatre à cinq douzaines les vendredis, les mardis et même les dimanches (car ce jour-là, « les gens achètent leur *ramo* quand ils sortent pour aller à la messe »).

Les *ramos de limpia* ne doivent pas être confondus avec d'autres *ramos* qui n'ont ni le même usage ni la même composition.

– Les *ramos de espanto* /bouquets d'épouvante/, utilisés sous plusieurs formes pour le traitement de l'*espanto* (en *limpia* mais aussi en bain et en tisane), sont composés uniquement de *toronjiles, rojo, morado y azul* / (*Agastache mexicana*) rouge, violet et bleu/.

– On accorde aux *ramos de suerte* /bouquets de chance/<sup>274</sup> et aux *ramos de negocio* /bouquets de commerce/ (Photo 24) le pouvoir d'attirer la chance ou les clients, et de prévenir toute forme de mauvais œil ou de *daño* /mal(é)ficé/. Le faux poivrier en est toujours absent mais on y retrouve la rue, le romarin et le basilic. Les fleurs rouges et les fleurs blanches y sont plus nombreuses et, en conséquence, leur coût est plus élevé. Par ailleurs, le persil et la luzerne sont obligatoires pour ceux « de commerce » que l'on voit souvent – bien que moins fréquemment qu'il y a une vingtaine d'années – dans les postes des marchés (en particulier dans les postes de restauration). Disposés dans des vases, ils sont placés sur le petit autel qui est destiné à recevoir les statuettes ou représentations de la Vierge de Guadalupe, du Christ et surtout de *San Martín caballero* /Saint Martin à cheval/. Ce dernier est, au Mexique, le patron

---

<sup>273</sup> En février-mars 2017, les *ramos de limpia* étaient vendus au prix de 7 \$ à 20 \$, le prix le plus fréquent étant de 15 \$. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, le prix est moins fonction du quartier et des clients (à Coyoacán, quartier « chic », les *ramos* étaient vendus 12 \$) que du prix de la vente en gros (« La semaine dernière, ceux qui nous les vendent, avaient déjà augmenté le prix. Ce sont eux qui les préparent et vont couper les herbes et tout ça. / *La semana pasada ya nos lo subieron (el precio). Los señores que nos los venden. Ellos son los que los preparan y van a cortar la hierba y todo eso.* »)

<sup>274</sup> Les particuliers en mettent dans leur maison pour attirer la *buena suerte* /bonne fortune/.

des commerçants<sup>275</sup>. Il est toujours représenté à cheval<sup>276</sup> ce qui explique pourquoi le vase est placé à côté de lui : l'eau et les plantes<sup>277</sup> sont là « pour le “petit repas” du “petit cheval”<sup>278</sup> ».

## 5. Agents nettoyants naturels

### ▪ 5.1. Produits végétaux

Diverses plantes qui n'entrent pas dans la composition de *ramos*, sont utilisées comme agents nettoyants (Tableau 5). Parmi elles figurent des pharmakons-aliments dont le plus important est, sans conteste, le maïs. Des épis peuvent être passés tels quels sur le corps du malade, mais aussi des préparations culinaires comme les *tortillas* (galettes plates et rondes de pâte de maïs ; photo 25) qui constituaient – et constituent encore – la base de l'alimentation quotidienne, et les *tamales* (boules de pâte de maïs enroulées dans une grande feuille végétale et cuites à la vapeur ; photo 6). Lorsque ces derniers sont utilisés pour faire des *limpias*, ils sont différents de ceux qui sont préparés pour la consommation habituelle : des produits sont ajoutés à la pâte ou ils sont farcis de plantes aromatiques<sup>279</sup>. Des piments sont, eux aussi, utilisés soit directement soit après avoir subi une préparation. Dans ce cas, il s'agit simplement de les garnir de divers produits ayant la réputation d'être efficaces pour « enlever tout ce qui est négatif / *retirar todo lo negativo* » : copal, pierre d'alun, ruban rouge, etc. Le *chile ancho* (Photo 26), suffisamment gros pour pouvoir tout contenir, est préféré aux autres espèces ou variétés. Outre le maïs et les piments, les seuls agents nettoyants qui rentrent dans la catégorie des pharmakons-aliments, sont l'ail mâle (Photo 5) et divers fruits (citrons verts, noix de coco, ananas). Les autres végétaux utilisés ne présentent aucun intérêt alimentaire,

---

<sup>275</sup> Saint Martin est connu pour être le Saint patron des commerçants bien que rien dans sa vie ou dans son œuvre ne permette de le considérer comme tel. Il est aussi invoqué comme protecteur contre la pauvreté et comme intercesseur pour l'alcoolisme (Luna Macías, 2012).

<sup>276</sup> « Cette image se vénère au-delà de son caractère religieux, comme un article porte-bonheur et de magie, et pour cette raison elle est mêlée à toutes sortes d'amulettes protectrices pour le commerce, comme les aloès (*Aloe vera*), les chapelets d'ail, le basilic, les rubans rouges et les palmes bénies. / *Esta imagen se venera más que con carácter religioso, como un artículo de santería y magia, por eso a su alrededor se entretienen todos los amuletos protectores del comercio como son las sábilas, las ristras de ajo, albahaca, listones rojos y palmas benditas.* » (Site web *Norestense. Leyendas y tradiciones*)

<sup>277</sup> Si le *ramo* est réduit à sa plus simple expression, il doit toujours comporter au moins du persil et/ou de la luzerne.

<sup>278</sup> Les diminutifs sont une caractéristique du parler des *Poblanos* /habitants de Puebla/.

<sup>279</sup> Chez les Mazahua du Michoacán, population voisine des P'urhépecha, les *tamales* sont farcis d'un mélange de rue, *jara* (*Barkleyanthus salicifolius*), romarin et menthe.

comme les pétales de roses (Photo 27), les feuilles charnues de *sávila* (*Aloe vera*)<sup>280</sup> (Photo 28) ou les morceaux d'*ocote*<sup>281</sup>, un bois particulièrement riche en résine, prélevé sur différentes espèces de *Pinus*. Chez les P'urhépecha : « *The sticks used here (cure of fright) are of pine ; the curer holds them in bundles and, with them, rubs the patient all over his body in order to take out whatever sickness he has* » (Carrasco, 1960:104). Des *limpias*<sup>282</sup> sont aussi faites avec des croix constituées de ce même bois. Particulièrement inflammable en raison de la grande quantité de résine qu'il contient (il sert d'allume-feu), l'*ocote*<sup>283</sup> a la réputation d'être très « chaud » et, par conséquent, d'être très utile en cas d'affections « froides », comme celles qui sont dues aux *aires*. La fabrication de ces petites croix est très rapide (deux morceaux sont simplement attachés avec un fil rouge), contrairement à celle des figurines découpées dans du *papel amate* /papier amate/ (Photo 29), qui sont des représentations d'entités bénéfiques ou maléfiques.

« La figure “médecine ou art de guérir” est utilisée également pour des malades qu'on veut guérir et des bien portants que l'on désire rendre malades. Pour la guérison, le magicien prend la figure et la passe sur la poitrine, le dos et les parties atteintes du corps du malade, pour la jeter ensuite avec une tête de poule dans un ravin. » (Lenz, 1969:106)

D'autres plantes peuvent être utilisées pour faire des *limpias* mais elles sont préalablement réduites en pâte ou en jus<sup>284</sup> ou sont brûlées pour exploiter leur fumée odorante. À l'époque préhispanique, la fumée était omniprésente dans les rituels. Il n'est donc pas étonnant de retrouver dans les rituels thérapeutiques contemporains les deux produits qui étaient les plus estimés à cette époque : le copal et le tabac. Une boule de résine de copal (Photo 30) est parfois manipulée dans la *limpia* comme un œuf.

« Le spécialiste de Morelos de filiation indigène commence le traitement avec une pierre de copal, avec laquelle il frictionne vigoureusement le corps du malade. Pendant ce temps, il crache sur le sol et récite des prières en nahuatl.

---

<sup>280</sup> Elles sont utilisées en compositions pour protéger un commerce ou une maison des *malas energías* /mauvaises énergies/, *malas vibras* /mauvaises vibrations/, et pour y attirer la *buena suerte* /bonne chance/.

<sup>281</sup> Élément précieux de la vie quotidienne et de la thérapeutique traditionnelle, l'*ocote* faisait partie des offrandes adressées aux divinités lors de fêtes ou lors de rituels thérapeutiques (Motte-Florac, 1996a).

<sup>282</sup> Elles peuvent aussi être portées par une personne ou accrochées dans une maison pour repousser « le mal ».

<sup>283</sup> Élément précieux de la vie quotidienne, [l'*ocote*] était associé par les Aztèques au Dieu du Feu *Xiuhtecuhtli* (Aguilera, 1985:154) et faisait partie des offrandes adressées aux divinités lors de fêtes ou lors de cérémonies thérapeutiques. C'est encore le cas chez les Totonagues (Ichon, 1969), les Matlatzinca (Quezada Ramírez, 1972) et les Otomi (Galinié, 1990)]. Dans les villes, une trace de cette valeur rituelle passée se retrouve dans sa contribution à diverses pratiques dites « magiques » ou « de sorcellerie » (Motte-Florac, 1996a:226).

<sup>284</sup> La stramoine (*Datura stramonium*) est ainsi utilisée en jus pour soigner une *escupida* chez les P'urhépecha (Velásquez Gallardo, 1949:44-45).

Ensuite il lui tapote le visage, la nuque, la partie supérieure du thorax, l'estomac, le dos, et enfin les bras. Il prend un œuf et avec de nouvelles prières il commence à frotter les parties qu'il vient de tapoter. Il asperge finalement ses mains avec un peu d'alcool et les passe sur la poitrine, le dos, la tête, la nuque et les bras »<sup>285</sup>

Le plus souvent, c'est la fumée blanche produite lorsque la boule de copal se consume, qui est passée sur tout le corps pour le purifier (photo 7 ; Chap. VIII §1.3). De même les feuilles de tabac peuvent être utilisées en *ramo* /bouquet/, ou moulues et passées sur le corps, mais c'est le plus souvent sa fumée odorante qui sert d'agent nettoyant. Les fumigations de romarin (introduit par les Espagnols) viennent parfois remplacer celles de copal ou de tabac. Actuellement, ces produits naturels sont de plus en plus souvent remplacés, dans les zones urbaines, par des encens industriels. Une gamme très large est proposée dans les *tiendas naturistas* /magasins naturistes (de diététique)/ou dans les postes de plantes médicinales des marchés.

## ▪ 5.2. Produits animaux

Pour les *limpias*, et surtout dans les cas difficiles, il est fait appel à des animaux vivants (poule, coq, dinde, pigeon). Chez les Mazahua du Michoacán, Beals (1973:205) rapporte que :

*« Another method of curing the evil eye is to «clean» the patient with certain grasses or animals. The animals used are pigeons, black cats and dogs. The entire body of the patient is rubbed with the animal, which is then released. By using only the pigeon or both the cat and dog, a child may be cured, but adults require rubbing with all three. If the evil eye is very strong, the pigeons may die, but the other two animals apparently are uninjured. »*

Les animaux considérés comme les plus « puissants » sont ceux de couleur noire. Ils sont requis lorsqu'une personne est atteinte par une affection particulièrement « forte ». En revanche, l'œuf est utilisé dans tous les cas, des plus simples et légers aux plus difficiles et résistants.

« Les sorciers, en général, guérissent en faisant des *limpias* avec des poules noires et des œufs, et souvent les personnes qui vont chez les sorciers, doivent apporter un kilo d'œufs rouges ou blancs. Et quand le sorcier vient nettoyer une

---

<sup>285</sup> « *El especialista morelense de filiación indígena inicia la curación con una piedra de copal, con la que talla vigorosamente el cuerpo del enfermo. Mientras tanto, escupe en el suelo y reza plegarias en náhuatl. Enseguida le "palmotea" la cara, la nuca, la parte superior del tórax, el estómago, la espalda y, por último, los brazos. Toma un huevo y con nuevos rezos empieza a frotar las partes que antes "palmoteó". Rocía finalmente un poco de alcohol con las manos, sobre el pecho, la espalda, la cabeza, la nuca y los brazos.* » (Zurroza Ceballos, 1985)

maison, le malade doit avoir une poule noire ou un dindon ; avec ces animaux il commence à nettoyer la maison et le malade. »<sup>286</sup>

L'œuf est omniprésent au Mexique, dans les zones rurales comme dans les zones urbaines, sollicité quelle que soit l'ENT. Il devance même les *ramos* alors que dans les années 1970, selon Anzures y Bolaños, il était moins utilisé que les plantes : « Un autre type de *limpia*, également très généralisé mais moins que le précédent, se réalise en passant un œuf cru sur le malade. »<sup>287</sup>. Il est même fréquemment utilisé seul : « Personnellement le *ramo* ne me plaît pas. Je ne lui accorde pas une grande confiance. J'en vends entre quinze et vingt par jour. Beaucoup ne font confiance qu'à l'œuf, et le *ramo*, non. »<sup>288</sup>

Chiens et chats peuvent aussi être utilisés comme agents nettoyeurs : « À Morelia, on recommande à ceux qui sont sujets aux "attaques", au moment où ils les sentent venir, de prendre à bras le corps un petit chien noir, le plus petit possible, de manière à ce que le mal soit passé au chien qui meurt presque aussitôt. »<sup>289</sup>

Dans les cas de *daño* particulièrement « fort », les thérapeutes du marché de *Sonora*, ont recours au crapaud buffle<sup>290</sup>, en vente dans certains marchés. Dans celui de *Sonora* à Mexico, autrefois appelé *Mercado de los brujos* /Marché des sorciers/, les postes de vente d'animaux de compagnie<sup>291</sup> (*Mercado de los animales* /Marché des animaux/) en font la publicité. Cependant l'utilisation d'animaux vivants pour faire des *limpias* n'est pas consensuelle. Ceux

---

<sup>286</sup> « *Los brujos por lo regular, curan haciendo limpias con gallinas negras y huevos, muchas veces las personas que van con los brujos tienen que llevar un kilo de huevo rojo o blanco, y cuando el brujo viene a limpiar su casa el enfermo debe tener una gallina negra o un guajolote y con estos animales empieza a limpiar la casa y al enfermo.* » (Colín Juárez, 1982:7-8)

<sup>287</sup> « *Otro tipo de limpias, también generalizado pero menos que el anterior, se hace pasando un huevo crudo, sobre el enfermo.* » (Anzures y Bolaños, 1972:30 ; 1976:113-115)

<sup>288</sup> « *A mí, el ramo no me gusta. No le tengo mucha fe. Vendo unos quince a veinte por día. A veces no más diez. Hay muchos que no más ven por huevos, y ramo, no.* » (Toluca (México), 2017)

<sup>289</sup> « *En Morelia, se recomienda a los que sufren de ataques que, en el momento en que los sientan venir, abracen un perrito negro lo más pequeño posible, de manera que el mal se le pase al perro, que muere casi enseguida.* » (Campos, 1979:201)

<sup>290</sup> Au Pérou, le crapaud est également utilisé pour faire des *limpias* sur les enfants atteints de *susto*. Après la *limpia*, l'animal est jeté loin du village (Muñoz-Bernand, 1979). Quant aux utilisations et représentations du crapaud au Mexique, elles rejoignent en de nombreux points celles qui ont (eu) cours dans l'Ancien monde (Chaumartin, 1955).

<sup>291</sup> Lors d'une enquête réalisée en 2016 dans les marchés de *Sonora* et *Nuevo San Lazaro* à Mexico, Gutiérrez Lara *et al.* ont recensé à la vente six espèces de crapauds et grenouilles. Seul le crapaud buffle (*Rhinella marina*), appelé en espagnol *sapo verrugoso* /crapaud verruqueux/, était vendu pour son utilisation médicinale ; les représentants des autres espèces étaient vendus comme animaux de compagnie. Et sur les six espèces de serpents recensées, seul un crotale (*Crotalus* sp.) était vendu pour son utilisation médicinale ; les représentants des autres espèces étaient vendus comme animaux de compagnie.

qui n'y souscrivent pas, allèguent que « les animaux sont vivants et ne peuvent pas retirer le mal »<sup>292</sup>. Pour d'autres, la réprobation est « déontologique » car, selon eux, « cela va à l'encontre de la magie blanche ». Parfois, seule la partie d'un animal est utilisée et ne peut donc être contestée. C'est le cas du bruiteur (ou *crepitaculum*) du serpent à sonnette ou crotale (Motte-Florac, 2007) ou de plumes de dinde qui, à Oaxaca, servent à soigner le malaise physique causé par l'*envidia* /jalousie/ ; la plume est frottée sur tout le corps avant d'être brûlée (Camacho-Escobar *et al.*, 2008). Notons que chez les Huichols, des flèches emplumées sont utilisées pour réaliser des *limpias* (Casillas Romo, 1990) mais ces agents nettoyants, particuliers aux populations du Nord du pays, ne se retrouvent pas dans la région Centre.

### ▪ 5.3. Produits minéraux et dérivés

Quelques produits minéraux sont mentionnés pour la réalisation de *limpias* : le sel utilisé par exemple par les P'urhépecha qui s'en servent avec l'*escobeta* /petit balai/ pour « balayer » le corps (Aguirre Beltrán, 1952 :306) ; l'eau et l'eau bénite ; des pierres mentionnées sans précision par Sánchez Vázquez (2004). Mais le seul agent nettoyant d'origine minérale qui soit réellement important est la *pedra de alumbre* /pierre d'alun<sup>293</sup>/ ou *pedralumbre* (Photo 31), parfois appelée *pedra agria* /pierre aigre/. Vendue dans les postes d'*herbolaria* des marchés, cette pierre est réduite en morceaux d'une taille assez petite (en raison de son coût, de 40 à 100 \$ le kilo en février 2017) mais suffisamment grande pour pouvoir servir à établir un diagnostic : après avoir été passée sur le corps du malade, elle est brûlée et les « figures » formées sont interprétées (Chap. VI § 3.4).

Il est possible de faire figurer un autre produit minéral parmi les agents nettoyants mais de façon indirecte. Il s'agit de l'argile qui sert à fabriquer de petites figurines dont l'ensemble, appelé *juego de aire* /jeu d'air/, sert à réaliser des *limpias* pour soigner un *mal aire* /mauvais air/. Il s'agit de douze petites statuettes en argile cuite<sup>294</sup> (Photo 32e), qui représentent des êtres humains (le/la malade et le/la thérapeute), neuf animaux dangereux<sup>295</sup> (serpent

---

<sup>292</sup> Scheffler (1992:18) mentionne l'utilisation d'animaux séchés.

<sup>293</sup> L'alun est un sulfate double de potassium et d'aluminium qui a la propriété d'être caustique et astringent. « Par calcination avec du charbon, on obtient un pyrophore, c'est-à-dire un corps qui possède la faculté de s'enflammer à l'air. » (Mortier, 1938,1:118)

<sup>294</sup> Toutes ces figurines, d'une longueur de 5-7 cm, sont peintes en blanc et certaines parties en rose (visage, pieds, mains, extrémité des pattes, lit, etc.). Les figurines destinées à soigner un enfant sont rayées de rouge et celles destinées à soigner un adulte sont rayées de noir, les rayures étant ornées de diamantine, poudre brillante utilisée dans différentes activités de loisirs créatifs.

<sup>295</sup> Ils portent sur leur dos une cigarette (dont le filtre a été enlevé) attachée avec un fil de laine rouge.



(Photo 32a), serpent enroulé, scorpion, millepattes, araignée (Photo 32b), crapaud, lézard, taureau (Photo 32c) et coyote (Photo 32d)) et une tourterelle qui est en fait un sifflet. À l'exception de la tourterelle, tous ces animaux renvoient à une représentation du « diabolique ».

## 6. Agents nettoyants manufacturés

D'autres objets, très divers<sup>296</sup>, sont manipulés comme agents nettoyants. En cas de mauvais œil chez un enfant, les vêtements sont souvent mis à contribution : *sarape* (sorte de couverture portée par les hommes), *rebozo* (sorte de châle porté par les femmes), chemise, etc. Une pratique assez semblable est mentionnée à l'époque préhispanique.

« On croyait que si une personne licenciuse rendait visite à la mère et à l'enfant [après l'accouchement], celui-ci, apeuré, se mettrait à pleurer et perdrait connaissance. Pour empêcher cette contamination, la sage-femme encensait l'enfant pour le purifier et lui soufflait de "bons aires" en l'éventant avec sa blouse (Alarcón). »<sup>297</sup>

Pour un *daño* /mal(éfice)/, ce sont souvent des objets de culte qui sont mentionnés : un crucifix (Trotter & Chavira, 1981), des cierges mais aussi des pièces de monnaie (Tranfo, 1974), des images religieuses (Scheffler, 1992) et toutes sortes de produits et objets en vente dans les postes *d'herbolaria* des *mercados* /marchés couverts/. La plupart d'entre eux renvoient indirectement aux pharmakons-aliments. En effet, les plantes à partir desquelles ils sont préparés ou les odeurs dont ils sont imprégnés, font partie des aromates qui entrent dans la composition des *ramos de limpia*. Ainsi, parmi les *veladoras* /veilleuses (bougies dans de grands verres)/, les plus demandées sont celles de *Siete potencias* (où l'on retrouve le pouvoir des « sept plantes magiques » ou « sept plantes de *limpia* »), de basilic, de citron, de rue, de romarin. Dernièrement, des bougies sculptées sont apparues (Photo 33).

« Après une *limpia* avec un bouquet, on peut nettoyer avec la veilleuse des *Siete potencias*. C'est pour que, après avoir fini de faire la *limpia* [avec le *ramo*], il se fasse une *limpia* avec cette bougie et l'allume... et c'est pour qu'elle lui apporte de la chance. Quand elle est terminée, alors il la jette. »<sup>298</sup>

---

<sup>296</sup> Cortés (1979) cite l'utilisation occasionnelle d'un plumeau à Huautla de Jiménez (Oaxaca).

<sup>297</sup> « *Se creía que si una persona licenciada visitaba a la madre y al niño [después del parto], éste chillaría asustado y perdería el conocimiento. Para impedir esta contaminación la comadrona incensaba al niño para purificarlo y le soplabla "buenos aires" abanicándole con su blusa (Alarcón).* » (Sullivan, 1969:289)

<sup>298</sup> « *Después de una limpia con un ramo se puede limpiar con la veladora de las Siete potencias. Es para que, después de que acabe de limpiarse, se limpie con esta veladora y la enciende... y es para que le dé buena suerte. Cuando está acabada, ya la tira.* » (Toluca (México), 2017)

Les lotions et *balsamos* /baumes/<sup>299</sup> sont des produits qui interviennent quasiment toujours dans les *limpias*. Quelques-uns sont préparés à partir de plantes aromatiques par le vendeur lui-même, ce qui ne l'empêche pas de proposer une vaste gamme de produits industriels (Photo 34) pour que le client puisse choisir en fonction de ses besoins et de ses goûts. La « lotion pour *limpias* » ou « lotion verte » (Photo 35) a longtemps remporté tous les suffrages, sa couleur évoquant une production « naturelle » à partir des « sept plantes », mais l'évolution des productions et les modes ont modifié les préférences. Ainsi, certaines thérapeutes qui travaillent au marché de Sonora de Mexico, disent ne plus utiliser la *loción de Siete machos* /lotion de Sept mâles/ qui auparavant était leur préférée. « Avant on utilisait beaucoup la *Siete machos* mais je vais vous dire une chose : elle est devenue très mauvaise. La *Siete machos*, ils la fabriquent très allégée maintenant. Alors ce n'est plus comme avant. »<sup>300</sup> C'est pourquoi elles ont adopté l'*Eau de Cologne* de Samborns (une chaîne de grands magasins) « qui est plus forte », c'est-à-dire « dont l'odeur est plus puissante ». De fait, la force de l'odeur est un critère déterminant et c'est pourquoi utiliser un après-rasage de très mauvaise qualité est conseillé par de nombreuses personnes : « Elle lui jetait de la lotion [au *ramo de limpia*], de celle qui est courante. Elle ne doit pas être bonne. De celle pour homme qui soit la meilleur marché possible. »<sup>301</sup>

Outre les odeurs, les noms donnés aux produits sont des balises publicitaires d'importance pour attirer le client<sup>302</sup>. C'est le cas du *Bálsamo de Catemaco* lieu particulièrement célèbre pour ses *brujos* /sorciers/ « aux extraordinaires pouvoirs ». Les branches de romarin et de basilic qui sont à l'intérieur (Photo 36), augmentent encore l'impression de grande efficacité du produit.

Depuis les années 1970-1980, l'utilisation des sprays s'est beaucoup développée. Plus modernes, ces pulvérisateurs ont conquis les habitants des zones urbaines, habitués à leur manipulation à travers de nombreux produits de nettoyage et de soins du corps. Ses atouts sont nombreux pour le thérapeute : la vaporisation régulière évite les déperditions (la lotion

---

<sup>299</sup> Préparés en mélangeant une lotion avec de l'eau. Le résultat est un liquide d'apparence laiteuse.

<sup>300</sup> « Antes se ocupaba mucho la "Siete machos" pero le digo una cosa. Ella ha salido muy mala. La Siete machos, la están haciendo muy delgada, ya. Entonces no es como antes. »

<sup>301</sup> « Ya ella le echaba la loción [al ramo de limpia]. De esa que es corriente. No debe de ser buena sino de la más pobre que haya para hombre. » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>302</sup> Et augmenter les prix. La lotion *Siete machos* coûte 30 \$, le *Bálsamo Huasteco* (avec des brins de rue dans le flacon) 40 \$, la lotion préparée par le vendeur (à partir de *colorín* (*Erythrina americana*) et de poudre d'or) 80 \$ et la lotion *Huasteco, la mera para las limpieas* /la véritable pour les limpieas/ (avec des morceaux de tiges feuillées de pirul dans le flacon) 100 \$.

était répandue sur ses mains) et il ne laisse pas de goût particulier voire désagréable dans la bouche (le thérapeute en mettait dans sa bouche pour la pulvériser sur les agents nettoyants ou le patient). Le patient, pour sa part, n'a plus à redouter de recevoir des projections d'une bouche inconnue. Ces notions d'hygiène et de confort sont surtout le fait des citadins mais tendent à se propager. Seul leur prix semble en limiter l'utilisation, en particulier pour les thérapeutes aux revenus modestes qui travaillent en zone rurale.

Enfin, dans les zones urbaines, l'assimilation de plus en plus fréquente de la *limpia* à la *limpieza* /nettoyage/ a certainement contribué de façon décisive à l'une des évolutions les plus marquantes de la *limpia* : l'utilisation de savons, attributs modernes et quotidiens de la propreté – et par ailleurs d'un prix très raisonnable (environ 10 \$). Avec les sels de bains et les perles de bains (parfois aussi de la poudre de « sept plantes des *limpias* » vendue en sachets, pour préparer des bains) ils sont proposés à ceux qui veulent se faire une auto-*limpia*. Introduisant l'eau dans la pratique, ils constituent un véritable tournant pour la *limpia* qui, jusque-là correspondait à une sorte de « nettoyage-purification » ne faisant pas intervenir de l'eau comme dans les bains ou les douches. Le « balayage » s'est donc mué en « lavage », un bouleversement profond, répercussion de la conception de la propreté et de l'hygiène au XIXe et XXe siècles<sup>303</sup>. La gamme des savons proposés est particulièrement large (Motte-Florac, 1996b). Leurs noms inspirent le client comme celui de *Jabón de limpias* (Photo 35) qui rappelle la « lotion verte » par sa couleur et sa préparation à partir des mêmes « sept plantes magiques ». Les *Jabón de huevo* /savon d'œuf/ et *Jabón gallina negra* /Savon poule noire/ suggèrent quant à eux les pouvoirs bien connus de ces produits naturels. Une grande quantité d'autres savons et d'autres noms permettent au client de découvrir de nouveaux repères grâce aux symboles reproduits sur les emballages, qu'il peut réinterpréter et intégrer à son univers – en réorganisant ce dernier. Et si son inconscient n'est pas suffisamment créatif, il peut aussi se laisser guider par le texte qui est joint au produit. Le *Jabón del retiro* /savon du retrait/ éveille l'intérêt pour les cas d'ensorcellement, celui des *Nueve hierbas del Indio* /neuf plantes médicinales de l'Indien/ touche la corde sensible des savoirs traditionnels ; quant au *Jabón de*

---

<sup>303</sup> « La propreté est l'un des attributs du “corps civilisé” dans la perspective du XIXe siècle, davantage encore au XXe siècle. Elle est aussi, par conséquent, un élément de l'identité des individus qui appartiennent à cette société, de façon plus ou moins marquée selon les groupes. » (Heller, 1983:165)

*las siete potencias africanas* /savon des sept puissances africaines/<sup>304</sup>, il ouvre d'autres horizons tout en conservant les repères anciens et puissants de la croix et du chiffre sept.

---

<sup>304</sup> Il s'agit des sept puissances africaines dont les noms (*Chango, Ochun, Yemalla, Obatala, Orula, Ogum, Elegua*) renvoient (avec quelques approximations) aux entités de la *Santería* – très répandue à Cuba (Chap. VIII § 3).

## Chapitre VI

### La pratique de la *limpia*

Depuis 1986, date à laquelle Baytelman écrivait « Nous avons rencontré, à notre grande surprise, [...] des députés, des sénateurs, des professeurs de physique nucléaire, etc., qui vont se faire faire des *limpias* et se libérer des maux qui les touchent »<sup>305</sup>, la société a évolué. Dernièrement et surtout en zone urbaine, les personnes reconnaissent plus difficilement qu'il y a une vingtaine d'années avoir recours à la *limpia* mais leur dénégation n'est souvent qu'un positionnement de façade. Après un certain temps de discussion, la plupart de celles qui s'étaient retranchées derrière des arguments divers (la *limpia* est inutile, les médecins sont plus nombreux qu'autrefois et les médicaments sont plus efficaces ; la *limpia* est proscrite par la religion catholique ; la *limpia* fait partie des pratiques « magiques » révolues), en viennent à convenir avoir encore, de temps en temps, recours à la *limpia*.

« Ce n'est pas bien vu parce que ça montre que... tu crois à ces choses, ça ne doit pas [se faire], tu es un ignorant. C'est mal vu parce qu'on croit davantage à ces choses qu'en Dieu qui prend soin de nous et nous protège. Alors les gens ne parlent pas beaucoup de ça pour qu'on ne les juge pas mal, qu'on ne les critique pas. Ils se servent des *limpias*, mais sans le dire. Simplement que tout [se fait] en secret. »<sup>306</sup>

Chez les jeunes, la peur d'afficher des croyances et pratiques ridiculisées dans les médias les pousse à nier fermement l'usage de cette pratique, du moins en public.

« Quand mes amis commencent à parler, ils commencent à dire que “ce truc ne sert à rien” et que je ne sais quoi..., moi, je reste silencieux et je respecte leur

---

<sup>305</sup> « Hemos encontrado, para nuestra sorpresa, [...] diputados, senadores, profesores de física nuclear, etc., que van a hacerse limpieas y a quitarse los daños que les infieren. » (Baytelman, 1986:80)

<sup>306</sup> « No es bien visto porque ya es cosa de que... crees en esas cosas, no se debe de ser, eres ignorante. Es mal visto porque cree uno más en esas cosas que en Dios que nos cura, nos protege. Entonces la gente no habla tanto de eso para que no la vean mal, que no la critiquen. Usan las limpieas pero sin decirlo. No más que está muy calladito. » (Puebla (Puebla), 2017)

opinion. Chacun dans son monde et chacun décide de ce qu'il croit. Dans mon cas, ça m'a été utile. »<sup>307</sup>

Il est vrai que le *bullying* /harcèlement/<sup>308</sup> que tous redoutent, est très dissuasif. « Il y en a certains qui y croient davantage que moi mais ne l'avouent pas à cause du *bullying* que tout le monde utilise pour se moquer de tout. »<sup>309</sup> En fait, la *limpia* est une pratique encore très présente sur le territoire mexicain. Ceux qui y ont recours sont majoritairement des personnes aux revenus modestes mais les utilisateurs se trouvent dans toutes les classes socio-économiques, dans des communautés religieuses très diverses, chez toutes les populations métisses rurales et urbaines, dans tous les groupes ethnolinguistiques. Certains font des *limpias* de façon régulière, d'autres n'y ont recours que lorsque les autres systèmes de santé se révèlent impuissants ou inadaptés, d'autres encore pour expérimenter une pratique « exotique » proposée par les tour-opérateurs<sup>310</sup> (Photo 37).

## 1. Les acteurs

N'importe qui peut se faire ce que j'appelle une « auto-*limpia* », celle que l'on pratique sur soi-même. Comme nous l'avons vu, l'acte fondamental est simple et l'agent nettoyant peut être choisi dans une large gamme que les *hierberos* des marchés se font un plaisir de faire découvrir au chaland, prodiguant leurs conseils pour que la pratique soit couronnée de succès. Pour ce qui est de faire une *limpia* à quelqu'un d'autre, il en va autrement ; la prudence est de rigueur. Certes, il y a ces soins contre le mauvais œil que le père, la mère ou l'entourage dispensent à un enfant en lui passant sur le corps leur vêtement ou quelque autre objet ou produit, mais, même dans ce cas, faire une *limpia* à une tierce personne suppose de disposer de connaissances et d'une certaine maîtrise de la pratique. « Ce n'est pas n'importe qui qui peut faire une *limpia* ! ».

---

<sup>307</sup> « Cuando mis amigos empiezan a hablar, empiezan a decir que “eso no sirve” que no sé qué..., me quedo callado y respeto su opinión. Cada quien en su mundo y cada quien decide lo que cree. A mí, me sirvió. » (Mexico (CDMX), 2017)

<sup>308</sup> Forme d'agression verbale ou physique qui se pratique de plus en plus dans les écoles et parmi les jeunes.

<sup>309</sup> « Hay algunos que creen más que yo pero no lo confiesan por eso del bullying que todos agarran para burlarse de todo. » (Mexico (CDMX), 2017)

<sup>310</sup> Il ne s'agit pas uniquement de tourisme ethnique (avec séances de *temazcal*, *limpias*, etc.) mais aussi des grands circuits touristiques proposés aux Mexicains comme aux étrangers.

### ▪ 1.1. Le soignant non professionnel

De nombreuses personnes sont amenées à réaliser des *limpias* sur leur entourage pour des raisons diverses : manque de moyens financiers, absence de thérapeutes traditionnels dans les hameaux et villages, défiance envers le thérapeute local, etc.<sup>311</sup>

« Dans le village, il n’y a personne qui soit guérisseur et ils se font des *limpias* tout seuls. Parfois quelqu’un dit “C’est que, j’ai un mauvais œil ou l’*aire*, le *mal aire*, m’a attrapé, m’a frappé. Alors ils prennent un œuf de poule, ils lui ajoutent de la rue, du faux poivrier, et simplement, avec ça, ils se font une *limpia*. »<sup>312</sup>

Pour faire une *limpia*, les femmes sont plus fréquemment mises à contribution que les hommes. Il est vrai que dans les zones rurales, elles sont encore nombreuses à pratiquer une thérapie familiale. Pour soigner les maux les plus courants qui affectent les membres de leur famille, elles ont généralement recours aux produits alimentaires usuels et aux ressources de leur environnement naturel. Quant aux procédés, ils sont le plus souvent empruntés aux techniques culinaires classiques. Parmi ces savoirs et savoir-faire transmis par les femmes de génération en génération, figure la *limpia*. Comme on peut l’imaginer, dans un tel contexte les pharmakons-aliments sont en bonne place pour leur réalisation. Pour les résultats obtenus par de telles pratiques, il est d’usage de reconnaître qu’ils sont satisfaisants quand l’affection est courante. C’est plus rarement le cas lorsque les atteintes sont considérées comme difficiles à soigner. Aussi, lorsqu’un traitement s’est révélé remarquable ou que les résultats sont nombreux à être couronnés de succès, les demandes de l’entourage se multiplient. La personne sollicitée n’y répond pas toujours favorablement ; la circonspection est au cœur des relations et les refus sont courants, surtout lorsque la requête émane de personnes extérieures au cercle des parents, compères et amis et plus encore si elles ne sont pas chaudement recommandées par quelqu’un de confiance.

« Ici les personnes qui soignent ne se font pas connaître. Elles sont très réservées. [Aujourd’hui], ils ont accepté de nous recevoir parce que nous

---

<sup>311</sup> Lorsqu’un enfant est atteint de mauvais œil, la *limpia* est plus efficace si elle est réalisée par la personne qui en est responsable, raison pour laquelle il est important de déterminer de qui il s’agit.

<sup>312</sup> « *Es que, acá, normalmente en el pueblo, casi no hay gente que cure y se limpian solitos. A veces alguien dice “Es que tengo mal de ojo o me agarró, me pegó el aire, el mal aire. Entonces agarran un huevo de gallina, le ponen ruda, le ponen pirul y no más con eso se limpian.* » (San Lorenzo (Puebla), 2017)

sommes amis, parce que sinon... Non ! Parce qu'il y a des personnes qui se mêlent aux autres et elles peuvent corrompre les intentions. »<sup>313</sup>

Le « réseau de confiance »<sup>314</sup> (différent du réseau social de la famille élargie, avec toutes les relations de compérage<sup>315</sup> qu'exigent les grands événements de la vie) est limité à quelques relations particulières. De la même façon, il est recommandé avec tout autant d'insistance de ne demander la faveur d'une *limpia* qu'à une personne de confiance, un conseil qui tient compte non seulement de la qualité de la pratique mais aussi de celle de la personne qui la réalise, parfois pour des raisons d'ordre « technique ».

« L'œuf est très apprécié pour la *limpia*, mais fréquemment les gens sont méfiants parce qu'il peut "faire l'objet d'un travail". [...] Près du District Fédéral, il y a beaucoup de femmes qui font ça et moi j'y suis allé et bien qu'elles te disent "apportez-moi l'œuf", quand tu te retournes, elles te le changent pour te faire la *limpia*. Un monsieur m'a raconté : "Moi, j'ai apporté mon œuf, mais j'ai remarqué que quand je suis entré pour qu'on me fasse la *limpia*, elle avait une épingle dans son tablier, et soudain elle n'avait plus rien, puis au moment de casser l'œuf, l'épingle était là". »<sup>316</sup>

Parfois aussi pour des raisons d'ordre psychologique ou « cosmique ». « Il vaut mieux quelqu'un de sa propre famille parce qu'il n'y a pas de mauvaises pensées, il n'y a pas de mauvaises vibrations. »<sup>317</sup> De fait, si la *limpia* peut être effectuée à des fins bénéfiques, elle peut aussi être réalisée pour nuire à quelqu'un (Motte-Florac, 2017). Le préjudice est généralement intentionnel mais il peut aussi être causé par une simple imprudence, les ENT pouvant être dangereuses pour tous et de façons très diverses.

---

<sup>313</sup> « *Aquí las personas que curan no se dan a conocer. Son muy reservadas. [...] Nos recibieron porque somos amigos porque sino... No. Porque hay personas que se mezclan y pueden alterar las intenciones.* » (Miahuatlán (Puebla), 2017)

<sup>314</sup> Perceptible en filigrane dans de nombreuses enquêtes, ce réseau mériterait d'être étudié en détail.

<sup>315</sup> « Lien volontaire au départ, mais parenté réelle ensuite, le "compérage" vient souvent renforcer des liens déjà existants d'amitié, d'intérêts, de clientèle. » (Guerra, 2004:102)

<sup>316</sup> « *El huevo cuenta con mucha simpatía para [la limpia], pero con frecuencia la gente desconfía porque puede "estar trabajado". [...] Cerca del Distrito Federal, hay muchas señoras que hacen esto, yo he ido, y aunque ellas digan: "traíganme el huevo", cuando te volteas te lo cambian para darte la limpia. Un señor me contó : – "yo llevé mi huevo, pero me fijé cuando entré a hacerme la limpia que ella en su delantal traía un alfiler, y de repente ya no tenía nada y al romper el huevo ahí estaba el alfiler.* » (Barba de Piña Chán, 1990:27, 53)

<sup>317</sup> « *Mejor alguien de su familia misma porque no hay malos pensamientos, no hay malas vibras.* » (Calacoaya (México), 2017)



## ▪ 1.2. Le thérapeute professionnel

Quand les conditions et les alternatives possibles (Young, 1980) le permettent, les personnes qui se pensent atteintes par une ENT nécessitant une *limpia*, s'adressent aux thérapeutes traditionnels de leur communauté ou de leur groupe ethnolinguistique pour d'évidentes raisons de confort. Contrairement à la majorité des praticiens de la médecine « moderne »<sup>318</sup> (parfois sollicités pour traiter certains symptômes<sup>319</sup>), ils connaissent parfaitement les ENT et la façon de les soigner, le prix de leur consultation est raisonnable, ils parlent la même langue que leurs patients, partagent les mêmes croyances et ont des comportements intelligibles et congruents. La relation au thérapeute est fondée sur la connaissance et la réputation ; il est fait « confiance à celui que le groupe a désigné comme expert » (Reynaud & Coudert, 1987:112). Les thérapeutes des communautés traditionnelles fonctionnent de façon diamétralement opposée à celle des représentants de la médecine « moderne » à qui il est demandé une neutralité affective absolue, une forme de dépersonnalisation. Les thérapeutes traditionnels interviennent dans la vie de leur village et concourent à la cohésion de la communauté. Connaissant les personnes qui y vivent et de nombreux aspects de leur vie, ils ne peuvent être émotionnellement neutres face au malade et à son affection (Aguirre Beltrán, 1969). Cette relation affective étroite avec les patients peut être une aide dans certains cas et dans d'autres un handicap, sauf si le thérapeute a atteint un niveau suffisant pour garder un certain recul par rapport aux relations interpersonnelles, aux dires et aux événements.

---

<sup>318</sup> Les praticiens de la médecine « moderne » n'accordent généralement aucune crédibilité à la réalité des ENT. En conséquence, ils ne réalisent pas de *limpias* à l'exception de quelques cas rares. Baytelman signalait en 1986 (:79) « À notre surprise, nous avons rencontré des médecins avec des titres universitaires, qui exercent la sorcellerie. / *Hemos encontrado, para nuestra sorpresa, médicos con títulos universitarios que ejercen la brujería.* ». Pour ma part, même si plusieurs docteurs se sont dits intéressés par la pratique, je n'ai rencontré qu'une seule doctoresse (diplômée de la médecine « moderne ») qui l'a intégrée dans ses pratiques ; elle se présentait comme médecin et thérapeute traditionnelle (*temazcalera* /celle du *temazcal* (bain de vapeur)/ et *curandera* /guérisseuse/). Sur la relation patient-médecin, voir Martínez Cortés (1978). Par ailleurs, il est souvent dit que : « si le docteur les traite, l'état de la personne empire ou elle meurt / *si los agarra el doctor, empeora o muere la persona* » (Lorente Fernández, 2015:109).

<sup>319</sup> « Le fait que les gens croient qu'une personne est victime du mauvais œil, n'est pas un obstacle pour que, en plus de mener à bien les *barridas [limpias]*, [...] elles observent les prescriptions médicales. Quand on leur demande pourquoi elles ne s'en tiennent pas au traitement médical, les personnes répondent par un sourire, en disant qu'elles le font "au cas où". / *El hecho de que las gentes crean que determinada persona tiene mal de ojo, no es un obstáculo para que, además de llevar a cabo las barridas, [...] se observen las prescripciones médicas. Al ser interrogados las gentes acerca de por qué no se concretan al tratamiento médico responden con una sonrisa, expresando que lo hacen "por las dudas..."*. » (Padrón, 1956:83-84)

« Devins et guérisseurs sont des hommes du milieu, qui connaissent à merveille les conflits qui s’y nouent, et qui peuvent donc être particulièrement efficaces quand il s’agit de troubles psychosomatiques. » (Erny, 1985:50)

Les thérapeutes qui pratiquent la *limpia*, peuvent être rattachés à des catégories très diverses (Chap. 1 § 1.3, Tableau 1) ; la légitimité de leur appartenance à l’une d’elles – et donc le nom sous lequel ils sont désignés – est généralement arbitrée par la communauté<sup>320</sup>. Les *hueseros* /rebouteux/, *sobadores* /masseurs/, *chupadores* /suceurs/, *sopladores* /souffleurs/, *rezanderos* /prieurs/, *pulsadores* /ceux du pouls/, *temazcaleros* /ceux du *temazcal* (bain de vapeur)/, *ensalmadores* /ceux des incantations/, ne font habituellement pas de *limpias* mais, à l’occasion, peuvent développer cette compétence, d’autant que certaines de leurs techniques (suction, imposition des mains, massage, soufflement sur le corps, etc.) font parfois partie de l’une des séquences de la *limpia* (Chap. VI § 5.1). « La dame d’ici soigne les os. Par exemple si quelqu’un vient avec... qu’il s’est fait une entorse. De temps en temps elle fait des *limpias*, mais il faut lui demander. »<sup>321</sup> Dans les villages, les *parteras* /sages-femmes/ sont fréquemment sollicitées pour faire une *limpia* aux nouveau-nés, aux bébés atteints par le mauvais œil, aux accouchées et aux mères souffrant d’*aires* et de problèmes divers, ce qui les amène souvent à prendre en charge d’autres membres de la famille et à élargir leur patientèle. Ainsi, les mardis et vendredis, une *partera* d’Ixmiquilpan (Hidalgo) peut recevoir de vingt à trente patients pour une *limpia*. Il est intéressant de souligner à ce propos que, si elle continue à soigner, elle ne pratique plus les accouchements en raison des problèmes auxquels les sages-femmes traditionnelles sont confrontées<sup>322</sup>.

---

<sup>320</sup> « [Le] guérisseur traditionnel [est] une personne qui est reconnue par la communauté dans laquelle il vit, comme compétente pour dispenser les soins de santé grâce à l’emploi de substances végétales, animales et minérales et d’autres méthodes basées sur le fondement socio-culturel et religieux aussi bien que sur les connaissances, comportements et croyances liés au bien-être physique, mental et social, ainsi qu’à l’étiologie des maladies et invalidités qui prévalent dans les collectivités. » (Akhmisse, 1985:19)

<sup>321</sup> « *La señora de acá cura de los huesos. Por ejemplo que alguien que viene con... que se torció. De vez en cuando limpia. Pero hay que preguntarle.* » (San Lorenzo (Puebla), 2017)

<sup>322</sup> Il est nécessaire de consacrer quelques lignes aux difficultés et parfois pressions auxquels les sages-femmes traditionnelles (et d’une façon générale les thérapeutes traditionnels) sont confrontés dans l’exercice de leur fonction. Abigail Aguilar Contreras (com pers., mars 2017) rappelle qu’au cours des années 1980 et 1990, de nombreux programmes nationaux axés sur la santé ont été créés et de nombreuses sages-femmes ont assisté aux cours de formation dispensés et se sont vues remettre une accréditation par la *Secretaría de Salud* /Ministère de la Santé/. L’anthropologue Víctor Hugo Sánchez Santana (com. pers., mars 2017) qui a travaillé dans la *Sierra norte* de Puebla auprès de communautés nahua et totonaques au moment de la transition *IMSS-solidaridad* à *IMSS-oportunidades* (1998 et années suivantes), précise à ce propos que l’un des programmes (*Identificación y vinculación con parteras tradicionales y con médicos tradicionales* /Identification et liaison avec les sages-femmes traditionnelles et les thérapeutes traditionnels) avait pour but de les recenser et leur remettre une

Dans les cas de *daños* /mal(éfices)/, ce sont généralement les *brujos* /sorciers/ qui sont sollicités, puisqu'ils peuvent tout aussi bien faire un *trabajo* /travail (acte de sorcellerie)/ que le neutraliser.

« Parmi les différentes fonctions spécifiques auxquelles se consacrent les *brujas*, les plus remarquables sont les suivantes : elles rendent malades ou ensorcellent une personne, elles devinent qui a fait un *daño* [mal(éfice)] à quelqu'un et elles localisent les objets ou les animaux égarés. Elles soignent n'importe quelle maladie et immunisent les habitants contre tout *hechizo* /sortilège/. Et enfin, elles peuvent transmettre la bonne chance à ceux qui sont sur le point de concrétiser une entreprise. »<sup>323</sup>

Certains affirment ne pratiquer que dans le but de soigner des malades (bien qu'ils soient aussi connus pour leurs interventions « malfaisantes »). D'autres révèlent ouvertement toutes leurs pratiques, y compris des *limpias* qui, contrairement aux *limpias blancas* /blanches/, ont

---

*credencial* /carte d'accréditation/. À cette fin, les sages-femmes devaient suivre une *capacitación dialogada* /formation en concertation/ au cours de laquelle devaient être mis en commun savoirs traditionnels et connaissances de la médecine « moderne ». En fait, il n'y avait pas de véritable dialogue. Les docteurs arrivaient et convoquaient les sages-femmes et leur faisaient un exposé sans tenir compte du fait qu'un grand nombre d'entre elles ne parlaient pas l'espagnol et que la présentation était formatée pour un public de docteurs. Une autre stratégie devait être envisagée, par exemple former en premier lieu les *asistentes de salud* /assistants de santé (personnes bilingues formées aux soins de santé primaire)/ afin qu'eux-mêmes puissent former les sages-femmes dans leur propre langue. Malheureusement, ces améliorations ont rarement été faites et il y a toujours eu une grande différence entre ce qui était décrit dans les rapports officiels et la réalité sur le terrain.

Actuellement, les sages-femmes traditionnelles rencontrent de grandes difficultés pour exercer leur activité. La *Secretaría de Salud* /Ministère de la Santé/ veut que tous les accouchements soient réalisés par des docteurs, raison pour laquelle les naissances qui n'ont pas lieu dans des cliniques ou des hôpitaux ne sont pas enregistrées, ce qui indirectement proscrie les accouchements réalisés par les sages-femmes traditionnelles (Aguilar Contreras, com pers., mars 2017). Victor Hugo Sánchez Santana (com. pers., mars 2017) explique que ces décisions de la *Secretaría de Salud* sont essentiellement dues au fait qu'en cas de mort de la mère, les docteurs refusent d'en être tenus pour responsables et en rendent responsable la sage-femme qui l'a suivie et donc manipulée au cours de sa grossesse. D'autre part, les problèmes auxquels la population locale est confrontée, n'étaient pas pris en compte or ils étaient et sont encore nombreux : distance à parcourir du domicile jusqu'à l'hôpital (souvent 2h-3h) ; nombre réduit de liaisons quotidiennes pour les transports en commun (souvent une ou deux rotations) ; manque d'argent pour faire face au coût d'un transport privé (d'environ 800 \$ quand le chef de famille gagne 600 \$ par semaine) ; impossibilité pour la femme de laisser seuls ses autres enfants ; etc. Par ailleurs, le rejet de l'hôpital ou de la clinique par les parturientes est également dû à l'attitude de docteurs qui sont souvent condescendants ou méprisants, qui ne parlent pas leur langue, ne se préoccupent pas de leur mal-être lorsqu'elles doivent se déshabiller devant un homme, ne tiennent aucun compte de leur façon d'envisager la santé (en particulier en ce qui concerne le concept du « chaud/froid »), etc.

<sup>323</sup> « Entre las varias funciones específicas a que se dedican las brujas sobresalen las siguientes: enferman o hechizan a una persona, adivinan quien ha hecho algún daño a otra y localizan los objetos y animales que se han extraviado. Ellas curan cualquier enfermedad e inmunizan a los habitantes contra cualquier hechizo. Finalmente pueden transmitir la buena suerte a gentes que están por llevar a la práctica alguna empresa. » (Velásquez Gallardo, 1949:22)

pour but de nuire à quelqu'un<sup>324</sup> : « Elles peuvent tuer une personne, la laisser infirme et aussi lui enlever la parole »<sup>325</sup>. Dans ce registre, les *brujos* de la région de Los Tuxtlas et de Catemaco (Veracruz) ont la réputation d'être les plus puissants<sup>326</sup>, une notoriété qui est mise à profit économiquement (par exemple pour la vente de produits comme le *Bálsamo de Catemaco* ; Chap. V § 6) et qu'eux-mêmes exploitent comme l'illustre une publicité peinte sur le mur d'un immeuble à la sortie de Mexico, en bordure d'autoroute (Photo 38). Cette notoriété « géographique » est exceptionnelle ; habituellement, la réputation du thérapeute est fondée sur ses réussites (réelles ou dont l'histoire est rapportée), leur nombre ou leur caractère exceptionnel – en particulier lorsqu'il s'agit de maladies non guéries par des docteurs ou de maladies diagnostiquées comme incurables.

« Il y avait une personne qui s'appelait Concha. Ah, celle-là, oui !... Et c'est pour ça que beaucoup de gens venaient ici. Mais elle est morte et maintenant c'est fini. Eh oui, vraiment ! Oui, c'est vrai. Cette dame [savait] soigner ! [...] Mais une personne qui maintenant serait renommée, dernièrement, non. »<sup>327</sup>

En zone urbaine, plusieurs catégories de thérapeutes réalisant des *limpias* méritent d'être mentionnées : (1) les plus souvent sollicités sont les *hierberos* qui travaillent dans les *mercados* /marchés (couverts)/ où ils vendent des plantes médicinales fraîches ou sèches, des remèdes préparés par eux-mêmes, des produits industriels et des objets très divers pour les rituels thérapeutiques (au sens le plus large) ; dans chaque marché, il est facile d'en trouver un, connu du public ou recommandé par ses collègues, ou encore qui se signale par annonce publicitaire (Photo 39) ; (2) quelques-uns (rares) ont un « cabinet de voyance » et sont surtout connus pour lire les cartes du tarot ; (3) quelques personnes opèrent dans un cadre religieux,

---

<sup>324</sup> « Il y a des personnes mauvaises qui, par exemple, si je tombe et à cet endroit il y a de la terre, alors la personne qui veut me faire quelque chose, on dit qu'elles vont à l'endroit où je suis tombée, elles récupèrent cette terre parce qu'à cet endroit il y a mon esprit et avec cette terre, elles peuvent me faire quelque chose / *Hay personas malas que, por ejemplo, si yo me caigo y hay tierra, entonces la persona que me quiere hacer algo, dicen que van y de donde yo caí, recogen esa tierra porque ahí va mi espíritu y con esa tierra me pueden hacer algo.* » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>325</sup> « *Pueden matar a una persona, dejarla inválida y también quitarle el habla.* » (Colín Juárez, 1982:7)

<sup>326</sup> Ce qui les amène à discréditer d'éventuels concurrents comme le laisse entendre une petite annonce du quotidien *Diario Xalapa* : « amuletes, [lecture de] cartes, *limpias*, "travail" (acte de sorcellerie), pas de charlatanerie / *amuletos, cartas, limpieas, trabajos no charlatanería* ».

<sup>327</sup> « *Estaba una persona que se llamaba Concha. Ah, esa, sí... Por eso, llegaba mucha gente ahí. Pero murió y ya no. Y si ¡de veras! Sí, es cierto ¡esta señora cuidaba! [...]* Pero de persona que haya tenido fama ahora, últimamente, no. » (Chapulco (Puebla), 2017)

comme dans les temples des *Espiritualistas trinitarios marianos* ; (4) des « néo-chamanes »<sup>328</sup> pratiquent dans des lieux autrefois sacrés et devenus des sites touristiques (Chap. VI § 2.1) ; (5) des « médiums » disent détenir leur pouvoir de guérir de personnes décédées que, le temps d'une transe, elles accueillent dans leur corps.

« Un bon exemple de ces spécialistes est celui des guérisseurs fidencistes qui reçoivent l'esprit du *Niño Fidencio*<sup>329</sup>. Ils reçoivent le nom de “caissettes”, “vases” ou “matières”, parce qu'on les considère comme les récipients ou canaux par lesquels certains esprits prennent possession de leur corps pour réaliser les guérisons, ils peuvent également être possédés par l'esprit du *Santo Niño de Atocha*, Pancho Villa, la *Niña Aurorita* et même celui d'une gitane. [...] Les méthodes les plus récurrentes sont les frictions avec des lotions, la recette d'infusions, le contact physique et les *barridas* ou *rameadas* [*limpias*]. »<sup>330</sup>

Les savoirs et savoir-faire de tous ces thérapeutes leur ont généralement été transmis par un parent, la transmission familiale (de femme à femme pour la thérapie familiale et les sages-femmes, mais aussi de femme à homme et inversement parmi les *curanderos*, *hierberos*, *hueseros*, etc.) étant la forme d'apprentissage la plus fréquente bien qu'elle ne soit pas la seule.

« Selon le contexte dans lequel apparaît ou se produit la transmission, les principes logiques d'explication sont de natures diverses. Quand elle a lieu dans l'environnement familial, ces principes sont fortement chargés de prescriptions concernant le comportement qui est attendu de chaque membre

---

<sup>328</sup> « Il s'agit de courants magiques nationalistes nouveaux qui considèrent que les ruines archéologiques sont pleines de force, de sagesse et de lumière, et à moitié nus ils vont se mettre au soleil certains jours particuliers, surtout au moment des équinoxes et des solstices, d'autres font partie des *danzantes* qui honorent les dieux préhispaniques à travers la Guadalupeana et essayent de faire revivre le calendrier rituel précortésien, sans autre préoccupation que l'exaltation de la race aborigène et celle de sa science occulte / *Se trata de nuevas corrientes mágicas nacionalistas que consideran que las ruinas arqueológicas están llenas de fuerza, sabiduría y luz, y medio desnudos van a asolearse en determinados días como equinoccios o solsticios en especial; otros forman parte de danzantes que honran a los dioses prehispánicos a través de la Guadalupeana y tratan de revivir el calendario ritual precortesiano, sin más preocupación que la exaltación de la raza aborigen y de su ciencia oculta.* » (Barba de Piña Chán, 1990:28)

<sup>329</sup> Un des saints populaires très présent dans les mémoires. Chaque année, le 17 octobre, des milliers de pèlerins viennent du nord et du centre du Mexique, et du sud des États-Unis pour commémorer sa « naissance spirituelle » (Olmos, 2017:55).

<sup>330</sup> « *Ellos han recibido la facultad de curar por medio del espíritu de un ser divino, el cual se posesiona del cuerpo del curandero mediante un trance. Un claro ejemplo de estos especialistas son los curanderos fidencistas, quienes reciben el espíritu del Niño Fidencio. Estos reciben el nombre de cajitas, vasos o materias, por ser considerados el recipiente o medio por el cual ciertos espíritus se posesionan de su cuerpo para realizar las curaciones, pueden ser poseídos también por el espíritu del Santo Niño de Atocha, Pancho Villa, la Niña Aurorita y hasta el de una gitana. [...] Los métodos curativos más recurrentes son la frotación con lociones, la receta de infusiones, el contacto físico y las barridas o rameadas.* » (Site web, México desconocido)

du groupe ; quand la transmission se fait dans l'exercice de fonctions et d'obligations intervenant dans les systèmes de gouvernance locale, son intérêt réside dans le bon fonctionnement des entités socio-territoriales et dépasse de loin les personnes [...]. L'action rituelle, comme voie de transmission se distingue des précédentes par son haut niveau de participation et par sa signification. »<sup>331</sup>

Les motivations pour accepter cette transmission sont diverses, parfois suggérées par les aînés.

« Ma maman savait et c'est elle qui m'a appris. La maman de sa maman soignait déjà et faisait des *limpias*. Et ensuite, elle dit : – "Apprends, ma fille !", elle dit : – "En fin de compte, ce n'est pas mal", elle dit. – "Oui, reste pou'que si ton mari vient à te faire défaut, au moins tu as trois sous pour ce que tu manges. Et pou'que tu n'aïlles pas à droite et à gauche", elle dit. – "Déjà ça te [permet de] rester ici parce que tu as ton travail. »<sup>332</sup>

D'autres fois, les difficultés auxquelles une personne est confrontée, peuvent la rendre plus réceptive à l'intérêt de ce legs.

« [Ma] grand-mère [...] possédait un don pour guérir. Elle, elle savait très bien soigner, elle était accoucheuse, rebouteuse et elle s'est toujours consacrée à soigner les enfants et les femmes [...]. Quand j'ai eu mes enfants, alors j'ai commencé à soigner, parce que c'est quand j'ai vu les problèmes chez mes propres enfants. »<sup>333</sup>

La transmission peut aussi se faire de façon « professionnelle ». Pour certaines catégories de thérapeutes, la demande peut émaner d'un patient, comme ce rebouteux p'urhépecha qui, après avoir été guéri de plusieurs fractures graves, avait demandé à celui qui l'avait soigné de lui enseigner sa pratique. Mais dans d'autres catégories, l'apprenti est choisi par le thérapeute à qui le nom de l'élus est révélé lors d'un rêve – souvent induit par la prise d'un enthéogène

---

<sup>331</sup> « El contexto en el que surge o se produce la transmisión denota principios lógicos de explicación de diversa índole. Cuando ésta fluye en el ámbito familiar, dichos principios tienen una fuerte carga de prescripción del comportamiento esperado por cada miembro del grupo; cuando la transmisión se da en el ejercicio de funciones y obligaciones vinculadas a las modalidades del gobierno local, el interés en el buen funcionamiento de las entidades socio-territoriales rebasa, con mucho, a las personas [...]. La acción ritual, como vía de transmisión, se distingue de las anteriores por el alto grado en el que está pautada la participación y el sentido que encierra. » (Castilleja González et al., 2015:354)

<sup>332</sup> « Mi mamá sabía y ella es la que me enseñó. La mamá de su mamá ya curaba y hacía limpiezas. Y luego dice: – ¡Aprende, hija! dice. A cabo que no es malo, dice. Si quédate pa'que si te llega a faltar tu esposo ya tienes un centavito para que lo que tu comas. Y no pa'que andes p'acá y p'allá, dice. Ya se te sientan aquí porque tienes tu trabajo. » (Actopan (Hidalgo), 2017)

<sup>333</sup> « [Mi] abuela [...] poseía un don para sanar. Ella sabía curar muy bien, era partera, huesera y siempre se dedicó a curar niños y mujeres [...]. Cuando tuve mis niños, entonces empecé a curar, porque fue cuando vi los problemas en mis propios hijos. Antes yo sólo le ayudaba a mi abuelita, pero yo no curaba. » (Granados, 2012)

(Incháustegui, 1977). Quel que soit le type de transmission, l'apprenti ne pourra exercer de façon indépendante que lorsque son maître (ou ascendant) aura décidé de ne plus pratiquer ou sera décédé : « Avant, la dame ne soignait pas. Celle qui soignait, c'était la maman et quand sa maman est morte, elle a commencé à soigner. »<sup>334</sup>

Le cas décrit par Morales à propos d'une thérapeute exerçant à Catemaco (Veracruz), ressemble à une transmission de secret professionnel qui se pratique chez les « passeurs de feu » en France : « [Quand] sa mère, guérisseuse, a été à l'article de la mort, depuis son lit d'agonie, elle a transmis à sa fille les secrets de son métier »<sup>335</sup>. Au Mexique une telle éventualité est difficile à envisager. La *limpia*, comme les autres pratiques thérapeutiques, exige des savoirs et savoir-faire multiples qu'il est impossible d'apprendre en quelques mots révélés. En revanche, une personne mourante peut transmettre sa fonction de thérapeute, son pouvoir de soigner énoncé comme son « *banco /banc/* »<sup>336</sup>, une métonymie<sup>337</sup> qui renvoie au banc dont seul peut se servir celui qui a acquis un réel pouvoir thérapeutique<sup>338</sup> mais qui peut aussi être envisagé dans son sens de « banque ».

Actuellement, cette forme de transmission orale et générationnelle est en net recul et d'autres modes de transmission prennent le relais.

« Les modalités sociales et culturelles de la transmission des informations mémorisées sont d'une très grande diversité. Cette transmission peut être formelle ou informelle, orale ou écrite, consciente ou non, verbalisée ou pas, occasionnelle ou systématique, verticale [...] ou horizontale [...] ou encore oblique [...]. Elle peut se faire par reproduction, contagion, imitation, diffusion. Elle véhicule des croyances, des normes, des valeurs, des savoirs, des manières de faire, d'être, de sentir. Dans tous les cas, elle passe par des objets, des corps, des noms, des institutions, des discours. Elle opère aussi grâce aux processus protomémoriels, aux sociotransmetteurs et, enfin, à la métamémoire. » (Candau, 2005:149)

---

<sup>334</sup> « Antes, la señora no cuidaba. La que cuidaba era la mamá ya después que se murió su mamá empezó a cuidar. » (San Lorenzo (Puebla), 2017)

<sup>335</sup> « Su madre, curandera, se puso al borde de la muerte y, desde el lecho de agonía, transmitió a la hija los secretos del oficio. » (Morales, 1977:26)

<sup>336</sup> Ce même nom est donné à l'enfant qui naît après des jumeaux. Il est considéré comme étant à la fois responsable de certaines affections et capable de les soigner (López Austin, 1995:28).

<sup>337</sup> L'objet matériel est absent, du moins dans les cas que j'ai rencontrés au cours de mes enquêtes.

<sup>338</sup> Ce *banco* est peut-être à mettre en lien avec des données de l'époque préhispanique concernant cet objet. « Dans les peintures des anciens manuscrits mexicains à contenu rituel [...] les dieux [...] prennent place sur de petits bancs évoquant la natte et le trône [...] qui sont les attributs de dieux et des gouvernants. » (Dehouve, 2007:186)

Les jeunes des villages et hameaux refusent pour la plupart de se former à des savoirs qu'ils jugent inintéressants, dépassés ou ridicules, parfois même inconvenants<sup>339</sup>. Zones urbaines et pratiques contemporaines présentent beaucoup plus d'attraits à leurs yeux. Même pour certains *hierberos* des marchés, la transmission par les aînés ne constitue plus qu'une part de leurs connaissances, leur formation étant souvent complétée par un apprentissage dans les livres<sup>340</sup>.

« De la même manière que la plupart des spécialistes dans ce domaine, les *hierberos* s'initient et acquièrent leurs connaissances par transmission orale, par héritage familial ou comme apprentis chez un herboriste expérimenté. Il y en a (comme c'est le cas pour beaucoup de ceux qui font commerce de plantes dans les villes) qui mentionnent avoir acquis leur savoir avec les livres. »<sup>341</sup>

Actuellement, l'ouverture d'écoles spécialisées fait concurrence aux anciens modes de transmission. Les formations pour devenir *chaman*, *brujo* /sorcier/ ou *curandero tradicional* /guérisseur traditionnel/ se multiplient comme en témoignent les publicités dans les journaux et sur Internet. À Catemaco où la réputation des *brujos* a depuis longtemps des retombées économiques non négligeables pour la région, des écoles de *brujos* s'ouvrent et proposent des formations qui mêlent de plus en plus savoirs locaux et savoirs exogènes. Quoi qu'il en soit et quelle que soit la forme d'acquisition de ces savoirs et savoir-faire, ils sont généralement considérés comme insuffisants pour soigner. La personne doit, en plus, avoir un « don ». Dans le cas contraire, il est impossible de lui transmettre le *banco*. Le « don » se manifeste ou se découvre à tout âge. Certaines fois, il peut être repéré à la naissance grâce à quelque particularité (p. ex. les bébés nés coiffés ou qui naissent avec des dents), parfois même avant la naissance (p. ex. les bébés qui « pleurent dans le ventre de leur mère »). Toutefois un signe

---

<sup>339</sup> Certaines personnes âgées sont contraintes par leurs descendants de délaissier leurs anciennes pratiques « Avant, oui beaucoup de personnes venaient me voir pour des *limpias*, et il en venait de loin aussi. Mais tout à coup mon fils [un religieux] m'a dit : – "Non, Maman ! S'il te plaît, ne fais pas ça." / *Antes sí venían muchas personas a verme para las limpieas y de afuera venían también. Pero de repente me dijo mi hijo: – "¡No, Mami! Por favor, no hagas esto".* » (Huatla de Jiménez (Oaxaca), 2017)

<sup>340</sup> C'est aussi le cas de divers autres types de thérapeutes. « Ça a attiré mon attention quand j'avais douze ans, je commençais à faire des *limpias*, je ne savais pas pourquoi je faisais des *limpias* à des enfants, à quinze ans j'ai acheté des livres et j'ai commencé à étudier et à partir de là j'ai bien compris. / *Me llamó la atención cuando tenía 12 años, empezaba a limpiar, no sabía ni para qué yo limpiaba a los niños y a las niñas, a los 15 años me compré libros, me puse a estudiar y ya de ahí comprendí bien.* » (Arano Leal, 2011:141)

<sup>341</sup> « Al igual que la mayoría de los especialistas en este campo, los hierberos se inician y adquieren sus conocimientos por transmisión oral, por herencia familiar o como aprendices de un hierbatero experimentado. Hay quienes (como muchos de los que comercian plantas en las ciudades) mencionan haber adquirido su saber con los libros. » (Zolla, 1994:468)



marqueur du don peut passer inaperçu et il faut alors attendre qu'une personne expérimentée soit capable de le déceler.

« Les *limpias*... j'ai commencé à le faire j'avais environ, euh... 26 ans. Parce que, euh... j'ai été avec une dame. [...] – “Tu as un don, elle dit, que tu as dans ta poitrine.” Parce que j'ai réellement ici comme un... un... euh... un petit bout comme rentré. »<sup>342</sup>

Le don peut aussi être révélé par une guérison inattendue – comme celle d'une affection particulièrement grave (crises d'épilepsie<sup>343</sup> et problèmes psychiatriques sont souvent mentionnés) – ou lors d'un rêve ou encore par foudroiement comme dans le cas des *graniceros*.

« Il y a 35 ans de cela, alors que je me trouvais dans mon champ, j'ai été frappé par la foudre ; j'ai perdu connaissance et des esprits m'ont révélé le secret des guérisons, des plantes, et des traitements. Puis j'ai reçu à nouveau la foudre et je me suis réveillé. Les esprits ont parlé entre les deux éclairs ; l'un d'eux m'a été envoyé par Dieu pour réaliser des guérisons. Le second m'a ramené dès que les êtres ont dit ce qu'ils avaient à dire. » (Grinberg-Zylberbaum, 1994:258)

Toute personne qui a un don, est dans l'obligation de le mettre à profit pour aider les autres. « – “Si tu ne t'en [sers] pas, euh... de [ton don pour] soigner, alors, tu ne vas pas vivre longtemps.” Et c'est comme ça qu'on me l'a dit et alors j'ai eu peur. »<sup>344</sup> En cas de non-respect de cette prescription lui seraient infligées des maladies graves, des accidents dramatiques, des catastrophes diverses, ce que certains expliquent en termes d'« énergie » : « Quand une personne possède le don de guérir mais ne l'utilise pas, l'énergie qu'elle ne donne pas s'accumule dans son corps et engendre toutes sortes de troubles » (Grinberg-Zylberbaum 1994:181). Cependant, même avec la perspective de telles menaces, certains préfèrent refuser d'utiliser leur don, arguant que la fonction de thérapeute présente tout autant

---

<sup>342</sup> « *Las limpias... los empecé a hacerlo como de, este... de 26 años. [...] Y, entonces, este... me dijo ella, dice: – “Tu, tienes un don, dice, que tienes en tu pecho.” Porque si aquí tengo como un, un, este... un pedacito como metido.* » (San José Miahuatlán (Puebla), 2017)

<sup>343</sup> Chez les Mexica déjà, les personnes souffrant de crises d'épilepsie, loin d'être stigmatisées, étaient considérées comme disposant de capacités hors du commun, en particulier celle de soigner (Gutiérrez Moctezuma & Gutiérrez Cadenas, 2009)

<sup>344</sup> « – “*Si no lo vas a agarrar, este... de que tú vas a curar, entonces, no vas a vivir mucho tiempo.*” *Y así me dijeron, y entonces tuve miedo.* » (San José Miahuatlán (Puebla), 2017)

de difficultés<sup>345</sup> et de dangers, « C'est beaucoup de préparation, beaucoup de responsabilités. »<sup>346</sup>

### ▪ 1.3. Le malade et son entourage

Au Mexique, les patients se rendent rarement seuls à une consultation. Une ou plusieurs personnes de leur entourage les accompagnent ou, lorsqu'ils sont dans l'impossibilité de se déplacer, les remplacent pour la première entrevue avec le thérapeute.

« À la différence de ce qui est habituel dans l'hémisphère Nord, ce n'est pas seulement le médecin et son patient qui se mettent d'accord sur le parcours qui doit être suivi pour récupérer la santé ; les frères, les membres de la famille élargie, les parents, y compris les grands-parents, font partie du processus de guérison. Ceci est encore plus significatif dans les cas où l'on soupçonne des causes complexes, comme par exemple dans le cas de ce que nous appelons *hechicería* /sorcellerie/, c'est-à-dire des faits inexplicables rationnellement et qui pourtant apparaissent clairement et en cela obéissent à d'autres lois de la réalité que celles auxquelles nous sommes habitués. »<sup>347</sup>

La présence de membres de la famille n'est pas seulement une garantie pour assurer un bon suivi des soins à donner au malade (régime, remèdes, etc.), elle fournit aussi au thérapeute d'importants indices pour l'établissement du diagnostic : informations complémentaires sur la vie du malade, sur les problèmes auquel il (ou sa famille) est confronté, sur les changements survenus dans son comportement, etc. De même, les révélations involontaires de la communication non-verbale et du langage paradoxal qui viennent entériner, amender ou contredire le message verbal des participants, livrent des indications non négligeables pour comprendre la situation et donc diagnostiquer l'affection et déterminer le traitement approprié.

---

<sup>345</sup> « After individuals become active practitioners, they find that their relationships with family, friends and neighbours have been radically altered. Both men and women report that the responsibilities associated with curing conflict with those of their other roles. » (Huber, 1990:166)

<sup>346</sup> « Es mucha preparación, mucha responsabilidad. » (México (CDMX), 2017)

<sup>347</sup> « De manera diferente a lo usual en el hemisferio norte, no sólo son el médico y su paciente quienes acuerdan mutuamente los pasos que se deben seguir para la recuperación de la salud; los hermanos, los parientes políticos, padres e incluso abuelos, hacen parte del proceso de curación. Esto es aún más significativo en casos donde se presumen causas complejas, como por ejemplo en el caso de lo que nosotros llamamos "hechicería", es decir, hechos inexplicables racionalmente, que sin embargo evidencian su efecto, y con ello obedecen a otras leyes de la realidad a las que estamos habituados. » (Greifeld, 2004:372)

## 2. Conditions et précautions

Pour être efficaces, les *limpias* doivent être exécutées en des lieux et temps en accord avec l'ENT et le contexte culturel, religieux, social et économique de la demande.

### ▪ 2.1. Paramètres spatiaux

« Célébrer un rite, c'est faire quelque chose. [...] La distribution dans l'espace des acteurs et des actions, la mise en place de l'espace lui-même, les parcours, l'organisation des séries gestuelles, l'atmosphère et la géographie du rite, voilà ce qui est premier. » (Durand, 1979:167)

Dans le cadre d'une thérapie familiale, la *limpia* se fait « à la maison », à l'emplacement qui répond le mieux aux besoins (celui où se trouve le malade, celui où il sera possible de donner un bain, celui qui est le plus tranquille, etc.). Lorsqu'il s'agit d'une *limpia* réalisée par un thérapeute professionnel, le malade (sauf lorsqu'il est intransportable) et ses accompagnants doivent généralement se rendre chez lui. Malgré l'amélioration des voies et des moyens de communication, les déplacements peuvent se révéler aussi longs qu'au siècle dernier ; les longues marches sont remplacées par les longs trajets imposés par la disparition de thérapeutes dont personne n'a pris la succession. Ainsi, les malades de San Lorenzo Teotipilco (près de Tehuacán, Puebla) disent se rendre dans des villes de l'État de Veracruz (Acultzingo, Ciudad Mendoza ou Orizaba), distantes de 30 à 70 Km pour se faire soigner. Et lorsque le thérapeute jouit d'une notoriété exceptionnelle, les déplacements sont parfois plus longs encore. Pour les cas difficiles, il n'est pas rare que les malades viennent de régions très éloignées ou même de pays étrangers. Les thérapeutes eux-mêmes ont à se déplacer, en particulier pour se rendre sur le lieu d'un *susto*<sup>348</sup> (dans la montagne, une grotte, au bord de l'eau...) rencontrer les entités non-ordinaires en cause dans l'affection ou pour aller jeter l'« agent nettoyant » contaminé à un emplacement adéquat (croisée de chemins, ravine, etc.). À l'exception des *temazcaleros* /ceux du *temazcal*/ qui font des *limpias* à l'intérieur de celui-ci lorsqu'il n'est pas en fonctionnement<sup>349</sup> (*limpias* et bains de vapeurs ne sont pas confondus ; Motte-Florac, 1995c) ou à l'extérieur après le bain, des *hierberos* qui reçoivent

---

<sup>348</sup> « If the place where the sick person was frightened is nearby, the curer goes there, otherwise he can go to a high mountain from which the place of frightening can be seen. » (Carrasco, 1960:104)

<sup>349</sup> Dans les documents de l'Inquisition se trouve rapporté le cas d'une Espagnole qui, pour pouvoir se marier avec l'homme qu'elle aimait, fut conduite par une *hechicera mulata* /sorcière mulâtre/ dans un *temazcal* où elle lui fit une *limpia* (Campos Moreno, 1999:32). Il n'est pas précisé si le *temazcal* était en activité.

les patients dans leur « arrière-boutique » (Photo 40) où ils stockent leurs produits (un espace réduit mais à l’abri du regard des passants d’autant qu’une plus grande intimité est parfois assurée par un rideau), et des *brujos* qui pratiquent dans les cimetières<sup>350</sup>, le thérapeute reçoit les malades dans sa maison, rarement dans un local particulier. Ceux qui viennent en consultation, souvent nombreux, doivent patienter dans une pièce attenante ou dehors si la maison n’est pas assez grande. L’attente, parfois longue, est l’occasion d’échanger des informations, de partager des expériences ou d’écouter d’étonnantes histoires. Et quand vient le temps de la consultation, la *limpia* se fait devant l’autel familial<sup>351</sup>, habituellement situé face à la porte d’entrée. En raison de leurs conditions très particulières de fonctionnement, les *brujos* /sorciers/ peuvent avoir deux autels comme à Catemaco<sup>352</sup>.

« Aguirre dispose de deux autels, l’un conventionnel, avec le Christ, des veilleuses, etc., et l’autre avec une horrible représentation rouge, le difforme Adonaï [...] “Comment est-ce possible que vous soyez en train de travailler en même temps avec Dieu et avec le diable ?” “C’est Adonaï lui-même qui me l’a ordonné. Je commence mon travail avec cette invocation : ‘Au nom de l’Être suprême et de l’Admirable Adonaï...’ Chacun a ses pouvoirs et les deux sont complémentaires. Ils se trompent ceux qui croient que le diable fait seulement le mal. Il fait également le bien chaque fois que ça lui convient.”»<sup>353</sup>

Sur l’autel familial sont rassemblées les représentations<sup>354</sup> des entités qui seront sollicitées (Photo 41<sup>355</sup>) comme la vierge, le Christ, la Sainte famille, l’Archange Michel, Saint Martin,

---

<sup>350</sup> Lorsqu’il s’agit de traiter des *daños* réalisés par un *brujo*, les *limpias* sont souvent faites dans un cimetière, de préférence près de la sépulture d’une personne décédée depuis peu ou dont la mort a été tragique (Arano Leal, 2011:159).

<sup>351</sup> Dans les maisons particulières et dans les commerces des zones rurales, un emplacement est toujours réservé à l’autel ; c’est également le cas dans un grand nombre de maisons et magasins des zones urbaines. Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera (1991 :24) citent le cas d’un thérapeute qui avait supprimé l’autel de sa maison : le pasteur protestant de son village, jugeant que son activité était en désaccord avec les principes de la religion et donc un péché, exigeait qu’il l’abandonne. Le thérapeute avait alors décidé d’éliminer toute pratique religieuse de sa vie.

<sup>352</sup> Cette double référence ne pose pas de problèmes aux *brujos* mais est violemment condamnée par les représentants de l’Église catholique (Valdés, 2009).

<sup>353</sup> « Aguirre dispone de dos altares, uno convencional, con Cristo, veladoras, etc., y el otro con una horrenda figura roja, el contrahecho Adonaí. [...] “Cómo es posible que trabaje al mismo tiempo con Dios y con el diablo?” “El propio Adonaí me lo ordenó. Mis trabajos comienzan con esta invocación: “En el nombre del Ser Supremo y del Admirable Adonaí... Cada uno tiene sus poderes y ambos se complementan. Están equivocados quienes creen que el diablo sólo hace el mal. También hace el bien, cada vez que a él le conviene.” » (Morales, 1977:38)

<sup>354</sup> Représentations graphiques et statuettes à leur effigie sont en vente dans les postes d’*herbolaria*.

<sup>355</sup> On peut voir sur cette photo plusieurs crucifix et des représentations de la Vierge dans différentes de ses manifestations (*Virgen de Guadalupe*, *Virgen del Carmen* et *Virgen de Atocha*) et de *San Judas Tadeo* /Saint Judas Thaddée/.

Saint Antoine de Padoue, Saint Judas Thaddée, Saint Benoît (un des saints les plus fréquemment convoqués), mais aussi de nombreux saints « populaires » comme Jesús Malverde, « le saint bandit », ou *El niño Fidencio*<sup>329</sup>, *el Santo Niño Sanador* /le Saint Enfant Guérisseur/, sans compter les représentations de Bouddha ou de la *Santísima Muerte* /Très Sainte Mort/<sup>17</sup> (Photo 42)<sup>356</sup>. Comme l'écrit Olmos à propos de Jesús Malverde, « *Santo de los narcos* /Saint des narcotrafiquants/ » (Photo 33, au centre),

« il éveille aussi la foi des paysans et des pêcheurs qui luttent avec ardeur pour leur survie, des mères de famille préoccupées par le bien-être des leurs, des commerçants qui traversent de grandes difficultés, des policiers et des soldats qui partent de chez eux chaque jour avec le peur de ne plus revenir. C'est l'un des saints populaires les plus enracinés. »<sup>357</sup>

Sur l'autel, des *veladoras* /veilleuses/ sont allumées à côté de fleurs fraîches ou sèches, rarement en plastique. Fleurs (surtout rouges et blanches) et bougies n'ont pas seulement un effet décoratif ; il s'agit d'offrandes et d'objets de purification. Des articles divers, en relation avec le travail du thérapeute et la façon dont il le conçoit, peuvent également s'y trouver (une clochette ou quelque instrument de musique, ou encore un stéthoscope comme sur la photo 41, à droite de l'autel). Quel que soit le lieu de réalisation de la *limpia*, des espaces sont parfois délimités sur le sol par le thérapeute (cercle de feu<sup>358</sup>, représentation d'une étoile à six branches (Photo 27), etc.)<sup>359</sup> pour que le patient y prenne place le temps de la séance ou d'une séquence d'actes.

Les *limpias* peuvent aussi être exécutées dans des lieux sacrés, réservés aux pratiques religieuses. Dans les églises catholiques, les *limpias* avec un cierge, des fleurs ou des plantes aromatiques ne sont pas rares devant l'autel de certains saints ou de différentes représentations de la Vierge. On peut voir des parents faire une *limpia* à leur enfant ou même des thérapeutes en train de travailler.

« À Mitla [...] Dans l'église paroissiale [...] des silhouettes s'agitent devant la table de communion. [...] une *curandera*, une guérisseuse est en train

---

<sup>356</sup> Les syncrétismes et réadaptations thérapeutiques se retrouvent dans de nombreuses régions du monde comme le montrent les ouvrages de Lupo (1996), Massé & Benoist (2002), Merli (2010) et Jumageldinov (2016), pour ne citer que quelques exemples.

<sup>357</sup> « *También despierta la fe de los campesinos y pescadores que entablan arduas luchas por su supervivencia, amas de casa preocupadas por el bienestar de los suyos, comerciantes que atraviesan grandes necesidades, policías y soldados que salen de casa cotidianamente con el temor de ya no volver. Es uno de los santos populares con mayor arraigo.* » (Olmos Rodríguez, 2017:83)

<sup>358</sup> Quevedo León (2015) signale aussi un cercle de fleurs blanches.

<sup>359</sup> Un problème matériel peut motiver le choix de la localisation. Ainsi, lors de l'usage d'alcool à brûler sur un plancher en bois, c'est au centre d'une plaque métallique que le patient doit prendre place.

d'effectuer une *limpia* [...] de nettoyer un vieil homme, un paysan venu certainement de loin. Elle lui parle en lui passant sur tout le corps un bouquet d'une plante dont la senteur emplit l'église : du basilic, peut-être. Suivent des manipulations de chandelles, des oraisons à haute voix. Quand l'opération est terminée, elle prend le patient par le bras et le conduit devant le "Christ de grand pouvoir" pour recommencer les opérations. [Elle laisse finalement son patient] au milieu de l'église avec injonction de continuer des prières et des manipulations de cierges. Elle peut ainsi s'occuper de tous les jeunes gens qui sont venus lui demander le même service. » (Cocagnac, 1991:99)

À Huautla de Jiménez (Oaxaca), à l'intérieur de la Cathédrale Saint Jean l'évangéliste, le troisième vendredi de carême, lors de la fête du *Señor de las tres caídas* /Seigneur des trois chutes/, un grand nombre de personnes (la file d'attente est très longue) viennent devant sa statue pour se faire une auto-*limpia* ou faire une *limpia* à un parent, après avoir touché la statue avec le *ramo*. Arano Leal (2011) signale à Calería (Veracruz) que, lors d'un *velorio*<sup>360</sup>, les personnes déposent des rameaux d'*arrayán* (*Gaultheria erecta*) près de l'autel de la Vierge. Après avoir déposé une aumône, elles font un signe de croix avec le rameau puis l'emportent chez elles comme relique ou s'en servent pour faire une *limpia*.

Dans la région de Huautla de Jiménez (Oaxaca), il existe aussi des lieux de rencontre appelés *casas de oraciones* /maisons de prières/ où plusieurs personnes de religion catholique peuvent se retrouver pour prier. Ces rencontres ne sont pas incompatibles avec des séances thérapeutiques aux cours desquelles sont consommés les *honguitos* /petits champignons/ à effet psychotrope (*Psilocybe* spp.) et des *limpias* purificatrices sont réalisées avant qu'elles ne commencent. Dans cette région mazatèque comme chez nombre d'autres groupes mésoaméricains, les pratiques anciennes ne sont pas considérées (du moins pour la plupart des personnes) comme contraires à une pratique de la religion catholique.

Les lieux de pèlerinage sont également souvent cités. Au sanctuaire du *Señor de Chalma*, le parrain fait une *limpia* à son filleul avec la couronne de fleurs qu'il porte « pour éliminer tout mal qui aurait été attrapé par contagion, en déposant finalement la petite couronne sur la croix de l'atrium, et en la laissant comme offrande. De cette manière, la personne se nettoie de toute

---

<sup>360</sup> « Los velorios son "promesas" que se cumplen por algún favor recibido, por haber recuperado la salud, alcanzado una meta familiar o personal. [...] se comprometen las familias a recibirla [La Virgen de los Remedios, de Guadalupe o del Carmen] en su casa, elaborarle un altar, frente al cual realizan rosarios y cánticos, [etc.]. » (Arano Leal, 2011:76)

mauvaise influence et sort du lieu empli de la sacralité propre au sanctuaire. »<sup>361</sup> Lors des pèlerinages aux sanctuaires de Los Tuxtlas et Papaloapan, « La plupart des personnes ont recours à la “rameada” (*limpia* simple qui se fait avec des herbes pour éliminer toute forme d’impureté, de « mal ») qui se pratique dans divers lieux considérés comme sacrés (les chapelles localisées aux abords du village et la croix située dans l’atrium) »<sup>362</sup>

Dans les temples de l’*Espiritualismo Trinitario Mariano* (Photo 43), les patients ne sont pas limités aux seuls pratiquants, habitués du temple ; toute personne qui le souhaite, peut se faire faire une *limpia* (Chap. VI § 4.6), une ouverture qui est aussi un moyen d’attirer de nouveaux fidèles.

Enfin ces derniers temps, les grands centres cérémoniels préhispaniques devenus des sites archéologiques pour la plupart ouverts au tourisme ont été investis par des « néo-chamanes » qui, parfois aidés par des apprentis, proposent des *limpias*. Ils sont nombreux sur les flancs de la pyramide de Cholula (Photo 44), dans le complexe de Teotihuacán<sup>363</sup> ou aux abords de la grande pyramide de Tenochtitlán, près de la cathédrale de Mexico (Chap. VI § 4.7).

Lors d’une *limpia* le patient se tient debout dans la majorité des cas mais selon Campos Navarro (1997:190), sa position être différente en fonction des indications et de la technique utilisée : – debout pour une « *limpia del alma* /*limpia* de l’âme/ et *limpia del cuerpo* /*limpia* du corps/ » (indications : personnes “*saladas*” /“salées” (forme de sorcellerie)/, *con* “*mala suerte* /malchanceuses/”, “*mal puesto*” /“mal posé” (forme de sorcellerie)/, anxiété, inquiétude, “*malas influencias* /mauvaises influences/”) ; – assis pour un *desalojo* /expulsion/ (indications : personnes désespérées, nerveuse, avec mal de tête, etc.) ; – couché pour une *barrida* /balayage/ (indication : *susto* peu compliqué).

---

<sup>361</sup> « Para desprender todo mal de que se haya contagiado, depositando finalmente la coronita en la cruz atrial y dejándola como ofrenda. Así, la persona se limpia de cualquier mala influencia y sale del lugar llena, por contacto, de la sacralidad propia del santuario. » (Sánchez Vázquez, 2009:301)

<sup>362</sup> « La mayoría recurre a la “rameada” (*limpia* simple que se hace con hierbas para eliminar lo impuro) que se practica en diversos lugares considerados sagrados (capillas localizadas en los accesos al pueblo y la Cruz del atrio). » (Velasco Toro, 2005:122)

<sup>363</sup> « Teotihuacán, la “cité des dieux”, est située sur l’*Altiplano central* mexicain, à une trentaine de kilomètres au nord de la capitale. [...] Le centre cérémoniel, entourant les plus hautes pyramides du continent américain, est considéré comme le plus important de toute l’aire mésoaméricaine. Il faisait l’objet de pèlerinages avant même l’arrivée des conquérants espagnols. » (Galinier & Molinié, 2006:13)

## ▪ 2.2. Paramètres temporels

Les personnes rencontrées ont été unanimes : l'efficacité d'une *limpia* dépend du moment où elle est réalisée. L'équinoxe de printemps est considéré comme le moment idéal et il est très « tendance » de se faire faire une *limpia* à cette date, surtout sur les sites archéologiques qui viennent d'être cités<sup>364</sup>. De fait, le mois de mars est souvent mentionné par les thérapeutes (en particulier ceux de la région de Catemaco, Veracruz), comme étant la période de l'année la plus favorable pour toute activité thérapeutique (au sens large, ce qui comprend la récolte des plantes médicinales et leur préparation<sup>365</sup>). Quant aux dates précises, elles varient : premier vendredi de mars<sup>366</sup> pour certains, premier ou dernier vendredi de carême pour d'autres, une limitation temporelle dont ne peuvent se contenter les malades en attente de traitement. Même les jours propices de pleine lune, plus nombreux, ne peuvent guère satisfaire que ceux qui, comme lors de l'équinoxe de printemps, veulent faire « nettoyer leur aura et réaligner leurs chakras ». Les fêtes patronales sont également des temps privilégiés au cours desquelles de nombreuses *limpias* sont réalisées dans les églises ou lors des pèlerinages.

Plus raisonnablement pour les malades, deux jours de la semaine sont indiqués pour la réalisation d'une *limpia* : le mardi (jour qui, dans la culture occidentale, est associé à Mars, dieu de la guerre et de la mort) et le vendredi, jour associé à la crucifixion du Christ<sup>367</sup>, autrement dit, deux jours<sup>368</sup> considérés comme néfastes sur l'autre rive de l'Atlantique (Álvarez Curiel, 1994). « Les mardis et vendredis, c'est important. Parce que nous, si [on fait

---

<sup>364</sup> Les chercheurs de l'*Instituto Nacional de Antropología e Historia* de Mexico se sont mobilisés pour tenter d'enrayer ces manifestations fondées sur des données erronées et préjudiciables aux sites archéologiques où elles ont lieu (Delgadillo, 2008).

<sup>365</sup> Dans cette région, les récoltes de plantes médicinales sont réalisées une fois par an, le premier vendredi de Carême, un jour précis, comme en France autrefois (elle avait lieu la nuit de la Saint Jean). À cette époque de l'année, les plantes qui ont commencé leur floraison ou fructification, sont pour la plupart dans les conditions optimales de collecte. Séchées jusqu'au dernier vendredi de Carême, elles sont ensuite pulvérisées, selon Zolla (1994) par une jeune vierge sélectionnée par le thérapeute.

<sup>366</sup> À Catemaco (Veracruz), le premier vendredi du mois de mars une messe noire est célébrée et suivie par l'initiation de nouveaux *brujos*, des sacrifices (poule noire, agneau), des *limpias* et des consultations, etc. (Méndez Rodríguez, 2015). Les rituels réalisés par les thérapeutes de cette même région au cours de cette journée (ou période) ont été décrits par plusieurs autres chercheurs (Brizuela Absalón, 1995 ; Leyton Ovando, 2001 ; Arano Leal, 2011).

<sup>367</sup> Certains ne pratiquent que le vendredi qui est aussi le jour où doivent être changés les *ramos de suerte* et les *ramos de negocio*.

<sup>368</sup> D'autres jours sont parfois mentionnés : « *Take the bush and rub it over the body. You doctor them every Wednesday, either at twelve noon, or three o'clock in the afternoon* » (Kiev, 1968:135).



des *limpias*] en cours de semaine [...] on n'a pas le même résultat »<sup>369</sup>, ce qui peut se comprendre par exemple chez les Nahuatl qui considèrent ces deux jours<sup>370</sup> comme étant des jours « chauds » (Madsen, 1960). Certains thérapeutes se montrent même intransigeants.

« Moi j'ai connu une dame qui soignait. Elle est maintenant décédée. Mais elle avait ses jours spéciaux. Les mardis et vendredis seulement. Et elle te disait : – "Tu viens à telle heure et je vais te faire une *limpia* et c'est bon. Mais un autre jour, non." Ensuite, si tu dis: – "Mais je n'ai pas le temps." ; – "Non. Excusez-moi, mais si vous voulez vous rétablir, il vous faut venir tel jour et à telle heure. Et sinon ne venez pas ! »<sup>371</sup>

D'autres thérapeutes sont moins conformistes et intègrent le samedi à leurs jours de consultation : « Gonzalo Aguirre ne reçoit les patients que les jeudis, vendredis et samedis, jours propices pour les forces occultes »<sup>372</sup>. Et puis il y a ceux qui, plus pragmatiques travaillent en fonction des possibilités des malades (ce qui est surtout le cas à Mexico), à savoir le samedi « parce qu'il y a beaucoup de personnes qui ne peuvent pas venir pendant la semaine », et d'autres même le dimanche pour des raisons matérielles : « Ma mère fait les *limpias* les samedis et les dimanches. [...] ce qui se passe, c'est que le dimanche il y a moins de monde [dans le *mercado*]. Alors... c'est un peu mieux pour faire une *limpia*. C'est plus tranquille. »<sup>373</sup> Quant aux néo-chamanes, ils sont présents sur les lieux touristiques principalement les fins de semaines et jours fériés, plus attentifs, semble-t-il, au nombre de touristes qu'au jour lui-même.

Pour ce qui est de l'heure de réalisation, les réponses sont très diverses, liées aux représentations locales du soleil. Chez les P'urhépecha le soleil, *Tata Jurhiata*, a selon l'heure des propriétés différentes qu'il est nécessaire de prendre en compte dans la pratique.

« Le soleil du matin est bon pour la santé, à ces heures-là le malade doit prendre le soleil, aux environs de midi et jusqu'à trois heures, il protège le

---

<sup>369</sup> « *Es importante martes y viernes. Porque nosotros, si lo trabajamos entre semana [...] no nos hace lo mismo resultado.* » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>370</sup> À l'opposé, Montoya Briones (1964) relève que les Nahuatl de Atla (Puebla) ressentent plus d'aires les mardis et vendredis.

<sup>371</sup> « *Yo conocí a una señora que curaba. Ya falleció. Pero ella tenía sus días especiales. Los martes y los viernes, nada más. Y te decía: – "Vienes a tal hora y te voy a limpiar, y órale. Pero otro día, no." Luego si dices: – "Pero no tengo tiempo". – "No. Discúlpame pero si se quiere usted quiere componer, necesita venir tal día y tal hora. Y sino, ¡no venga!"* » (Tilapa (Puebla), 2017)

<sup>372</sup> « *Gonzalo Aguirre sólo da consulta los jueves, los viernes y los sábados, días predilectos de las fuerzas ocultas.* » (Morales, 1977:36)

<sup>373</sup> « *Mi mamá hace las limpieas, los sábados y los domingos. [...] Lo que pasa es que el domingo hay menos gente. Entonces, este... se presta un poquitito más para hacer una limpia. Está más tranquilo.* » (México (CDMX), 2017)

travail et est favorable à la richesse. À midi, à la mi-journée, tout ce qui est fait en cachette, sera connu tôt ou tard. À trois heures de l'après-midi, c'est très, très délicat. De graves erreurs peuvent être commises. À quatre heures et jusqu'à six heures, c'est le moment de l'amitié, ensuite commence le Soleil des Tromperies. Pendant la nuit, on ne le voit pas, c'est le soleil des militaires, des curés et des politiques. »<sup>374</sup>

Ailleurs, certains considèrent que la *limpia* ne peut se faire qu'au lever du jour ou avant midi (« à n'importe quel moment jusqu'à midi ou 1h ») ; d'autres préconisent au contraire midi ou le coucher du soleil (parce qu'après la *limpia*, il faut dormir). Et comme toujours, il y a ceux qui garantissent que l'heure importe peu.

Pour ce qui est de la durée d'une séance de *limpia*, elle varie selon le contexte socio-culturel. Pour les thérapeutes traditionnels pratiquant dans leur groupe ethnolinguistique, la longueur des prières récitées, le nombre d'agents nettoyeurs utilisés, le nombre d'actes à réaliser, imposent une durée qui peut aller jusqu'à une heure et plus encore. Dans les zones métisses et surtout urbaines, la *limpia*, souvent limitée à l'acte fondamental, est d'environ quinze minutes chez les *hierberos* des *mercados*. Quant à celles pratiquées par les néo-chamanes sur le *Zócalo* de Mexico où se pressent de nombreux touristes et où les files d'attente s'allongent, elles sont terminées en une minute et demi.

Le nombre de *limpias* et leur fréquence dépendent de l'ENT à traiter et de sa gravité mais aussi des habitudes locales (parfois<sup>375</sup> aussi les exigences du thérapeute lorsque l'appât du gain est sa préoccupation majeure !<sup>376</sup>). « Le guérisseur fait les séances qui sont nécessaires, ou jusqu'à ce qu'il voie que le malade va mieux et qu'il n'a plus besoin de soin. »<sup>377</sup> Ainsi, chez les P'urhépecha, pour un enfant atteint de mauvais œil, une *limpia* est faite chaque jour jusqu'à son rétablissement (Jiménez Cortés, 1983:11) ; et pour savoir si une personne a été *embruja* /ensorcelée/, il faut en faire trois fois par semaine ou recommencer jusqu'à ce que

---

<sup>374</sup> « *El sol de la mañana es bueno para la salud, a esas horas el enfermo debe asolearse; hacia el mediodía y hasta las tres, protege el trabajo y ayuda la riqueza. A las doce, al mediodía, cualquier cosa que se haga ocultamente, tarde o temprano será conocida. Las tres de la tarde es muy, muy delicada. Graves equivocaciones pueden ser cometidas. A las cuatro y hasta las seis es la hora de la amistad, después comienza el Sol de Engañamientos. Por la noche, no se ve; ese es el sol de los militares, los curas y los políticos.* » (Rendón, 1982:30-31)

<sup>375</sup> Ce n'est pas toujours le cas, contrairement à ce que suggère Schendel (1968:142) : « *Usually an entire series of "cleanings with an egg" are undertaken – which keep both the patient and his pesos coming.* »

<sup>376</sup> Après une *limpia* faite par une thérapeute en zone urbaine (Xalapa, Veracruz), le diagnostic est tombé : onze *limpias* étaient nécessaires. Si je ne pouvais pas être présente, ce n'était pas un problème : les *limpias* pourraient être faites sur une photo et le résultat (promis excellent) serait le même.

le diagnostic montre que l'ENT a été complètement extraite (Velasquez Gallardo, 1949:39). Et lorsque le malade est touché par plusieurs ENT (par exemple lorsqu'un *mal aire* est la conséquence d'un *susto* ; Signorini & Lupo, 1989), une cure peut être nécessaire pour chacune d'elles.

### ▪ 2.3. Précautions

Pour que la *limpia* soit efficace, des précautions sont prises. Les thérapeutes des groupes mésoaméricains doivent souvent respecter des interdits (abstinence sexuelle, jeûne) avant d'établir des relations avec les entités non-ordinaires. Le malade lui-même est parfois soumis à des prescriptions diverses comme prendre un bain ou s'abstenir de manger pendant les trois heures qui précèdent la *limpia* (en fait pour éviter que ceux qui sont très réactifs à la pratique ne se mettent à vomir), des actes qui peuvent aussi être envisagés comme des purifications (externe et interne). Pour ce qui est de l'état émotionnel favorable à une séance, les avis divergent. Quelques-uns conseillent de ne jamais faire de *limpia* (ou d'auto-*limpia*) lorsque l'on est perturbé ; il faut attendre que le calme soit revenu pour que l'agent nettoyant puisse être passé convenablement. À l'inverse, d'autres recommandent d'être très en colère « pour bien évacuer tout ce que l'on porte en soi ». La préparation matérielle de la séance de *limpia* nécessite également quelques précautions. Certains thérapeutes exigent du patient qu'il ôte préalablement montre, bagues, bijoux, et tiennent l'agent nettoyant de la main gauche pour garantir l'efficacité de la pratique (Trotter & Chavira, 1981:84).

À l'entourage, il est demandé de ne pas faire de bruit, surtout en cas de *susto*. Ainsi, chez les Mazatèques, lorsque le *susto* est grave, il ne faut pas faire de bruit et il ne faut pas, non plus, que la maison soit balayée pendant quatre jours, il ne faut pas offrir d'eau ou de café aux visiteurs, et la famille, le thérapeute et les témoins doivent s'abstenir de toute relation sexuelle (Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991:67). En ville, il est demandé aux accompagnateurs d'être prudents (il faut enrayer toute contamination par le mal qui se dégage du malade) et hommes et femmes au teint clair<sup>378</sup> dont on dit qu'ils attirent le mal plus que les autres, doivent même éviter d'être présents dans les cas difficiles. C'est pourquoi certains thérapeutes soufflent de la fumée de cigarette sur les personnes et animaux présents lors de la

---

<sup>377</sup> « *El curandero hace las curaciones que sean necesarias, o hasta que vea que el enfermo esta mejor, y no necesita más remedio.* » (Colín Juárez, 1982:4)

<sup>378</sup> Le noir étant la couleur de la force, de la puissance, le teint « blanc » correspond à celui d'une personne fragile.

*limpia* (Madsen & Madsen, 1977). Les thérapeutes, préoccupés par les « mauvaises vibrations/énergies », tâchent de les éliminer de leur lieu de travail avant et après chaque séance. Dans les marchés, les *hierberos* ont pour habitude de se faire une *limpia* après chaque séance (parfois en se passant simplement de la lotion ou un *bálsamo* sur le corps, ce qu'ils font en suivant le parcours inverse des *limpias* habituelles, donc des pieds à la tête) et d'en faire une de leur local car disent-ils, « Il y a des personnes qui viennent en étant très mal et ça se transmet aux autres. Et ça, c'est mauvais. »<sup>379</sup>.

« Si quelqu'un arrive avec beaucoup d'énergie, pas comme résultat d'un sort ou de mauvaises choses mais parce qu'il a une grande charge négative, alors la personne qui est en train de réaliser la *limpia* est en quelque sorte exposée. »<sup>380</sup>

Certains se contentent de répandre un peu d'alcool à brûler sur le lieu de la *limpia* et de l'enflammer, d'autres pulvérisent un spray aromatique ou répandent un peu de lotion ou de *bálsamo* sur le sol. Chacun a sa technique pour se tranquilliser.

« Ce qu'il y a c'est que, ben, ensuite on a comme on dit un peu peur. Non ? Parce que le mal que l'autre a, il peut me le passer à moi. Et on dit que celui qui est faible d'esprit se charge d'autant plus. Moi, après une *limpia*, je fume une cigarette. Et moi j'aime beaucoup l'ail. [...] On dit que ça protège. »<sup>381</sup>

### 3. Les objectifs de la *limpia*

Les objectifs de la *limpia* sont multiples et différents selon les contextes. Quatre peuvent être distingués comme majeurs.

#### ▪ 3.1. La purification

Une *limpia* purificatrice peut être réalisée dans une église, comme celle qui a été faite au pape Jean-Paul II par quatre thérapeutes mazatèques<sup>382</sup> dans la grande basilique de la Vierge de

---

<sup>379</sup> « Hay personas que vienen muy malas y se transmite a uno. Eso es malo. Así de hecho, uno lo pasa a otra persona. » (Toluca (México), 2017).

<sup>380</sup> « Si alguien viene con mucha energía, no porque tenga daño ni cosas malas sino que tiene mucha carga negativa, entonces la persona que está haciendo la *limpia* como que se expone. » (Huatla de Jiménez (Oaxaca), 2017)

<sup>381</sup> « Yo no más así, he curado con el huevo, con la ruda, lo que tengo. [...] Lo que pasa es que, este... luego le entran, dicen... miedito, ¿no? Porque el mal que tiene ya puede pasármelo a mí. Y dicen que si es débil de espíritu, más se le carga uno. Yo, después de una *limpia*, fumo un cigarro. Y a mí me gusta mucho el ajo. [...] Dicen que protege a uno. » (Chignahuapan (Puebla), 2017)

<sup>382</sup> Elles avaient auparavant consulté un thérapeute local qui, après une cérémonie de prise de *honguitos* (champignons), leur avait confirmé la réussite de leur entreprise malgré les interdictions formelles qu'elles

Guadalupe lors de son voyage au Mexique en 2012<sup>383</sup>. C'est également le cas de celles qui sont pratiquées sur les territoires sacrés préhispaniques.

« Quelques dix mille personnes se sont rassemblées sur le site archéologique. [...] La zone archéologique de Teotihuacán a été transformée en un décor propice pour que les *danzantes* [danseurs "aztèques"], *esotéricos* [pratiquants d'une des formes d'ésotérisme], croyants, voyants et touristes puissent accomplir leurs rituels, offrandes ou dire leurs prières. [...] Au pied de la pyramide, beaucoup en ont profité pour se faire une *limpia* afin d'éliminer les mauvaises vibrations. »<sup>384</sup>

Chez certains groupes mésoaméricains, une *limpia* purificatrice est souvent réalisée avant un rituel sur chacun des participants car avant d'engager une relation avec le monde « autre » et de poser une requête, il est nécessaire de chasser le sale, d'éliminer l'impur, autrement dit de se présenter devant les entités non-ordinaires dans un état qui reflète l'ordre et l'harmonie censées régner dans l'ensemble de la communauté. Il peut s'agir d'un rituel à but thérapeutique comme lors d'une séance de prise de champignons chez les Mazatèques, évoquée précédemment, mais aussi d'autres rituels, par exemple les *costumbres* (comme la *petición de lluvia* /demande de pluie/, rituel pour faire venir la pluie ou les *rituales de maíz* /rituels de maïs/ (Smith-Oka, 2007 et autres) pour que les récoltes soient abondantes), des danses religieuses comme les *voladores* /ceux qui volent/ (Ichon, 1969) ou le rituel concernant les *mayordomos* (titulaires d'une charge religieuse, en général pour la réalisation d'une fête ou plusieurs) chez les Tepehua, etc.

« On place l'offrande cérémonielle qui comprend des figurines de papier pour le rituel [...], des petits bouquets de fleurs d'œillets d'Inde et un poussin, représentant la force naturelle et spirituelle, ensuite [le thérapeute] fait une *limpia* aux personnes et il prie avec eux tout en offrant de l'eau de vie des quatre côtés de l'autel. Une fois la *limpia* terminée, ils se rendent à l'église, et dans un endroit où il y a de la terre, on dépose les figurines, les petits bouquets d'œillets d'Inde et le poussin, et on recouvre avec de la terre, on allume une bougie, et on offre des prières qui expriment un remerciement à la Terre et aux Saints, et aussi on ajoute ce qu'il faut d'eau de vie. »<sup>385</sup>

---

recevraient de la part des autorités ecclésiastiques (ce qui a été le cas) mais qu'elles sauraient déjouer (Flores, 2002).

<sup>383</sup> Voir les vidéos sur *YouTube* (p. ex. <https://www.youtube.com/watch?v=xyCIHK2QoJA>).

<sup>384</sup> « *Unas 10 mil personas se congregaron en el sitio arqueológico. [...] La zona arqueológica de Teotihuacán fue transformada en el escenario propicio para que danzantes, esotéricos, creyentes, videntes y turistas brindaran sus rituales, ofrendas o elevaran sus plegarias. [...] Muchos aprovecharon para darse una limpia y alejar las malas vibras, al pie de la pirámide.* » (Salinas Cesáreo, 2012:9).

<sup>385</sup> « *Se pone la ofrenda ceremonial que incluye unos muñecos de papel para el ritual [...], ramitos de flores cempasúchil y un pollito que representan la fuerza natural y espiritual, después limpia a las personas y reza con*

Cette purification concerne tous les participants et chacun ignore qui en a réellement besoin mais peut profiter de ce temps – muet mais actif – pour un possible retour sur les actes qu’il a posés et qui ont pu avoir une incidence sur la destinée de l’ensemble de la société. Lors de ces événements, la *limpia* ne se fait pas uniquement sur des êtres humains comme le montre l’exemple suivant chez les Mazahua.

« En ayant le Saint comme témoin, on commence les *limpias* aux attelages, aux tracteurs et autres véhicules. Cela consiste à passer sur eux comme en un balayage, une bougie et une poignée d’herbes, avec l’intention que ce geste symbolique nettoie de tout malheur les instruments agricoles et qu’ils reçoivent seulement des bénédictions durant le nouveau cycle qui commence, c’est-à-dire que se réalise un renouveau annuel, et que, de cette manière, le succès soit garanti dans les activités agricoles. »<sup>386</sup>

Dans de nombreuses régions (comme chez les Mixe vivant à l’est de l’État de Oaxaca ; Reyes Gómez, 1992), des *limpias* purificatrices ont également lieu lorsque de gros œuvres sont terminés (maison, route, etc.). Le but de cette purification a aussi une valeur prophylactique, les deux étant souvent mêlés comme nous l’avons vu chez les Tepehua.

### ▪ 3.2. La prévention

La prévention est un autre des objectifs de la *limpia*. En réalité, deux types de prévention peuvent être identifiés : (i) il peut s’agir d’éliminer d’éventuels *aires* (et tout ce qui leur est assimilé, comme les « mauvaises vibrations/énergies ») dont la présence pourrait compromettre l’efficacité d’un traitement mais aussi d’un événement<sup>387</sup> ; (ii) il peut aussi d’agir de prévenir la *mala suerte*, le mauvais œil ou encore toute forme de *daño* ou d’atteinte. Dans le premier cas, il s’agit d’éliminer ce qui aurait pu passer inaperçu puisqu’il n’y a pas de

---

*ellos ofreciendo a la vez aguardiente en las cuatro orillas de la mesa-altar. Concluida la limpia se dirigen a la iglesia y en un lugar donde hay tierra se deposita y se tapa con el mismo suelo, los muñecos, los ramitos de flores de cempasúchil y el pollito, se prende una vela, y se ofrece rezos que manifiestan agradecimiento a la tierra y a los Santos, también se agrega suficiente aguardiente. » (Flores Aparicio, 2014:31)*

<sup>386</sup> « Teniendo por testigo al santo, se inician “las limpias” a las yuntas, los tractores y demás vehículos. Esta consiste en pasar por encima de estos a manera de barrido una cera y un manojo de hierbas, con la intención de que este gesto simbólico limpie de toda desgracia sus instrumentos agrícolas y reciban solo bendiciones en el nuevo ciclo que comienza; es decir, se realice una renovación anual y se garantice de esta manera el éxito en las actividades campesinas. » (Maya, 2016:134)

<sup>387</sup> Par exemple, avant le début du carnaval, une *limpia* est faite sur les *mayordomos* et les *capitanes* pour qu’aucun d’eux (ni aucune personne de leur famille) n’attrape d’*aire* et ne tombe malade pendant tous ces jours de fête (Gallardo Arias, 2016:102)

manifestation patente de la présence d'*aires* – une précaution jumelle de la purification<sup>388</sup>. Dans le second cas, il s'agit de se préserver de toute influence négative (« La *limpia*, c'est pour se protéger de tout mal »<sup>389</sup>), de créer une sorte d'armure protectrice et invisible (plus facilement décryptable quand il est question des « émanations » des plantes aromatiques) pour empêcher toute attaque par un être humain mal intentionné ou par une entité non-ordinaire. C'est la raison pour laquelle certaines personnes font une *limpia* à chaque changement d'année. C'est aussi pourquoi les *brujos* de Catemaco conseillent de faire une *limpia* avec un œuf une fois par semaine (Valdés, 2009).

### ▪ 3.3. La cure

Les *limpias* sont des pratiques thérapeutiques réalisées sur des êtres humains (vivants ou parfois déjà morts<sup>390</sup>), quel que soit leur âge ou leur sexe : sur les bébés parce qu'ils sont très sensibles au mauvais œil ; sur les enfants parce qu'ils souffrent souvent de *susto* ; sur les femmes parce qu'elles sont fréquemment atteintes par les *malos aires*<sup>391</sup> ; sur tous les adultes parce qu'ils sont constamment exposés aux *daños* (mais aussi à toutes les autres ENT). Ces derniers peuvent frapper la personne visée dans tout ce qui compose sa vie, la fonde et l'organise (Chap. IV § 2.3). En conséquence, des *limpias* sont faites sur des objets, en particulier ceux qui sont indispensables à une activité professionnelle (taxi, instrument de musique, matériel agricole, etc.), mais aussi sur des lieux d'habitation ou de travail : maison, jardin, commerce, *huerta* /verger/, *rancho* /ranch, exploitation/ (Photo 45). Zolla signale que la pratique sert même parfois à « assainir un village entier / *Descontaminar una comunidad entera* » (Zolla, 1994:538).

La *limpia* a aussi un versant obscur, la *limpia negra* /noire/<sup>392</sup> qui n'est jamais pratiquée par ceux qui travaillent uniquement pour soigner à l'instar de ce thérapeute mazatèque dont

---

<sup>388</sup> Cette précaution se retrouve dans des actes très divers comme la *limpia* réalisée (avec un œuf ou des plantes ou un *pañuelo* /mouchoir, foulard/) par la personne qui revient irritée (« chaude ») du travail, un état qui lui interdit de s'approcher des petits enfants (Arano Leal, 2011:123).

<sup>389</sup> « La *limpia* es para que se proteja uno de todo lo malo. » (Cuernavaca (Morelos), 2017)

<sup>390</sup> Chez les Mazatèques, une *limpia* se fait après le trépas de quelqu'un, lorsque le décès est mis sur le compte d'une *brujería* /acte de sorcellerie/ ou d'un *pleito* /procès (conflit)/ (Benítez, 1979 ; Cortés, 1979).

<sup>391</sup> Dans les villages, on croit que les femmes sont attaquées par les *aires* quand elles vont laver à la rivière (García Rivas, 1990:112). De même, l'accumulation de chaleur et d'impuretés pendant la grossesse doit être soignée par une *limpia* (Zolla, 1994).

<sup>392</sup> La dénomination antinomique de *limpia blanca* /blanche/ n'est pas habituelle mais comprise si elle est utilisée.

l'épouse dit : « Il travaille [avec] la Vierge. Il est “blanc” »<sup>393</sup>. La *limpia negra* n'est pas faite pour guérir les affections mais pour les transmettre, pour produire du malheur et dans ce cas, le *ramo* est utilisé après avoir été contaminé, pollué, et la personne visée « reçoit le mal qu'il y a dans la plante »<sup>394</sup>.

#### ▪ 3.4. Le diagnostic-pronostic postérieur à la cure

En fin de séance, un diagnostic-pronostic permet de corroborer et éventuellement de compléter (ou de remplacer) le diagnostic préalable d'une *rifa*, en livrant des informations précises sur : les soins complémentaires dont le malade a besoin ; les recommandations et consignes qu'il devra suivre ; la nécessité de faire une ou plusieurs autres *limpias*. Le pronostic, quant à lui, détermine les chances de succès de la pratique et permet de déclarer forfait si la situation est jugée désespérée : « on sait qu'il n'y a pas de remède, qu'il n'y a rien à faire. Il faut espérer, c'est tout », une attitude qui avait stupéfait les Espagnols de la première heure.

L'interprétation des signes se fait toujours à partir des agents nettoyants utilisés pour l'acte fondamental puisqu'ayant recueilli le mal, il est possible d'y déceler des indices comme la rapidité de flétrissement d'un *ramo* ou d'un épi de maïs. Le *ramo* peut aussi être secoué sur le feu ou brûlé. La fumée dégagée ou la couleur des flammes, indiquent la présence ou l'absence d'un mal et sa nature. De même, les détonations sèches que produisent certaines plantes (nombre d'entre elles contiennent des huiles essentielles qui, avec la chaleur, se dilatent et font éclater les cellules) sont traduites comme la présence du mal et confirment que ce dernier a bien été récupéré. Les indices ne manquent pas et sont déterminés à partir des habitudes locales.

« Certains guérisseurs huastèques “balayent” le patient avec des feuilles [...]. Ensuite, ils triturent les feuilles dans un peu d'eau et si une écume se forme, cela démontre la réalité du *susto*, dans le cas contraire, l'interprétation est que le malade souffre d'un autre mal. »<sup>395</sup>

Pour un animal vivant, le diagnostic-pronostic est établi à partir de l'observation de son comportement pendant la séance. Une *hierbera* du Marché de Sonora (Mexico), explique

---

<sup>393</sup> « Él trabaja la Virgen. Es “blanco”. » (Teotitlán de Flores Magón (Oaxaca), 2017)

<sup>394</sup> « Recibe uno el mal que viene en la hierba. » (Ixuatlán del café (Veracruz), 1995)

<sup>395</sup> « Algunos curanderos huastecos “barren” al paciente con hojas [...]. Después trituren las hojas en un poco de agua; si se forma espuma, se comprueba la existencia del *susto*; en caso contrario, se interpreta que el enfermo sufre otro mal. » (Alcorn, 1984:224)



ainsi que si le *daño* est particulièrement fort, la tête du coq s’effondre<sup>396</sup> au cours de la *limpia* et il peut mourir (très rapidement ou après un certain laps de temps) et que lorsqu’elle utilise un crapaud buffle, son gonflement<sup>397</sup> révèle l’attaque et sa gravité (« Il peut gonfler jusqu’à éclater ! »). Parfois c’est le comportement de l’animal (poulet, coq, poule) qui est analysé<sup>398</sup> – avant ou après sa décapitation. Le mal, lorsqu’il est puissant, peut aussi affecter durablement l’animal et c’est pourquoi son comportement est observé non seulement pendant la séance mais aussi pendant plusieurs jours.

De tous les agents nettoyants, l’œuf est le plus fréquemment exploité à des fins de diagnostic/pronostic. Après avoir été passé sur le corps du patient<sup>399</sup>, le thérapeute<sup>400</sup> le casse dans un verre<sup>401</sup>, quelques fois après avoir fait une croix sur le bord supérieur du verre. Le verre doit être transparent<sup>402</sup> pour faciliter la lecture des indices. Ce n’est pas toujours le cas. Les Nahua de Tequila utilisaient unealebasse ou une coupe de terre cuite à oreilles appelée *apaztle* (Soustelle, 1958:148-149) et les P’urhépecha de la *Sierra Tarasca*, une assiette ou un plat (Velázquez Gallardo, 1949).

Le verre est rempli d’eau pure (Photo 46) ou d’*aguardiente* /eau-de-vie/ ou encore d’un mélange à parties égales d’eau et d’alcool. Si le jaune reste au fond du verre et si le blanc est homogène, la personne ne souffre d’aucune ENT. En revanche, toute forme d’« anormalité »

---

<sup>396</sup> « *The sickness absorbed by the chicken may kill or cripple it. A crippled chicken can be cured if it is smoked over a brazier fire made with charcoal, blessed palm leaves, blessed bay leaves, incense, and a handful of dirt from a crossroad.* » (Madsen & Madsen, 1977:29)

<sup>397</sup> Pour se protéger des prédateurs, le crapaud buffle peut inspirer une grande quantité d’air, ce qui produit le gonflement de son corps et lui permet de paraître plus gros. Par ailleurs, lorsqu’il est attaqué, ses glandes produisent de la bufotoxine, liquide contenant de nombreuses substances parmi lesquelles de la bufoténine qui peut produire des hallucinations (ce qui permet de comprendre son utilisation par les sorcières en Europe).

<sup>398</sup> Dans certaines communautés, le trajet suivi par le coq et la fin de son parcours qui le conduit (ou non) près du lit du malade, sont des critères décisifs. « [Le guérisseur] serre le cou de l’animal et le “jette” loin. Si l’animal revient vers le malade, il guérira et si ce n’est pas le cas, il mourra. / [El curandero] *oprime el cuello del animal y lo “avienta” lejos. Si el animal regresa cerca del enfermo, éste se aliviará, si no sucede así morirá.* » (Bonilla Dominguez, 1953:45).

<sup>399</sup> Il est parfois demandé au patient de souffler dessus (jusqu’à trois fois de suite), condition nécessaire pour que tout le mal « sorte » (Burgos Guevara & Flores Mota, 1964:53).

<sup>400</sup> Certains demandent au patient de le casser (Robledo & Estrada, 1977:43).

<sup>401</sup> L’œuf n’est pas toujours cassé. Ainsi, lorsque la *limpia* est faite à une personne qui cherche à savoir si son conjoint, parti, reviendra, celle-ci doit jeter l’œuf dans une rivière. S’il tombe en position verticale, le conjoint reviendra, s’il tombe sur le côté, il ne reviendra pas (Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991).

<sup>402</sup> Lorsque plusieurs œufs sont utilisés, ils sont souvent cassés dans des verres différents.

interpelle et conduit à une interprétation (Tableau 9)<sup>403</sup>. Comme le dit un thérapeute p'urhépecha : « C'est comme les médecins avec les Rayons X, l'œuf a les mêmes fonctions parce qu'il nous indique la maladie dont souffre le patient. »<sup>404</sup>. Les informations recherchées diffèrent selon les thérapeutes : « Moi aussi, je fais des *limpias* avec un œuf et des plantes, mais seulement pour voir dans leur aura si les personnes sont sales »<sup>405</sup>. Sont relevées toutes les singularités du blanc (trouble, filaments, bulles, voile, etc.), la localisation du jaune dans le verre, sa couleur, sa forme (qui est parfois décodée comme étant un reflet de l'organe atteint), les taches, excroissances ou crevasses, la façon dont blanc et jaune se mêlent au liquide, l'odeur de l'œuf, etc., ainsi que la présence insolite de quelque produit ou objet<sup>406</sup> (dont l'introduction relève d'un procédé simple<sup>407</sup> mais peu connu).

« Ma grand-mère me disait— “Regarde, tu as beaucoup d'épingles.” Elle parlait d’“épingles” parce qu’elles se dressaient et avaient leur petite tête. Mais moi je n’ai jamais vu, parce que j’avais beau fixer, moi, je ne voyais pas. [...] Parfois elle voyait quatre cierges ou elle voyait un crachat. — “C’est qu’ils t’ont craché dessus”, elle disait. — “Tu es passée et ils ont craché sur ton ombre.” [...] Il y a des fois où elle disait qu’elle voyait un œil. — “Ça y est ils t’ont jeté le mauvais œil, ma fille. Tu ne leur es pas sympathique. Ben, ils te jalouent.” Ensuite les cierges... — “Non ! elle disait, c’est que cette personne veut que tu meures.” [Elle disait] — “je vois une tête de mort.”, c’est-à-dire des petites choses comme ça, Que... — “Je vois, euh... comme un tas de terre. Donc c’est qu’ils ont dû venir jeter de la terre de cimetièrre.” Alors, moi, franchement, malgré tous mes efforts, je ne voyais rien. »<sup>408</sup>

---

<sup>403</sup> Velázquez Gallardo, 1949 ; Soustelle, 1958 ; Rubel, 1960 ; Álvarez Heydenreich, 1979 ; Campos, 1979 ; Arganis Juárez, 1984 ; Grinberg-Zylberbaum, 1994 ; Zolla, 1994 ; Site Internet *Alux de México*, 2012 ; Motte-Florac, données non publiées.

<sup>404</sup> « *Así como los médicos tienen rayos X, también el huevo desempeña esas mismas funciones, porque él nos dice la enfermedad que padece una persona.* » (Burgos Guevara & Flores Mota, 1964:54).

<sup>405</sup> « *Yo también hago limpias con huevo y con yerbas, pero sólo para ver si en su aura están sucias las gentes.* » (Barba de Piña Chán, 1990:53)

<sup>406</sup> Freixedo (1983:40) rapporte les suivants : huile, vinaigre, terre, cendres, eau, sel, cravate, bas, ceinture, morceau de vêtement, rhum, *tequila*, masse de poils, bougie, vers vivant, encre noire.

<sup>407</sup> La méthode décrite dans le *Grand-Albert* et le *Petit-Albert* consiste à maintenir l'œuf pendant plusieurs jours dans du vinaigre avant d'y insérer quelque chose.

<sup>408</sup> « *Mi abuela decía: — “Mira, tienes muchos alfileres.” Ella me decía alfileres porque se paraban y tenían su cabecita. A veces decía, pero yo nunca vi, porque yo, por lo más que fijaba, yo no veía. [...] Veía, a veces, cuatro cirios o veía un escupitajo. — “Es que te escupieron, decía. Pasaste y te escupieron tu sombra.” [...] Hay veces que decía ella que veía un ojo. — “Ya te echaron mal de ojo, hija. No les caes bien. Este, te tienen envidia.” Entonces los cirios... — “No, decía ella, es que esta persona quiere que te mueras.” [Decía] — “Este que veo una calavera, o sea, cositas así que veo que, este..., como un montón de tierra. Entonces han de haber*

Tableau 9. Exemples d'interprétation de signes observés dans un œuf ayant servi à faire une *limpia*.

Signe	Interprétation du signe
<b>Œuf entier fermé</b>	
l'œuf fait du bruit quand on le remue	mal
l'œuf explose au cours de la <i>limpia</i>	énergies négatives, mal
<b>Œuf entier ouvert</b>	
œuf pourri	mal
<b>Jaune de l'œuf</b>	
jaune <i>queda en medio o sube</i>	une personne est en train de faire un <i>trabajo</i>
jaune dans le fond et blanc propre	aucun problème
jaune de couleur verte ou rouge	<i>daño</i>
présence d'une cape	quelqu'un est en train de te faire du mal
forme du jaune allongée	agent responsable du mal masculin
forme du jaune ronde	agent responsable du mal féminin
Jaune : cuit, « chaud »	mauvais œil, énergies négatives
présence d'une forme	<i>envidia</i> /jalousie, envie/
présence d'une croix	mauvais œil
présence d'un halo blanc	<i>aire</i>
présence d'un œil	pour un enfant : mauvais œil
présence d'un œil	pour un adulte : mauvais sentiments, <i>envidias</i> ; quelqu'un est en train de l'épier
présence de points rouges et noirs	tendance à la maladie : il faut faire attention
petite chose blanchâtre sur le jaune	maladie d'estomac ou d'intestin
petite excroissance	coup, hernie
perforation avec le jaune qui sort	<i>aire de difunto</i> /air de mort/
<b>Blanc de l'œuf</b>	
couleur jaunâtre du blanc	affection "chaude"
couleur blanche du blanc	affection "froide"
petites aiguilles	nombreuses pensées hostiles
aiguilles (pointes vers le haut)	<i>envidia</i> /jalousie, envie/
aiguilles (pointes vers le bas)	tu as beaucoup d'amertume que tu n'as pas exprimée
aiguilles avec bulle au bout, comme une lumière	<i>trabajo</i> /acte de sorcellerie/,
fils nombreux qui montent	médisances
Blanc en croix	<i>trabajo</i> /acte de sorcellerie/ (quelque chose a été enterré)
Bulles	mauvais œil

*venido a echar tierra de panteón.* » Entonces, yo, francamente, por lo más que me empinaba, no veía nada. » (Puebla (Puebla), 2017)

Bulles nombreuses autour du jaune	<i>aire</i>
grosse bulle d'air	mauvais œil
tourbillon	<i>aire</i>
tourbillon plein de bulles	<i>aire</i>
formes de fleurs	les énergies négatives sont en train de disparaître et un moment agréable commence
formes enroulées	malaises physiques, douleur, ennui, qui ont été négligés
nuages, tourbillons	problèmes émotionnels
œil	<i>envidia</i> /jalousie, envie/
taches de sang	<i>trabajo</i> /acte de sorcellerie/, problèmes de foie, de reins
toile d'araignée	<i>envidia</i> /jalousie, envie/, mauvaises vibrations
trouble, bulles nombreuses et aiguilles, couleur (gris ou noir)	mauvais œil
visages, silhouettes, profils	les esprits t'envoient un message
eau obscure	<i>trabajo</i> /acte de sorcellerie/,
halo blanc	mauvais œil, <i>escupida</i>
arcs	entrée du cimetière : la personne va mourir
petit nuage dans un coin du jaune	<i>aire</i>
grand nombre de formations blanches	affection grave qui nécessite un grand nombre de <i>limpias</i>

Comme on peut s'en douter, chaque thérapeute interprète les signes d'une façon qui lui est personnelle, même s'il est possible de dégager quelques constantes dans tous les témoignages comme la présence de bulles dans le blanc, qui révèlent une atteinte par un *aire* et donc une affection « froide ». À l'opposé, une maladie « chaude » est détectée parce que l'œuf est « cuit », un indice qui s'observe dans l'aspect du jaune<sup>409</sup>. Cependant, selon Álvarez Heydenreich (1979:361), cette discrimination n'est pas irrévocable : « Dans le blanc de l'œuf on observe les maladies « froides » et quelques-unes « chaudes », bien que les guérisseuses disent que les maladies « chaudes » apparaissent plutôt dans le jaune »<sup>410</sup>. Parfois, lors de la *limpia*, l'œuf se met à *tronar* /claquer/<sup>411</sup>, un phénomène qui est interprété comme une virulence particulière du mal ou de l'*aire*, qui a saturé la capacité d'absorption de l'œuf ; devenu inutilisable, celui-ci doit être remplacé par un autre (ce qui n'est pas toujours fait). Le lieu où l'ENT a été déclenchée peut aussi être révélé par l'œuf.

<sup>409</sup> « The heat absorbed by the egg is said to have "cooked" it. » (Ingham, 1970:80).

<sup>410</sup> « En la clara se observan la "enfermedades frías" y algunas "de calor", aunque las curanderas dicen que las enfermedades "de calor" aparecen más bien en la yema. »

<sup>411</sup> Il produit un son particulier qui fait aussi dire qu'il est *aguado* /aqueux/.

« Les thérapeutes de Hueyapan affirment que dans le blanc d'œuf, on distingue des paysages en miniature, que ce soit des montagnes, des vallées, des cours d'eau, etc., qui sont tous des indicateurs des endroits où le problème a eu lieu »<sup>412</sup>.

Certains thérapeutes disent pouvoir y lire les initiales du responsable du *daño* (Arano Leal, 2011) et d'autres affirment avoir la capacité d'aller au-delà de ces interprétations qu'ils considèrent comme banales, et de pouvoir déceler les « différents niveaux d'existence d'un être humain »<sup>413</sup>, les entités qui l'aident ou celles auxquelles il est confronté<sup>414</sup>, ou encore les capacités d'évolution de leur apprenti, « de ses blocages spirituels et des entités positives et négatives avec lesquelles il a été en contact » (Grinberg-Zylberbaum, 1994:214)<sup>415</sup>.

Il arrive qu'un seul œuf ne soit pas suffisant et dans ce cas, plusieurs doivent être utilisés successivement<sup>416</sup> jusqu'à ce que la « normalité » d'un œuf signe la disparition totale du mal ; c'est pourquoi certains thérapeutes peuvent demander au patient de se présenter avec un kilo d'œufs. Parfois d'autres produits sont nécessaires à la lecture de l'œuf comme le piment *chilpayita* à Santiago Tuxtla (Veracruz).

« On fait une *limpia* à la personne avec une rose blanche et une rose rouge. Ensuite on passe un œuf sur tout le corps de la personne. On vide l'œuf sur un

---

<sup>412</sup> « *Los terapeutas de Hueyapan afirman que en la clara se vislumbran paisajes en miniatura, sean cerros, valles, arroyos, etcétera, todos indicativos de los parajes donde sucedió el achaque.* » (Álvarez Heydenreich, 1987)

<sup>413</sup> Selon un thérapeute de Puebla, « En général, le blanc de l'œuf représente l'aspect spirituel du patient, et ses formes renseignent le chaman sur les énergies qui entourent son corps, sur l'influence et le contrôle qu'elles ont sur lui. Le jaune, quant à lui, correspond au corps physique. Ses excroissances indiquent les zones pathogènes, ses flux des infections en phase d'évolution, ses zones d'ombre des aspects de grande négativité. » (Grinberg-Zylberbaum, 1994:179)

<sup>414</sup> « Les bulles qui se forment sur le blanc représentent les êtres correspondant au champ énergétique du malade. Suivant leur position, le diagnostic varie, en particulier si elles sont associées à des "voiles" protéiques. Lorsque le jaune est recouvert d'un de ces voiles et qu'en plus il apparaît des bulles à la surface, le diagnostic est de mauvais augure. En revanche, un jaune dégagé de tout voile, avec une seule bulle isolée flottant au milieu du blanc, s'interprète de manière positive puisqu'il signale la présence d'une guide ou d'un protecteur au service du patient. Lorsqu'on observe deux grandes bulles entourées d'un voile flottant sur le jaune, c'est signe d'un être qui contrôle le malade et a été placé là par un ennemi motivé par l'envie ou la jalousie. Quand la bulle se trouve incrustée dans le jaune, on l'interprète comme la présence d'un "esprit prisonnier". » (*Ibid.*:180)

<sup>415</sup> Selon un *granicero* de Morelos, « le jaune d'œuf exprimait ses capacités énergétiques et les communications spirituelles qu'il entretenait » (*Ibid.*, 1994:214).

<sup>416</sup> « – "Non mais regardez, à quel point il allait mal : l'œuf a un bouton dans le jaune et un petit drap blanc. Il faut un autre œuf." Elle a recommencé l'opération et cette fois a paru plus satisfaite. – "Regardez. Il n'a plus de bouton dans le jaune. / – "*Miren nomás lo mal que andaba: el huevo trae un botón en la yema y una sabanita blanca. Necesita otro huevo.*" *Repitió la operación y esta vez pareció más satisfecha.* – "*Mire. Ya no trae botón en la yema.*" » (Morales, 1977:31)

petit plat avec de l'eau et on pose par-dessus sept<sup>417</sup> piments *chilpayitas* en forme de croix. Si le mauvais œil a été jeté par un homme, le blanc de l'œuf s'allonge, mais si c'est une femme, deux petites roues apparaissent comme deux petits yeux dans le jaune de l'œuf. »<sup>418</sup>

Plusieurs situations peuvent se présenter au cours desquelles l'œuf n'est pas ouvert : (i) un diagnostic a déjà été réalisé avant la *limpia* ou au cours de celle-ci ; (ii) l'œuf ne « sonne » pas et en conséquence, certains thérapeutes considèrent que le patient ne souffrait d'aucun mal, d'aucun *aire* et que l'œuf étant « propre », il peut être conservé pour une utilisation ultérieure<sup>419</sup> ; (iii) le thérapeute peut interpréter l'œuf sans le casser<sup>420</sup> mais jette l'œuf utilisé, potentiellement dangereux ; (iv) certains recommandent de ne jamais casser l'œuf parce que tout le mal qu'il contient s'en échapperait et ferait courir un danger à toutes les personnes présentes<sup>421</sup>. Enfin il faut préciser que la lecture de l'œuf n'est pas toujours instantanée<sup>422</sup> et peut être différée – rarement au-delà d'une journée.

« *In the traditional Hispanic culture of the Southwestern United States and some parts of Mexico, the cure for mal de ojo may be slightly different. An egg is passed over the patient and then broken into a bowl of water. This is then covered with a straw or palm cross and placed under the patient's head while he or she sleeps. The shape of the egg in the bowl is examined in the morning by a curandero to determine whether or not the cure has been successful.* » (O'Neil, 2003-2012)

---

<sup>417</sup> « Contrairement à ce qu'il est possible d'observer dans les "dépôts rituels", les objets sont utilisés avec des chiffres qui ne sont pas par paires (le *difrasismo* souvent mentionné dans les travaux sur la Mésoamérique). En présentant dans un dépôt des ensembles de huit [masculin] et de sept [féminin] feuilles, les acteurs rituels expriment tous leurs souhaits concernant la santé de leur famille, la reproduction des animaux et de bonnes récoltes. » (Dehouve, 2011:233) Sur le rôle de la numération dans les dépôts cérémoniels voir également Perig (2014).

<sup>418</sup> « *Se limpia a la persona con una rosa blanca y una rosa roja. Luego se pasa un huevo por todo el cuerpo de la persona. Se vacía el huevo sobre un platoncito con agua y se le ponen encima siete chiles chilpayitas en forma de cruz. Si el "ojo" fue hecho por un hombre, la clara del huevo se alarga, pero si lo hizo una mujer, salen dos rueditas como dos ojitos en la yema del huevo.* » (Kelly, García Manzanedo & Garate de García, 1975:211)

<sup>419</sup> Je n'ai jamais entendu évoquer une possible utilisation alimentaire mais peut-être est-ce le cas dans des situations d'extrême dénuement ?

<sup>420</sup> J'ai rencontré à Santa María Majaca (Hidalgo) une thérapeute qui disait « lire l'œuf » par simple observation de l'œuf non cassé, tenu à bout de bras : « *Tengo la fortaleza de ver todo así / J'ai le pouvoir de tout voir comme ça* ».

<sup>421</sup> L'incompétence dans la lecture du diagnostic-pronostic est peut-être à l'origine de cette crainte.

<sup>422</sup> Certaines fois, un œuf est placé sous le lit du patient pendant une nuit et le jour suivant il est ouvert, versé dans un verre d'eau et le diagnostic est réalisé (Anzures y Bolaños, 1972 ; Grinberg-Zylberbaum, 1987). Cette pratique se retrouve chez les *Chicanos* avec des variantes, par exemple casser l'œuf dans un verre d'eau et procéder au diagnostic avant de laisser l'ensemble sous le lit pendant toute une nuit pour qu'il recueille « *the evil power* » (Rubel, 1960 ; Granger, 1976).

Dans le règne minéral, seule la pierre d'alun est mise à contribution. Selon une technique très courante, elle est complètement brûlée après avoir été passée sur le corps du malade, et la forme qu'elle prend une fois devenue noire, donne lieu à un examen minutieux et un décryptage attentif : une boule creuse, « comme une goutte, vide à l'intérieur », sera la marque d'un *aire*, des figures rappelant un bouc, un chien, etc., seront envisagées comme la présence d'un *daño* car elles rappellent le mal qui a été fait, la personne qui en est la cause, des métamorphoses de *brujos* /sorciers/ ou des manifestations du diable, etc. (Photo 47). Et si la pierre d'alun ne prend aucune forme particulière, c'est que la personne n'avait rien.

#### 4. Descriptions de *limpias*

Dans un chapitre consacré à l'« Anti-anthropologie en action », Sánchez (1993:83) écrit :

« Les ethnologues possèdent une quantité de cadres théoriques qui les aident, pensent-ils, à comprendre la réalité des “ethnologisés”. On part du principe que la réalité est une et indivisible, et que le point de vue de la science occidentale est celui qui se rapproche le plus de la vérité. Ceci implique d'écarter les aspects de la réalité qui ne peuvent être observés de l'extérieur selon une optique rationaliste. Plus concrètement, une des erreurs les plus souvent commises par l'anthropologue et par l'homme moderne en général, consiste à ne pas être conscient de son ignorance et, par conséquent, de croire qu'il peut appréhender la réalité dans toute sa complexité. »

C'est en toute connaissance non seulement des limitations d'une observation « extérieure » des faits et des événements (que rappellent de nombreux chercheurs à l'instar de Martínez González (2016)) mais aussi des limitations imposées par les angles de vue bornés par les nécessités du contexte et par mes propres filtres, que je vais présenter sept exemples de *limpias*. Ils ont pour but d'offrir une vision de la *limpia* très sommaire (par conséquent simplificatrice et réductrice) mais malgré tout représentative, et nécessaire pour l'aborder non plus comme seul acte fondamental mais comme rituel thérapeutique (incluant, par définition, l'acte fondamental). Ces *limpias* ont été choisies, dans la mesure du possible, parmi celles que j'ai pu enregistrer en 2017 (avec l'accord de tous les participants), ce qui m'a permis de faire une description plus précise des actes réalisés. Pour les autres, les récits empruntent les voies différentes de l'écriture et de l'oralité. Ces descriptions ne présentant dans certains cas que quelques données majeures, des compléments d'information sont apportés à travers d'autres témoignages.

#### ▪ 4.1. Une *limpia* chez les P'urhépecha

Les quelques lignes<sup>423</sup> qui suivent, sont extraites d'un carnet de terrain du mois de mars 1981. Il s'agit d'une soirée passée à Sicuicho, petit village p'urhépecha de la *Sierra Tarasca*, dans la cuisine de Doña Alicia. Une voisine étant venue lui rendre visite, une longue discussion avait été engagée sur les épreuves que traversait une amie commune. Dans la *Sierra Tarasca*, la cuisine, au sol en terre battue et construite à quelques mètres de la *troje* (habitation principale en bois) était un domaine purement féminin<sup>424</sup> où les hommes venaient rarement, essentiellement pour les repas. Dans cette atmosphère très particulière où seule la lumière d'un petit feu de bois faisait naître des ombres étranges, diable et *brujos* étaient souvent convoqués dans les conversations.

L'enfant d'une amie de la voisine d'Alicia est tombé très malade (fièvre, problèmes de peau). Comme elle était sûre que c'était une *escupida*, elle est allée voir une dame de Cherán qui a préparé un "*somerio*"<sup>425</sup> de copal et d'un mélange de plantes (?) et l'a passé sur le corps de l'enfant. Après, elle a passé un œuf et du *toloache* (*Datura stramonium*) (en même temps ?). Il paraît que d'autres *brujas* utilisent du "*florifondio*" (*Brugmansia*). Plusieurs *limpias* (trois ?) ont été faites à quelques jours d'intervalle. Le dernier jour elle a "balayé" le corps de l'enfant avec de la racine de *zacatón* (*Muhlenbergia macroura*). Celle qui a soigné l'enfant a dit que l'*escupida* a été faite par une *bruja* très "forte".

Une *limpia* faite sur une personne<sup>426</sup>, également pour un problème de *brujería*, a été décrite par Mellado Campos *et al.* (1994:683-684) et semble très proche de celle que j'ai notée. Elle se fait sur trois jours consécutifs et sa réalisation est la suivante : (1<sup>er</sup> jour) la thérapeute se signe et fait un signe de croix sur le malade puis récite un *Credo*, un Notre Père et un Je vous salue Marie puis invoque la Vierge de la Santé, la Vierge des Remèdes et la Vierge de

---

<sup>423</sup> Le manque de précisions dans la description est dû au fait que je n'avais pas d'enregistreur audio, la rencontre n'étant au départ qu'une visite amicale. Les notes n'ont été écrites qu'après cette soirée. Par ailleurs ma recherche était à ce moment-là centrée sur les plantes médicinales.

<sup>424</sup> Comme le notent Rodríguez Lazcano & García Mora (2012), l'univers masculin est celui de la *troje*.

<sup>425</sup> Déformation de *sahumerio* /fumigation/.

<sup>426</sup> Des *limpias* sont également réalisées sur des maisons lorsqu'on pense qu'un *trabajo* (acte de *brujería*) y a fait entrer des « *cochinadas* /cochonneries/ ».



Guadalupe. Tandis que le malade ouvre les bras, elle lui fait une *limpia* avec une herbe de la tête aux pieds, en forme de croix, trois fois sur l'avant du corps, trois fois sur l'arrière ; puis elle coupe l'herbe avec un couteau et jette les morceaux ; (2<sup>ème</sup> jour) elle procède de façon identique mais en utilisant deux œufs et deux bougies blanches, et à la fin fait un diagnostic-pronostic avec les œufs (si une bulle apparaît dans l'heure qui suit, il s'agit d'une *mala enfermedad* /maladie mauvaise/) et coupe les bougies en petits morceaux en demandant à *San Bartolito que corte la enfermedad* /qu'il coupe la maladie/, puis elle jette les œufs et les morceaux de bougies loin de la maison ; (3<sup>ème</sup> jour) elle refait une *limpia* avec un œuf qu'elle casse ensuite dans un plat et le fait brûler avec de l'alcool avant d'envelopper les cendres dans du papier et d'enterrer le tout dans la basse-cour en récitant un Notre Père.

Les *limpias* faites avec du *toloache* sont signalées par Velásquez Gallardo (1949:90) pour une personne en train de mourir à cause d'un *hechizo*<sup>427</sup>. Il est intéressant de noter que cette plante, appelée en France « herbe du diable » a longtemps été utilisée par les « sorcières » sous différentes formes (philtres, fumigations, onguents) pour les effets qu'elles produisent, en particulier, d'intenses hallucinations délirantes accompagnées ou suivies de sommeil, amnésie et perte de conscience.

Dans la *Sierra Tarasca*, les *limpias* étaient essentiellement réalisées lors d'une atteinte de mauvais œil ou de *brujería* /sorcellerie/ (*envidia, salación, daño...*). C'est ce qui est également rapporté dans différents ouvrages sur la thérapeutique p'urhépecha<sup>428</sup>. Dans la Région du lac de Pátzcuaro, Campos Navarro (2016) note que la thérapeute avec laquelle il a travaillé, a fait de nombreuses *limpias*<sup>429</sup> pour soigner le mauvais œil (173 cas) et très peu pour les cas d'*aire*<sup>430</sup>. De fait, les *limpias* dans les cas de *susto, pérdida del alma* et *aire* sont rares, contrairement à ce qui est habituel dans les groupes amérindiens du Centre de la Mésoamérique. Le *susto* (souvent dû à une rencontre avec l'une des manifestations du diable) est essentiellement soigné par des prières, une procession jusqu'au lieu du *susto* et, sur place, l'appel du nom (Motte-Florac, 2000). La *pérdida del alma*, fréquemment associée à une

---

<sup>427</sup> Dans ce cas, au *toloache* frais sont ajoutés de la *jediondilla* (*Zaluzania triloba*), de la *jara* (*Barkleyanthus salicifolius*) et un œuf.

<sup>428</sup> Velásquez Gallardo, 1949 ; Burgos Guevara & Flores Mota, 1964 ; Beals, 1973 ; Argueta Villamar *et al.*, 1983 ; Ruiz Méndez, 1990 ; Gallardo Ruiz, 1992 ; Gioanetto & Blas Cacari, 2002.

<sup>429</sup> Un traitement complémentaire peut être donné lorsqu'une autre affection est diagnostiquée en même temps qu'un mauvais œil.

<sup>430</sup> Dans la zone du lac de Pátzcuaro, « ce qu'on fait, c'est une *limpia* et appeler le malade par son nom pendant qu'on lui fait un signe de croix et il se remet / *lo que uno hace es una limpia y llamar al enfermo por su nombre mientras se hace una cruz y se compone* » (Campos Navarro, 2016:79).

chute, est traitée par une technique qui consiste à *alzar la mollera* /relever la fontanelle/<sup>431</sup> (Motte-Florac, 1997). Quant aux *aires*, ils sont rarement envisagés comme des affections mettant en cause des entités non-ordinaires<sup>432</sup>, ils relèvent d'une thérapeutique allopathique (plantes médicinales et remèdes divers).

#### ▪ 4.2. Une *limpia* chez les Nahua

En 1993, lors d'une exposition-vente d'artisanat mexicain Organisée par l'*Instituto Nacional Indigenista* à l'occasion du *XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, j'ai demandé à un dessinateur (Cristino Flores Medina) utilisant la technique de l'encre de Chine sur du papier d'écorce battue (*papel amate* ou *amate* ; Chap. III § 3.1), de bien vouloir me représenter une *limpia*. La composition, achevée en août 1993 et mesurant 40 cm x 47 cm, représente, en six petits cadres, les différentes étapes du rituel thérapeutique. Une courte légende explique la signification de chacun d'eux (Motte-Florac, 1995c:174). Des informations détaillées sur la réalisation de cette *limpia* m'ont été données lorsque, pour récupérer cette commande, je me suis rendue à Ameyaltepec (Guerrero), petit village où le nahuatl était encore dominant à cette époque.



Figure 9. Étape 1 d'une *limpia* nahua pour soigner un *susto*.



Figure 10. Étape 2 d'une *limpia* nahua pour soigner un *susto*.

<sup>431</sup> La sortie de l'*alma* par la fontanelle se retrouve dans de nombreuses régions du monde, par exemple en Mongolie où « La fontanelle, qu'elle soit ouverte ou fermée est toujours considérée comme un orifice privilégié du départ de l'âme située de préférence dans la tête » (Bianquis, 2004:52).

<sup>432</sup> « Few data were secured on "wind" or "air". People with the sickness are sometimes said to have been "taken by the wind". In some cases "air" attacks the stomach. » (Beals, 1973:204)

Légende de la figure 9 : « Cette histoire [se passe] en province [et raconte] comment on s’y soigne. Cet homme est malade d’*espanto* /frayeur/ parce qu’il est tombé et il a eu un *espanto* ; il a attrapé l’*aire* /air/. Il ne peut plus se lever. On l’aide à se coucher. »

L’homme qui est au centre du dessin ne peut plus tenir debout. Les personnes de sa famille l’aident à s’allonger. Il était à cheval dans la montagne et un serpent est sorti de terre. Il a fait peur à son cheval qui a fait un écart. L’homme a été déstabilisé et il est tombé par terre. Il est revenu à cheval mais maintenant, il est incapable de marcher.

Légende de la figure 10 : « Et alors une personne de sa famille est allée lui faire faire une *rifa* /loterie (divination, diagnostic)/ chez la dame qui fait les *rifas* ; et ensuite elle a commencé à prier la Très Sainte Croix et elle a récité un saint rosaire. »

Comme il ne peut plus se lever, quelqu’un de sa famille est allé chez une *curandera* pour demander son aide. Pour savoir ce qu’elle devait faire, cette dame est allée devant son autel et elle a commencé à prier en tenant dans la main des grains de maïs et des morceaux de copal. Elle va s’en servir pour faire une *rifa*, une divination pour savoir de quoi souffre l’homme malade.

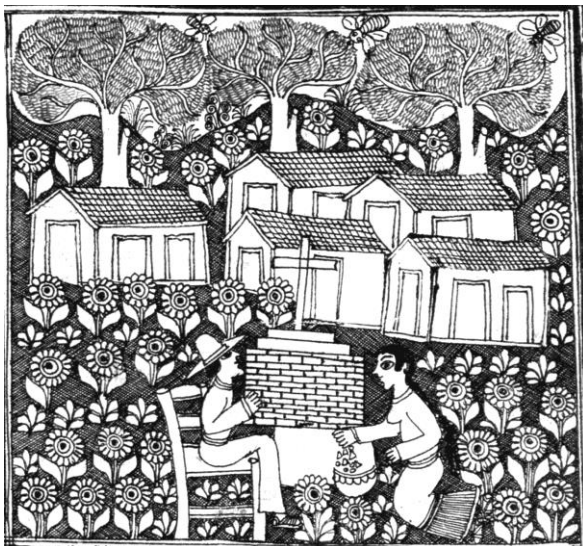


Figure 11. Étape 3 d’une *limpia* nahua pour soigner un *susto*.



Figure 12. Étape 4 d’une *limpia* nahua pour soigner un *susto*.

Légende de la figure 11 : « Elle a jeté le copal dans l'eau et du maïs, et elle a dit à la famille du malade qu'il a un *espanto* et un *aire* et que maintenant il a besoin d'une *limpia*. »

La *curandera* a pris un pot contenant de l'eau et y a jeté les grains de maïs et les morceaux de copal. Elle les a regardés et a dit que l'homme avait eu un *espanto* et qu'il était retenu par un *aire*. Elle a dit qu'il fallait qu'elle aille lui faire une *limpia*. Ce n'était pas un cas difficile parce que dans les cas difficiles, il faut que la *curandera* donne au malade une boisson pour le faire rêver. Et à ce moment-là seulement, elle peut faire son diagnostic.

Légende de la figure 12 : « Et ensuite, une personne de sa famille est allée couper quelques rameaux pour la *limpia* et d'autres l'aident pour lui donner à boire de l'eau s'il a soif. »

Pendant que des personnes de la famille s'occupent du malade, un autre est allé couper quelques rameaux d'un arbre, le *pirul* (faux poivrier) pour en faire un *ramo*.

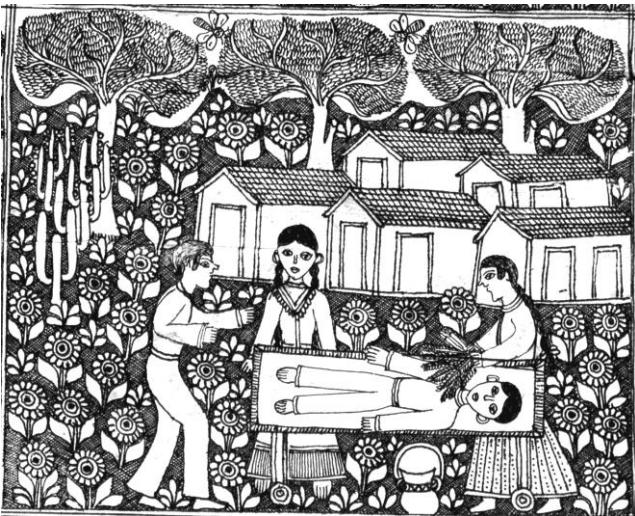


Figure 13. Étape 5 d'une *limpia* nahua pour soigner un *susto*.

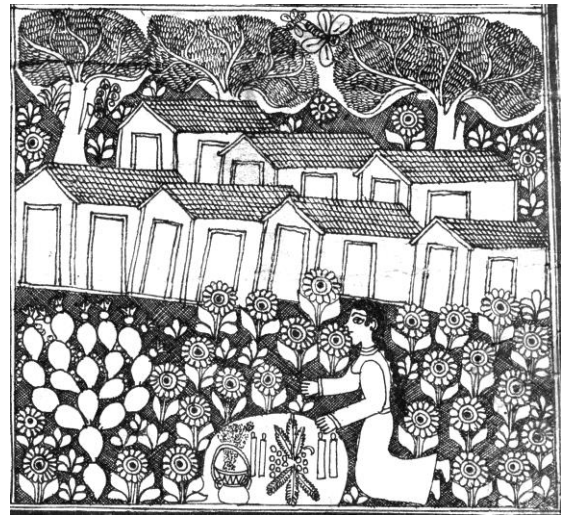


Figure 14. Étape 6 d'une *limpia* nahua pour soigner un *susto*.

Légende de la figure 13 : « Et la dame qui fait les divinations est allée faire une *limpia* au malade et ensuite elle est allée laisser les petits *tamales* à l'endroit où il a eu sa frayeur. »

La *curandera* est venue et avec le *ramo* qui avait été préparé, elle a fait une *limpia* à l'homme malade et elle a prié. Elle a demandé aux femmes de la

famille du malade de préparer de petits *tamales* pour donner en offrande aux *aires* et elle a pris un pot avec de l'eau dedans.

Légende de la figure 14 : « Et ensuite la dame qui avait fait une *rifa* est allée laisser les rameaux et les petits *tamales* et la petite bougie à l'endroit où il avait eu son *espanto* et là elle a dit un rosaire et a appelé Notre Dieu et l'*aire* pour qu'ils laissent le malade en liberté. »

La *curandera* est allée toute seule dans la montagne. Elle s'est rendue à l'endroit où le serpent est apparu et où l'homme malade est tombé de cheval. Elle a repéré l'endroit parce qu'il y a toujours une fourmilière. C'est le trou d'où sort le serpent. Alors elle a nettoyé le sol près de la fourmilière et elle a déposé ses offrandes. Elle a mis le *ramo* de branchages avec lequel elle avait fait la *limpia*, elle a placé quatre bougies<sup>433</sup> et les petits *tamales*. Elle a fait brûler du copal et elle a prié. Elle a prié Dieu pour qu'il lui apporte son aide et elle a prié l'*aire*. Elle les a suppliés pour qu'ils libèrent l'âme du malade. Puis elle a appelé l'âme du malade et elle est repartie avec le pot plein d'eau qu'elle avait apporté et dedans, il y avait l'âme du malade. Quand elle est revenue de la montagne, elle est allée chez l'homme malade et elle a pris dans sa bouche de l'eau qu'elle avait rapportée et elle l'a soufflée sur le malade pour lui rendre son âme. Elle lui a aussi donné à boire de l'eau qu'elle avait rapportée.

Ce récit fait écho à une description de *limpia* qui m'a été faite en zone nahua (Tlayacapan, Morelos) par une potière<sup>434</sup> dont la mère et la grand-mère étaient des *curanderas* reconnues. Elle-même sait faire les *limpias* mais préfère confectionner les *juegos de aire* /jeux d'*aire*/, ensembles de douze figurines en terre cuite (Photo 32) dont neuf représentent des *aires* sous les traits de différents animaux venimeux ou dangereux (Chap. V § 5.3). La veille de notre rencontre, elle en avait vendu un à une dame venue spécialement de Santo Domingo près de Tepoztlán (environ 30 km). Le *juego de aire* est nécessaire pour faire une *limpia* dans les cas de *mal aire*, par exemple quand une personne qui a marché sur une fourmilière sans faire

---

<sup>433</sup> « Qui veut représenter le monde en Mésoamérique doit faire appel à la "forme symbolique" primordiale constituée par le quadrilatère ou le quinconce. » (Dehouve, 2011:231)

<sup>434</sup> Cette personne, Felipa Hernández, est très connue. Un site web *Wikipedia* (Felipa Hernández Barragán), des articles (Buenrostro, 2005) et des travaux d'anthropologie lui ont été consacrés ou la mentionnent (Granados Vázquez & Cortés Hernández, 2009).

attention, est attaquée par les *Señores Aires*, les *Señores hormigueros* /Seigneurs des fourmilières/.

« Les *Señores hormigueros* sont des personnes, mais des plus anciennes, de ceux d'avant. Ce sont des indigènes aux pantalons de toile. Ce sont les Seigneurs des fourmilières. C'est eux qui font le mal. Si [des personnes] passent [près de la fourmilière] et tuent [des fourmis sans faire attention]... Tout de suite après, on le sait parce que leur visage enfle ou bien leurs yeux se ferment, comme on dit vulgairement [à cause de la présence] de cochonneries, ou leur pied gonfle ou... il ne manque pas de choses qui leur arrivent. Ou bien ils se couvrent d'ampoules ou bien leur main devient comme ça, on dirait que leur peau se soulève complètement. Lorsque les *Señores Aires* sont en train de travailler et que nous les interrompons, alors nous les dérangeons. Et c'est là qu'ils se fâchent et que le mal apparaît. Et alors on fait une *limpia* avec ça [le *juego de aire*]. On fait une *limpia* à une personne ou à un enfant, et avec ça il se rétablit. »<sup>435</sup>

Les fourmis sont considérées comme les aides du diable, lui-même symbolisé par le serpent. « Selon des légendes indigènes mexicaines, le serpent corail qui se rencontre occasionnellement à l'intérieur de fourmilières, est appelé "la Mère des fourmis" ou *Tzincanantla*, d'"aspect très effrayant". »<sup>436</sup>

« On dit que l'*aire* sort des fourmilières des *cuatalatas* où vit le serpent corail qui est celui qui, en réalité fait que "la maladie est attrapée". Le *mal aire* s'attrape si en passant près d'une fourmilière on ne salue pas le "Frère *aire*", ou bien si on ne lui offre pas un peu de ce que l'on est en train de manger ou de boire. »<sup>437</sup>

Trois *limpias* sont nécessaires pour soigner les personnes atteintes : deux avec un *ramo*<sup>438</sup> (il faut auparavant répandre un peu d'alcool sur les plantes et souffler dessus de la fumée de

---

<sup>435</sup> « Los Señores hormigueros son personas pero de las más antiguas que son, de los de antes. Son indígenas de calzones, de manta. Son los Señores hormigueros. Son los que hacen el mal. Si pasa, luego los mata y eso... Al rato se detecta porque a veces se hincha la cara o se les cierran los ojos de, como vulgarmente se dice, las chinguillas o un pie se hincha o... no falta que les pase. O se avejigan todos o se les hace así la mano como que se les levanta toda la pielecita. Cuando están trabajando los Señores Aires y nosotros interrumpimos, es cuando los molestamos. Y ahí es donde se enojan y a uno le sale el mal. Y ya con esto se limpia uno. Se limpia cualquier persona o niño y con esto ya se compone. » (Tlayacapan (Morelos), 2017)

<sup>436</sup> « Según leyendas indígenas mexicanas, puesto que ocasionalmente son encontradas en el interior de los hormigueros, la serpiente coralillo es llamada "la madre de las hormiga" o *Tzincanantla* de "aspecto muy espantoso". » (Ingham, 1970:81; Mata Pinzon et al., 1994:484)

<sup>437</sup> « Se dice que el aire sale de los hormigueros de "cuatalatas" en donde vive la culebra coralillo que es la que en realidad hace que "pegue la enfermedad". El mal aire pega si al pasar cerca de un hormiguero no se saluda al "hermano aire", o bien porque no se le ofrece de lo que se va comiendo o bebiendo. » (Museo La cerería, Tlayacapan, Morelos)

<sup>438</sup> Les plantes citées pour sa composition sont : rue, basilic et grande camomille.

cigarette) et une avec le *juego de aire* après avoir accroché, avec un fil rouge, une cigarette (sans filtre) aux représentations des *aires* parce que « l'odeur du tabac plaît beaucoup aux *Señores aires* ». Chaque figurine représentant un *aire* est passée sur le corps du malade puis déposée dans un panier recouvert de papier indien rouge. Quand la *limpia* est terminée, la thérapeute rajoute dans le panier une *ollita* /petit pot/ de *mole rojo* /rouge/ (Photo 48) et des petits *tamales* particuliers (*tamales nejos*) (Chap. VII § 3.2), ainsi que des morceaux de pierre d'alun et, éventuellement d'autres produits. « Si les *Señores aires* ont besoin d'un fruit, on leur met une orange, une pomme ou une banane. »<sup>439</sup> Ce que le thérapeute doit apporter comme offrande lui est précisé en rêve avant la troisième *limpia*. Les *aires* « lui parlent et lui disent ce qu'elle doit apporter à la fourmilière. » Quand le panier est prêt, la thérapeute va faire le rituel d'«*entrega*» de la *ofrenda* /«remise» de l'offrande/, dans le *monte* /espace sauvage, montagne<sup>440</sup>/ près d'une fourmilière (Photo 32e)<sup>441</sup> et de préférence à un endroit chaque fois différent<sup>442</sup>. La thérapeute doit emporter avec elle une bouteille de boisson alcoolique (*tequila, mezcal...*) pour en offrir à chaque personne rencontrée en chemin – qui ne peut refuser la *copa* /coupe (verre)/ sous peine d'être atteinte, elle aussi, par un *mal aire*. Quand la thérapeute arrive à la fourmilière, elle tape du pied puis prend de l'alcool dans sa bouche et en pulvérise sur le sol avant d'allumer des bougies.

« Une fois que tout est dans le panier, on va le déposer [près de la] fourmilière. Là on va appeler les *Señores Aires* avec [le sifflet représentant] la *huilotita* /petite tourterelle triste<sup>443</sup>/, dans les quatre [directions]. [...] Et à ce moment-là les *Señores Aires* se manifestent sous forme de tourbillons. De grand, grand, grand, [le tourbillon] se fait tout petit et il va se mettre dans la fourmilière. Et il entre. Et quand ils y sont, on leur dépose tout, et puis c'est tout. La terre qu'ils font [le cône de déchets], on lui fait comme ça [on l'écarte], on lui dépose, on lui fait sa demande [...] pour qu'ils laissent le malade en paix et on leur laisse tout sur place. [...] On crie le nom du malade pour qu'il le laisse en paix. »<sup>444</sup>

---

<sup>439</sup> « Antes de la tercera limpia, el curandero sueña, los aires le hablan, que ofrenda debe llevar al hormiguero. » (Museo La cerería, Tlayacapan, Morelos) « Y si los Señores Aires requieren de alguna fruta, se les pone una naranja, una manzana o un plátano. » (Tlayacapan (Morelos), 2017)

<sup>440</sup> Sur l'importance du *monte* dans la vision du monde locale, voir López Austin & López Luján, 2009.

<sup>441</sup> Comme on le voit sur cette photo, dans l'exposition du Museo La cerería de Tlayacapan (Morelos), le *mole* a été remplacé par des piments (ceux qui ont servi à sa préparation).

<sup>442</sup> Les fourmilières d'*Atta* disposent d'une dizaine d'entrées en raison de leur taille qui peut atteindre plus de cent mètres carrés (Wheat, 1981).

<sup>443</sup> *Huilota* /tourterelle triste/ (*Zenaida macroura*).

<sup>444</sup> « Ya cuando está todo en el canasto, se va a depositar al campo en los hormigueros. Ahí se va a llamar a los Señores Aires con la huilotita por las cuatro partes. Se les silba por las cuatro partes. [...] Y ya de ahí los Señores Aires se representan en remolinos. De grande, grande, grande y se hace chiquitito, chiquitito y se va a meter al hormiguero. Y se mete. Ya cuando están se les deposita todo, ya está todo. La tierra que hacen, se les hace así, se le deposita, se le hace su petición ya está para que dejen el enfermo en paz y aquí se les deja todo.

« Nous t’apportons les choses dont tu avais besoin  
cesse de mortifier ce chrétien.  
Je t’apporte ici le petit serpent dont tu avais besoin,  
maintenant laisse ce chrétien, cesse de lui faire du tort  
prends pitié, sois miséricordieux.  
Voici ton fruit, voici ton petit pain  
voici tes petites “bougies”. »<sup>445</sup>

La thérapeute prélève ensuite un peu de terre de cet endroit ; de retour, elle la mélangera à un peu d’eau et donnera cette préparation à boire au malade. Elle laisse le contenu de son panier sur place : « Tous ceux-là [les aliments et objets apportés] viennent de la terre et c’est la Mère Terre qui les produit et la Mère Terre les absorbe et les reçoit. »<sup>446</sup> Les fourmis vont tout manger et les figurines vont s’enfoncer dans la terre peu à peu. « Ce sont les *Señores Aires* qui se l’emportent / *Son los Señores Aires que se la llevan.* » Ensuite, personne ne doit retourner à cette fourmière. Si une personne y va et touche par mégarde ce qui y a été laissé, elle sera atteinte de la même affection.

#### ▪ 4.3. Une *limpia* chez les Mazatèques

En février 2017, introduite par des amis, j’ai pu accompagner une personne qui s’est fait faire une *limpia* par un thérapeute mazatèque, originaire de Huautla de Jiménez mais demeurant dans les environs de Teotitlán de Flores Magón (Oaxaca).

Après avoir déplié le tissu dans lequel 33 grains de maïs blanc étaient conservés et l’avoir étalé sur la table, le thérapeute demande à la malade d’écrire sur un papier son prénom et son nom, la date du jour et le nom du village où elle vit. Lorsque c’est fait, il récite à haute voix une prière en mazatèque tout en tenant les grains de maïs dans sa main droite et en laissant sa main gauche posée sur le papier. Il jette ensuite les grains de maïs sur le papier qu’il a pris soin de bien aplanir, et les observe (Photo 49). Après les avoir examinés, il pose différentes questions à la malade : Depuis combien de temps

---

*Todo se deja en el campo. Se grita el nombre del enfermo para que lo deje en paz.* » (Tlayacapan (Morelos), 2017)

<sup>445</sup> « *Te traemos tus cosas que necesitabas / ya no mortifiques a este cristiano / Aquí te traigo tu culebrita que estabas deseando / ya deja a este cristiano, ya no lo molestes / ten piedad, ten misericordia / aquí está tu fruta, aquí está tu pancito / aquí están tus ceritas.* » (Museo La cerería, Tlayacapan, Morelos)

<sup>446</sup> « *Todos estos son de la tierra y la Madre Tierra los produce y la Madre Tierra los absorbe y los recibe.* »



est-elle malade ? Est-elle allée voir un médecin ? Qu'a dit le médecin ? Est-ce qu'elle mange correctement ? Etc.

Après cet échange, le thérapeute rassemble les grains de maïs et, tout en priant, les jette à nouveau puis, après les avoir examinés, il pose une nouvelle série de questions : Est-ce que vous êtes mariée ? Vivez-vous avec cette personne ? À quoi pensez-vous ? Vous mettez-vous en colère ? Etc.

La malade doit alors écrire sur le papier la demande qu'elle veut faire à Dieu (ou à La Vierge ou au Saint de son choix) pour qu'il l'aide à soigner sa maladie, sa colère, etc. Le thérapeute la fait alors asseoir face à lui pour explorer son pouls (au poignet et à la face interne du coude du bras droit) avant de poser son diagnostic : la malade souffre d'un *espanto*. Le thérapeute continue son examen du pouls à la face interne du coude du bras gauche puis palpe le ventre, observe la face interne de la paupière inférieure des deux yeux et enfin examine avec une lampe l'intérieur de la bouche. Et après une nouvelle série de questions à la malade sur sa vision, le thérapeute diagnostique des pleurs fréquents.

Suit une longue prière au cours de laquelle le thérapeute demande, entre autres, à Dieu d'aider la malade d'en finir avec sa colère. Puis il fait des succions, à distance, au niveau de la figure puis des yeux et recrache de la salive à chaque fois, alternativement dans l'un des deux verres vides qu'il a placés à terre. Après quoi il palpe le cou de la malade et recommence à la questionner sur l'*espanto* dont elle a souffert, puis reprend les succions, cette fois au niveau du ventre puis des genoux (sur lesquels la personne était tombée lors de son *espanto*). Il fait ensuite des massages par pression dans le dos (surtout au niveau des épaules) et sur la tête avant de reprendre les succions sur l'arrière de la tête et le dos. Puis il recommence sur l'avant du corps (Photo 50) et demande à la malade si elle ne sent rien quand il procède à ces succions.

Il demande à la malade de fermer les yeux puis fait une prière en tenant dans la main un petit récipient rempli d'une préparation à base de graines de cacao (trois graines écrasées et mélangées à un peu d'eau) préparée par sa femme et dont il verse une partie sur la tête de la malade. Après avoir mis le reste dans sa bouche, il le vaporise sur la malade. Puis avec la branche de rue (cueillie dans le jardin par sa femme) il "balaye" la malade tout en récitant une prière. Il passe la plante d'abord sur la tête (plusieurs fois du sommet jusqu'au cou, en se

déplaçant à chaque fois pour pouvoir faire le tour de la tête) puis sur le dos et la poitrine, enfin sur les jambes. Il s'attarde quelques secondes en appuyant la rue sur certains points (milieu du dos, milieu de la poitrine, genoux) et fait un signe de croix sur ces endroits. Il aspire ensuite de l'air bruyamment et le souffle sur la malade tout en faisant un large mouvement avec le rameau de rue, du haut vers le bas (sans toucher le corps) sur l'avant du corps puis sur l'arrière et à nouveau sur l'avant.

Une autre *limpia* est ensuite faite, cette fois avec un œuf (récolté au poulailler par sa femme). En récitant une prière, il frotte l'œuf sur la tête de la malade puis sur son dos, sa poitrine, son bras et sa main (à droite puis à gauche), ses jambes et ses genoux. Il revient sur le ventre (sur lequel il insiste) puis inspire bruyamment et souffle dessus avant de faire la même chose sur chaque œil puis sur la tête et sur l'ensemble du corps.

La femme du thérapeute donne du papier hygiénique à la malade pour qu'elle puisse s'essuyer le visage.

Le thérapeute termine la séance en donnant des recommandations à la malade : elle ne doit pas avoir de relations sexuelles après la *limpia* et doit suivre pendant quatre jours un régime alimentaire sans *refrescos* /boissons gazeuses sucrées/, café, œuf, avocat, viande de porc et de bœuf, pain.

Après la séance, le thérapeute explique que la *limpia* a été simple parce qu'il ne s'agissait que d'un *espanto* léger et donne des informations que sa femme traduit (lui-même parle le mazatèque et très peu l'espagnol). Dans les cas plus difficiles, il doit se rendre à l'endroit où la personne a eu peur pour y laisser cinq œufs et cinquante graines de cacao pour chacun des œufs<sup>447</sup>. Il doit laisser tous ces produits parce que « c'est comme si vous alliez libérer un prisonnier / *Es como si fuera Ud. a sacar un preso* ». Aucun *trabajo* /travail (pratique

---

<sup>447</sup> D'autres offrandes sont mentionnées chez les Mazatèques, par exemple : poudre de tabac pour que la *gente de la tierra* /gens de la terre/ fument, cacao et œuf pour qu'ils soit contents, s'alimentent et prennent des forces, plume de canard, *aguardiente* dans des morceaux de roseau pour qu'ils boivent, fleurs de *bigote* (*Amaranthus spinosus*) et de *tulipán* (*Hibiscus rosa-sinensis*) pour orner l'œuf et plumes de canard « pour qu'il naisse », c'est-à-dire pour qu'il se transforme en poussin (Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991) ; deux œufs de dinde et un de poule, douze graines de cacao pour ceux de dinde et six pour celui de poule, *aguardiente* dans des morceaux de roseau bouchés (de 5-6 cm de longueur), six bouquets (de quatre fleurs différentes), œillets d'Inde à mettre avec les œufs et quatre petites *tortillas* pour chaque œuf (Incháustegui, 1977:140).

sorcellaire)/ n'avait été fait à la malade. Si cela avait été le cas, plusieurs *limpias* auraient été nécessaires et il aurait fallu sacrifier un animal.

#### ▪ 4.4. Une *limpia* chez les Otomi

*Historia de la curación antigua de San Pablito Pahuatlan, Puebla* (García Tellez, 1978) est un petit livre sur *papel amate*<sup>448</sup> de 30 feuillets de 18 x 14 cm qui décrit, en espagnol<sup>449</sup>, une *limpia* faite pour un *mal aire* dû à une *brujería*<sup>450</sup>. J'ai eu l'occasion d'acheter deux exemplaires de cet ouvrage<sup>451</sup> : le premier dont l'auteur est Alfonso García Yáñez, est tapé à la machine, s'ouvre comme un livre normal et n'est pas daté (Photos 51a) tandis que le second (Photo 51b) dont l'auteur est Alfonso García Tellez, est manuscrit, se déplie en accordéon et est daté du 10 août 1978. Une *limpia* y est décrite de la façon suivante.

Feuillet 1. CEREMONIA RELIGIOSA CONTRA LA BRUJERÍA. Para la gente que crea bien la costumbre antigua, ésta es la enfermedad de ataque, por ejemplo un Señor encuentra una mala enfermedad en el campo. Esta enfermedad se le llama "Ataque". Para aliviarse tiene que llamar un curandero que haga una adivinanza.

CÉRÉMONIE RELIGIEUSE CONTRE LA BRUJERÍA. Pour les gens qui croient bien à la *costumbre* ancienne, voici la maladie de l'*ataque*, par exemple un monsieur attrape une "mauvaise maladie" dans la nature. Cette maladie on

---

<sup>448</sup> « J'achète mon *papel amate* au marché de San Bartolo. Si je n'en trouve pas, je peux utiliser du papier journal, c'est le "compagnon" du *papel amate*. Les anciens n'appréciaient pas beaucoup ce papier, ben, on l'utilisait pour la sorcellerie. / *Compro mi papel de corteza en el mercado de San Bartolo. Si no encuentro este papel puedo usar papel periódico, es el compañero del papel de corteza. Los antiguos no valoraban mucho este papel, pue se usaba para la hechicería.* » (Dow, 1986b:20)

<sup>449</sup> L'espagnol de ces deux reproductions est différent de celui des manuscrits d'Antonio López Anayo étudiés par Sandstrom (1981) et Dyckerhoff (1984). Pour exemple, le feuillet 3 : « [3] *Primero seentiende [= se extienden] 12 cama de papel amate adentro de la casa del enfermedad, forma como un cuadro, sobre la cama de los espíritus se entiende [!] y va hechar 4 gotas de aguardiente y va ensender 4 cigarros para que fumen los judios y cortar un pollo y la sangre que sale va kajar [!] sobre la cama de los muñecos, y se vuelve a hechar más aguardiente para que así se bautiza a todos los judios y se non-brar[!] y se enciende 4 cera para que se alumbr a todos los judios y los muñecos por[que] va salir fuera de la casa.* » (Dyckerhoff, 1984:72)

<sup>450</sup> Pour d'autres descriptions de *limpias* chez les Otomi, voir Dow 1986a:101-107 ; Galinier, 1990:155 et ss ; Gallardo Arias, 2016:82. Ce type de traitement n'est pas propre aux Otomi et a été décrit chez d'autres groupes mésoaméricains comme les Nahuatl (Sandstrom & Effrein Sandstrom, 1986).

<sup>451</sup> Comme le font remarquer Barroso Repizo & García Tellez (2012:18), il fait partie des livres qui, à l'origine, étaient écrits pour transmettre le savoir aux générations futures et sont devenus des objets d'artisanat vendus dans les circuits du tourisme ethnique – ce qui a eu pour effet de créer des problèmes de « droits d'auteur » entre les différents chamanes de ce village (Martín, 2014).

l'appelle "ataque". Pour se rétablir il doit appeler un guérisseur pour qu'il fasse une divination.

Selon Galinier, une différence doit être établie entre « la » *costumbre* /coutume/ et « le » *costumbre*.

« "La" *costumbre* désigne en général aussi bien les *habitus* que l'ensemble des cérémonies d'une communauté déterminée. Par contre, à l'est du Mexique, "le" *costumbre* se réfère à une catégorie très précise d'actes rituels, ceux qui ne font pas partie du cycle des fêtes catholiques. [...] En Otomi, *costumbre* se traduit par le mot *mate*, dans le sens de rituel spécifiquement indigène, et il n'existe aucun terme pour désigner la tradition ou les croyances en général. »<sup>452</sup>

L'*ataque* fait partie des affections *malas* et peut être due soit à un *mal aire* qui serait généré par l'*envidia* /jalousie/ de quelqu'un, soit à un *susto* provoquant une *pérdida del alma* /perte de l'âme/.

Feuillet 2. ADIVINANZA. El curandero le va a preguntar al Corazón del Monte, cuál es la enfermedad que tiene esta persona.

*Si es una brujería se tiene que hacer una ofrenda de la siguiente manera, se van a usar 24 camas de papel amate, 24 espíritus de papel amate – que son los que fracasaron por pistola, machete o puñaladas – y 24 espíritus buenos – que son los que murieron por calentura, vómito, diarrea –, y 14[24] judíos que también son malos. ''*

DIVINATION. Le guérisseur va demander au *Cœur du Monte* quelle est la maladie qu'a cette personne.

Si c'est de la *brujería*, il faut faire une offrande de la manière suivante, on va utiliser 24 lits de *papel amate*, 24 esprits de *papel amate* – qui sont ceux qui ont perdu la vie par arme à feu, machette ou coups de couteaux – et 24 bons esprits – qui sont ceux qui sont morts de fièvre, vomissement, diarrhée – et 14[24] Juifs – qui également sont mauvais.

---

<sup>452</sup> « ..."la" *costumbre* designa generalmente tanto los *habitus* como el conjunto de ceremonias de una determinada comunidad. Por el contrario, al oriente de México, "el" *costumbre* hace referencia a una categoría muy precisa de actos rituales, aquellos que no pertenecen al ciclo de las fiestas católicas. [...] En otomí, "costumbre" se traduce por la palabra *mate*, en el sentido del ritual específicamente indígena, y no existe ningún término que designe la tradición o las creencias en general. » (Galinier, 1990:39)

Les figurines découpées dans du *papel amate* ne sont pas utilisées uniquement dans des rituels à but thérapeutique. Elles interviennent dans de nombreux rituels<sup>453</sup> comme le signale Gómez Martínez chez les Nahuas :

« Le papier (*amate* et industriel) s'utilise comme offrande pour les rituels agraires et thérapeutiques ; avec ce matériel, les spécialistes des rituels représentent le panthéon des divinités auxquelles ils rendent un culte avec des prières, de la musique, des danses et des offrandes de nourriture. Ces rituels se réalisent au niveau familial ou communautaire dans le cycle des fêtes qui commence avec la célébration du carnaval où on fait des offrandes aux puissances néfastes, à la Terre et au diable. Au cours du mois de mai se réalisent les cérémonies pour la Sainte Croix et ensuite les rituels se poursuivent jusqu'au mois de juillet avec les demandes de pluies. En septembre on célèbre l'arrivée du maïs nouveau. Entre fin octobre et début novembre, c'est la fête des morts et celle des récoltes. »<sup>454</sup>

À propos des « Juifs », il est nécessaire de rappeler que les Otomi donnent aux *aires* cette dénomination, non par préjugé antisémite (Chap. IV § 3.3) mais en raison d'une évolution syncrétique qui a mêlé Nouveau testament et théogonie préhispanique (Sandstrom & Effrein Sandstrom, 1986).

Le *bādi* (nom local donné au thérapeute professionnel) ne peut pas déterminer seul le type d'affection dont souffre le patient et doit demander l'aide du *Corazón del Monte* /Cœur du Monte/ ou *Señor del Monte* /Seigneur du Monte/. La représentation de ce dernier (Photo 29) est, comme celle des autres entités, en *papel amate* foncé (contrairement au *papel amate* servant de papier, qui est très clair<sup>455</sup>).

« Les représentations les plus communes [...] peuvent faire intervenir des plantes, des animaux, des phénomènes naturels – comme l'éclair, la grêle, l'arc

---

<sup>453</sup> Chez les Nahuas, voir Dow (1982, 1986<sup>a</sup>, 1986b).

<sup>454</sup> « *El papel (amate e industrial) se utiliza como ofrenda para los ritos agrarios y terapéuticos, con este material los especialistas rituales representan al panteón de deidades a los que se les rinde culto mediante plegarias, música, danzas y ofrendas de comidas. Estos ritos se realizan de manera familiar y comunal en el ciclo de fiestas que inicia con la celebración del carnaval, donde se ofrenda a las potencias nefastas, la tierra y el diablo. En el mes de mayo se realizan ceremonias para la Santa Cruz y luego los ritos se extienden hasta el mes de julio con las peticiones de lluvias. En septiembre es celebrada la recepción del maíz nuevo. Entre finales de octubre y principios de noviembre es la fiesta de los difuntos y de las cosechas* ». (Gómez Martínez, 2014)

<sup>455</sup> « *Le papel amate s'utilise pour de nombreuses choses, pour amadouer les ennemis, pour la limpia, etc. Le papier le plus clair est utilisé quand une personne n'a pas pu être guérie avec des médicaments, quand ils ont une maladie du "mal". Pour la soigner il faut du papel amate clair, du papier de soie ou du papier d'aluminium pour la grande limpia. S'il n'y a pas de papel amate clair, on peut utiliser une feuille de papier d'écriture. / El papel de corteza se usa para muchas cosas, para aplacar a los enemigos, para la limpia, etc. El papel clarito se usa cuando una persona no se ha podido curar con medicinas, cuando tienen una enfermedad del mal. Para curarla se necesita el papel de corteza clarito, papel de seda o papel aluminio para la gran limpia. Si no hay papel de corteza clarito, se puede usar hoja de papel para escribir.* » (Ibid.:21)

en ciel – y compris des éléments introduits pendant l'évangélisation au XVI<sup>e</sup> siècle [...] comme le diable, les Juifs et le Président de l'Enfer [...]. Les entités ont été réparties entre bénéfiques et pathogènes d'après une vision dualiste sur laquelle repose la dichotomie du bien et du mal. »<sup>456</sup>

Ce n'est que dans le cas d'un *mal aire* dû à une *brujería* /sorcellerie/ que la *curación antigua* /cure ancienne/ décrite dans ce petit livre est nécessaire. Lorsque c'est le cas, la *ofrenda de limpia* /offrande de *limpia*/ doit être préparée chez le malade. Le feuillet 3 indique la façon de procéder.

Feuillet 3. *Primero se tienden 12 camas de papel amate dentro de la casa del enfermo y se forma un cuadro, sobre la cama; se tienden los espíritus, se les echan cuatro gotas de aguardiente; se encienden 4 cigarros para que fumen los Judíos; se mata un pollo y su sangre se riega sobre la cama de los muñecos; se vuelve a echar más aguardiente para que así se bauticen los Judíos, a los que se va a nombrar; se encienden 4 ceras para que se alumbren los Judíos y los muñecos porque van a salir fuera de la casa.*

D'abord on étend 12 lits de *papel amate* à l'intérieur de la maison du malade et on forme un cadre, sur le lit ; on étend les esprits, on leur jette quatre gouttes d'eau-de-vie, on allume quatre cigarettes pour que les Juifs fument, on tue un poulet et on asperge avec son sang le lit des figurines ; on recommence à jeter davantage d'eau-de-vie, afin qu'ainsi se baptisent les Juifs, qui vont être nommés, on allume quatre bougies pour que s'éclaircissent les Juifs et les figurines parce qu'ils vont sortir hors de la maison.

Le lit est, comme les figurines, un petit morceau de *papel amate* découpé selon une forme spécifique. Les figurines doivent être « baptisées » en versant sur leur bouche de l'eau-de-vie ou du sang de dindon<sup>457</sup>, et en soufflant dessus de la fumée de tabac. Ce n'est qu'ainsi alimentées, qu'elles acquièrent leur « énergie cosmique » et donc leur pouvoir thérapeutique (Galinier, 1990:186) ; avant leur baptême et leur nomination, ce ne sont que des morceaux de *papel amate*. Les figurines de papier appelées en otomi *zaki* ou *nzahki* symbolisent l'énergie

---

<sup>456</sup> « Las representaciones más comunes [...] Pueden aludir a plantas, animales, fenómenos naturales – como el rayo, el granizo, el arco iris – e incluso a elementos introducidos durante la evangelización en el siglo xvi [...], como el diablo, los judíos y el Presidente del Infierno [...]. Las entidades se han clasificado en benéficas y patógenas desde un punto de vista dualista en el que subyace la dicotomía del bien y el mal. » (Barroso Repizo & García Téllez, 2012:16)

vitale (analogue au *tonalli* des Nahuas) des êtres humains, des animaux, des plantes et des entités de l'inframonde (Barroso Repizo & García Téllez, 2012).

« Les figurines découpées que j'ai mises sur l'autel sont les *zaki* des patients. Les découpages pour une *limpia* sont différents. Les bons découpages pour les patients doivent être blancs. Pour qu'ils soient forts, si c'est une femme il faut un poulet, si c'est un homme il faut une poule. On prend du sang de l'aile, et on en baptise les figurines du *zaki* du patient. C'est pour leur donner de la force. Ça fonctionne bien parce que ça leur donne vie. »<sup>458</sup>

Feuillet 4. *Se hace un tlapexque en forma de silla, sobre el tlapexque que hace el curandero, pone 4 ceras – una en cada esquina –; 12 camas de papel amate; sobre las camas se ponen 14 espíritus y 14 Judíos; se echan 4 gotas de aguardiente porque así se bautizan los Judíos que son 14: 7 afuera y 5[7] adentro; los espíritus de los muertos son 48.*

On fait un *tlapexque* en forme de siège, sur le *tlapexque* que fabrique le guérisseur, il place quatre bougies – une à chaque coin – ; douze lits de *papel amate*, sur les lits on pose quatorze esprits et quatorze Juifs ; on jette quatre gouttes d'eau-de-vie, parce qu'ainsi on baptise les Juifs qui sont quatorze : sept dehors et sept dedans, les esprits des morts sont 48.

Le *tlapexque* est une sorte « de lit, de plateforme, d'échafaudage » (Martín, 2014).

Feuillet 5. *Se hace una rueda de vara y alrededor se amarran algunos muñecos con tiras de jonote de plátano, también los Judíos ahí quedan colgados o parados. Cuando se empieza a tender la cama, dos músicos (con violín y guitarra) empiezan a tocar hasta que se acaba toda esta ceremonia de “barrida” y el curandero mientras, está cantando; la rueda está colgada de un mecate en el techo de la casa, una persona la hace bajar 4 veces hasta el piso donde está el enfermo. El curandero está limpiando al enfermo, cuando termina, se vuelve a subir la rueda. Así termina esta parte, después se levanta la cama de los Judíos.*

---

<sup>457</sup> À l'époque préhispanique, des “papiers sacrés” semblables à ces *amates*, étaient déjà utilisés dans des rituels et étaient également arrosés du sang des victimes.

<sup>458</sup> « *Los cortes que puse en el altar antes de la ofrenda son zaki de los pacientes. Los cortes para limpia son diferentes. Los buenos cortes para los pacientes deben ser blancos. Para hacerlos fuertes, si es mujer se necesita un pollo, si es para hombre se necesita una polla. Se saca sangre de su ala del pollo; con esta se bautiza a las figuras del zaki del paciente. Esto es para darles fuerza. Funciona bien porque les da vida.* » (Dow, 1986b:21)

On fait un cercle avec une baguette et tout autour on attache quelques figurines avec des bandes de *jonote de plátano*, les Juifs aussi y sont suspendus ou dressés. Quand on commence à faire le lit, deux musiciens (avec violon et guitare) commencent à jouer jusqu'à ce que toute cette cérémonie de "balayage" se termine, et pendant ce temps-là le guérisseur chante ; la roue est suspendue par une corde au toit de la maison, une personne la fait descendre quatre fois jusqu'au sol où se trouve le malade. Le guérisseur fait une *limpia* au malade, quand il termine, on fait remonter la roue. C'est ainsi que se termine cette partie, ensuite on enlève le lit des Juifs.

Le *jonote de plátano* est un arbre qui a remplacé les différentes espèces de *Ficus* autrefois utilisées pour faire du *papel amate*. Galinier (1979:201) a déterminé le *jonote blanco* comme étant *Heliocarpus* sp. On se sert ici de petites bandes de liber (écorce interne).

Feuillet 6. *La cama de los Judíos se amarra con 2 pedazos de jonote de plátano y se pone todo en el tlapexque, después, el curandero lo lleva cargando para tirarlo en la barranca. Ahí queda todo lo que tiene el enfermo. Saliendo de la casa del enfermo, el curandero empieza a cantar, acompañado por los músicos que van tocando por todo el camino hasta llegar adonde está la barranca.*

Le lit des Juifs s'attache avec deux morceaux de *jonote de plátano* et on met tout dans le *tlapexque*, ensuite, le guérisseur le porte pour aller le jeter dans la ravine. Là-bas reste tout ce qu'a le malade. En sortant de la maison du malade, le guérisseur commence à chanter accompagné par les musiciens qui continuent à jouer pendant tout le chemin jusqu'à arriver là où est la ravine.

Comme dans toutes les *limpias*, les agents nettoyants qui ont servi dans le rituel doivent être rassemblés et jetés dans une zone où personne n'est susceptible de passer, afin que le mal ne puisse pas être propagé à d'autres membres de la communauté.

Feuillet 7. *Antes de hacer esta ofrenda, el curandero le dice al enfermo: "Si tienes suficiente papel amate puedo empezar a cortar los espíritus y en unos 4 días los tendré listos para toda esta ceremonia, pero vamos a buscar un buen día, vamos a entregar la ofrenda los días miércoles o sábado; yo voy a salir muy temprano a tu casa – como a las 5 de la mañana – para llegar al bosque como a las 8 de la mañana y voy a barrer adónde voy a hacer dos altares chiquitos."*



Avant de faire cette offrande, le guérisseur dit au malade : “Si tu as suffisamment de *papel amate*, je peux commencer à découper les esprits et dans environ quatre jours je les aurai prêts pour toute cette cérémonie, mais nous allons chercher un bon jour, nous allons remettre l’offrande un mercredi ou un samedi ; moi je vais sortir très tôt pour aller à ta maison – vers cinq heures du matin – pour arriver au bois vers huit heures du matin et je vais balayer à l’endroit où je vais faire deux petits autels.”

Les jours propices sont différents de ceux que nous avons vus comme étant les plus souvent cités comme favorables pour les *limpias*.

Feuillet 8. *CEREMONIA. En esta ceremonia se llama al Dios del Monte, al Dios del Árbol y a la Reina de la Tierra para que lo ayuden ellos. Se les entrega todo lo que se llevan.*

CEREMONIE. Au cours de cette cérémonie on appelle le Dieu du *Monte*, le Dieu de l’Arbre et la Reine de la Terre pour qu’ils l’aident. On leur remet tout ce qu’ils apportent.

Barroso Repizo & García Téllez (2012) signalent qu’après cette séance, le malade devra apporter, le jour propice (déterminé par le thérapeute), une offrande non seulement au *Señor del Monte*, aux *Dioses del Arbol* et à la *Reina de la Tierra* mais aussi à l’*Agua /eau/* et au *Viento Bueno /Vent Bon/*.

#### ▪ 4.5. Une *limpia* en zone urbaine

En mars 2017, une *hierbera* du marché Morelos de Puebla, reconnue pour faire des *limpias* « *buenas /de bonne qualité/* », a accepté que je filme une séance, ce qui a permis une description plus précise de la gestuelle.

La thérapeute commence par pulvériser un spray appelé *Para el despojo /Pour le dépouillement, exorcisme/* sur le *ramo* (Photo 52) puis elle y verse un peu de lotion odorante avec sa main (pour faire des gouttes) et se passe cette même lotion sur tout le corps, rapidement, de haut en bas.

« *Primero me tengo que despojar para poder quitarle todo / D’abord il faut que je me “dépouille” [purifie] pour pouvoir tout lui enlever. »*

Face au malade qui se tient debout, la thérapeute commence par dire une prière à haute voix en tenant dans sa main droite un œuf qu’elle tient appuyé contre le front du malade et dans sa main gauche un autre œuf qu’elle tient appliqué sur

sa nuque. Terminant sa prière, elle fait un signe de croix sur le malade avec l'œuf droit et touche sa bouche, toujours avec le même œuf, puis avec les deux œufs elle frotte la tête énergiquement et rapidement. Dans un mouvement plus lent, elle ramène les œufs du front à la nuque plusieurs fois. Après avoir aspiré bruyamment et rapidement, elle souffle sur l'œuf droit maintenu sur le front avant de l'écarter dans un geste rapide, comme pour rejeter quelque chose. Après avoir fait quelques ronds sur le haut de la tête, elle frotte énergiquement la nuque avec les deux œufs, puis la poitrine, les bras et l'intérieur des mains en utilisant l'œuf de sa main droite pour le côté droit du malade et celui de sa main gauche pour le côté gauche. Elle recommence ses soufflements sur l'œuf droit au niveau du cœur du malade puis continue sur les jambes. Elle reprend ensuite les passages sur l'arrière du corps ; d'abord sur la tête par des mouvements horizontaux rapides faits en sens contraire, l'un sur le front, l'autre sur la nuque et en changeant la direction après quelques mouvements. Elle fait ensuite des ronds sur les tempes, frotte rapidement l'arrière de la tête puis lentement fait descendre les œufs des tempes jusqu'au cou et termine par des soufflements sur l'œuf droit. Elle reprend ensuite les mouvements en rond sur la tête puis elle passe au dos avec des frottements et des cercles, aux bras, à nouveau au dos puis aux jambes.

Après quoi, le malade doit tenir un œuf dans chaque main (correspondant à l'orientation des œufs pour la thérapeute).

*“Le vamos a levantar su espíritu. Le hice en el corazón porque está dolido este corazoncito. ¿Que le pasa? » / Nous allons relever votre esprit. Je vous l'ai fait au cœur parce qu'il est endolori ce petit cœur. Qu'est-ce qu'il lui arrive ?*

La thérapeute prend ensuite un *ramo de limpia* et commence en faisant un grand signe de croix sur le corps du malade puis le passe devant le malade de la tête aux pieds avec des mouvements de courts zigzags à quelques centimètres de son corps, et termine en frappant violemment le *ramo* sur le sol. Elle recommence plusieurs fois puis frotte énergiquement la poitrine et les bras du malade. Elle reproduit dans le dos la descente en zigzags jusqu'à la taille puis elle frotte les jambes et termine en frappant vivement le *ramo* sur le sol avant de faire un signe de croix en tapant légèrement sur les jambes. Elle

recommence plusieurs fois cet enchaînement puis tapote le dos avec le *ramo* à plusieurs endroits avant de recommencer son balayage jusqu'au sol.

Elle récupère ensuite les œufs qui étaient entre les mains du malade et les met de côté puis frotte l'avant de son corps énergiquement avec le *ramo* en des mouvements verticaux qui se terminent par un violent frappement du *ramo* au sol.

Elle fait ensuite des mouvements horizontaux avant de faire inspirer longuement le malade en tenant le *ramo* devant son visage. Elle place ensuite le *ramo* derrière son cou en le tenant des deux mains et lui demande d'expirer. Alors qu'il expire, elle tire brusquement sa tête vers l'avant, puis en gardant le *ramo* dans une seule main, elle le frappe à nouveau violemment sur le sol.

Elle recommence cette étape puis frotte le bras droit du malade et termine en tapant le *ramo* dans le creux de sa main droite avant de frapper une fois encore le sol. Elle procède de la même façon pour le bras gauche.

Elle demande au malade de s'essuyer les mains sur le *ramo* puis de secouer ses mains trois fois de suite pendant qu'elle tape une fois encore le *ramo* sur le sol. Cette étape est reproduite trois fois de suite puis le *ramo* est posé sur le sol et le malade s'essuie les pieds dessus. Il reste ensuite debout sur le *ramo* pendant que la thérapeute lui passe de la lotion aromatique sur la poitrine (sur la peau), sur le front en faisant trois petits signes de croix, sur le haut de la tête et sur la poitrine et sur les bras.

Elle prend ensuite les mains du malade, lui fait fermer les yeux et par de petits et rapides mouvements verticaux réalisés en tenant un doigt de chaque main (successivement de l'auriculaire au pouce), elle fait lâcher les tensions puis prenant la main elle procède de la même façon pour tout le bras avant de tirer brusquement sur les deux bras et vers le bas.

Tenant les mains du malade jointes, elle l'appelle alors par son nom : « [nombre], ¡ven! / [nom], viens ! ». Elle joint ensuite les mains du malade, les ouvre et tape dedans et l'appelle à nouveau: « [nombre] ¡Ven! ¡Levántate! ¡Levántate de donde estes! ¡Ven! Xxx, ¡Levántate! / [nom], viens ! Lève-toi ! Relève-toi de là où tu es ! Viens ! [nom], lève-toi !

Elle demande au malade de serrer les poings et de fermer les yeux pendant qu'elle verse de l'alcool à brûler devant lui en un demi-cercle proche du *ramo*, puis allume le feu. Le malade doit alors ouvrir les yeux et frotter tout son corps

avec ses mains avant de les secouer sur le feu (qui peu à peu se propage au *ramo*). Il doit ensuite essuyer ses pieds sur le *ramo* et faire un pas en avant tout en rejetant le *ramo* enflammé vers l'arrière avec l'autre pied.

La thérapeute éteint le *ramo* et prend les mains du malade qu'elle place côte à côte et ouvertes vers le haut. Elle prononce alors une prière en faisant de petits signes de croix sur les mains puis en imposant sa main droite sur la tête du malade et sa main gauche sur ses mains. Avec sa main droite elle fait un grand signe de croix puis touche les mains du malade avant de faire dessus un signe de croix, les tapote avant de faire à nouveau un signe de croix tandis que la prière s'achève.

Prenant le spray utilisé sur le *ramo de limpia* au début, elle en pulvérise sur les mains ouvertes du malade qui les joint et reste ainsi pendant qu'elle fait une nouvelle pulvérisation sur ses mains d'abord puis sur l'ensemble de son corps, devant et derrière en de grands mouvements circulaires.

La thérapeute enferme le *ramo de limpia* dans un papier journal (elle le jettera plus tard) avant de commencer à faire le diagnostic-pronostic avec les œufs et de donner les consignes pour ce qu'il convient de faire.

« Au-dessous de votre lit, placez un petit plateau avec de l'eau naturelle, et dedans vous allez y mettre un petit miroir avec le reflet vers le haut dans l'eau<sup>459</sup>, mais qu'il n'ait pas de cadre et même s'il est petit, et sur le miroir une paire de ciseaux ouverts, pendant une semaine. Pour quelle raison ? Parce que l'eau va tout purifier, tout ce qui vous accompagne (toute votre onde). Quand on est couchés, l'esprit est tranquille mais le vôtre, non. Alors ce que nous allons faire avec l'eau, nous allons nettoyer votre aura. Le miroir, c'est pour qu'il reflète tout le

---

<sup>459</sup> Sahagún rapporte une pratique assez semblable qui était réalisée par les Mexica pour se protéger des *brujos* /sorciers/ : « Ils disaient qu'un bon moyen pour que les sorciers n'entrent pas faire du mal dans la maison, était de placer, la nuit, derrière la porte ou dans la cour de la maison, un couteau de pierre noire dans un récipient plein d'eau ; ils disaient que les sorciers s'y reflétaient, et qu'en se voyant dans l'eau avec le couteau dedans, ils s'enfuyaient aussitôt et n'osaient plus jamais revenir dans cette maison. / *Decían que para que no entrasen los brujos en casa a hacer daño, era bueno una navaja de piedra negra en una escudilla de agua puesta tras la puerta, o en el patio de la casa, de noche; decían que se veían allí los brujos, y viéndose en el agua con la navaja de dentro, luego daban a huir (y) no osaban más volver a aquella casa.* » (Padrón, 1956:263)

mal que certains sont en train de vous faire, et les ciseaux c'est pour couper le lien. »<sup>460</sup>

Une fois les personnes parties, elle nettoie le local en brûlant des cercles d'alcool à brûler.

Ce type de séance est assez commun et le déroulement de nombreuses *limpias* auxquelles j'ai pu assister ou qui ont été faites sur moi dans les zones urbaines mais aussi dans des zones rurales métisses, est assez semblable à celui-ci.

#### ▪ 4.6. Une *limpia* dans un temple des *Espiritualistas trinitarios marianos*

Les mardis et vendredis sont des jours où il est possible de se faire faire une *limpia* (appelée *despojo* /dépouillement, exorcisme/) dans un temple des *Espiritualistas trinitarios marianos*. Même ceux qui ne viennent pas régulièrement au temple y sont accueillis pour être soignés. Flores Martos (2008) souligne que dans ces temples la présence féminine est majoritaire, une spécificité qui ne m'a pas frappée (mais mes expériences dans ces temples sont très limitées). À Atlixco, les deux officiants étaient des hommes (comme à Puebla) et pour les patients, cinq femmes et quatre hommes attendaient leur tour.

La *limpia* décrite a été faite dans le temple d'Atlixco (Puebla) où les malades sont reçus les mardis et vendredis après-midi<sup>461</sup>. Les *limpias* qui sont réalisées, ont pour but de soigner l'affection ou les problèmes dont souffre une personne, ce qui n'élimine nullement la possibilité que lors de la réalisation du *despojo*, « un esprit (malveillant, licencieux) [apparaisse] parce que la personne qui est malade l'amène »<sup>462</sup>. Le site web *Apostoles de la palabra* explique à propos des *limpias* que :

« selon la mentalité des anciens indigènes, complètement acceptée par les spiritualistes, tout malaise a une origine surnaturelle. [...]. En ce sens, le médium prend la place du sorcier ou du guérisseur traditionnel. Ceci explique

---

<sup>460</sup> « Abajo de su cama, ponga una banderita con agua natural y dentro le va a poner un espejito con el reflejo hacia arriba dentro del agua, pero sin marco y aunque sea pequeño, y encima del espejo unas tijeras abiertas por una semana. ¿Porque? Porque el agua le va a purificar todo, toda su onda. Cuando estamos acostados, su espíritu está tranquilo pero el de usted no. Entonces lo que vamos a hacer con el agua, le vamos a limpiar su aura. El espejo es para que refleje todo el malo que le están haciendo y las tijeras son para cortar el amarre. »

<sup>461</sup> Le temple étant petit, l'entrée se fait directement en écartant un rideau, contrairement à un autre temple, près de Puebla, où une pièce sert de sas d'entrée et peut servir de salle d'attente.

<sup>462</sup> « Un espíritu (maligno, chocarrero) aparece porque lo trae esa persona que está enferma. » (Flores Martos, 2008:84).

le succès du spiritualisme dans les classes populaires, très attachées aux anciennes croyances et pratiques indigènes. »<sup>463</sup>

Les personnes qui viennent se faire soigner sont assises au fond de la salle. Un officiant (en blouse blanche) lit, debout, une longue prière devant l'autel. Après quoi, il vient s'asseoir à côté de celui qui est le thérapeute (en chemise blanche) ; pendant tout le temps de la séance, il prendra des notes et aidera le thérapeute (par exemple pour lui faire passer le flacon de lotion odorante, le *bálsamo*<sup>464</sup>, expliquer en détail au patient ce qu'il doit faire, etc.).

Le thérapeute, assis, se prépare en se frottant les cuisses longuement puis récite une prière. Lorsqu'il est prêt, la première personne s'avance et se positionne face à lui. Il l'asperge de *bálsamo* puis récite une autre prière. Ensuite, assis (ou debout quand c'est nécessaire), il passe très lentement ses mains à quelques centimètres du corps de la personne, de la tête aux pieds, plusieurs fois, d'abord sur l'avant du corps puis sur l'arrière. Après quoi, il donne son diagnostic, décrivant à la personne les douleurs dont elle souffre et les problèmes auxquels elle est confrontée. Puis il questionne la personne. Depuis combien de temps souffre-t-elle ? Où a-t-elle mal ? Est-ce qu'elle prend des médicaments ? Lesquels, à quelle dose et depuis quand ? Etc. À chaque réponse, il souligne la justesse de son diagnostic.

Le thérapeute procède alors à une série de palpations et de massages en différentes parties du corps, puis impose ses mains sur la personne qui, ensuite, doit respirer plusieurs fois à fond et lentement. Il lui explique ensuite que les problèmes qu'elle a rencontrés et qui l'ont tant fait pleurer pendant de nombreux jours, sont à l'origine des douleurs et des affections dont elle souffre. Tout en continuant les massages à l'avant et à l'arrière du corps, il continue à parler à la personne qui intervient de temps en temps pour acquiescer et compléter l'information.

---

<sup>463</sup> « Según la mentalidad de los antiguos indígenas, aceptada totalmente por los espiritualistas, todo malestar tiene un origen sobrenatural. [...] En este sentido, el médium toma el lugar del brujo o curandero tradicional. Esto explica el éxito del espiritualismo en las clases populares, muy ligadas a las antiguas creencias y prácticas indígenas. »

<sup>464</sup> Un flacon de *bálsamo* se trouve près de l'entrée du temple, à disposition pour ceux qui entrent, afin qu'ils puissent, s'ils le souhaitent, s'en passer avec les deux mains, sur la tête, le visage et la nuque.

« C'est pour ça aussi que ta tête s'affaiblit, parce que tu ne dors pas le temps qu'il faut. [...]. C'est pour ça que tu es malade. Moi je vais t'aider, mais toi, aide-moi à te soigner. »<sup>465</sup>

Le thérapeute prescrit un traitement à base de tisanes de plantes médicinales (sans sucre) puis, après que la personne ait enlevé quelques vêtements, continue à faire des palpations et d'autres pratiques comme la serrer entre ses bras (partie haute du corps jusqu'aux hanches). Lorsqu'il a terminé, il lui demande de marcher autour de la pièce pour vérifier que les douleurs ont bien disparu.

« – Est-ce que ta taille et tes extrémités continuent à te faire mal ? – Non. – Moi je t'aide, mais toi, je veux que tu m'aides à te soigner. Et tu remercieras mon Père parce que c'est lui qui te soigne, pas moi. »<sup>466</sup>

Le thérapeute continue alors en donnant des informations et des conseils et en faisant des observations. Dans 21 jours, l'affection devrait être guérie. La personne devra vérifier si les douleurs qu'elle avait, ont bien disparu. Elle devra suivre une diète (qui lui est détaillée) et prendre des tisanes (qui lui sont précisées).

Le thérapeute revient encore sur le diagnostic en remettant en cause la réponse que la personne avait donnée à la question posée sur l'ancienneté de ses douleurs. La réponse qu'elle avait donnée (elle avait mal depuis 20 jours) était erronée. En fait, elle souffre depuis plusieurs mois, raison pour laquelle la maladie s'est installée.

La séance se termine par une prière du thérapeute puis quelques paroles à la personne :

« Rends grâce à mon Père et quand tu prendras la tisane, souviens toi de mon Père très saint. C'est lui qui soigne. Moi je ne t'ai pas soignée. »<sup>467</sup>

---

<sup>465</sup> « Es por eso también que tu cabeza se está debilitando, porque no duermes el tiempo debido. [...] Por eso estas enferma. Yo te voy a ayudar pero ayúdame tu a curarte. »

<sup>466</sup> « – ¿Te sigue doliendo tu cintura y tus extremidades? – No. – Yo te ayudo pero tú, quiero que me ayudes a curarte. Y le darás gracias a mi Padre porque Él es quien te está curando, no yo. »

<sup>467</sup> « Dale gracias a mi Padre y cuando tomes el té, acuérdate de mi Padre Santísimo. Él es quien cure. Yo no te curé. »

Pour ce qui est de la réalisation de la séance<sup>468</sup>, le site web *Apostoles de la palabra* (à consulter pour des précisions sur les différentes attributions des *guías* /guides/, *columnas* /colonnes/, *curanderos* /guérisseurs/, *facultades* /facultés/) donne les précisions suivantes :

« Le “guide” adresse les prières face à l’autel, pendant que les gens écoutent en silence, chacun portant ses fleurs, herbes, œufs, veilleuse, tomates, lotions, etc. Les “colonnes” reçoivent les patients et les préparent pour la *limpia*. Par le biais de l’imposition des mains, les “facultés” s’emploient à déloger les influx maléfiques. S’ils s’aperçoivent que le malaise est la conséquence d’un ensorcellement, d’une malédiction ou d’un mauvais œil, ils réalisent une *limpia*. Selon le cas, la *limpia* peut se répartir sur plusieurs sessions. Les “guérisseurs” [...] aident pour la *limpia*, en fournissant le *bálsamo* aux “facultés”, en aspirant la nuque du patient, en réalisant des massages etc. Parfois, ils prescrivent des traitements qui peuvent se faire à la maison, en utilisant différentes lotions, herbes, fleurs, tomates, alcool, sels, minéraux, etc., en se baignant avec des savons spéciaux et en faisant des prières spécifiques. »<sup>469</sup>

#### ▪ 4.7. Une *limpia* « pour touriste »

Près de la Cathédrale, se trouvent de nombreux *danzantes* /danseurs/ dont le costume aux grandes plumes très remarquables, signe une appartenance aux groupes qui, dans la mouvance du néo-indianisme, cherchent à faire revivre certaines coutumes préhispaniques, en particulier les danses rituelles dites « aztèques » dont celles de *concheros*<sup>470</sup>. En marge de ces pratiques ou démonstrations, un grand nombre de membres de ces groupes proposent de faire des *limpias*. Certains ont une apparence très « ethnique » (Photo 53) et d’autres portent la tenue des *danzantes* (Photo 54). Tous proposent aux nombreux passants qui se rendent à la Cathédrale ou au *Templo mayor* /Temple Majeur/ (nom donné à la grande pyramide à degrés du temple de Tenochtitlan, la capitale des Mexica, devenue Mexico) qui se trouve à côté, de

---

<sup>468</sup> Pour plus d’informations sur les séances de traitement dans ces temples, voir Lagarriga Attias, 1975 ; Kearney, 1978; Ortiz Echániz, 1985 et 1990.

<sup>469</sup> « *El guía dirige las oraciones frente al altar, mientras la gente escucha en silencio, llevando cada quien sus flores, hierbas, huevos, veladoras, jitomates, lociones, etc. Las columnas reciben a los pacientes y los preparan para la limpia. Mediante la imposición de las manos, las facultades proceden a desalojar los influjos maléficis. Si se dan cuenta de que el malestar es consecuencia de una brujería, una maldición o un mal de ojo, hacen una limpia. Según el caso, la limpia puede durar distintas sesiones. Los curanderos [...] ayudan en la limpia, proporcionando el bálsamo a las facultades, chupando la nuca del paciente, haciendo masajes, etc. A veces recetan tratamientos que pueden hacer en casa, utilizando diferentes lociones, hierbas, flores, jitomates, alcohol, sales minerales, etc., bañándose con jabones especiales y haciendo determinadas oraciones.* » (site web *Apostoles de la palabra* )

<sup>470</sup> Les *concheros* /ceux des coquillages/ (voir Torre, 2008) sont les seules personnes auxquelles la religion catholique a permis pendant l’époque de *La Colonia* de continuer à pratiquer des danses mexica.



se faire faire une *limpia* dont le but déclaré est d'éliminer les « mauvaises vibrations », de « supprimer l'énergie négative, une douleur, un trouble, une fatigue, pour ouvrir un chemin et de nombreuses autres choses »<sup>471</sup>.

Avec un *ramo de limpia* constitué par une seule plante, le thérapeute balaye l'avant du corps de la personne, de haut en bas (le dessus de la tête, la nuque, le visage, le bras gauche et la main gauche, dessus et dessous, et la même chose pour le bras droit, les jambes). Il procède de la même façon pour le dos, de haut en bas, en passant simplement plus rapidement sur les bras. Il plie ensuite le *ramo* en deux avant de le jeter dans un sac poubelle.

Il choisit une des quatre bouteilles de lotions aromatiques différentes dont il dispose et met un peu de lotion dans sa main pour la disperser aussitôt en gouttelettes sur la tête de la personne puis prend dans sa main gauche un hochet qu'il agite bruyamment et dans sa main droite un *sahumador* /encensoir/ en forme d'animal dans lequel brûle du copal. Il le passe de haut en bas puis de bas en haut devant la personne sans cesser d'agiter son hochet puis refait la même chose dans son dos. Avec les pattes de l'animal, il donne quelques petits coups sur le muscle trapèze de la personne puis s'attarde un peu sur sa tête.

Il met ensuite un peu de lotion aromatique dans les mains de la personne qui doit s'en frotter la tête et le corps. Il prend ensuite une conque et souffle dedans pour produire un son, tout en la déplaçant dans un mouvement de bas en haut, devant d'abord puis derrière. Ensuite il souffle trois fois dans un sifflet, également dans un mouvement de bas en haut puis de haut en bas, d'abord sur l'avant du corps puis sur l'arrière.

Enfin il pulvérise un spray odorant autour du corps de la personne à l'avant et à l'arrière puis met du spray sur sa nuque. Après avoir mis du spray dans ses mains il fait rapidement un massage en tapotant légèrement le trapèze avec ses poings puis les épaules puis un peu le dos. À chaque changement de localisation, il tend ses index vers l'extérieur avec un mouvement de main comme pour en faire décrocher « le mal ».

La *limpia* se termine par un don (coopération) de la personne.

Chaque *limpia* dure entre une minute et demie et deux minutes.

---

<sup>471</sup> « *Quitar la energía negativa, algún dolor, molestia, cansancio, para abrir camino y varias cosas más.* »

Selon le thérapeute, il est nécessaire de faire une *limpia* de temps en temps parce que certaines personnes, sans le savoir, sont de véritables « éponges ».

« Il y a beaucoup de personnes qui sont “spirituelles” et qui ramassent de tout [...]. Souvent elles ne se rendent pas compte qu’elles sont “spirituelles” et elles commencent à se charger de beaucoup [de choses]. Certaines fois nous devons nous nettoyer aussi parce que beaucoup de personnes nous font du mal, nous lancent les *envidias* /jalousies (pratiques sorcellaires)/. »<sup>472</sup>

## 5. Actes et séquences du rituel thérapeutique

Lorsque le nom de *limpia* est attribué à un rituel thérapeutique, les actes complémentaires sont nombreux et très divers, et leur enchaînement variable. Cette variabilité<sup>473</sup> peut être imputable à plusieurs causes majeures, en particulier les spécificités culturelles, religieuses et sociales d’un groupe. Cependant, les différences dans les réalisations de *limpias* ne sont pas toutes à mettre sur le compte de ces particularités environnementales. La façon d’engager et d’exécuter le rituel est propre à chaque thérapeute, ce qui n’a rien d’étonnant lorsqu’il s’agit de civilisations à tradition orale. Sur une base commune, chaque professionnel peut réorganiser sa façon de procéder et peut l’adapter à l’ENT dont souffre le patient, un être humain unique. C’est donc sur un fond commun, profondément ancré dans la « mémoire collective »<sup>474</sup>, que chaque thérapeute développe une praxis qui lui est personnelle.

### ▪ 5.1. Une lecture anthropo-sémiologique des actes de la *limpia*

De même que la sémiologie médicale étudie les symptômes et signes qui permettent de poser un diagnostic, il est possible d’envisager une sémiologie thérapeutique qui étudie les actes et séquences/métaséquences d’actes réalisés au cours d’un rituel pour obtenir le rétablissement du malade. La valeur très locale de cette sémiologie, limitée à son contexte d’appartenance (culturel, social, religieux), impose une approche anthropo-sémiologique (ou socio-sémiologique), définie par Spa (1980:363) comme étant celle d’une « discipline qui s’occupe

---

<sup>472</sup> « Hay mucha gente que es espiritual y que recoge de todo. [...] Muchas veces no se dan cuenta que son espirituales y empiezan a recoger mucho. [...] Hay veces que también nos tenemos que limpiar porque mucha gente nos hace daño, nos tiran las envidias. »

<sup>473</sup> Ma thèse ne portant pas sur la *limpia*, je ne développerai pas ces différences, non indispensables pour la compréhension de la place occupée par les pharmakons-aliments.

<sup>474</sup> Une dénomination qui fait débat mais que Candau (2005:69) défend malgré tout en soulignant que : « on ne voit pas comment désigner autrement certaines formes de conscience du passé apparemment partagée par un ensemble d’individus ».

de l'étude des systèmes de signes inventés et utilisés par l'homme ». À l'exception de la *rifa* ou divination préalable qui doit nécessairement avoir lieu en début de séance, et de la rétribution qui se fait lorsque la cure est achevée, les actes de la *limpia* sont divers, leur enchaînement inattendu et les variations de leur nombre, de leur déroulement, du moment et du lieu de leur réalisation sont infinies. Toutefois certains actes forment des sortes de séquences qui permettent d'envisager une logique de fonctionnement, celle qui semble gouverner la réalisation d'une *limpia*. Leur indispensable combinaison paraît suivre des règles de syntaxe qui les rendent cohérentes. Ces regroupements en séquences n'éliminent nullement la possibilité pour un acte d'être renouvelé dans une même séquence ou de se retrouver dans plusieurs séquences (p. ex. prière) – sous une forme identique ou légèrement réformée – de même que certains actes peuvent constamment rester périphériques (p. ex. le diagnostic-pronostic). Actes ou séquences d'actes sont adaptés aux affections qui doivent être soignées mais aussi aux conditions environnementales (environnements culturel, social, naturel, religieux, économique) dans lesquelles ils s'inscrivent. Les sujets en interaction, par leur coopération, contribuent activement à construire un espace collectif dans lequel ces actes et séquences prennent leur sens dans la vision du monde locale, et une valeur textuelle enrichissant la communication entre humains et au-delà.

« Mimeur par nature, l'homme se fait miroir des interactions du réel ambiant – et il leur fait écho. [...] Le cosmos se présente donc à l'Anthropos rythmo-mimeur comme un formidable entrelacement de gestes interactionnels, inconscients et rythmiquement triphasés [agent, agissant, agi], que lui, Anthropos, pourra recevoir, rejouer et successiver avec conscience. » (Jousse, 1974:49)

L'identification des séquences et de leurs acteurs (dont le résultat est présenté dans le tableau 10) permet de mettre en lumière des relations hiérarchiques, une répartition genrée, des techniques professionnelles spécifiques, ou encore de découvrir la relation instable qui existe entre norme et pratique. Elle permet aussi et surtout d'aborder leur sens (qui se traduit chez les personnes concernées en réactions sensorielles et/ou émotionnelles), un domaine pour lequel les remarques de Guellouz (2014) à propos de la danse (et transposées ici au rituels thérapeutiques) se révèlent tout à fait pertinentes.

« Le spectateur [...] sait déjà ce qu'il va voir, il a en mémoire les figures et leurs combinaisons possibles. Il y a donc une teneur informationnelle qui repose sur les invariants et le retour incessant au même. Un système est partagé par tous les membres de la communauté, regardés et regardants, danseurs et spectateurs. La danse participe alors à la cohésion sociale des membres d'un groupe. La chorégraphie répond à une programmation régie par des normes sociales, corporelles et esthétiques partagées et instaurées par l'ensemble de la

collectivité, une sorte de langue gestuelle. [...] une stratégie énonciative des locuteurs qui cherchent à contourner le difficile à dire ou l'indicible. »

Tableau 10. Différents actes (rassemblés en séquences) réalisés au cours du rituel thérapeutique de la *limpia*. (Métaséq. = Métaséquence ; L 1 (P'urhépecha) ; L 2 (Nahua) ; L 3 (Mazatèques) ; L 4 (Otomi) ; L 5 (ville) ; L 6 (temple) ; L 7 (néo-chamane) ; E = étranger ; F = famille ; M = malade ; T = thérapeute ; Ph-A = intervention d'un pharmakon-aliment ; les traits horizontaux marquent l'intervention d'un/de pharmakon/s-aliment/s).

Méta-séq.	Séquence	Acte réalisé	L 1	L 2	L 3	L 4	L 5	L 6	L 7	Ph-A
Diagnostic	(1)	faire faire une <i>rifa</i>		F						
		prier		T						
		faire une <i>rifa</i> avec du copal et du maïs		T						
		faire une <i>rifa</i> avec du maïs			T					
	(2)	prier			T			T		
		questionner le malade			T			T		
		examiner le pouls du malade			T					
		observer les yeux du malade			T					
		observer la bouche du malade			T					
		palper le malade			T			T		
		palper le cou du malade			T					
		passer les mains sur le corps du malade à quelques centimètres							T	
		écrire une demande (de guérison) à La Vierge, un saint, etc.			M					
		demander aux entités non-ordinaires de quoi souffre le malade				T				
prendre un enthéogène				T						
faire prendre un enthéogène au malade				T						
Préparation	(3)	prier	T			T		T		
		faire des signes de croix sur soi	T							
		faire des signes de croix sur le malade	T							
		asperger le malade avec lotion, <i>bálsamo</i> , alcool, eau bénite ou parfum	T					T		
		vaporiser un spray sur le malade						T		
		faire des signes de croix sur le malade, sur ses mains						T		
		faire un cercle de feu autour du malade						T		
		Se positionner dans le cercle de feu						M		
		aller cueillir le <i>ramo de limpia</i>		F						
		se procurer un <i>ramo de limpia</i>						M		
		accrocher une cigarette à la figurine		T						
		découper des figurines en <i>papel amate</i>					T			
		découper des figurines de <i>papel amate</i>					T			
		verser de l'alcool sur les figurines de <i>papel amate</i>					T			
allumer des cigarettes pour les figurines de <i>papel amate</i>					T					
tuer un poulet et verser de son sang sur					T					

Méta-séq.	Séquence	Acte réalisé	L 1	L 2	L 3	L 4	L 5	L 6	L 7	Ph-A	
		les figurines de <i>papel amate</i>									
Élimination du mal	(4)	prier	T	T	T	T	T	T	T		
		« nettoyer » le malade (l'objet, le lieu) avec un agent nettoyant	T	T	T	T	T		T		
		faire un signe de croix sur le malade avec l'agent nettoyant		T	T		T				
		faire un cercle en baguette, y accrocher les figurines de <i>papel amate</i> et le faire descendre plusieurs fois sur le lit du malade					F				
		frapper violemment le sol avec le <i>ramo</i>						T			
		inspirer profondément sur le <i>ramo</i>						M			
		tirer brusquement le malade vers l'avant (le <i>ramo</i> est placé derrière son cou)						T			
		tenir l'œuf (les œufs) dans ses mains						M			
		se balayer le corps et se frotter les mains sur le feu						M			
		rester debout sur le <i>ramo</i>						M			
		s'essuyer les mains, les pieds, sur le <i>ramo</i>						M			
		(5)	inspirer bruyamment de l'air			T					
	souffler l'air sur le malade				T						
	(6)	tirer les doigts du malade						T			
		taper dans les mains du malade						T			
		tirer brusquement le malade par les bras						T			
		masser le malade							T	T	
		serrer le malade dans ses bras							T		
	(7)	pulvériser de la lotion sur le malade								T	
		frictionner avec eau, eau bénite, alcool, eau de vie, jus de plante, lotion, préparation						T			
		se passer de la lotion sur le corps								M	
		pulvériser du spray sur le malade, sur ses mains								T	
		vaporiser sur le malade de l'eau de cacao prise dans la bouche			T						
		verser de l'eau de cacao sur le malade			T						
	(8)	aspirer la maladie directement			T						
		recrachter la salive après succion			T						
	(9)	couper le lien						M			
	(10)	faire de la musique					E			T	
		appeler le malade						T			
		allumer une bougie	T	T	T	T	T	T			
		respirer profondément							M		
	Offrande	(11)	prier			T					
			demander aux entités non-ordinaires quelle offrande ils souhaitent								
prendre un enthéogène						T					

Méta-séq.	Séquence	Acte réalisé	L 1	L 2	L 3	L 4	L 5	L 6	L 7	Ph-A	
	(12)	achats divers		F							
		préparation de plats ( <i>tamales, mole</i> )		F							
	(13)	apporter des offrandes sur le lieu de l'événement		T							
		balayer l'endroit où l'offrande sera déposée		T		T					
		faire brûler une bougie		T							
		apporter l'agent nettoyant contaminé		T							
		boire, faire boire de la boisson alcoolique		T							
		siffler, souffler dans un sifflet		T							
		taper du pied		T							
		prier les entités, les invoquer, les supplier		T							
		fumiger avec du copal		T							
		pulvériser sur le sol de l'alcool pris dans sa bouche		T							
Réintégration de l' <i>lalma</i>	(14)	préparer un pot avec de l'eau		T							
		prier		T							
		Appeler le malade		T							
		recupérer de la terre du lieu du <i>susto</i>		T							
	(15)	rapporter le pot d'eau avec l' <i>alma</i> du malade		T							
		prendre dans sa bouche de l'eau qui contient l' <i>alma</i> du malade et la souffler sur le malade		T							
		boire de l'eau qui contient son <i>alma</i>		M							
Suite et fin de la séance	(16)	poser un diagnostic-pronostic	T				T				
	(17)	compléter la séance						T			
	(18)	recommander au malade une diète, une abstinence sexuelle, un repos au lit			T				T		
		ordonner au malade d'aller faire une offrande aux entités non-ordinaires un jour déterminé				T					
		donner un pronostic au malade				T	T	T			
Gestion du sale	(19)	couper l'agent nettoyant en morceaux	T								
		jeter l'agent nettoyant	T		T						
		brûler l'agent nettoyant	T								
		enterrer les cendres de l'agent nettoyant	T								
		rassembler tous les éléments contaminés et les jeter dans la <i>barranca /ravine/</i>				T	T		T		
	(20)	rétribuer le thérapeute	MF	MF	MF	MF	MF	MF	MF		

Le tableau 10 regroupe les actes et (méta-)séquences réalisés par les différents acteurs (thérapeute, malade, famille, étranger)<sup>475</sup> dans les sept exemples de *limpias* présentées précédemment (Chap. VI § 4). Dans une métaséquence ou une séquence, le positionnement des actes dans le tableau n'a aucune valeur indicative, que ce soit d'un éventuel enchaînement dans le temps ou d'une échelle de valeur de leur importance respective. Le but premier de cette analyse répartitionnelle est de déterminer l'agencement des actes, leur regroupement obligatoire en séquences et métaséquences, et de déchiffrer le sens de celles-ci, leur objectif, pour faciliter le repérage de l'intervention des pharmakons-aliments et du sens assigné à celle-ci. Ainsi que le fait apparaître ce tableau, les pharmakons-aliments interviennent dans deux métaséquences décisives : l'élimination du mal et l'offrande<sup>476</sup>. En conséquence, l'étude des pharmakons-aliments portera dans la troisième partie de cette thèse sur ces deux métaséquences (Chap. VIII et IX) mais auparavant quelques éclaircissements méritent d'être apportés.

## ▪ 5.2. La prière

Un acte apparaît dans la quasi-totalité des séquences : prier, une constante qui est tout aussi manifeste dans le discours. Tout le monde s'accorde à dire que « la *limpia*, c'est un problème de foi, de croyance » ; elle ne saurait être opérante sans prières : « ¡*Tiene Ud. que rezar, rezar, rezar!* / Vous devez prier, prier, prier ! ». Et aux dires de certains il n'est même pas nécessaire de connaître les prières : « Pendant que vous faites la *limpia*, vous devez réciter un *Credo* et si vous ne le savez pas, vous le lisez »<sup>477</sup>. L'important est de prier.

De fait, le Verbe, incarné dans la parole, a partout dans le monde et à toutes les époques, été doté d'un pouvoir de guérison à tel point que ces dernières années, les études sur les effets biologiques des prières ont envahi les périodiques scientifiques. Les nombreuses recherches entreprises n'ont pu percer le mystère des effets médicaux de la prière, qu'elle soit considérée comme seule agissante ou qu'elle vienne renforcer l'action d'autres remèdes ou

---

<sup>475</sup> Lors de la réalisation d'une auto-*limpia*, le malade doit endosser la double fonction de malade et de thérapeute.

<sup>476</sup> Ces deux phases étaient déjà signalées en 1986 par Sasson : « En général, le traitement du *mal aire* est très complexe, mais se dégagent comme constantes la *limpia* et l'offrande. La *limpia* a comme but d'extraire le *mal aire* qui s'est introduit dans l'organisme, et l'offrande sert à influencer les êtres responsables du *mal aire* ou servent d'appât pour les attirer. / *En general, la curación del mal aire es muy compleja, pero se destacan como constantes la limpia y la ofrenda. Con la limpia se trata de extraer el mal aire que ha entrado al organismo, y la ofrenda sirve para propiciar a los seres responsables del mal aire, o como un cebo para atraerlos.* »

<sup>477</sup> « *Mientras hace la limpia, tiene que rezar un Credo y si no lo sabe, lo lee.* » (México (CDMX), 1993)

pratiques<sup>478</sup>. En 2002, plus de 1200 études (dont 90% aux États-Unis, auxquelles ont participé des universités comme Harvard, Yale, Berkeley) avaient déjà tenté de déterminer les différents paramètres susceptibles d'intervenir (Stanton, 2002) et depuis les publications ouvrages n'ont cessé d'augmenter. Le problème est que dans le cadre rationnel des expérimentations scientifiques, l'exploration se heurte à l'impossibilité d'établir la validité des tests, de nouvelles variables au pouvoir opératoire étant constamment découvertes. Le seul point sur lequel semblent s'accorder ces travaux est le rôle de « moteur » joué par la foi du malade et celle de son entourage dans le pouvoir de la prière et ce, quelles que soient leurs croyances.

Lors d'une *limpia*, le thérapeute récite ses prières en même temps qu'il réalise divers actes (et parfois demande au malade d'en réciter lui aussi), à voix plus ou moins haute, de façon intelligible ou murmurée, parfois à l'envers (Campos, 1979:198) ou encore sans émettre de son ni même bouger les lèvres (« Je prie mentalement »<sup>479</sup>). En fait, le terme de « prière » mêle des formes très diverses : des *oraciones* /oraisons/ ; des (*en*)*salmos* /incantations/ ; des *alabanzas* /louanges/ et des prières d'adoration (depuis l'époque préhispanique elles précèdent les demandes) ; des *mandas* /requêtes/, *peticiones* /pétitions/, *conjuros* /implorations/, *invocaciones* /invocations/, *plegarias* /adjurations/, *súplicas* /supplications/ pour solliciter une aide de façon plus ou moins intense (*demanda* /requête/, *exigencia* /exigence/ et *amenaza* /menace/) car le thérapeute avoue n'être qu'un humain et en tant que tel privé du pouvoir de sauver, seul, le malade<sup>480</sup> ; des prières d'intercession du thérapeute à l'entité opérante ; des prières d'offrande ; des prières d'action de grâce qui proclament la gratitude pour les bienfaits accordés. Les formulations des thérapeutes mésoaméricains qui pratiquent dans leur environnement culturel, vont au-delà de ces formes habituelles que l'on retrouve en grand nombre dans la religion catholique<sup>481</sup>.

---

<sup>478</sup> Ses effets multiples, paradoxaux, directs ou indirects, invitent à questionner les zones marginales du rituel, du spirituel et du thérapeutique.

<sup>479</sup> « *Yo hago los rezos en la mente.* » (Toluca (México), 1993).

<sup>480</sup> Pour exemple, cette prière répétée pendant une heure par le thérapeute : « Je te supplie, Mon Dieu, pour que tu guérisses le malade, qu'il cesse de souffrir. Rends-lui son esprit qu'il a laissé à l'endroit où il est tombé (ou où lui est apparue la *sombra*). Comme Notre Père et notre protecteur, retire-lui la souffrance et le mal. Donne-lui la force pour qu'il soit guéri et que, où qu'il aille, il ait la force pour que l'*espanto* ne le saisisse pas de nouveau. / *Te ruego, Dios, que cures al enfermo, que no siga sufriendo. Devuélvele el espíritu que dejó "botado" en el lugar donde se cayó (o se le apareció la sombra). Como padre y protector nuestro, retírale el sufrimiento y el daño. Dale fuerza para que sea curado y donde quiera que vaya tenga fuerza para que no lo coja nuevamente el espanto.* » (Bonilla Domínguez, 1953:45)

<sup>481</sup> Voir divers exemples chez Campos moreno (2012).



« *The use of prayer in the medical folklore of Colonial Spanish America can be accurately assessed by an analysis of the printing in that area up to 1821; this was the date marking the end of Spanish rule in most of the colonies on the mainland. [...] In Mexico City [...] Religious publications, in most cases of prayers asking for health, were five times more numerous and printed in much larger editions than the medical items.* » (Guerra, 1976:171)

Elles comportent aussi des *imprecaciones* /imprécations/ car les entités non-ordinaires mobilisées – comme les *santitos*, sortes d'« esprits auxiliaires » des thérapeutes à Los Tuxtla (Veracruz) (Pédrón, 2009:58) – sont considérées comme susceptibles d'être aussi réceptives que les humains<sup>482</sup> à toutes les formes de *ruegos* /requêtes/, des plus patelines aux plus comminatoires.

La plupart des prières récitées sont celles de la religion catholique (*Ave Maria*, *Pater Noster*, *Credo*, etc.), les thérapeutes y font constamment référence : « Je soigne l'*espanto* et le mauvais œil seulement avec des *limpias* [...], sans rien d'extraordinaire. Simplement, j'ai l'aide de la Très Sainte Trinité et de la Vierge des remèdes »<sup>483</sup>. Rien d'étonnant à cela, la religion catholique continue à être dominante au Mexique même si un recul commence à être observé ces dernières années. Selon l'*Instituto Nacional de Estadística y Geografía* (2012), alors qu'au début du XXe siècle le taux de Mexicains catholiques était de 99,5 % (non comptés les enfants de moins de cinq ans), il n'est plus que de 80 %, un pourcentage qui varie de 70 à 95 % selon les États. Pacheco (2017) souligne que : « La migration de Mexicains aux États-Unis a engendré une baisse du catholicisme. C'est le cas par exemple pour l'État d'Hidalgo où le phénomène de la migration a entraîné l'arrivée de nouveaux cultes et religions, et a engendré des épisodes d'intolérance religieuse »<sup>484</sup>. Il attire également l'attention sur le fait que « D'autres religions comme les groupes de protestants ou évangéliques, les témoins de Jéhovah, la religion juive, la religion islamique, d'autres d'origine asiatique et spiritualiste ont peu à peu gagné du terrain. »<sup>485</sup> Dans ces cas, le

---

<sup>482</sup> Ceci n'a rien d'étonnant puisqu'à l'époque préhispanique, les dieux étaient représentés sous forme humaine ou animale, comme on peut le voir dans les codex et les sculptures. « Les éléments naturels tels que le feu, le soleil, Vénus, la terre et les phénomènes météorologiques étaient vénérés comme des divinités représentées sous une forme anthropomorphe. » (Dehouve, 2011:83)

<sup>483</sup> « *Curo el espanto y el ojo, con puras limpias de huevo, sin cosas raras. Nomás me ayudan la Santísima Trinidad y la Virgen de los Remedios.* » (Morales, 1977:26)

<sup>484</sup> « *La migración de mexicanos a Estados Unidos ha generado una baja en el catolicismo. Tal es el caso de Hidalgo, donde el fenómeno de la migración ha traído consigo la llegada de nuevos cultos y religiones, y ha generado episodios de intolerancia religiosa.* » (Pacheco, 2017)

<sup>485</sup> « *Otras religiones como los grupos de protestantes o evangélicos, los Testigos de Jehová, la religión judía, la islámica, otras de origen asiático y espiritualista han ido ganando terreno.* » (*Ibid.*)

thérapeute adapte souvent sa pratique à la religion qu'il pratique (« Ma grand-mère me faisait de signes de croix [au début de la *limpia*] et ne disait pas de prières parce qu'elle, elle n'était pas catholique, elle faisait partie de l'église évangélique. »<sup>486</sup>) ou modifiée après leur conversion : « En 1979 [cette thérapeute] a quitté la religion catholique pour se convertir à la religion protestante (évangéliste) et elle a abandonné l'utilisation d'images de saints pour ses cures. Avec le temps, ella a arrêté de s'occuper des maladies surnaturelles et *puestas*, parce que sa religion lui a interdit de continuer à réaliser ce type de traitements. »<sup>487</sup> Par ailleurs, l'érosion de la religion entraîne dans son sillage celle de la thérapeutique traditionnelle, ce qui est particulièrement notable dans l'État de Sinaloa comme le note l'ethnobotaniste Santiago Xolalpa Molina (com. pers., mars 2017).

En fait, la religion catholique pratiquée au Mexique est fortement mâtinée de croyances diverses. Dans les groupes mésoaméricains, elle est mêlée aux croyances anciennes, toujours très présentes comme le montre la prière récitée au cours d'une *limpia* chez les Nahuatl d'Atlapexco (Hidalgo) et rapportée par Hernández Martínez.

« Je vous présente cet enfant qui est le vôtre [le thérapeute cite le nom du malade et fait une croix sur lui avec une bougie]. Écoutez-nous, voyez-nous, observez-nous, aidez-nous, vous tous, *aires* des sources, *aires* des montagnes, *aires* des chemins, *aires* des carrefours, *aires* des serpents, *aires* des poissons, *aires* des crevettes, *aires* des tortues, *aires* des chats, *aires* des chiens, *aires* des oiseaux, et vous aussi, Seigneur Jésus-Christ, Saint Joseph, Saint Antoine, Vierge Marie, Vierge de Guadalupe, Vierge de Fatima, Vierge de la Lumière, Vierge des Douleurs, Sainte Marthe, vous tous, aidez ce fils qui est le vôtre, où qu'il aille, quel que soit l'endroit où il s'arrête, où il marche, où il dorme, où il travaille, dans sa maison, dans son patio, que les mauvais *aires* ne l'affectent pas, qu'ils le laissent [...], allez voir ces mauvais *aires*, laissez-les, apaisez-les [à ce moment-là, elle prend un œuf et fait une *limpia* au malade sur tout son corps], maintenant nous accourons à vous, tous, pour que vous voyez ce fils qui est le vôtre, ainsi que ses enfants, ses parents, son épouse, et tous les membres de sa famille [...]. Que tu ailles bien, maintenant, ne te fais plus de souci. »<sup>488</sup>

---

<sup>486</sup> « *Mi abuela me persignaba y no decía rezos porque ella no era católica, era evangélica.* » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>487</sup> « *En 1979 [este terapeuta] deja de profesar la religión católica para convertirse a la protestante (evangelista); dejando de utilizar imágenes de santos para sus curaciones. Con el tiempo, dejó de curar enfermedades sobrenaturales y puestas, debido a que su religión le impidió seguir realizando este tipo de curaciones.* » (Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991:100). Voir également Sánchez Ochoa (1996).

<sup>488</sup> « *Les presento a este hijo (a) suyo (a) [...]. Escúchenos, véanos, obsérvenos, ayúdenos, todos ustedes, aires de los manantiales, aires de los cerros, aires de los caminos, aires de los cruceros, aires de las serpientes, aires de los peces, aires de las acamayaz, aires de las tortugas, aires de los gatos, aires de los perros, aires de los pájaros, así como ustedes, señor Jesucristo, San José, San Antonio, Virgen María, Virgen de Guadalupe, Virgen*

Dans les zones urbaines, il n'est pas rare de voir combiner pratiques (et objets) de la religion catholique et pratiques (et objets) de religions étrangères, comme un chapelet accroché au cou d'une statue de Bouddha dans un poste d'*herbolaria* (Photo 55) ou, sur l'autel de thérapeutes, des images et statues de la Vierge, du Christ ou des saints voisinant avec un coq empaillé ou une représentation de la Très Sainte Mort<sup>489</sup> ou de l'un des « saints populaires ». Il en va de même pour les prières. Aux prières catholiques (en vente dans les églises mais ensuite réaménagées pour répondre aux besoins et aux façons de dire de chacun) viennent se joindre des prières « profanes », souvent proposées sur ou dans les conditionnements des lotions, *bálsamos*, savons, etc. Ces prières peuvent s'adresser à Dieu comme celle qui est jointe au *Jabón de limpias* /Savon de *limpias*/ :

« Ton attitude mentale est importante pour te baigner avec ce savon des « sept Plantes Magiques ». Une attitude de foi positive amoureuse et de confiance dans le « Père » t'aideront à entrer en contact avec les forces spirituelles de l'Univers, qui te protégeront et t'apporteront, ainsi qu'aux tiens, la solution à tes besoins. [...] Prie sans cesse et rend grâces pour tout. » Prière : « Au nom de Jésus-Christ, je demande au Père et je crois et je rends grâce parce que : / Dieu exauce mes besoins, son immense piété rassasie ma faim / Il m'accompagne et il est mon guide à chaque moment de cette journée. / Maintenant, j'ai la sagesse, la vérité, la patience, la bonté, l'amour. / Je peux tout, je suis tout en Christ, lumière de mon âme. / Dieu est salut, je ne peux tomber malade. Dieu est mon aide et ne m'abandonne jamais. Dieu est mon tout. Je vais sans peur sous les ailes de son amour. / Amen. »<sup>490</sup>

Les entités les plus diverses sont sollicitées comme dans cette *Alabanza bendita de las tres hierbas* /hymne de louange aux trois herbes/ (Motte-Florac, 2003 et 2004b).

« *Albahaca, ruda y romero,  
de la tierra y Dios consagradas,  
que por virtud silvestre nacieron*

« *Basilic, rue et romarin,  
par la terre et par Dieu consacrées,  
qui par le pouvoir des bois sont apparues*

---

*de Fátima, Virgen de la Luz, Virgen de Dolores, Santa Marta todos ustedes ayuden a este hijo suyo adonde vaya, adonde se pare, adonde camine, adonde duerma, donde trabaje, en su casa, en su patio, que ya no le afecten estos mal aires, que lo dejen [...], llévense a estos mal aires, quítenlos, apacígüenlos [ahora, toma el huevo y lo limpia por todo el cuerpo] ahora acudimos a todos ustedes, para que vean a este hijo suyo, así como sus hijos, sus padres, su esposa, así como a todos sus familiares [...] que estés bien, ya no te preocupes [...]* (Hernández Martínez, 2008).

<sup>489</sup> Les *hierberos* vendent des images de la *Santísima muerte*. Comme les images de saints vendues dans les églises, la prière qu'il convient de lui réciter (après trois « Notre Père ») est inscrite au dos.

<sup>490</sup> « *En el Nombre de Jesucristo pido al "Padre y creo y doy gracias porque: / Dios satisface mi necesidad, sacia mis hambres su inmensa piedad. / Conmigo anda y es mi guía cada momento de este día. / Ahora tengo sabiduría, verdad, paciencia, bondad, amor. / Todo lo puedo, todo lo soy en Cristo, luz del alma mía. / Dios es salud, no puedo enfermar. Dios es mi ayuda no falla jamás. / Dios es mi todo. Voy sin temor bajo las alas de su amor. / Amén. »*

*y no fueron por manos sembradas.*  
*Albahaca, ruda y romero,*  
*por el secreto que Dios les ha dado,*  
*retires de mi hogar cuanto hechizado*  
*y venga lo sano que Dios ha creado.*  
  
*Albahaca, ruda y romero,*  
*por tus secretos y virtudes,*  
*destierra con tus humos primeros*  
*a los malévolos con sus actitudes. »*

et qu'aucune main n'a semées.  
Basilic, rue et romarin,  
par le secret que Dieu vous a donné,  
retire de mon foyer tout ce qui est ensorcelé  
et que vienne toute chose saine que Dieu a créée.  
  
Basilic, rue et romarin,  
par tes pouvoirs et tes secrets,  
extirpe avec tes premières fumées  
les malveillants et leurs agissements. »

Un grand nombre de formulations actuelles rappellent les prières récitées à l'époque préhispanique à des fins thérapeutiques, et qui s'adressaient à la maladie<sup>491</sup>, par exemple, celle-ci récitée lors d'une perte de *tonalli*.

« Maladie verte, maladie vert noirâtre, pars d'ici vers n'importe quelle direction et consume-toi comme tu le souhaites ; et toi, esprit resplandissant, tu dois le nettoyer et le purifier... où que soit celui-ci [le *tonal*] je l'appelle, et il doit être apporté parce que tu dois guérir et nettoyer ce cœur et cette tête. »<sup>492</sup>

### ▪ 5.3. Le diagnostic

Le diagnostic est un temps déterminant dans la gestion des problèmes de santé. En identifiant ce/celui qui menace l'univers à travers l'affection de l'individu, il permet une remise en ordre des mondes (celui propre au malade, celui communautaire du groupe dans lequel il vit, celui cosmique des univers qui interagissent, celui des entités non-ordinaires). Au cours de cette étape, la relation thérapeute-patient<sup>493</sup> est fondée sur l'écoute et le discours « vagabond » qui

---

<sup>491</sup> « Il convient d'ajouter que dans la psychologie nahua, particulièrement pour ce type d'affections, on considérait la maladie comme un être vivant qui, d'une certaine façon était personnifié. Et cette tradition s'est perpétuée depuis les temps préhispaniques et tout au long de la période coloniale, jusqu'à aujourd'hui. / *Conviene añadir que en la psicología náhuatl, particularmente en este tipo de enfermedades, se consideraba a la enfermedad como una especie de ser viviente al que de alguna manera se personificaba. Éste parece ser el sentido y la explicación de numerosos conjuros con que se interpelaba a la enfermedad. Y esta tradición se continúa desde los tiempos prehispánicos a todo lo largo de la Colonia y hasta nuestros días.* » (Anzures y Bolaños, 1981:21)

<sup>492</sup> Cette imploration se disait avant de mettre de l'eau sur la fontanelle du malade : « *Verde enfermedad, verdinegra enfermedad, partete de aqui hacia qualquiera parte y consumete como quisieres; y tu, espiritado resplandeciente, lo has de limpiar y purificar... donde quiera que esté [el tonal] la llamo, y la ha de traer porque has de sanar, y limpiar este corazón y esta cabeza.* » (Ruiz de Alarcón, 1953:139)

<sup>493</sup> Cette façon de procéder est assez courante. Dans une étude réalisée au Cameroun, Labhardt *et al.* (2010:1106) soulignaient que : « *traditional healers were significantly more patient-centred in several aspects: They focused more on psychosocial topics and on issues of daily life than on purely medical questions and in particular, they more often asked for the patient's opinion and frequently discussed their concept of illness* ».

touche des sujets de la vie quotidienne du malade et l'explication de son mal<sup>494</sup>. Pour son établissement, plusieurs situations peuvent se présenter : (i) un diagnostic préalable (*rifa*) est réalisé indépendamment et oriente, si nécessaire, vers la réalisation d'une *limpia* ; (ii) un diagnostic (*rifa*) est réalisé au début de la *limpia* ; (iii) un diagnostic est réalisé en cours de *limpia* (et peut compléter une *rifa*) ; (iv) après la réalisation de la *limpia*, les agents nettoyants utilisés (Chap. VI § 3.4) servent à poser un diagnostic-pronostic.

♦ Séquence (1) : La *rifa*

Le diagnostic préalable, appelé *rifa* /loterie (prédiction)/, sert « à réduire les zones d'incertitude [et] à appréhender les possibles pour opérer un choix judicieux dans les moments difficiles (ou à) dévoiler ce qui s'est produit ou est en train de se produire de manière à ajuster la conduite en fonction de contextes favorables ou défavorables au consultant » (Rivière, 1999:132). En tant que diagnostic indépendant, cette *rifa* relèverait plus de l'acte médical que de l'acte thérapeutique mais elle est, malgré tout, à prendre en compte comme acte thérapeutique pour plusieurs raisons : – l'acteur assure les fonctions jumelles de médecin et de thérapeute ; – médecine et thérapeutique sont indissolublement liées puisque lors du diagnostic le malade et/ou ses proches sont déjà en interaction avec le thérapeute par la parole et parfois le toucher ; – tout diagnostic porte inévitablement en lui une part de *pharmakon* (à charge positive ou négative) dans la mesure où il intervient – parfois de façon déterminante – sur l'état psychologique du malade et de son entourage.

La *rifa* fait appel à des techniques très diverses qui imposent une interprétation « savante » des signes observés sur des éléments divers (grains de maïs et/ou de copal<sup>495</sup>, cartes, bougies<sup>496</sup>, etc.<sup>497</sup>). La *rifa* par grains de maïs (et/ou de morceaux de copal) est encore

---

494 Ces mêmes particularités se retrouvent dans la plupart des médecines traditionnelles, comme au Zaïre : « Le diagnostic est rarement imposé d'autorité au malade et il s'élabore progressivement au cours d'un long processus de recherche qui explore l'une après l'autre les lignes des tensions possibles. C'est parce qu'il est très sensible aux silences et aux réactions de ses interlocuteurs que l'authentique guérisseur est capable, à travers son diagnostic, de découvrir les problèmes réellement vécus par les personnes ; il agit à la fois en véritable sociologue et en psychologue. » (Bibeau *et al.*, 1979:27)

<sup>495</sup> Dans la région de Mitla (Oaxaca), des boules de copal sont enflammées et déposées sur de l'eau (Parsons, 1966).

<sup>496</sup> La bougie est allumée sur l'autel après avoir été passée en *limpia* sur le patient, et sa flamme est observée (Incháustegui, 1977 ; Signorini & Lupo, 1989 ; Mora Vázquez & Motta Sánchez, 1991 ; Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991 ; Grinberg-Zylberbaum, 1994).

<sup>497</sup> Les Totonagues utilisent des morceaux de cristal de roche (Signorini & Lupo, 1989).

pratiquée parmi les groupes mésoaméricains<sup>498</sup> d'agriculteurs pour qui cette denrée constitue l'indispensable base de l'alimentation, le plus précieux des phytomangés-aliments. Ce type de divination était courant aux temps préhispaniques comme en témoignent le *Codex de Madrid* ainsi que divers écrits.

« La divination avec le maïs employait 19, 25 ou 39 beaux grains très mûrs, égrenés avec les dents. Avec 19 grains, la méthode était la suivante : après avoir étalé un tissu blanc à ses pieds, le devin mettait du côté droit 4 grains semblables, la face tournée vers le haut et la pointe vers le bas ; du côté gauche il plaçait 4 autres grains ; puis il en jetait 4 autres devant lui et en conservait 7 dans la main. [...] Puis tout en invoquant la déesse *Chicomecoatl* "sept serpents" [...], il faisait le tour du morceau de tissu blanc. Sitôt sa prière terminée, il lançait les grains tenus dans sa main sur le tissu. La façon dont ils étaient tombés apportait la réponse à la question posée. Elle était favorable lorsque leur face était tournée vers le haut : alors le malade guérirait [...]. Mais le contraire devait se produire lorsque le grain était tombé face contre terre. » (Durand-Forest, 1968:15)

Le nombre de grains utilisés diffère selon les groupes mésoaméricains et les thérapeutes<sup>499</sup>. Dans la *limpia* que nous avons vue chez les Mazatèques, les grains de maïs utilisés sont au nombre de trente-trois et sont recueillis sur un épi spécial (de maïs blanc<sup>500</sup> – le plus prisé – avec des grains réguliers et gros<sup>501</sup>). Ils sont lancés sur un tissu (généralement blanc) après que le thérapeute ait récité une prière et parfois soufflé dessus. La position des grains, leur emplacement, leur orientation dans l'espace, leur situation les uns par rapport aux autres sont ensuite interprétés<sup>502</sup>. « Si [les parties pointues des grains] sont dirigées vers l'est, vers le soleil, c'est le signe que le malade guérira ; si elles sont dirigées vers le nord, c'est un mauvais présage. »<sup>503</sup>

---

<sup>498</sup> En 1960 (102-103), Carrasco en décrit une chez les Chontal de Oaxaca.

<sup>499</sup> Certains en utilisent douze (correspondant aux douze apôtres, d'autres 24 correspondant au nombre de saints invoqués, etc. Voir par exemple Audenet & Goloubinoff (1993) et Saldaña Ramírez (2013) chez les Nahuas, Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera (1991) chez les Mazatèques, Zolla (1994) chez divers groupes.

<sup>500</sup> Chez d'autres populations, ce sont des grains de maïs rouge qui sont utilisés.

<sup>501</sup> Les grains sont utilisés jusqu'à ce qu'ils deviennent véreux. Il faut alors tous les changer.

<sup>502</sup> Chez les Teenek (Veracruz), les grains de maïs sont versés dans un verre d'eau. « Les grains de maïs symbolisent le corps de la personne malade et quand ils tombent tous au fond du verre, le guérisseur sait qu'il n'y a pas de remède pour le traiter. / *Los granos de maíz simbolizan el cuerpo del enfermo y cuando todos caen echados en el fondo del vaso, el curandero sabe que no hay remedio.* » (Ariel de Vidas, 2003:285) Chez les Mazatèques, voir Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera (1991).

<sup>503</sup> « *Si lo hacen hacia el Oriente, hacia el Sol, esto es señal de que el enfermo sanará: si se dirigen hacia el Norte, esto es mal presagio.* » (Rubio Montoya, 1992:79).

La lecture des cartes (de tarot) a remplacé ces anciennes pratiques, surtout dans les zones rurales métisses et plus encore dans les zones urbaines. Les néo-chamanes proposent même sur les sites touristiques la lecture d'un tarot « aztèque ».

♦ Séquence (2) : Autres formes de diagnostic

Le diagnostic établi en cours de séance fait appel à des modes très divers qui peuvent reprendre, compléter ou remplacer les différentes techniques que certains utilisent lors de la *rifa* : interrogatoire du patient (ou de ses proches), observation de sa réaction à certains produits<sup>504</sup> ou au thérapeute<sup>505</sup>, examen de son pouls, une technique pratiquée par les *pulsadores* /ceux du pouls/ et répandue au Mexique pour déterminer l'ENT en cause et sa gravité, etc.<sup>506</sup>

« Il m'expliqua qu'il utilisait la détection du pouls comme diagnostic pour savoir si ma souffrance était bonne ou mauvaise, causée par des "vents" ou bien uniquement d'origine matérielle. [...] La gravité du vent qui s'emparait du corps se manifestait en premier lieu par la faiblesse du pouls et par la hauteur où celui-ci pouvait être détecté. Si le pouls se montrait faible au niveau du poignet, cela signifiait la présence d'un "vent" négatif. Si, en plus, le pouls n'était détectable que dans la partie supérieure du bras, la situation devenait très inquiétante; cela indiquait que le "vent" était extraordinairement dangereux. » (Grinberg-Zylberbaum, 1994:256-257)

Le thérapeute peut aussi entrer en contact avec les entités non-ordinaires (par rêve ou en prenant un enthéogène) pour savoir de quoi souffre le malade. Parfois ce dernier prend aussi une substance induisant un état modifié de conscience et contribue ainsi à établir le diagnostic. Chez les Mazatèques, il s'agit de champignons<sup>507</sup> – *Teonanacatl* « champignon des dieux » – dont l'usage a été très en vogue parmi les hippies et ceux de la « génération

---

<sup>504</sup> Chez les Nahua de Veracruz, pour savoir si le malade souffre d'un *hechizo* /sortilège/, on lui met de l'eau de « *Rosaconcha* ». S'il ne la supporte pas, c'est qu'il a été *hechizado* /ensorcelé/ (Bautista Castillo 1981:35).

<sup>505</sup> Chez les Nahua de Veracruz, le diagnostic du *mal de aire* se fait en mettant la main sur le front du malade. S'il est atteint, il a alors de nombreuses visions (Bautista Castillo, 1981).

<sup>506</sup> Francisco Velasco & Francisco Francisco (1985) signalent une forme particulière de diagnostic chez les Totonaques (Nord de Veracruz) : au cours de la séance, le thérapeute met de l'eau-de-vie dans un verre et éclaire le fond du verre avec une bougie. Il détermine alors si le patient souffre d'un *daño*, d'une *envidia*, etc. À la fin de la séance, le thérapeute pulvérise sur le patient, l'eau-de-vie qui a servi pour établir le diagnostic.

<sup>507</sup> « Les guérisseurs mazatèques utilisent diverses variétés de champignons [...] ceux qui poussent dans la terre humide, appelés "effondrement" [...] sont ceux qui ont le plus de force, c'est-à-dire, qu'il provoquent des hallucinations pendant un temps plus long. / *Los curanderos mazatecos usan varias especies de hongos [...] los que crecen en la tierra húmeda, llamados "derrumbe" [...] son los que tienen más fuerza, es decir, provocan alucinaciones por más tiempo.* » (Sepúlveda y Herrera, 1983:162)

Woodstock », influencés par l'ouvrage de Gordon Wasson (1957)<sup>508</sup> décrivant cette technique dans son cadre traditionnel.

« Il faut jeûner de préférence<sup>509</sup>. Le jour, dans l'après-midi ne rien manger. Et on le fait toujours pendant la nuit. Le guérisseur prend également les champignons, mais il surveille les autres. Ça fait déjà vingt ans que je prends les champignons, et chaque année pendant la saison. [...] Il faut qu'ils soient frais. Pour les ramasser, on demande la permission à Notre Seigneur. D'abord il faut demander la permission, et lui nous guide. On prend les petits champignons quand on en a besoin, quand on est malade, quand on a un problème. [...] On peut en donner à des enfants de plus de dix ans. Plus jeune ça peut lui faire du mal parce que le champignon est très fort. La quantité de champignons dépend de la taille. Ils poussent par deux. On prend une ou deux paires<sup>510</sup>. Il n'y a pas de problème [d'intoxication] parce qu'on les connaît et aussi avec l'aide de Dieu. Il apparaît de tout. Tout dépend de ce que la personne porte en elle. Il faut que tu sois toujours en prière et Notre Seigneur te guide, il te dit : «– Il a ceci, ceci est bien, ceci est mal». Lui te guide pour dire comment soigner la personne. »<sup>511</sup>

Comme le soulignait Benítez en 1974 (:23), les champignons n'ont pas d'effet à proprement parler thérapeutique :

*« The magic mushrooms are not used therapeutically. They themselves do not cure. The Indians consult them when they have serious problems. If somebody is sick, the mushrooms say what the cause of the illness is, they forecast whether the patient will recover or die and advise what he must do to bring about a speedy recovery. »*

Ils aident le malade à « voir » et à interpréter sans inhibition (par lui-même et avec l'aide du thérapeute qui observe et analyse toutes ses réactions) les problèmes auxquels il a été

---

<sup>508</sup> À la suite des travaux de Gordon Wasson, de nombreux livres ont été consacrés à Maria Sabina et à la prise de « champignons sacrés » (p. ex. Solier, 1965 ; Maria Sabina, 1979 ; Tibón, 1985 ; Rubio Montoya, 1992).

<sup>509</sup> Le jeûne permet d'éviter les problèmes de nausées et vomissements qu'éprouvent certains malades. Quant à l'abstinence sexuelle (d'une durée de quarante jours) qui était prescrite autrefois, elle n'est plus suivie ou, pour le moins aussi longtemps.

<sup>510</sup> Pour les Mazatèques, certains champignons sont masculins, d'autres féminins. C'est pourquoi ils les consomment par paires : l'homme et la femme doivent toujours être ensemble. (Sepúlveda y Herrera, 1983:162)

<sup>511</sup> « *Hay que ayunar de preferencia. El día en la tarde ya no comer nada. Y se hace siempre en la noche. El curandero toma también los honguitos pero vigila a los demás. Ya tomo los hongos desde hace 20 años y cada año en la temporada. [...] Tiene que ser frescos. Para recolectarlos se le pide permiso a Nuestro Señor. Primero hay que pedir permiso y Él nos guía. Se toman los honguitos cuando uno lo necesita, cuando está enfermo, cuando tiene un problema. [...] Se pueden dar a los niños de diez en adelante. Más chico le puede hacer daño porque el hongo es muy fuerte. La cantidad de hongos depende del tamaño. Vienen en pares. Se toman un par o dos pares. No pasa nada porque se conocen y con la ayuda de Dios también. De todo viene. Depende uno que cosa trae la persona. Tienes que estar siempre en oración y Nuestro Señor te va guiando, te dice esto tiene, esto está bien, esto está mal. Él te guía para decir como curar a la persona.* » (Huautla de Jiménez (Oaxac), 2017)



confronté, y compris dans des périodes anciennes de sa vie – et dont il est permis de penser qu'ils sont à l'origine de son affection<sup>512</sup>. Le thérapeute veille sur lui (certaines séances pouvant s'avérer risquées), écoute ses propos, l'observe et, à partir de ses déductions, envisage la façon de le soigner. Chez d'autres populations du Centre de la Mésoamérique, l'enthéogène est une plante<sup>513</sup> capable, elle aussi, d'induire une expérience permettant d'accéder à d'autres compétences cognitives pour comprendre, déterminer et classer l'affection et donc envisager son traitement.

#### ▪ 5.4. La préparation de la séance

- ♦ Séquence (3) : La préparation du thérapeute, du thérapeute et de l'agent nettoyant

Le thérapeute doit se préparer avant une séance de *limpia*, ce qu'il peut faire en priant, en se signant, en s'aspergeant avec de la lotion, du *bálsamo*, etc. Il doit aussi préparer le malade ou les objets sur lesquels la *limpia* doit être réalisée, ce qu'il peut faire en procédant de la même façon que pour lui mais qu'il peut aussi compléter par des actes divers comme confesser les fautes du malade<sup>514</sup>, l'envelopper dans un vêtement ou dans un drap, le frictionner avec du tabac, laver tous les participants avec un peu d'eau, etc. Quand il s'agit d'une auto-*limpia* la préparation consiste souvent à se doucher ou à se laver.

La préparation de l'agent nettoyant est généralement plus longue car il s'agit de l'acquérir ou de le fabriquer, et de lui communiquer son pouvoir thérapeutique (puissance divine, force

---

<sup>512</sup> « La nuit venue, le guérisseur va [...] soigner le malade. Ils lui donnent alors un peu de boisson enivrante et le laissent se reposer quelques instants. Ensuite, ils lui donnent à manger pour qu'il ne se décourage pas et à dix heures du soir, la cure commence. On lui demande à quoi il pensait quand il a commencé à se sentir malade. Ensuite le malade dit tout ce qu'il pense jusqu'à la fin et c'est seulement ainsi qu'il peut guérir. / *La noche señalada, va el curandero [...] para curar el enfermo. Entonces dan a éste un poco de bebida embriagante, y un tiempo para que descansa. Luego le dan de comer para que no se desanime, y cuando son las diez de la noche empieza la curación preguntándole qué es que estaba pensando cuando empezó a sentir la enfermedad. Luego el enfermo declara todos sus pensamientos hasta terminar, y sólo así se sana.* » (Pablo Ramírez, 1982:44)

<sup>513</sup> Voir entre autres : Schultes, 1982 ; Dobkin de Rios, 1984 Elferink, Flores & Kaplan, 1994 ; Carod-Artal, 2015.

<sup>514</sup> La pratique était courante à l'époque préhispanique, « Les Mexica et les habitants de la côte du Golfe confessaient leur fautes sexuelles à un prêtre de la Déesse Terre, "Celle qui mange les immondices" ; chez les Zapotèques, des confessions publiques étaient organisées chaque année ; et les Maya se confessaient soit auprès de prêtres, soit, en cas de maladie, auprès de membres de leur famille. / *Los mexicas y los habitantes de la costa del Golfo confesaban sus culpas sexuales a un sacerdote de la Diosa de la Tierra, Comedora de inmundicias; los zapotecas celebraban anualmente confesiones públicas; y los mayas se confesaban, ya fuera con sacerdotes o, en caso de enfermedad, con miembros de su familia.* » (Wolf, 1959:153)

cosmique, énergie vibratoire, etc.). Les actes réalisés doivent être en accord avec les croyances de tous, thérapeute ou vendeur de l'agent nettoyant, et utilisateur. Ces actes seront détaillés plus avant, lors de l'étude des pharmakons-aliments qui en composent la majorité (Chap. VII § 3.1).

#### ▪ 5.5. L'élimination du mal

L'acte fondamental est complété par une série d'actes qui se font avant ou après celui-ci. Cette élimination du mal par les techniques réalisées dans les différentes séquences (balayage, soufflement, pressage, succion, fumigation, coupage) peut aussi être complétée par des emplâtres placés aux coudes et aux poignets pour absorber le mal (Photo 56).

##### ♦ Séquence (4) : l'acte fondamental

La réalisation de l'acte fondamental assure la purification de la personne, l'élimination de l'*aire* envahisseur, du mal, de la « saleté » de son enveloppe charnelle. Réalisé avec un agent nettoyant et selon une gestuelle en accord avec la façon dont le thérapeute et sa société se représentent cette action (Chap. V § 2), il peut être associé à d'autres actes faisant intervenir (ou non) l'agent nettoyant (p. ex. le patient doit sauter en croix au-dessus d'un *ramo*, ou après la *limpia*, l'œuf est laissé un moment sur le ventre du malade, etc.). Comme dans les autres séquences, l'absence de prières ne peut être envisagée, de même que celle d'une bougie (ou d'une *veladora* /veilleuse/) allumée.

##### ♦ Séquence (5) : le soufflement et la fumigation

De même que l'on souffle parfois sur une poussière ou un élément gênant pour l'éliminer, le thérapeute souffle violemment sur le malade, une technique préhispanique « Celle qui est mauvaise guérisseuse [...] trompe les gens avec sa sorcellerie, soufflant sur les malades »<sup>515</sup>. S'y retrouvent les effets du vent qui balaye tout sur son passage (Chap. IX § 1.1) mais ce soufflement peut aussi être envisagé comme la possibilité pour le thérapeute de transmettre la force vitale que véhicule son propre souffle, une énergie qui permettra au malade de se rétablir.

Parfois, le thérapeute souffle sur le malade après avoir absorbé de la fumée de tabac.

---

<sup>515</sup> « *La que es mala medica [...] engaña a las gentes con su hechizeria, soplando a los enfermos.* » (Sahagún, Libro X, capítulo XIV, fo 39)

« Certaines fois, ils nous soufflent dessus de la fumée de tabac. Ils nous couvrent la tête avec un tissu. Alors celui qui fait la *limpia* fume un/e cigare/te et rejette toute la fumée sous le tissu. Il faut que ce soit une cigarette sans filtre, du pur tabac. »<sup>516</sup>

Cette façon d'envoyer la fumée de tabac sur le malade n'est pas la seule. Le tabac peut aussi être utilisé en *sahumerio* /fumigation/. Cette pratique, très fréquente (surtout en début ou en fin de *limpia*), peut aussi se faire avec d'autres produits<sup>517</sup>. Le copal est le plus prisé de tous, mais lorsque les personnes n'ont pas les moyens de s'en procurer, elles peuvent aussi avoir recours à des plantes aromatiques. À Actopan, la thérapeute fumige ses malades avec du romarin appelé localement *reliquia* /relique/ (Photo 8) : il s'agit de romarin béni<sup>518</sup> le jour de la fête du village (au cours de laquelle sont bénis les animaux et les semences). Le malade peut rester assis (ou debout) au-dessus (ou tout près) de la fumigation pendant toute la durée de la séance. Il arrive parfois que seule une fumigation soit réalisée lors d'une *limpia*. La fumée odorante prend alors valeur d'agent nettoyant.

« La maison qui a un *mal aire* [on entend des coups avec de petites pierres sur la porte, c'est l'*aire malo*], il faut la fumiger à 9 ou 10 h de la nuit environ avec sept *picantes* (des piments) et du copal, mais ce n'est pas bon d'y être parce qu'il est impossible de supporter l'odeur et dans ce cas, avec 2 ou 3 *picantes* c'est suffisant pour supprimer le mal, le "contraire" et l'"envie". »<sup>519</sup>

L'encensoir traditionnel (Photo 57) fait partie du matériel de base pour les *limpias* réalisées par les « néo-chamanes », mais dans un contexte purement traditionnel, une coupelle, parfois même un tesson de poterie sont parfois utilisés et font office d'encensoir.

---

<sup>516</sup> « Hay veces que nos sahúman con el humo del cigarro. Nos ponen un trapo cubierto aquí, en la cabeza. Entonces, el que limpia se fuma el cigarro y el humo hacia el trapo y lo echa todo. Un cigarro que no tenga filtro o sea puro tabaco. » (Chignahuapan (Puebla), 2017)

<sup>517</sup> Pour soigner le "salado" (Chap. IV § 2.2), on donne au malade un *jumazo* ou *somerio*, c'est-à-dire qu'on lui fait inhaler la fumée qui s'échappe d'un braséro allumé dans lequel on a jeté du copal, de l'encens et de la mirrhe ainsi que du soufre et de la lavande. (Padrón, 1956:208)

<sup>518</sup> En fait ce sont des *ramos* composés de romarin, laurier, fleurs de géranium rouge et de géranium blanc, qui sont bénis puis conservés dans de grands sacs pour être utilisés au cours de l'année.

<sup>519</sup> « La casa que tiene mal aire [se oye que golpean con piedritas la puerta, eso es el aire malo] se tiene que ahumar como a los [sic] 9 o 10 de la noche con 7 picantes (chile) y copal, pero no es bueno dar la cara porque no se aguanta el olor, si es así, con 2 o 3 picantes (chiles) es suficiente para quitar el mal, lo contrario y la envidia. » (Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991:64)

♦ Séquence (6) : la pression

Quelques actes font penser à une élimination du mal par pression sur le corps, comme on le ferait avec un tube dentifrice : serrer le patient dans ses bras, presser sa tête avec un foulard (Photo 56) (qui maintient fermée la brèche qui a permis l'entrée du mal), masser le malade.

♦ Séquence (7) : la pulvérisation et la friction

Le corps du malade peut aussi être « nettoyé » en étant frictionné avec une pâte végétale ou des produits liquides (eau, eau bénite, alcool, eau-de-vie, jus de plante extrait par mastication, lotion, préparation). Cette friction peut être envisagée comme une purification. Les odeurs puissantes des matières aromatiques (lotion, *bálsamo*, etc.) ayant comme objectif d'attirer l'entité non-ordinaire hors du malade (si les odeurs lui agréent) ou de la faire fuir (si elles la dégoûtent). Avant d'être frottées sur le malade, les plantes peuvent être mastiquées par le thérapeute qui en fait une sorte de pâte qu'il projettera sur le malade pour le frictionner. Ce procédé est décrit dans divers textes anciens. Sahagún dans ses *Primeros memoriales* (cité par Garibay, 1947:241 cité par Soustelle, 1958:160) rapporte ainsi que l'*iztauhyatl* ou *estafiate* était mâché par le thérapeute<sup>520</sup>. Celui-ci projetait ensuite le suc et les débris sur le malade atteint de l'une des affections envoyées par *Tláloc* (Ortiz de Montellano, 1988), et il s'en servait pour faire une friction qui avait (c'est encore le cas) pour but de ramener le mal à un endroit déterminé et de l'y concentrer afin de pouvoir l'extraire par succion.

« Celui qui est malade appelle “celle qui extrait des choses” pour qu'elle sorte de lui ce qu'il a. Premièrement elle mastique de l'*ajenjo* [*estafiate*] et avec ça asperge le patient et le frictionne. Ensuite elle le masse avec la main. Et des endroits qu'elle masse, elle sort des choses. »<sup>521</sup>

Messer (1978:151) rapproche cette projection de la séquence 15 de réintégration de l'*alma* : « *Spirits (mescal or aguardiente) are spat on [victim's] back, breast and arms to “shock” the soul back into the body.* »

---

<sup>520</sup> « Il y a une autre plante médicinale qu'on appelle *iztauhyatl*. Elle ressemble à l'absinthe de Castille. Sa poudre est amère. Cette plante est bonne à plusieurs choses. Pulvérisée et buée avec de l'eau, elle fait rendre de la bile et du flegme; elle est bonne aussi pour ceux qui ont des embarras d'estomac; elle fait sortir l'excès de chaleur intérieure; elle purifie l'urine et fait du bien à ceux qui ont des élancements dans la tête. Moulue avec l'intérieur des bourgeons de la plante appelée *quauhyayauatl*, elle est utile à ceux qui ont des angoisses dans le cœur à cause de quelque humeur qui l'opprime. On en boit la décoction et on guérit. Cette plante croît partout dans les champs. » (Sahagún, Jourdanet & Siméon, 1880:753)

Actuellement, pour plus de facilité, des lotions sont vendues pour être pulvérisées par le thérapeute sur le malade. Le thérapeute peut aussi pulvériser d'autres produits aqueux ou alcooliques. « *Sometimes during the calm-enveloped treatment a sudden sputter of liquid, either water or liquor, is emitted from the mouth of the healer, shocking the patient and bathing him about the face.* » (Rubel, 1960:804). Ces lotions peuvent aussi être utilisées en friction. Le thérapeute verse de la lotion ou du baume dans ses mains et en passe sur tout le corps du patient, de haut en bas ; parfois le malade se passe lui-même la lotion ou le baume que le thérapeute verse dans ses mains.

« Don Juan Chagala m'invita à expérimenter un second type de purification, pour lequel il me demanda de me mettre torse nu. Après avoir trempé un faisceau d'herbes dans son liquide vert, il entreprit de m'en frotter le dos et les épaules. Puis il but une grande gorgée du breuvage et la recracha sur mon visage, mon ventre et mon front. » (Grinberg-Zylberbaum, 1994:199)

Ces mêmes lotions sont également utilisées pour la réalisation d'auto-*limpias* : « avant d'aller travailler, on peut en mettre un peu dans les mains et s'en passer sur les mains, le cou et la poitrine ». Comme nous l'avons vu Chap. V § 5.3, ces lotions sont de plus en plus souvent remplacées par des sprays.

♦ Séquence (8) : la succion

La succion est une pratique très courante en Mésoamérique de nos jours comme à l'époque préhispanique. Elle convoque les représentations actives de la maladie et de son éradication. Son but est d'extraire de l'enveloppe charnelle l'affection ou ce/celui qui la génère. Régulièrement pratiquée par les *chupadores*, elle peut aussi compléter une *limpia* car d'autres thérapeutes en usent également. Elle peut être réalisée soit uniquement à l'endroit douloureux soit en différents endroits, et peut se faire par succion directe (la bouche étant contre la peau du malade ou à quelque distance) ou par aspiration à travers un morceau de tige creuse ou de roseau. Certaines fois elle est pratiquée à travers un liquide (eau, eau bénite, eau-de-vie, mezcal) que le thérapeute recrachera ensuite comme il le fait avec sa salive (rejetée dans un verre ou deux, ou encore par terre). La réussite de l'entreprise est parfois matérialisée, le

---

<sup>521</sup> « *“El que está enfermo llama a la sacadora de cosas para que le saque lo que tiene. Ella primero mastica ajeno [estafiate] y con este rocía y restriega al paciente. En seguida lo va sobando con la mano. De los lugares que va sobando va sacando cosas.”* (Sahagún, libro XII, apéndices 313.” » (Anzures y Bolaños, 1983:39)

thérapeute retirant alors de sa bouche le mal concrétisé sous forme de pierre, grain de maïs, vers, sang<sup>522</sup>, etc.<sup>523</sup> C'était déjà le cas à l'époque préhispanique.

« Celle qui est mauvaise guérisseuse [...] pour bien faire étalage de sa superstition, laisse croire qu'elle extrait des vers des dents, et des autres parties du corps, du papier, du silex, un couteau, de la terre, sortant tout, ce qui, d'après ce qu'elle dit, soigne les malades. »<sup>524</sup>

Le procédé peut être renouvelé jusqu'à ce qu'aucun objet ne soit extrait du corps du malade. Toutes ces matérialisations devront être jetées, enterrées ou brûlées, comme les agents nettoyants.

♦ Séquence (9) : le coupage

Pour que le mal puisse être évacué, il faut éviter qu'il soit retenu dans le malade par un lien quelconque. C'est pourquoi certains thérapeutes *cortan el amarre* /coupent le lien/. De façon à la fois matérielle (avec des ciseaux) et immatérielle (ce qui est coupé est invisible), toute attache du malade à un événement du passé, à une personne, à un « mal », est sectionnée. Le patient est souvent invité à réaliser lui-même cette étape (Chap. VI § 4.5).

▪ 5.6. Actes périphériques

La séquence 10 rassemble quelques actes mêlés à l'élimination du mal. Il peut s'agir de constantes comme la prière ou l'allumage d'une bougie ou d'une *veladora*. Ce succédané des grands feux cultuels des temps préhispaniques, au symbolisme puissant et partagé par la majorité des groupes humains, se suffit à lui-même dans un grand nombre de pratiques de protection ou de cure qui sont décrites dans de nombreuses publications en vente dans les rues (Mundo Esotérico, 1996 et 1997 ; Shanti Virekananga, s.d. : Vinci, 1991).

Il peut aussi s'agir d'actes très spécifiques, adaptés à une action bien précise dans un environnement particulier, comme le fait de gronder le malade ou de le châtier en le frappant, ou encore de dire des grossièretés pour soigner le mauvais œil. D'autres fois, ce sont des actes

---

<sup>522</sup> Lorsque du sang est extrait, il doit être enterré près de la maison du malade et ne doit pas être brûlé : le malade serait brûlé à l'endroit où il a été extrait (Alvarado, 1991-1992:26).

<sup>523</sup> Un thérapeute mazatèque explique qu'il ne veut plus utiliser cette pratique parce que, selon lui, elle lui a fait perdre ses dents, la maladie passant du malade au thérapeute (Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991:63)

<sup>524</sup> « La que es mala médica, usa de la hechizeria [...] para mostrar bien su superstición da a entender que de los dientes saca gusanos, y de las otras partes del cuerpo, papel, pedernal, navaja de la tierra sacando todo lo qual dize que sana a los enfermos. » (Sahagún. Libro X, capítulo XIV, fo 39)

très importants dans les cures traditionnelles, mais qui ont perdu leur sens premier, comme appeler le malade par son nom. Cet acte, essentiel lorsqu'il s'agit de réintégrer l'*alma* du patient, comme nous le verrons plus loin, ne saurait être envisagé de la même façon lorsqu'il est réalisé au cours d'une *limpia* dont le but est d'éliminer les « mauvaises énergies » ou de « réaligner les chakras »<sup>525</sup>.

### ▪ 5.7. L'offrande

L'offrande n'a lieu que dans les cas où l'ENT est l'une de celles qui sont imputables à des entités non-ordinaires (Chap. IV § 3) et non à des humains.

#### ♦ Séquence (11) : identification de l'offrande

Pour pouvoir assurer la préparation de l'offrande, il faut connaître les desiderata des entités non-ordinaires ce qui revient à être informé de la gravité de l'offense dont elles ont été l'objet ou de la « valeur marchande » de l'*alma* qui a été capturée. Le thérapeute en est avisé lorsqu'il entre en contact avec la/les entité/s non-ordinaire/s offensée/s (généralement par rêve ou prise d'enthéogène).

#### ♦ Séquence (12) : préparation de l'offrande

Le thérapeute peut avoir à préparer une certaine partie des offrandes (comme le découpage des figurines de *papel amate*) et si un animal doit être sacrifié, il est seul à être habilité à le faire car verser son sang requiert une technique et un état d'être appropriés. C'est aussi le cas quand il doit en prélever le cœur pour le donner à manger encore palpitant au patient. Savoir interpréter le comportement de l'animal sacrifié pour y déchiffrer des informations sur l'affection dont souffre le patient, est une autre de ses compétences. Ce n'est qu'après son sacrifice que l'animal (s'il n'est pas offert tel quel à l'entité) sera confié à la famille pour sa préparation. De fait, pour permettre au malade de guérir et de retrouver sa place dans la société, la famille doit être partie prenante et doit donc être impliquée dans l'acte décisif de l'offrande. Les plats sont cuisinés par les femmes tandis que les hommes ont à se procurer (ou

---

<sup>525</sup> Le décalage peut être encore plus marqué, comme dans le cas suivant : « Je vends une bougie blanche et j'écris le nom du malade sur la bougie avec une pointe [de feuille] d'agave. Et la personne l'allume. Et ça, ça protège de tout mal. / *Yo vendo una veladora blanca y escribo su nombre en la veladora con una púa de maguay. Y la persona la prende. Y eso protege de todo malo.* » (Toluca (Mexico), 2017)

préparer) un certain nombre de produits exigés par le thérapeute (p. ex. du *papel amate*) ou nécessaires aux femmes (p. ex. du bois de chauffage).

- ♦ Séquence (13) : remise de l'offrande

La remise des offrandes est un autre temps que seul le thérapeute, intermédiaire confirmé, sera en mesure d'accomplir selon les codes en vigueur. Le malade pourra éventuellement, plus tard, apporter une offrande mais à valeur de remerciement et non d'échange.

- 5.8. La réintégration de l'*alma*

- ♦ Séquence (14) : La récupération

La récupération de l'*alma* impose de préparer au préalable le contenant qui permettra de la transporter (un pot, une bouteille...). Lorsque le *susto* a eu lieu près d'une rivière, de l'eau est récupérée pour ramener l'*alma* dans son enveloppe charnelle (du bruit est fait dans l'eau pour obliger peu à peu l'*alma* à entrer dans le récipient). Lorsqu'il n'y a pas d'eau sur le lieu du *susto*, un peu de terre est recueillie après avoir légèrement creusé le sol (Incháustegui, 1977). Le nom du malade est prononcé haut et fort à plusieurs reprises pour guider son *alma* perdue, une pratique qui n'est pas propre à la Mésoamérique ; elle se retrouve par exemple en Bolivie, en Équateur, au Pérou<sup>526</sup>. Au Mexique, le lien entre *alma* et appel du patient est parfaitement compréhensible dans la mesure où le *tonalli* était aussi le nom du malade, directement lié au calendrier divinatoire, un des traits les plus saillants de la culture mésoaméricaine (*tonalpohualli* chez les Nahuas (Azèques), *Tzol Kin* chez les Maya (Zolla, 1994)). Ce calendrier permettait de déterminer le signe sous lequel était né un enfant et qui influençait sa destinée. En tenant compte de tous les critères du calendrier divinatoire, « le *tonalpouhqui* prédisait le *tonalli*, le sort déterminé par le jour de naissance, jour dont le nom devait être porté par l'enfant » (Durand-Forest, 1968:9).

- ♦ Séquence (15) : La réinsertion

Le patient doit boire l'eau contenant son *alma*, en une ou plusieurs fois (pour un bébé, l'eau peut être donnée de la bouche à la bouche), pendant que le thérapeute impose ses mains sur le malade ou même l'embrasse (à la mexicaine). Lorsque c'est de la terre qui est récupérée, elle est donnée au malade mélangée à de l'eau et dans les cas graves, cette pratique doit être



renouvelée plusieurs fois jusqu'au rétablissement complet du malade. Cette consommation de terre rappelle la pratique préhispanique qui consistait à « manger de la terre » en rentrant chez soi (ce qui, d'une certaine façon, sera le cas de l'*alma*) ou en passant près d'un lieu sacré parce que les statues de dieux y sont présentes (ce qui rappelle aussi qu'une entité non-ordinaire se trouvait à l'endroit où le *susto* a eu lieu).

« Sur toute cette terre, hommes et femmes, petits garçons et petites filles, faisaient généralement un rituel quand ils entraient dans un lieu où il y avait des effigies de leurs idoles, une ou plusieurs, ils touchaient la terre avec le doigt et ensuite ils le portaient à leur bouche ou à leur langue, et appelaient cela “manger de la terre” et ils le faisaient par déférence envers leurs dieux ; et tous ceux qui sortaient de leur maison, même sans sortir du village, à leur retour chez eux faisaient la même chose, et aussi sur les chemins, quand ils passaient devant un *cu* ou oratoire. »<sup>527</sup>

Dans une perspective pragmatique, il serait possible de ne prendre en compte que la difficulté pour le malade d'avaler de la terre à laquelle un peu d'eau n'aurait pas été rajoutée mais ce serait faire abstraction de l'existence d'une pratique préhispanique qui fait écho à la cure de récupération du *tonalli*.

« Quand un enfant était apporté à un médecin pour savoir si son mal était dû à la perte du *tonalli*, il était placé de manière à ce que son visage soit reflété à la surface de l'eau ; si l'image était brillante, l'enfant avait encore son essence vitale ; si elle était obscure, il était patent que le *tonalli* s'était échappé. »<sup>528</sup>

L'intervention de l'eau était déterminante comme elle l'est aujourd'hui encore. « Il ne serait pas étonnant qu'ils aient adhéré à la croyance, qui existe de nos jours, selon laquelle le *tonalli* cherchait refuge dans l'eau parce qu'à sa surface se reflétaient les rayons du soleil. »<sup>529</sup>

Selon Gonzales (2012:33), les effets de la thérapeutique sont olfactivement notables: « *When susto is released, pungent sulphuric fumes, reminiscent of the pre-Columbian characteristics*

---

<sup>526</sup> Estrella, 1977 ; Ryn, 1981 ; Chavez Hualpa, 2015.

<sup>527</sup> « *Usaban una ceremonia generalmente en toda esta tierra, hombres y mujeres, niños y niñas, que cuando entraban en algún lugar donde había imágenes de los ídolos, una u muchas, luego, tocaban en la tierra con el dedo y luego le llegaban a la boca o a la lengua; a esto llamaban comer tierra, hacíanlo en reverencia de sus dioses; y todos los que salían de sus casas, aunque no saliesen del pueblo, volviendo a su casa, hacían lo mismo, y por los caminos, cuando pasaban delante algún cu u oratorio.* » (Sahagún, Apéndice del libro II, *Relación de los mexicanos de las cosas que se ofrecían en el templo*)

<sup>528</sup> « *Cuando un niño era llevado a un médico para saber si su mal se debía a la pérdida del tonalli, era colocado de tal manera que el rostro quedara reflejado en la superficie del agua; si la imagen era brillante, el niño conservaba aún su esencia vital; si era oscura, se comprobaba que el tonalli había escapado.* » (Viesca Treviño, 1984)

<sup>529</sup> « *No sería extraño que se creyera – como hoy se cree – que el tonalli buscaba refugio en el agua porque en su superficie se reflejaban los rayos solares.* » (López Austin, 1990).

*of the ihiyotl or inspirited aspect of the liver that emits a gaseous property, may fill the healing space as the body releases susto ».*

## ▪ 5.9. Diagnostic-pronostic, remèdes complémentaires et prescription

### ♦ Séquence (16) : Le diagnostic-pronostic

Les techniques utilisées ont été abordées précédemment (Chap. VI § 3.4). Elles permettent de savoir (i) s'il est nécessaire de renouveler la séance et (ii) ce que le thérapeute, le malade et son entourage doivent faire pour que la guérison soit complète.

### ♦ Séquence (17) : Les soins complémentaires

Il est impossible d'imaginer que les écarts de conduite d'une personne sont sans conséquence sur sa santé. C'est pourquoi vouloir dresser une frontière étanche entre soins à l'être (affranchissement du châtiment assigné par une entité non-ordinaire) et soins au corps est irréalisable. En conséquence, il est fréquent que des soins « biologiques » complémentaires viennent compléter une *limpia*. Ainsi après la *limpia* d'un enfant atteint de mauvais œil, on lui donne à boire une tisane et on lui applique des emplâtres au niveau des articulations (poignets, coudes) (Bonilla Domínguez, 1953:56). Ces actes complémentaires ne sont cependant pas systématiques et sont souvent déterminés à partir du diagnostic.

« Ah ! Vous voyez ! Il a éclaté. Regardez ! Vous voyez comme ici on voit l'œil ? C'est un petit [truc] blanc. L'œuf a éclaté. C'est aussi de l'*aire*. Il était dans l'œuf et il a éclaté. L'*aire* fait éclater l'œuf. Donc je vais vous mettre de la lotion et vous donner votre petite tisane. »<sup>530</sup>

La tisane en question était un mélange de plantes entrant dans la composition du *ramo* (grande camomille, rue, basilic, myrte, un peu d'œillet d'Inde, une repousse de faux poivrier) et censées compléter son action. D'autres fois, le mal n'étant pas toujours transféré en totalité à l'agent nettoyant, des remèdes provoquant vomissements, diarrhée, transpiration, peuvent être administrés au malade pour favoriser son évacuation. Un bain peut aussi être administré, surtout en cas de *susto* ; cette ENT est assez souvent traitée non par une *limpia* mais par un bain ou par un bain et une *limpia* associés ; en zones urbaines, certaines personnes trouvent même qu'un *ramo de limpia* est plus efficace en bain qu'en *limpia*.. À Toluca (México), le

---

<sup>530</sup> « ¿Ya ve? Se reventó. ¡Mira! ¿Ya ve como ahí se ve el ojo? Es un blanquito. Se reventó el huevo. Eso es de aigre también. Estaba así en el huevo y se reventó. El aire hace reventar el huevo. Entonces le voy a echar su loción y darle su tecito. » (Puebla (Puebla), 1993)

bain<sup>531</sup> en question se prépare avec les trois *toronjiles* (*Agastache mexicana*), blanc, bleu et mauve, à Xalapa (Veracruz) avec un mélange de feuilles de noyer, de *longanisilla* (*Cuscuta jalapensis*), *mozote blanco* (*Bidens pilosa*) et *mozote* (*Heliocarpus appendiculatus*), à Tehuacán (Puebla) avec un mélange de *hierba del zorrillo* (*Dyssodia porophyllum*), *retama* (*Tecoma stans*), *epazote de zorrillo* (*Chenopodium incisum*), *gobernadora* (*Lantana camara*), racine de *cuatomate* (*Lycopersicon lycopersicum*), marrube, *salverreal* (*Lippia alba*), romarin. De nombreux *hierberos* des *mercados* préparent le mélange en rajoutant à un *ramo de limpia* déjà prêt des feuilles d'oranger, de l'*espinosilla* (*Loeselia mexicana*), de la *salverreal* (*Lippia alba*), du *pericón* (*Tagetes lucida*), de l'eucalyptus (*Eucalyptus globulus*), autant de plantes qui ont en commun avec celles du *ramo*, d'avoir une qualité « chaude » (Linares Mazari, Bye Boettler & Flores Peñafiel, 1990). Toutes ces préparations pourront également servir à faire des onctions ou des frictions.

♦ Séquence (18) : La prescription

Le diagnostic-pronostic permet aussi de prescrire au malade un traitement que la famille devra l'aider à respecter : une médication auxiliaire (infusions, bains, prise de remèdes...), des interdits à respecter (ne pas s'exposer à l'air, ne pas sortir, ne pas travailler, ne pas avoir de relations sexuelles, se reposer...); des actions religieuses à réaliser (prières, confessions, messe, etc. ; Anzures y Bolaños, 1972:30) ; un régime alimentaire à suivre ;

« [p. ex., dans le cas d'un *hechizo* chez les P'urhépecha] la *bruja* interdit une série d'aliments et en recommande d'autres. Ceux qui sont interdits sont en général des aliments contenant une grande quantité de graisse, le piment, la viande de porc, le bœuf et le poisson, les boissons alcooliques et la cigarette. Les aliments recommandés sont les *atoles* [sorte de bouillie à base de pâte de maïs], des poulets, du lait, du fromage et du chou. Pendant que la *bruja* est en train de soigner quelqu'un, elle se met elle-même à la diète, cessant de manger les mêmes aliments qu'elle a interdits à son patient. »<sup>532</sup>

---

<sup>531</sup> Lagarriga Attias (1991b:82) signale des bains avec des « fleurs cordiales » comme le *malvón* (*Geranium* spp.) à fleurs rouges et à fleurs blanches, ou avec des fleurs *alegres* /joyeuses/ très aromatiques ou encore avec des *toronjiles* (*Agastache mexicana*), variétés blanches et jaunes, et de l'*epazote de zorrillo* (*Chenopodium ambrosioides*).

<sup>532</sup> « *Limpian el cuerpo con sahumeros de copal, malva y otras flores silvestres. Como se ha dicho con anterioridad, la bruja prohíbe una serie de alimentos y recomienda otros. Los prohibidos generalmente son alimentos que contienen una gran cantidad de grasas, el chile, la carne de puerco, res y pescado, bebidas alcohólicas y el cigarro. Los alimentos que se recomiendan son atoles [...] pollos, leche, queso y el repollo. Mientras la bruja está curando a una persona, ella misma se pone a dieta, dejando de comer los mismos alimentos que ella ha prohibido a su paciente.* » (Velásquez Gallardo, 1949:36)

Les conditions ont beaucoup évolué au cours des dernières décennies et les thérapeutes n'hésitent pas à prescrire non seulement remèdes ou techniques traditionnelles (comme le *temazcal*) mais aussi des *medicinas de patente* /spécialités pharmaceutiques/.

« Cette guérisseuse, quand quelqu'un arrivait pour la consulter, à peine arrivé [...], ce qu'elle faisait c'était de lui faire une *limpia*. Elle faisait une *limpia*, cassait l'œuf et elle lui disait : “– Regarde, toi, tu as ça et ça et on voit ça. Donc tu dois prendre ce médicament. Et elle lui donnait le médicament [spécialité pharmaceutique]. »<sup>533</sup>

« Le tailleur [...] pratique des *limpias* avec des œufs et il prescrit des herbes et des antibiotiques. Il dit qu'il a suivi quelques cours de secourisme dans des hôpitaux du gouvernement et que, quand il ne sait pas comment soulager un patient, automatiquement il l'envoie chez le médecin. »<sup>534</sup>

#### ▪ 5.10. La gestion du sale et de l'impur

Séquence (19) : Les actions sur l'agent nettoyant contaminé seront présentées en détail au chapitre suivant (Chap. VII § 3.1), la gestion des pharmakons-aliments pollués étant identique à celle qui est pratiquée sur les autres agents nettoyants.

#### ▪ 5.11. La rétribution

Séquence (20) : Parce qu'il s'agit d'un don qu'il a reçu, le thérapeute se doit de faire don de ses capacités thérapeutiques en exerçant pour aider les autres et non à de fins mercantiles. Dans les villages, rien n'est explicitement demandé mais les personnes laissent en général une contribution en argent ou en nature, et apportent ce qui est nécessaire à la réalisation de la *limpia* et que le thérapeute précise, par exemple « deux œufs, un quart [de litre] d'alcool et le *ramo* » ou « un œuf fermier, la plante (une seule branche de faux poivrier ou de bois jasmin mais avec la rue ou le basilic c'est aussi possible) et une veilleuse, n'importe laquelle »<sup>535</sup> ou encore « le patient ou sa famille achètent des bougies de différentes tailles et de différentes

---

<sup>533</sup> « Esta curandera, uno llegando, llegando a consultarla [...] lo que le hacía era darle *limpia*. Le *limpiaba*, rompía el huevo y ella le decía: – Mira, tú, tienes esto y esto y sale esto. Entonces, tú necesitas tomar este medicamento. Y ya le daba el medicamento [medicina de patente]. » (Chapulco (Puebla), 2017)

<sup>534</sup> « El sastre [...] practica *limpias* con huevos y receta hierbas y antibióticos. Dice que ha tomado algunos cursos de primeros auxilios en hospitales del gobierno y que, cuando no sabe cómo aliviar a un paciente, “de plano” se los manda al médico. » (Morales, 1977:33)

<sup>535</sup> « Dos blanquillos y un cuartito de alcohol, y el ramo » (Actopan (Hidalgo), 2017); « un blanquillo de granja, la hierba (una sola rama de pirul o limonaria, pero también se puede con ruda o albahaca) y una veladora cualquiera. » (Teotitlán de Flores Magón (Puebla), 2017)

couleurs (rouges, vertes, jaunes, blanches) et trois litres d'eau-de-vie »<sup>536</sup>. Le fait que les personnes apportent les produits nécessaires à leur *limpia* ne doit pas être envisagé d'un seul point de vue financier ; cette façon d'agir peut aussi relever de la simple prudence (les produits pourraient manquer) mais aussi de la défiance envers le thérapeute. « *Doña Luisa requests an egg from one of the patient's own chickens. This is to assure the patient Luisa is not using an egg which may have been tapered with in order to bias the diagnosis.* » (Brown, 1963:101)

Si le prix des pratiques est connu de tous, chacun reste libre de donner selon ses moyens. Mais bien qu'il soit question de don, il ne manque pas de thérapeutes qui demandent malgré tout à être rétribués. Leur prix doit être raisonnable : « Si ces personnes se faisaient payer cher, les personnes s'en iraient et elles n'auraient plus personne à soigner »<sup>537</sup>. En ville, les tarifs sont fixes et indiqués dès le départ. En février 2017, le coût dans un poste de *mercado* était de 100 à 250 \$ selon le type de *limpia* proposé (œuf et lotion pour les moins chères, œufs, *ramo* et lotion pour les prix moyens et *limpia* + lecture du tarot pour les plus onéreuses). Certains annoncent un prix attractif, par exemple 60 \$, mais lors du diagnostic insistent sur la nécessité de faire un grand nombre d'autres *limpias* ou conseillent des produits dérivés parfois coûteux, comme des amulettes de protection, pour, disent-ils, compléter le travail et que le problème ne se reproduise plus.

« Nous avons vu maintenant ce que vous avez. Et si vous voulez, on donne des choses pour que vous ne veniez pas tous les jours, pour que vous le fassiez vous-même, comme des savons faits avec des herbes, vos lotions, votre spray, qui est pour une semaine de traitement. Pour quelle raison ? Pour que vous vous débarrassiez de tout ça. »<sup>538</sup>

Le thérapeute demande généralement au client de déposer l'argent sur son autel et, parfois, après avoir récité une courte prière se signe avec pièces et billets (le signe de croix mexicain se termine par l'ongle du pouce sur la bouche). Chez un professionnel exerçant dans un « cabinet », le prix peut s'élever jusqu'à 300 \$ et plus alors que le salaire moyen au Mexique s'élève à 800 \$ par mois. (Site web *Journal du net*). Certains invoquent la complexité et les

---

<sup>536</sup> « *El paciente o sus familiares compran velas de varios tamaños y colores (rojas, verdes, amarillas, blancas) y tres litros de aguardiente.* » (Bonilla Domínguez, 1953:45)

<sup>537</sup> « *Si estas personas cobran mucho las personas se alejan y ya no tendrían a quienes curar.* » (Colín Juárez, 1982:4)

<sup>538</sup> « *Ya vimos lo que tiene. Y si quiere se dan cosas porque no viene a diario, para que se vaya haciendo, que son jabones hechos a yerbas, sus lociones, su espray, que es por una semana de tratamiento. ¿Para qué? Para que se quite todo esto.* » (Cuernavaca (Morelos), 1995)

dangers de ce travail ou encore leur réputation comme à Catemaco (Veracruz) pour justifier leur tarif.

Sur les sites archéologiques, les « néo-chamanes » affichent la « gratuité » de leurs *limpias* (Photo 58) mais en fait encouragent fermement les personnes à laisser une « coopération » pour l'achat des produits qu'ils utilisent et pour le travail qu'ils accomplissent, et pour inciter au don, ils déposent de l'argent dans leur *sahumador* /encensoir « aztèque » (en terre cuite)/ ou près de leurs agents nettoyeurs.

## Partie III

# L'ALIMENT DANS LE RITUEL THÉRAPEUTIQUE





## Chapitre VII

### De l'aliment au pharmakon-aliment

« Parallèlement aux liens [sociaux] qu'il établit, l'aliment joue un rôle de marqueur. Il correspond à ce que Lévi-Strauss (1983, 15) appelle le "souci de chaque culture de s'opposer à celles qui l'environnent, de se distinguer entre elles, en d'autres termes d'être soi-même". » (Garine, 2010:197)

Un grand nombre des pharmakons-aliments que nous avons eu l'occasion de voir dans les chapitres précédents font partie des offrandes (séquences 12 pour la préparation et 13 pour l'action) ou sont des agents nettoyants et en tant que tels apparaissent dans différentes séquences (3 pour la préparation, 4 et 7 pour l'action (comme plantes ou comme extraits de plantes) et 19 pour l'élimination) du rituel thérapeutique de la *limpia* (Tableau 10). Quel que soit le rôle qu'ils ont à tenir, ces aliments ne présentent pas tous le même attrait ni le même intérêt pour les Mexicains<sup>539</sup> or leur appréciation influence considérablement le pouvoir thérapeutique qui leur est concédé.

« À chaque stade de la conception d'un plat, ou de la décision de produire l'un des ingrédients le composant, correspondent des rituels connotant l'aliment, lui conférant une valeur affective, un certain degré de prestige [...]. Ces pratiques plus ou moins visibles ou connues du mangeur participent de ce que nous appelons la filière du manger (Corbeau, 1992). Elle commence avec la décision de cultiver ou d'élever certains produits plutôt que d'autres ; de le faire effectivement (au sein d'une autarcie ou d'une façon plus industrielle et plus délocalisée au fil de l'histoire humaine) ; de les transformer, les conserver, parfois de les entreposer ; de les transporter, de les commercialiser. » (Corbeau, 2001)

Les aliments choisis pour être des pharmakons-aliments font-ils tous partie de ceux qui sont les plus appréciés à tous les niveaux (gustatif, économique, esthétique, etc.) ? Quels sont-ils ?

---

<sup>539</sup> « L'image "bonne" ou "mauvaise" [...] accordée à la nourriture, convergence des choix collectifs, est un déterminant de l'appartenance au groupe (qu'il s'agisse de l'ethnie, de la région, du village, etc.) à travers les modèles socio-culturels sur lesquels elle se fonde. Mouvante, elle se transmet d'une génération à l'autre en se réajustant sans cesse, au gré des incitations économiques, sociales, culturelles ou politiques d'un ailleurs plus ou moins lointain. Enfin, l'individu, en investissant l'aliment d'une charge affective, y imprime le poids de son histoire et, par là même, ouvre un champ infini à la singularisation. C'est pourquoi il semble que la perception de l'aliment soit un des domaines où se reconnaît le mieux l'identité collective alors même que, paradoxalement, elle s'évanouit dans la diversité sans fin des points de vue. » (Motte-Florac, 1996b:114)

Quelles particularités présentent-ils ? Peuvent-ils être utilisés tels quels ou doivent-ils subir une transformation préalable ?

## 1. Le pharmakon-aliment dans l'alimentation

En prenant comme base d'étude la classification habituellement adoptée dans le monde occidental<sup>540</sup> pour les aliments (Martin, 2010), il apparaît que ceux qui sont utilisés lors du rituel thérapeutique de la *limpia* n'appartiennent qu'à quatre des sept catégories : Céréales et féculents, Viandes-œufs-poissons, Fruits et légumes, et Boissons. Aucun de ceux qui sont utilisés dans la région Centre de la Mésoamérique et chez les P'urhépecha n'appartiennent aux trois autres catégories : Lait et produits laitiers, Matières grasses et Sucre et produits sucrés. Cependant, si à première vue il paraît simple de ranger les différents produits dans ces catégories, le faire soulève inmanquablement de nombreuses questions et plus encore dans le cadre de ce travail. Dans quelle catégorie le cacao doit-il être classé ? Les plantes dont la partie consommée n'est pas celle qui est utilisée dans la *limpia*, doivent-elles être prises en compte (p. ex. *Prunus serotinus* ssp. *capulli* dont les fruits sont consommés mais pas les feuilles utilisées dans les *ramos*) ? Doit-on traiter comme pharmakons-aliments : – les plantes utilisées comme alimentaires en Europe mais pas au Mexique (p. ex. le fenouil) ; – les plantes utilisées comme condimentaires en Europe mais pas au Mexique (p. ex. le basilic) ; – les plantes utilisées comme condimentaires en Espagne mais de façon très limitée (p. ex. le romarin) ? À toutes ces questions j'ai répondu par l'affirmative (bien que cette réponse suscite inévitablement la controverse), les éléments à la marge étant souvent particulièrement « bons à penser ».

### ▪ 1.1. Les boissons

Au cours du rituel thérapeutique de la *limpia*, des boissons peuvent être offertes au passant ou au malade, déposées en offrande, versées sur le sol, sur les agents nettoyants ou encore prises

---

<sup>540</sup> Une autre façon d'aborder ces aliments serait de les considérer du point de vue des classifications vernaculaires qui feraient certainement apparaître d'autres modes de compréhension des liens fondant leurs utilisations rituelles et les divers univers concernés par ces pratiques, comme le fait remarquer Chave-Dartoen (sous presse) : « L'organisation des êtres et des choses, des humains et des éléments du cosmos, suit globalement deux logiques : à un premier niveau de distinction, des critères morphologiques, écologiques et comportementaux sont pertinents ; à un autre niveau cependant, des considérations sociologiques s'étendent, à partir du monde social, à des êtres et à des choses conçus comme ressortissant, en fonction des relations considérées, de ce même monde. »

par le thérapeute dans sa bouche où elles sont maintenues pour procéder à des succions ou avant d'être pulvérisées sur le malade. Deux d'entre elles devancent toutes les autres : l'eau de cacao<sup>541</sup> et le *mezcal*. Cacaoyer et agave, deux plantes dont l'univers mexicain ne saurait se passer, jouent depuis les temps les plus anciens un rôle essentiel dans le quotidien le plus organique comme dans les relations sociales les plus complexes.

Depuis longtemps, le cacao joue les divas dans l'alimentation comme dans l'économie. Base des préparations alimentaires les plus ordinaires comme les plus festives (boissons, sauces) et produit médicinal, le cacao a aussi été une denrée de grande valeur, un produit sacré<sup>542</sup>, très apprécié et valorisé à l'époque préhispanique. Le cacaoyer ne pouvant se développer que dans les régions tropicales humides, un long acheminement était nécessaire pour faire parvenir les fèves jusqu'à la région Centre de la Mésoamérique. D'un prix élevé, utilisées pour la préparation d'une boisson destinée aux classes sociales élevées, elles ont été converties en monnaie d'échange (Aranda Kilian, 2005:1439) et c'est bien ainsi qu'elles continuent à intervenir dans la *limpia*. Imprégnées de leurs anciennes sacralité et valeur marchande, elles sont offertes aux entités non-ordinaires en échange de l'*alma* d'un malade ou pour obtenir des conseils thérapeutiques. La puissance de l'eau de cacao (quelques fèves sont écrasées dans un peu d'eau), encore renforcée en remplaçant l'eau par de l'eau bénite, est communiquée au malade lorsque le thérapeute<sup>543</sup> lui en verse sur le corps ou lui en donne à boire. La qualité « chaude » du cacao<sup>544</sup> se retrouve dans le *mezcal*<sup>545</sup> qui est utilisé de la même façon mais intervient au cours du rituel dans une gamme d'actes plus large. Il s'agit d'une eau-de-vie<sup>546</sup> de plus de 45°GL obtenue par double ou triple distillation de cœurs de *maguey* /agave<sup>547</sup>/ (appelés *piñas* /ananas/) qui sont des tiges d'agaves dont les feuilles ont été supprimées. Ces

---

<sup>541</sup> Dans d'autres contextes, le cacao pourrait être classé parmi les « Sucre et produits sucrés », « Condiments » ou encore les « Matières grasses ». Au Mexique, l'usage du cacao est complexe et plus encore dans le registre de la thérapeutique. Malgré son intervention importante dans les sauces, il sera ici appréhendé en tant que « Boisson ».

<sup>542</sup> Un mythe raconte que *Quetzalcóatl* apporta les graines de cacao aux hommes pour leur faire connaître un aliment que les dieux ne dédaignaient pas (Aranda Kilian, 2005:1440).

<sup>543</sup> Chez les Mazatèques, pour faire fuir le *mal aire*, le thérapeute souffle de l'eau de vie sur le visage du malade à trois reprises et lui donne à boire de l'eau de cacao (Pliengo Osorio, 2011).

<sup>544</sup> Les fèves, sèches et « chaudes », servent à préparer une boisson qui doit se consommer très chaude.

<sup>545</sup> La qualité « chaude » du *mezcal* est telle que lors des soins qui sont donnés contre la stérilité, l'homme ne se rend pas au *temazcal* comme la femme mais ajoute à la tisane qu'il doit prendre, une grande quantité de *mezcal*. Sa « chaleur » est telle que le bain de vapeur est inutile (Saldova, 1962).

<sup>546</sup> Le terme général d'*aguardiente* /eau de vie/ est mentionné dans la plupart des discours.

<sup>547</sup> Une cinquantaine d'espèces d'*Agave* (différentes selon les régions) sont utilisées traditionnellement pour la production du *mezcal*.

cœurs doivent subir une longue cuisson dans un four, ce qui explique sa dénomination en nahuatl (*metl ixcalli* /agave cuit/) puis une période de repos. L'ancienneté de cette production varie selon les auteurs. Pour certains, la technique de distillation aurait été connue et utilisée avant l'arrivée des Espagnols alors que pour d'autres ces derniers auraient importé cette pratique. La question reste ouverte mais en ce qui concerne les Amérindiens du Centre de la Mésoamérique, la seule boisson alcoolique consommée (et signalée parmi les offrandes) pendant la période préhispanique était le *pulque* (du nahuatl *polihqui* /pourri, décomposé/), sève d'agave fermentée<sup>548</sup> dont le degré alcoolique est de 6° à 8°GL. Chez les Mexica, sa consommation, mentionnée dans certains textes de tradition orale comme un don divin, était régie par des règles très strictes dont la transgression pouvait être punie de mort. Seules les personnes âgées (hommes et femmes) avaient le droit de s'enivrer, chez elles (Rodríguez, 1959 ; Lorenzo Monterubio, 2007). Actuellement, le *pulque* a perdu beaucoup de son importance (Fournier, 1983). Les *pulquerías* (lieu de vente et de consommation de *pulque*) ne sont plus les lieux de convivialité qu'ils étaient autrefois et la consommation de *pulque* est généralement remplacée par celle de la bière, ce qui explique la présence de bouteilles de bière parmi les offrandes (Chap. IX § 2.2). Quelle que soit son ancienneté, le *mezcal* est beaucoup plus que le moteur de développement économique qu'il est devenu ces dernières années. Symbole culturel, il est la boisson sans laquelle il est difficile d'imaginer fêtes et rituels. Lors des fêtes sa consommation doit respecter l'ordre hiérarchique et tout refus d'en boire quand il est proposé, est inconcevable<sup>549</sup>. Et, comme le souligne Bianquis (2012b), « L'acte de boire et de boire de l'alcool renvoie dans toutes les sociétés qui autorisent sa consommation aux registres de la sociabilité tout autant qu'à celui de la communication avec la "surnature" ou le monde divin ». Dans un grand nombre de rituels, le *mezcal* fait partie des offrandes (raison pour laquelle, dans certaines régions, il est interdit de trinquer avec) et intervient « pour "nettoyer" les champs de maïs, les constructions et les croix »<sup>550</sup>. D'autres boissons alcooliques peuvent être utilisées à la place du *mezcal* comme la *tequila*, son proche parent (qui n'est produit qu'à partir de l'agave bleu (*Agave tequilana*) dans la région de Tequila, Jalisco), ou l'*aguardiente*, une eau-de-vie le plus souvent préparée à partir de canne à sucre, ou encore des alcools forts d'importation.

---

<sup>548</sup> Le bourgeon de l'agave est coupé et dans le creux ainsi créé, des entailles sont faites pour que s'écoule l'*aguamiel* /eau miel (sève)/ qui est recueillie et laissée au repos une journée pour en assurer la fermentation. Le produit fermenté porte le nom de *pulque*.

<sup>549</sup> Il est impossible de refuser de boire car c'est un acte qui signe l'appartenance au groupe.

<sup>550</sup> « *Para limpiar las milpas, las construcciones y las cruces* » (Site web SER).

## ▪ 1.2. Céréales et féculents

Au Mexique, la technique agricole traditionnelle dite « des trois sœurs » associe trois cultures complémentaires<sup>551</sup> : le maïs, le haricot grimpant et la courge. Les deux dernières, bien que très importantes dans le régime alimentaire traditionnel du Mexicain, n'interviennent pas dans les *limpias* contrairement au maïs qui y occupe une place importante. Domesticqué depuis plusieurs milliers d'années<sup>552</sup> en Mésoamérique, il y constitue la base de l'alimentation et sa consommation actuelle se chiffre en millions de tonnes. Continuant à jouer un rôle fondamental pour les populations locales, le maïs représente beaucoup plus qu'un simple aliment (López Morales, 2004).

« Pour les Nahuas de la Huastèque, la consommation d'aliments, en plus de satisfaire les besoins biologiques du corps, a d'importantes connotations idéologiques en lien avec la vision du monde locale. L'acte de manger donne de la force aux entités animiques du corps et le maïs alimente tout particulièrement l'«esprit», l'énergie vitale (*chicahualiztli*) qui permet à l'organisme de fonctionner de façon équilibrée et qui éloigne les maladies et les infortunes. »<sup>553</sup>

Véritable divinité aux temps préhispaniques (Heyden, 2001), le maïs fait partie des plantes<sup>554</sup> dont les populations mésoaméricaines disent qu'elles ont un « esprit »<sup>555</sup>, ce que l'on retrouve dans les dires, par exemple, dans cette explication de l'épouse d'un thérapeute mazatèque qui

---

<sup>551</sup> Les plants de maïs servent de tuteurs aux haricots grimpants qui eux-mêmes fixent l'azote nécessaire à la croissance du maïs ; les feuilles de courge, entre autres avantages, maintiennent l'humidité dans le sol.

<sup>552</sup> Les traces les plus anciennes de la culture du maïs ont été découvertes dans la vallée de Tehuacán au sud de l'État de Puebla.

<sup>553</sup> « Para los nahuas de la Huasteca el consumo de alimentos, además de satisfacer biológicamente las necesidades del cuerpo tiene amplias connotaciones ideológicas vinculadas con su cosmovisión. El acto de comer también da fortaleza a las entidades animicas del cuerpo, el maíz particularmente alimenta el "espíritu", la energía vital (*chicahualiztli*) que hace funcionar el organismo de manera equilibrada y alejada de las enfermedades e infortunios. » (Gómez Martínez, 2014)

<sup>554</sup> Comme le souligne Aguilera (1985:9), les animaux et les plantes étaient si nécessaires, si redoutés et si étroitement associés à la vie de tous les jours, qu'ils ont été convertis en divinités ou en « doubles » (*nahuales*) des dieux et des hommes – raison pour laquelle de nombreux Mexicains continuent à s'adresser à l'*espíritu* /esprit/ d'animaux et de végétaux. Aguirre Beltrán (1963:123) écrit à ce propos « Les plantes sacrées, divinités en elles-mêmes, agissent en vertu de leurs propriétés mystiques, ce qui signifie que ce n'est pas la plante elle-même qui guérit mais la divinité, la partie de la divinité ou le pouvoir magique qu'elle recèle / *Las yerbas sagradas, divinidades en sí, actúan en virtud de sus propiedades místicas ; esto es, no es la yerba propiamente la que cura sino la divinidad, parte de la divinidad o poder mágico en ella imbuido* ».

<sup>555</sup> La plante partage avec les humains la nécessité de posséder une *alma-espíritu*, plus exactement ce qui, comme le *tonalli*, « lui permet de croître » (Lozada, 2014).

fait ses *rifas* avec du maïs et non en tirant les cartes : « Il “travaille le maïs” et il ne croit pas les cartes parce qu’elles n’ont pas de “cœur”. En revanche, le “petit” maïs a un “cœur” »<sup>556</sup>.

« Dans le cas des populations indigènes du Mexique, il n’est pas exagéré de parler d’une identification entre la plante du maïs et les hommes. Certains d’entre eux établissent même un lien consubstantiel avec cette graine pour occuper la place non seulement d’aliment principal pour les hommes, mais aussi d’aliment irremplaçable en raison de son caractère sacré, déterminé par son origine divine ; par conséquent, sans elle, les hommes ne pourraient subsister. Dans beaucoup de populations locales, le développement du maïs est le modèle du processus évolutif de tous les êtres qui habitent l’univers. À cause de cela, le maïs représente pour les hommes la plénitude de ce dont ils ont besoin et de ce qu’ils méritent. »<sup>557</sup>

Malgré leur importance actuelle, le riz et le blé n’ont jamais détrôné le maïs même si le premier occupe une place de choix en tant que constituant de base de la *sopa seca* /soupe sèche/ (deuxième plat d’une *comida corrida* / repas courant (menu du jour)/) et se retrouve sur toutes les tables festives et rituelles, familiales et communautaires, et si le second est très présent dans la vie quotidienne : les *panes dulces* /pains doux/, sucrés, sont souvent servis au petit déjeuner et lors de la *merienda* /dîner (collation légère)/ où ils accompagnent une boisson chaude ; dans les postes d’alimentation de la rue, le pain sert à préparer des *tortas*, sortes de sandwiches ; parmi les classes sociales moyennes et élevées des zones urbaines, le pain est proposé comme alternative aux *tortillas*. De ces deux céréales importées, seul le blé (sous forme de pain) fait partie des offrandes, rejoignant le maïs dans la catégorie des pharmakons-aliments. Le maïs est, pour sa part, présent partout, dans la quasi-totalité des séquences de la *limpia*, intervenant sous des formes diverses. Les grains secs sont utilisés pour la *rifa* (Chap. VI § 5.3) ou pour matérialiser le mal lors d’une succion<sup>558</sup> (Chap. VI § 5.7) ; l’épi entier est agent nettoyant soit sous forme d’*elote* /épi frais/ – ce qui permet de l’utiliser pour poser un diagnostic-pronostic (Chap. VI § 3.4) –, soit sous forme de *mazorca*

---

<sup>556</sup> « Trabaja el maíz y no cree baraja porque no tiene corazón. A cambio el maicito tiene corazón. » (Teotitlán de Flores Magón (Oaxaca), 2017)

<sup>557</sup> « En el caso de los pueblos indígenas de México no es exagerado hablar de una identificación entre la planta del maíz y los hombres. Incluso, algunos de ellos establecen un vínculo consustancial con este grano para situarse no sólo como el alimento principal de los hombres, sino además insustituible por su carácter sagrado que surgió de su origen divino, por tanto, sin ésta los hombres no pueden subsistir. En muchas sociedades indígenas, el desarrollo del maíz es el modelo del proceso evolutivo de todos los seres que habitan el universo. Por ello, para los hombres, el maíz representa la plenitud de lo que necesitan y merecen. » (Báez Cubero, 2014)

<sup>558</sup> Une comparaison avec la matérialisation du « mal » sous forme de petites pierres serait intéressante à réaliser. En effet, comme le fait remarquer Good Eshelman (2004) les denrées molles (dont le maïs) sont offertes par la

/épi de maïs sec/. Le maïs intervient aussi transformé et cuisiné. Les *tortillas* (Photo 25), base de l'alimentation des Mexicains<sup>559</sup>, sont utilisées comme agents nettoyants et figurent parmi les offrandes, de même que les *tamales* (Photo 6).

Comme les *tortillas*, les *tamales* font partie du quotidien des Mexicains mais exigeant un temps de préparation plus long, ils apparaissent (sucrés ou salés) sur les tables traditionnelles pour marquer des temps particuliers. La taille et la forme des *tamales* sont souvent mentionnées comme critères pour l'appréciation d'une cuisinière (bien qu'ils varient beaucoup selon les régions et même les villages), les plus petits étant souvent les plus appréciés – et les plus longs à préparer. « Dans la société mexicaine, aussi bien sur les tables humbles que sur les tables élégantes, il est habituel de servir des *tamales* pour fêter un événement. »<sup>560</sup> Ils sont aussi fréquents dans les échanges ; « l'échange de *tamales* entre compères à l'occasion de la Toussaint est une constante dans la plupart des populations de tradition mésoaméricaine »<sup>561</sup>. Cette aura festive dont est paré le *tamal* ne l'empêche pas de se retrouver au coin des rues, vendu le matin pour accompagner un *atole*, bouillie chaude, sucrée ou salée, obtenue en délayant de l'*espesura* (poudre ou pâte) de grains de maïs dans un liquide (eau, lait...).

D'autres graines comme la *chía* (*Salvia hispanica*) et l'*alegría* (amaranthe, *Amaranthus cruentus*) étaient consommées à l'époque préhispanique (Velasco Lozano, 2001). Leur absence dans le rituel de la *limpia* trouve son explication dans l'interdiction imposée par les Espagnols d'utiliser les aliments (dont ces graines font partie) qui étaient apportés en offrande aux divinités qu'ils considéraient comme diaboliques, ce qui traduit parfaitement la représentation de Tláloc dans le Chapitre 8 du Livre 6 du *Codex Florentinus* de Sahagún : « *Del lêguaje, y afectos que usauan : quando orauan al dios de la pluja, llamado Tlalloc* » (Figure 15).

« Le changement le plus draconien que les communautés indigènes ont eu à souffrir en terme d'alimentation et de nutrition a concerné l'interdiction suivie de la quasi-disparition de la consommation d'aliments qui étaient étroitement associés aux pratiques religieuses. S'il est vrai que la consommation du maïs

---

terre pour subvenir aux besoins de l'homme et à sa survie contrairement aux pierres qui sont l'équivalent des os, seule partie du corps humain que la terre ne peut pas « manger » en retour.

<sup>559</sup> En 1962(:23), Pozas Arciniega écrivait que la diète d'un grand nombre de personnes se compose presque uniquement de *tortillas*, d'*atole*, de sel et de piments.

<sup>560</sup> « *En la sociedad mexicana, tanto en las mesas humildes como en las elegantes, se acostumbra a servir tamales para festejar todo tipo de acontecimientos.* » (Verti, 1991:41)

<sup>561</sup> « *El intercambio de tamales entre compadres en ocasión de la fiesta de Todos Santos es una constante en gran parte de los pueblos de tradición mesoamericana.* » (Trejo Barrientos & Hémond, 2013)

n'a pas été interdite (sa prohibition aurait été fatale pour la survie de cette main d'œuvre indigène convoitée), cela a été le cas de l'amarante et des petit chiens comestibles que cultivaient et élevaient de nombreux groupes indigènes comme aliments rituels [...] De même a considérablement diminué la consommation des graines de *chían* ou *chía* qui étaient des aliments d'usage quotidiens mais aussi des nourritures liturgiques. »<sup>562</sup>

Figure 15. Offrandes faites à Tláloc (« dieu de la pluie », « Seigneur et roi du paradis terrestre ») pour lui demander de la pluie en cas de sécheresse (d'après Sahagún, *Codex Florentinus*, L. VI, f° 28r).



Bien que *chía* et *alegría* aient toujours été présentes dans l'alimentation de certains groupes mésoaméricains et dans certaines zones, ce sont les travaux d'ethnobotanique qui ont largement contribué à leur redonner une place non négligeable dans la culture alimentaire des Mexicains (Mapes, 2010) mais entre-temps, l'habitude de les intégrer aux offrandes avait disparu.

---

<sup>562</sup> « El cambio más severo que sufrieron las comunidades indignas en términos alimenticios y nutricionales fue en lo que hace a la prohibición y después casi extinción en el consumo de los alimentos que estaban asociados íntimamente a las prácticas religiosas. Si bien es cierto que le consumo de maíz no fue prohibido (pues hubiera sido fatal para la sobrevivencia de esa codiciada mano de obra indígena), sí lo fue el del amaranto y el de los perrillos comestibles que criaban muchos grupos indígenas con fines alimenticios ceremoniales. [...] Asimismo disminuyó enormemente el consumo d las semillas chían o chía, que eran alimentos de consumo cotidiano, pero también eran litúrgicos. » (Adame Cerón 2012b:112)



### ▪ 1.3. Viandes-œufs-poissons

Les animaux utilisés comme agents nettoyants ou offrandes dans le rituel de la *limpia* sont généralement choisis dans la basse-cour. C'est le cas du dindon (*Meleagris gallopavo*, appelé *guajolote* – du nahuatl *huaxolotl*) – et de la dinde (*guajolota* ou *totola*) – qui était domestiqué à l'époque préhispanique, déjà très apprécié pour sa chair (il était appelé « le grand alimentateur »), ses œufs et ses plumes (l'art de la plumasserie était très développé chez les Mexica). Il était utilisé par les prêtres pour les offrandes et les *brujos* /sorciers/ y avaient recours comme aujourd'hui encore : « De nos jours encore, dans certains villages du Mexique, on fait des *limpias* [...]. On décapite un dindon que l'on passe sur le corps de la personne malade. »<sup>563</sup> Mais le dindon est un animal à part, dans la mesure où il est une créature qui se situe entre les hommes et leurs animaux domestiques :

« soumis à un processus d'humanisation constant, le dindon fait partie d'une catégorie particulière en se distinguant des autres animaux par deux caractéristiques complémentaires : il n'est jamais consommé dans le cadre familial et il est toujours offert comme don aux parrains et compères. »<sup>564</sup>

Le coq et la poule (*Gallus gallus*) ont été introduits par les Espagnols – même si quelques spécimens ont pu arriver par la *Nao de China* /Galion de Chine/, nom donné aux navires espagnols qui transportaient des produits de Manille à Acapulco (Meléndez Guzmán & Juárez Rodríguez, 2014). Au cours de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle leur élevage s'est considérablement accru en raison d'une ordonnance de Martín Enríquez de Almanza (Quatrième vice-roi de la Nouvelle Espagne, de 1568 à 1580 puis de 1581 à 1583) : « Dorénavant, dans cette Nouvelle Espagne, chaque année, que chaque indien soit contraint d'élever chez lui douze poules et six de la terre [ovins, caprins, porcins, bovins], sous peine de payer la valeur des susdits »<sup>565</sup>. Depuis, coqs et poules font partie du quotidien, partout au Mexique, et sont les animaux les plus utilisés dans de nombreux rituels. Chez les Totonèques, « pour Carnaval et la Toussaint, les canards et les hérons jouent un rôle central ; mais ce sont les coqs, les poules, et bien sûr, leurs lointains cousins les dindons qui sont les plus importants

---

<sup>563</sup> « *Todavía hoy en ciertos poblados de México se hacen "limpias" [...]. Se descabeza a un guajolote y se pasa sobre el cuerpo de la persona afectada.* » (Aguilera, 1985:61)

<sup>564</sup> « *Sujeto a un proceso de humanización constante, el guajolote ingresa a una categoría especial que lo distingue del resto de los animales por dos características complementarias: nunca se consume al interior del grupo doméstico y siempre se utiliza como donación hacia los padrinos y compadres.* » (Millán et al., 2014:227)

dans les rituels. »<sup>566</sup> Poules et coqs mais aussi poussins et poulets sont utilisés dans les rituels thérapeutiques<sup>567</sup> toutefois, comme le montre Trejo Barrientos (2013) chez les Totonagues, l'usage des différentes étapes de développement de l'animal est symbolique et complexe.

« La première partie de tout rituel a comme motivation l'incorporation et l'expulsion postérieure des puissances néfastes désignées sous le terme générique de *malos aires*. Cette mise en corps et ce délogement ont lieu en deux épisodes que les Totonagues connaissent comme "dénouement" et *barrida [limpia]* et qui peuvent être caractérisés respectivement par l'œuf et le poussin. [...] Dans ce contexte, l'œuf comme le poussin, non fractionnables et asexués, sont condamnés à servir de corps-offrande pour les êtres contre-reproductifs que sont les *malos aires*. »<sup>568</sup>

Au cours de la première étape, chacune des personnes présentes doit contribuer à remplir l'œuf de cendres et de produits divers dans le but d'éliminer une éventuelle *envidia* /jalousie, envie/. La deuxième étape, la *limpia*, peut alors commencer ; elle fait intervenir un poussin.

« Cela consiste à élaborer un paquet ou un emballage avec des feuilles d'orties, une bougie, parfois de l'ail et un piment rouge, et, comme il fallait s'y attendre, l'oisillon. Avec ces outils, le guérisseur parcourt le corps des participants dans le but de recueillir dans le corps du poussin tous les *malos aires* qu'il pourrait encore y avoir chez les personnes présentes. Une fois que tous ont été "balayés", le volatile sans défense et à ce moment-là à moitié mort, est décapité d'un seul coup et son corps et sa tête sont lancés loin de la maison, de préférence en direction du Nord. »<sup>569</sup>

---

<sup>565</sup> « De aquí en adelante, en esta Nueva España, en cada año, cada indio sea obligado a criar en su casa doce gallinas y seis de la tierra, so pena de que pague el valor de las mismas. » (Meléndez Guzmán & Juárez Rodríguez, 2014)

<sup>566</sup> « En Carnaval y Todos Santos, los patos y las garzas juegan un rol central; en los costumbre son los gallos, gallinas y por supuesto sus lejanos primos los guajolotes, los que adquieren mayor relevancia. » (Trejo Barrientos, 2013)

<sup>567</sup> Poulets et autres oiseaux vivants ne sont jamais utilisés d'une façon semblable à celle qui a cours au Venezuela : lors d'un *despojo* /dépouillement, exorcisme/, une *limpia* est faite avec de la rue, des fumigations de tabac ou d'encens ou de plantes, et un bain est donné au malade en prenant le volatile vivant comme éponge (Vargas, 1987).

<sup>568</sup> « La primera parte de todo costumbre tiene como motivación la incorporación y posterior expulsión de las potencias nefastas genéricamente llamadas "malos aires". Esta puesta en cuerpo y desalojo tiene lugar en dos episodios que los totonacos reconocen como "desenredo" y "barrida" y que podemos caracterizar como de huevo y pollito respectivamente. [...] En este contexto, lo mismo el huevo como el pollito, en tanto no fraccionables y asexuados, están condenados a servir de cuerpo-ofrenda de los seres contra-reproductivos, es decir, a los malos aires. Además, como advertimos anteriormente, su aparente unidad, pero sobre todo su carácter mortecino en apariencia les niega el estatuto de comida y por lo tanto la posibilidad de comensalidad humana. » (Trejo Barrientos, 2013)

<sup>569</sup> « Una vez que la congregación ha terminado con la envidia tiene lugar el episodio de "barrida", que es el que trae a escena al pollito. Consiste en armar un paquete o envoltorio con hojas de ortiga, una vela, en ocasiones ajo y chile rojo y, como era de esperar, la pequeña ave. Con estas herramientas el curandero recorre

Ces deux étapes préliminaires de purification et élimination des *malos aires* rendent possible l'acte d'offrande qui fait intervenir coqs, poules<sup>570</sup> et dindons, et en premier lieu, leur sang.

« [Cette étape] varie en durée et en contenu suivant la ou les intentions générales du rituel. En réalité, avec la décapitation on cherche à fournir de la vie grâce au sang répandu sur l'ensemble des objets anthropomorphes et sur les épis, qui jusque-là étaient restés inertes sur la table des offrandes [...]. Alors seulement, lorsque les corps rituels et le maïs sont pleins de vie, le corps des volailles sera soigneusement fractionné selon un code qui exige qu'elles soient découpées en douze ou treize morceaux selon qu'il s'agit respectivement de femelles ou de mâles. »<sup>571</sup>

Bien que les animaux à ailes soient majoritairement utilisés dans les *limpias*, quelques animaux devenus « de compagnie » (chiens, chats) sont aussi mentionnés ; à l'époque préhispanique, des chiens (ceux qui étaient engraisés à des fins alimentaires) faisaient partie des offrandes faites aux dieux (Duverger, 1979). Ce n'est que lorsqu'un *daño* est particulièrement fort que certains thérapeutes sacrifient un *chivo* /bouc/. Les cas sont rares et je n'ai jamais eu l'occasion d'assister à une telle pratique. Les thérapeutes disent devoir la réaliser seuls et dans le *monte* (zone sauvage) ou sur le lieu du *susto*. Dans ces mêmes endroits, les animaux ayant servi à faire une *limpia* sont laissés en offrande (vivants, morts ou réduits à leur tête).

Quelques animaux sauvages sont parfois cités comme agents nettoyeurs comme le serpent ou le coyote (dont la chair peut être consommée comme aliment ou comme remède) mais je n'ai jamais vu pratiquer de *limpia* avec ces animaux et ils n'ont pas été mentionnés dans mes enquêtes, à l'exception du bruiteur (*crepitaculum*) du crotale, en vente dans les *herbolarias* des marchés. Curieusement, les poissons sont absents des *limpias* mais peut-être sont-ils utilisés dans des sociétés de pêcheurs sans que cette information ait été rapportée ?

---

*el cuerpo de los asistentes con la finalidad de recoger, ahora en el cuerpo del pollito, todo el "mal aire" que guarde la congregación. Ya que todos han sido barridos, el indefenso y para ese momento moribundo volátil, es descabezado de un sólo golpe siendo su cuerpo y testa lanzados lejos de la casa preferentemente hacia el Norte. » (Ibid.)*

<sup>570</sup> Münch Galindo (1983) précise que chez les Nahuas de Veracruz, c'est un poulet mâle qui est donné en offrande quand un homme souffre d'*espanto* et une poule vierge quand il s'agit d'une femme.

<sup>571</sup> « *Varía en extensión y sentido según la o las intenciones generales del costumbre. En realidad, con el degüello se busca dotar de vida, mediante la sangre derramada, al conjunto de figuras antropomorfas y a las mazorcas que hasta ese momento han permanecido inertes sobre la mesa de las ofrendas [...] entonces, ya que los cuerpos rituales y el maíz son llenos de vida, el cuerpo de las aves será fraccionado cuidadosamente siguiendo un código numérico que exige que las aves sean cortadas en doce y trece piezas según si se trata de hembras o machos respectivamente. » (Ibid.)*

Les animaux intervenant dans la *limpia* sont toujours vivants au début du rituel et sont utilisés entiers. Aucune publication ne mentionne l'utilisation d'un morceau de viande comme agent nettoyant contrairement à ce qui est rapporté pour les rites de *Santería* à Cuba (dont nous verrons les liens avec la *limpia* plus loin ; Chap. VIII § 3).

Revenons aux volailles pour souligner l'importance de l'œuf dans les *limpias*. Le développement de l'aviculture s'est considérablement amplifié au Mexique au début du XXe siècle lorsque l'accroissement de la population dans les centres urbains a fait exploser la demande pour la viande de poulet et pour les œufs. L'œuf de poule, devenu peu à peu un aliment fondamental dans la diète du Mexicain, est présent dans un nombre infini de préparations culinaires. Son taux élevé en protéines et sa facilité d'obtention (donc son faible coût) ont été des facteurs déterminants dans l'augmentation du niveau de sa consommation qui est actuellement de dix kg par an et par habitant. Le Mexique pays qui en produit deux millions et demi de tonnes chaque année (Site web *Agroproyectos*, 2014) est au premier rang des consommateurs d'œufs dans le monde (Barajas Maldonado, 2015). À la lecture de ces chiffres, on ne peut être surpris de voir dans l'œuf de poule un pharmakon-aliment dominant. Tous y ont recours : mères de famille, thérapeutes non-professionnels et thérapeutes professionnels de toutes les formations et « spécialités ».

L'œuf utilisé dans les *limpias* (comme agent nettoyant ou pour les offrandes) doit obligatoirement avoir été fécondé et donc être porteur d'un embryon qui labellise son caractère « vivant », ce qui est le cas dans les fermes traditionnelles où un coq est toujours présent. C'est d'ailleurs pourquoi il est toujours précisé que l'œuf doit être « fermier » : *huevo de rancho* /œuf de ferme/, *huevo de casa* /œuf de maison/ (La Barrera, 1995:30), *huevo de gallina de traspatío* /œuf de poule de basse-cour/, on dit aussi *de gallina criolla* /de poule créole/, *doméstica* /domestique/ ou *criada en la casa* /élevée à la maison/ (Zolla *et al.*, 1988:69). Certains mentionnent aussi l'œuf de *gallina silvestre* /poule sauvage/ (probablement la *gallinilla del monte* (perdreux). L'œuf de *granja* /ferme (élevage industriel)/ vendu dans les postes d'alimentation des marchés est inapproprié puisqu'il n'a pas été fécondé. De tous les œufs, ce sont ceux de poules noires qui sont les plus prisés (on se rappellera le *Jabón gallina negra* /Savon poule noire/ (Chap. V § 6), particulièrement estimé). D'autres œufs sont vendus dans les postes d'*herbolaria* des marchés. Les plus vantés sont ceux de dinde et de cane « parce qu'ils sont plus forts, plus grands et absorbent plus le mal/ *porque son más fuertes, más grandes y absorban más el malo* ». Jugés plus puissants que les autres, ils sont recherchés pour les cas difficiles de *daño* /mal(éfice)/, de *trabajos especiales* /travaux spéciaux (actes de sorcellerie exceptionnellement puissants)/. Le rapport

taille/capacité d'absorption du mal et donc efficacité pourrait être envisagé comme le critère majeur, ce qui justifie un prix plus élevé ; en février-mars 2017, le prix était de 10-15 \$ pour ceux de dinde, de 10-20 \$ pour ceux de cane et de 5 à 6 \$ pour ceux de poule. Pourtant il est des exemples contraires. Certains font mention d'œuf de *huilota* /tourterelle triste<sup>572</sup> (*Zenaida macroura*)/ appelée aussi *huila* : « L'œuf de tourterelle triste serait meilleur [pour la *limpia*], mais comme ici il n'y en a pas... »<sup>573</sup>. D'autres signalent l'œuf de pigeon : « À Santa Ana Tlacotenco, les cas légers requièrent des frictions avec un œuf de poule ; par contre, pour traiter des affections plus compliquées, celui-ci doit être de pigeon »<sup>574</sup>. Les paroles d'un thérapeute otomi peuvent aider à comprendre l'appréciation de ce petit œuf, projection métonymique de l'oiseau qui l'a pondu, et de ses aptitudes.

« Ainsi ces animaux [les chiens] qui accompagnent la représentation du *Zaki* veillent sur le patient ; par exemple, au cas où il tomberait, les colombes le relèvent avec le vent. C'est pour ça que tu rêves que tu voles au-dessus des problèmes, et qu'ils ne peuvent pas t'atteindre ; ce sont les colombes qui te portent. »<sup>575</sup>

Quel que soit l'œuf adopté, il devra satisfaire plusieurs critères déterminants : il doit être fraîchement pondu, ce qui se comprend puisque plus l'œuf est « chaud »<sup>576</sup>, meilleur il sera pour lutter contre les *aires* « froids ». Pour cette même raison, il est précisé qu'il ne doit pas être réfrigéré (González Barrera & Ochoa Martínez, 2009). Cependant, la notion de « chaud/froid » appliquée à l'œuf est assez surprenante. En effet, on le présente généralement comme « froid » et donc particulièrement indiqué pour lutter contre la « chaleur » du mauvais œil. L'œuf doit aussi être utilisé cru, condition indispensable pour qu'il puisse être envisagé comme une entité vivante. De fait, au-delà de certaines particularités de l'œuf lui-même et de l'oiseau qui l'a pondu, ce sont leurs valeurs symboliques qui sont déterminantes. Comme en témoignent les dictionnaires de symboles<sup>577</sup>, l'œuf, élément vivant, est certainement le symbole le plus puissant et le plus ubiquiste de vie et de renaissance, de renouveau, de

---

<sup>572</sup> Il est vrai que pigeon et tourterelle sont très proches.

<sup>573</sup> « *Sería mejor el huevo de huila pero como no hay aquí...* » (Tlayacapan (Morelos), 2017).

<sup>574</sup> « *En Santa Ana Tlacotenco, los casos leves requieren de fricciones con un huevo de gallina; en cambio, para tratar episodios más complicados, éste debe ser de pichón.* » (Palacios de Westendarp, 1986)

<sup>575</sup> « *Así, esos animales [los perros] que acompañan a la figura del zaki cuidan al paciente; por ejemplo, si se fuera a caer, las palomas lo levantan con el viento. Por eso sueñas que vuelas por encima de los problemas y que no te pueden tocar, y son las palomas quienes te llevan.* » (Dow, 1986b:21)

<sup>576</sup> L'œuf qui vient d'être pondu est appelé *huevo caliente* /œuf chaud/ (Lozoya Legoretta, Zolla & Aguilar Contreras, 1982), ce qu'il est effectivement.

<sup>577</sup> Chevalier & Gheerbrant, 1982 ; Seringe, 1985 ; Cirlot, 1992 ; Biedermann, 1993 ; Pont Humbert, 1995 ; etc.

régénération périodique de la nature ; germe de la génération, mystère de la vie, symbole cosmique de la naissance du monde, il représente pour les peuples les plus divers (Celtés, Indiens, Vietnamiens, Chinois, Japonais, Sibériens, Indonésiens, etc.) la réalité primordiale comme les conflits intérieurs (Chevalier & Gheerbrant, 1982 ; Morales y Marín, 1984 ; Cirlot, 1992 ; etc.). Sa forme simple, homogène, équilibrée, symétrique, etc., et la vie qu'il contient en font un support symbolique idéal pour recevoir une infinité de projections adaptées aux besoins culturels, religieux, sociaux, psychologiques des individus et des sociétés les plus divers, comme en témoigne cet exemple d'utilisation chez les Totonagues.

« À ces derniers [les deux œufs] on coupe une extrémité et par l'orifice les participants versent de la cendre, de la suie et de la terre, et y introduisent ensuite sept épines. Par ces actions, on cherche à "fermer la bouche à la *envidia* /jalousie/", c'est-à-dire à faire taire tous ceux qui "envoient" la maladie. [...]. Le fait d'"ouvrir" l'œuf pour que les gens y introduisent la cendre et les épines, explique l'exégèse qui affirme l'homologie entre l'orifice et la bouche, mise en équivalence qui fait de l'œuf un corps qui, contrairement aux figurines ou aux liens de papier qui le soutiennent, se distingue par le fait de ne pas être anthropomorphe ; il s'agit jusqu'à un certain point, d'un corps qui recevra la *envidia* /jalousie/ que les participants pourraient avoir gardée en eux. »<sup>578</sup>

#### ▪ 1.4. Fruits et légumes

##### ♦ Les fruits

Quelques émissions de télévision – en tout point comparables à des émissions de cuisine<sup>579</sup> – décomposent pour le spectateur la façon de réaliser correctement un rituel qu'on peut qualifier de thérapeutique au sens large (par exemple pour éliminer les « mauvaises vibrations » d'une habitation). Dans une série d'émissions « HOLA JALISCO » sur la chaîne mexicaine AZTECA 7, les mardis et jeudis de 11h à 12h30, plusieurs de ces rituels ont été présentés par un spécialiste, en l'occurrence le voyant Israel, interrogé par un présentateur complice. Les

---

<sup>578</sup> « A estos últimos [dos huevos] se les rompe un extremo y por el orificio los asistentes vierten ceniza, tizne y tierra para posteriormente introducir siete espinas. Con estas acciones se busca "cerrar la boca a la envidia", es decir, callar a todos aquellos que manden enfermedad. Al final del acto los huevos lucen repletos y son prácticamente irreconocibles. El hecho de "abrir" el huevo para que la gente introduzca en él la ceniza y las espinas explica la exégesis que afirma la homología entre el orificio y la boca, equiparación que hace del huevo un cuerpo que por contraste con los recortes o atados de papel que lo sostienen, se distingue por no ser antropomorfo; es, hasta cierto punto, un cuerpo que recibirá la envidia que pudieran guardar en ellos los asistentes. » (Trejo Barrientos, 2013)

ingrédients principaux étaient des produits alimentaires et en particulier des fruits, comme dans le « Rituel des 21 citrons verts, pour supprimer les mauvaises énergies, purifier la maison, purifier la famille »<sup>580</sup>. Le citron vert, une grande constante de la table mexicaine (son jus est ajouté à de nombreux plats et boissons), se retrouve fréquemment mentionné comme agent nettoyant, en particulier dans les *limpias* en zones urbaines : « Il y a aussi des fois où ils font une *limpia* avec des citrons. Un citron entier, et ils l'enduisent d'ail, et de la même manière, ils font la *limpia* et ils le brûlent dans le feu »<sup>581</sup>. La richesse en vitamines de ce fruit et ses propriétés nutritives, gustatives, conservatrices et curatives gouvernent les discours, y compris ceux qui traitent de leur usage dans les *limpias*. On peut ainsi lire dans le descriptif de l'une d'elles : « Le citron [vert] est un dépuratif qui s'utilise dans les "*limpias* énergétiques". Il faut souligner la fraîcheur émotionnelle qu'il apporte avec ses propriétés revitalisantes qui soulagent la fatigue mentale et le rendent tout à fait indiqué dans les bureaux et les lieux de travail »<sup>582</sup>. Les raisons de son intervention n'en restent pas moins, dans tous les discours, imprécises et inargumentées.

« *The use of lemons is due to the fact that they are often used to harm persons as well as being used to cure them. Lemons possess certain power within the conjuring and enchantments procedures of the occult sciences.* » (Trotter & Chavira, 1981:84)

D'autres fruits (noix de coco, ananas, pomme, orange...) sont parfois cités comme agents nettoyants mais plus spécifiquement dans la région de Veracruz. Celle-ci est connue pour être la zone la plus riche en fruits de tout le Mexique. Par ailleurs, comme nous le verrons en détail plus loin (Chap. VIII § 3), l'histoire du port de Veracruz a considérablement influencé des pratiques qui, ailleurs, sont inhabituelles. Si les fruits n'ont pas leur place parmi les agents nettoyants en raison de leur qualité « froide », ils peuvent cependant faire partie des offrandes, ce qui est le cas d'un grand nombre d'entre eux, du moins les plus communs (p. ex. banane, pomme et surtout orange). L'orange est l'un des fruits les plus populaires au Mexique,

---

<sup>579</sup> La liste des ingrédients et objets indispensables apparaît sur l'écran, comme pour une recette de cuisine. Pour le « Rituel des 21 citrons (verts) » : 21 citrons (verts) ; de l'eau bénite ; 2 L d'eau ; un récipient en verre transparent ; de l'alcool ; de l'huile.

<sup>580</sup> « *El ritual de los 21 limones, para quitar las malas energías, sanar la casa, sanar a la familia.* » ([https://www.youtube.com/watch?v=Vp-4NHJ\\_e3U](https://www.youtube.com/watch?v=Vp-4NHJ_e3U))

<sup>581</sup> « *Hay veces también que limpian con limones. Un limón entero y le untan ajo y lo mismo, limpian y también lo queman en la lumbre.* » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>582</sup> « *El limón es un depurativo que se emplea en la limpieza energética. Destaca la frescura emocional que aporta con sus propiedades revitalizadoras, que alivian el cansancio mental y le hacen muy adecuado en estudios y áreas de trabajo.* » (Site web *No busque más*)

l'« orgueil de la terre mexicaine » (Site web *SIAP*). Arrivé en Amérique lors du deuxième voyage de Christophe Colomb, l'oranger s'est adapté de façon remarquable à son nouvel environnement. C'est peut-être à son importance quantitative<sup>583</sup>, que l'orange doit d'être citée parmi les offrandes. Plus curieusement, elle apparaît dans la main d'un thérapeute « ethnique » pratiquant sur le Zócalo de Mexico, dans une attribution rare, celle de balle de massage, remplaçant les « boules de santé » chinoises, très en vogue actuellement parmi les néo-chamanes pratiquant la *limpia*. Par rapport à ces dernières, l'orange présente l'avantage d'être un produit naturel, d'avoir une taille parfaite pour être manipulée d'une seule main, d'être d'une rondeur régulière qui permet de la faire rouler sur les muscles, et d'avoir une résistance suffisante pour éviter les écrasements. La même orange étant utilisée pour les clients-patients se succédant pour se faire faire une *limpia* (contrairement aux *ramos* qui sont jetés après chaque utilisation), seule son efficacité mécanique peut être envisagée dans cet acte thérapeutique<sup>584</sup>. Enfin, même si leur présence est plus allusive que réelle, les fruits cités comme aromatisants dans divers produits pour *limpias* vendus dans les *herbolarias* (p. ex. le citron pour les *veladoras* /veilleuses/) méritent d'être mentionnés (Chap. V § 6).

♦ Les aromates

Pour un Méditerranéen, se promener au Mexique entre les étals d'un marché fait naître l'impression singulière d'un exotisme familier. Les fruits sont inhabituels, les légumes parfois étonnants, les préparations surprenantes, mais il flotte malgré tout – abstraction faite de quelques odeurs intenses – des parfums épars de Méditerranée. Les deux rives de l'Atlantique ont mêlé leurs arômes, une multiplicité de saveurs qui a donné à la cuisine locale<sup>585</sup> la force des hybrides.

✕ *Herbes aromatiques*

Les 30 espèces (les sous-espèces ne sont pas prises en compte) d'herbes aromatiques utilisées comme agents nettoyants dans la *limpia* (Tableau 6) ont été reportées dans le tableau 11 qui permet d'avoir une idée précise de l'intervention de chacune dans la cuisine mexicaine. Ce

---

<sup>583</sup> En janvier 2017, le Mexique était le cinquième producteur d'oranges au niveau mondial (Site web *SAGARPA*).

<sup>584</sup> J'ignore si cette orange était ensuite consommée par le thérapeute ; il était trop pris par l'enchaînement ininterrompu de *limpias* à exécuter pour qu'il soit possible de lui poser la question.



tableau 11 est établi à partir d'un ouvrage : *La tradicional cocina mexicana* /La cuisine traditionnelle mexicaine/ (Fernández, 1989).

Tableau 11. Intervention dans la cuisine d'aromates utilisés comme agents nettoyants (f= feuilles) ; en grisé, les aromates introduits par les Espagnols.

Famille	Nombre d'espèces	Espèces	Sauce	Entrée soupe légume	Viande volaille œuf	Poisson	Total	Présence dans les recettes (%)	Présence dans les ramos (%)
Liliaceae	1	oignon	15	45	30	8	98	83 %	
Solanaceae	3	piment	15	33	26	7	81	69 %	
Liliaceae	1	ail	11	23	25	7	66	56 %	
Apiaceae	1	persil		10	7	3	20	17 %	7 %
Apiaceae	1	coriandre	5	11	4		20	17 %	
Amaranthaceae	1	<i>epazote</i>	1	13	2		16	14 %	2 %
lauraceae	1	laurier		1	4	2	16	14%	2 %
Lamiaceae	1	origan	1	7	5	1	14	12 %	
Lamiaceae	1	thym	1		4	1	6	05 %	
Apiaceae	1	céleri		3			3	03 %	
Lauraceae	1	avocat (f)	1		2		3	03 %	
Lamiaceae	1	marjolaine		1	1		2	02 %	
Lamiaceae	5	menthe		1	1		2	02%	19 %
Lamiaceae	5	basilic				1	1	01 %	59 %
Rutaceae	2	rue							85 %
Apiaceae	1	fenouil							56 %
Lamiaceae	1	romarin							52 %
Brassicaceae	2	moutarde							
Nombre de recettes dans le livre			18	55	35	10	118		

Le fait qu'un seul livre ait été consulté peut susciter la critique mais le but n'est en aucun cas de donner un résultat précis. Il ne s'agit que d'avoir une vue d'ensemble et en cela le choix de cet ouvrage est pertinent : suffisamment proche dans le temps, il rend compte d'une cuisine encore actuelle dans de nombreux foyers mexicains (ceux dont l'environnement culturel et social s'accorde souvent avec une utilisation coutumière de la *limpia*) sans être trop contemporain. Les livres de cuisine plus récents – surtout ceux qui ont été publiés après

<sup>585</sup> En 2010, la gastronomie mexicaine a été reconnue par l'UNESCO comme « Patrimoine culturel immatériel de l'Humanité », ce qui ne l'empêche pas d'être soumise aux importantes modifications de ces dernières décennies.

l'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange Nord-américain (ALÉNA) en 1994<sup>586</sup> – intègrent un trop grand nombre de produits et procédés exogènes. En comparant ces résultats à ceux du tableau 8 des plantes les plus importantes des *ramos de limpia* (colonne « Présence dans les *ramos* (%) »), il apparaît à l'évidence que les plantes les plus fréquemment citées pour les *ramos* ne sont pas celles qui sont le plus utilisées au Mexique pour la cuisine. La plupart sont originaires du vieux continent (ce qui est le cas des 30 espèces aromatiques utilisées dans les *limpias*) à l'exception de l'*epazote* (utilisé tantôt comme *quelite*, tantôt comme plante aromatique). Le laurier s'affiche en gris pour souligner sa singularité : *laurel* est le nom utilisé pour deux plantes différentes : l'une est le laurier importé d'Europe (*Laurus nobilis*) et l'autre, locale (*Litsea glaucescens*), a des feuilles d'une saveur plus douce et délicate (Gironella De'Angeli & De'Angeli, 2014) ; les deux sont utilisés.

La *limpia*, plus encore peut-être que l'alimentation, renvoie à des évocations de cuisines andalouses et de monastères de l'Europe occidentale où les seize herbes aromatiques fondamentales ont longtemps imposé l'heureux accouplement de la cuisine et du dispensaire ; nous aurons l'occasion d'y revenir (Chap. VIII § 2.1). Une différence notable entre toutes ces espèces est leur lieu d'achat. Les pharmacons-aliments aromatiques introduits sont majoritairement vendus parmi les plantes médicinales (rue, fenouil, romarin, basilic, etc.) ; les senteurs méditerranéennes sont plus intenses dans la zone des *hierberos*, les Mexicains ayant adapté l'utilisation de ces plantes aromatiques introduites. En conséquence, basilic et fenouil<sup>587</sup> ne s'achètent pas dans les postes de *verdura* /légumes/ comme en Europe mais uniquement dans ceux d'*herbolaria* (Photo 59). Si les herbes aromatiques introduites sont rarement vendues dans les postes de *verdura* des marchés, c'est cependant le cas de la coriandre<sup>588</sup>), l'une des plantes aromatiques alimentaires les plus appréciées au Mexique<sup>589</sup>. Présente dans un grand nombre de plats, elle est vendue avec les légumes où s'achètent également le persil et le céleri, deux plantes aromatiques, en revanche, fort peu utilisées. Le persil se met dans les *licuados verdes* /jus de légumes/ et quelquefois dans les sandwichs ou

---

<sup>586</sup> Le Traité du libre-échange nord-américain (Mexique, États-Unis, Canada) a déstabilisé le modèle alimentaire mexicain et l'importation d'« aliments de la malbouffe » représente un danger pour la cuisine nationale. (Adame Cerón, 2012a)

<sup>587</sup> L'unique marché où du fenouil est en vente parmi les légumes, est le marché San Juan de Mexico, le seul où se vendent toutes sortes de produits exotiques en provenance des différentes régions du Mexique et des pays étrangers.

<sup>588</sup> J'ai signalé que sa présence dans le tableau 6 « Plantes utilisées dans les *limpias* » était probablement due à une confusion.

dans l'eau de cuisson des spaghettis ou du riz pour leur donner de la saveur. Il s'utilise parfois dans les *consomés* /soupes/ à la place de la coriandre mais comme le disait une marchande pour souligner l'étrangeté de cette utilisation du persil : « Il y en a même qui mettent du céleri ! Alors... / ¡Hasta hay unos cuantos que le ponen apio! Así que... ». Ce dernier est peu demandé (sauf pour la cuisine exotique, en particulier chinoise) contrairement au persil qui est fréquemment acheté mais surtout pour agrémenter les postes de vente du marché (il sert de tapis pour mettre en valeur d'autres aliments) (Photo 60) ou pour réaliser les rituels de *buena suerte* /bonne chance/<sup>590</sup> comme nous l'avons vu pour les *ramos de suerte* (Chap. V § 4).

#### \* Aromates

Il est impossible de parler des aromates sans citer l'ail, autre plante importée de l'« Ancien monde » où il avait, dans de nombreux pays et depuis les temps les plus anciens, valeur d'aliment, de médicament et de pharmakon-aliment pour soigner des maux « sorcellaires<sup>591</sup>. Il a conquis le Mexique où il occupe la deuxième place dans la cuisine locale, après les piments. En fait, l'ail utilisé dans la cuisine est différent de celui des *limpias*. Le premier, vendu avec les légumes, est l'ail commun alors que l'ail des rituels<sup>592</sup> thérapeutiques est l'*ajo macho* /ail mâle/ qui a la particularité d'être constitué d'un seul caïeu<sup>593</sup>, assez gros (photo 5), d'avoir un arôme spécifique et intense, et de durer longtemps (jusqu'à plusieurs années, dit-on). La taille de son caïeu et la puissance de sa flaveur justifient son qualificatif de « mâle ». Il est vendu dans les postes de plantes médicinales et parfois, bien que rarement, chez les marchands de légumes secs. Il est plus cher que l'ail commun ; en mars 2017, les gros se vendaient jusqu'à 30-35 \$ pièce alors que le kg d'ail commun coûtait environ 55 \$). Utilisé pour la protection

---

<sup>589</sup> En 2011, 5 931.5 Ha étaient affectés à la culture de la coriandre et seulement 441, 5 Ha à celle du basilic et 279,5 Ha à celle du persil (Juárez-Rosete *et al.*, 2013).

<sup>590</sup> Par exemple celui qui consiste, un mardi à midi, à remplir des verres d'eau jusqu'à la moitié et y mettre du persil avant d'ajouter une demi-cuillerée à café de cannelle et de sucre. Un verre est placé dans chaque pièce de la maison. Si le persil fane très rapidement, c'est le signe qu'il a capté de mauvaises énergies et qu'il faut renouveler l'opération aussitôt. S'il n'y a pas d'influences négatives, le persil se conservera pendant les sept jours du rituel. (Site web *Arcanos*)

<sup>591</sup> Voir Totelin, 2015.

<sup>592</sup> En cas de nécessité, certains utilisent l'ail dont ils disposent : « Ma maman utilisait n'importe quel type d'ail, celui qu'elle avait sous la main ».

<sup>593</sup> Il en existe aussi des aulx à caïeu unique mais rond et de petite taille. Ils sont généralement vendus sous l'appellation *ajo japonés* /ail japonais/.

des personnes<sup>594</sup> et des maisons, il est vendu sous forme de tresses (l'ail est recouvert de peinture de trois couleurs différentes : dorée, argentée et cuivrée) ou de compositions destinées à être accrochées à la porte d'une maison pour la protéger de tout malheur (ainsi que ses habitants) et y attirer l'argent. Malgré son importance dans la cuisine et la vie quotidienne des Mexicains, l'ail ne saurait arriver au même niveau que les piments. Appelés *chiles* en espagnol (du nahuatl *chilli*), ils sont au Mexique un produit de base sans lequel il est impossible de concevoir un repas (ni même la vie !), ce qui permet de comprendre l'importance des ventes dans les magasins spécialisés (Photo 61) ou les postes des marchés (Photo 62). Contrairement à l'ail, l'oignon n'est que très rarement cité (Tranfo, 1974) dans la réalisation de *limpias*. En revanche, il arrive en première place pour son intervention en cuisine avec 83 % de présence dans les recettes (Tableau 11).

Les piments sont à la frontière entre aromate et légume dans la mesure où certaines variétés sont suffisamment grosses et douces pour intervenir comme les poivrons en Europe. Cependant, comme tous les piments recherchés pour les *limpias* se situent dans la classe des « forts » et au-delà (Tableau 12), ils seront ici considérés comme aromates.

Tableau 12. Table simplifiée de Scoville.

	Degré	Appréciation	Unités Scoville
Variétés de piments utilisées dans la <i>limpia</i>	10	explosif	100 000 et plus
	9	volcanique	50 000 – 100 000
	8	torride	30 000 – 50 000
	7	brûlant	15 000 – 30 000
	6	ardent	5 000 – 15 000
	5	fort	2 500 – 5 000
	4	chaud	1 500 – 2 500
	3	relevé	1 000 – 1 500
	2	chaleureux	500 – 1 000
	1	doux	100 – 500
	0	neutre	0 – 100

Sur les 26 espèces que compte le genre *Capsicum* (de la famille des Solanaceae) dont les piments font partie, cinq ont été domestiquées : deux sont originaires du Mexique (*C. annuum* et *C. frutescens*) et trois d'Amérique du Sud (*C. chinense*, *C. pubescens* et *C. baccatum*).

---

<sup>594</sup> On le met dans le porte-monnaie pour avoir de l'argent, dans la poche de sa veste pour aller passer un examen ou on l'insère dans l'ourlet du pantalon ou de la jupe pour trouver un/e compagn-on/-e. (Site web *Las recetas de*

L'espèce la plus répandue dans le monde et la plus importante au niveau économique est *C. annuum* dont il existe plus de quarante variétés au Mexique, son centre de diversification.

La plupart des piments sont cultivés mais certains sont encore sauvages comme celui qui, à Xalapa (Veracruz) est appelé *pico de pájaro* /pic d'oiseau/ : « Il est sauvage. Quand c'est la saison, ils le cueillent et voilà. Celles qui le vendent ce sont les "Marías", celles qui vendent sur le petit escalier [d'entrée du marché] / *Es silvestre. Cuando se da, lo cortan y ya. Las que los venden son las Marías, las que venden en la escalerita.* » (Xalapa (Veracruz), 2017).

Plusieurs de ces variétés (qui se consomment fraîches ou sèches) interviennent dans les *limpias* : elles peuvent être passées comme agents nettoyeurs, telles quelles « pour le mauvais œil, il faut faire une *limpia* avec un œuf [...] et aussi il faut faire une *limpia* avec des piments rouges *guajillos* »<sup>595</sup> dont il existe deux sortes : ceux qui ne piquent pas (plus gros et plus larges) et ceux qui piquent (les plus étroits), qui sont ceux qu'il faut choisir. Les piments peuvent aussi être passés sur le corps après avoir été enveloppés dans un vêtement (comme le piment *pasilla* pour soigner le mauvais œil chez les P'urhépecha ; Velásquez Gallardo, 1949:45) ou avoir été préparés de façon particulière, c'est-à-dire remplis de différents produits censés augmenter leur pouvoir. Ce remplissage peut être assez simple comme celui que font les mères de famille (p. ex. avec de la chaux, de la pierre d'alun et de l'ail mâle) ou faire appel à des produits moins courants, comme le contenu que préparent les *hierberos* (p. ex. myrrhe, graines de moutarde (noire), pierre d'alun, *colorines*<sup>596</sup>, ail mâle, rue, romarin, basilic). Les piments peuvent aussi être rajoutés à un *ramo* : « On achète un *ramo de limpia* et là on met les petits piments *de árbol* »<sup>597</sup>. Enfin les piments peuvent intervenir dans le diagnostic-pronostic avec l'œuf comme nous l'avons vu pour la variété *chilpayita* (Chap. VI § 3.4) ou encore entrer dans la composition d'amulettes pour se prévenir du mauvais œil (seules les graines y sont intégrées).

---

*Silvia*)

<sup>595</sup> « Para el mal de ojo, se limpia con un huevo [...] y también se limpia con chiles rojos guajillos. » (Colín Juárez, 1982:4) Cette utilisation du *chile guajillo* pour le mauvais œil est également citée par Gómez Gómez *et al.*, 2004.

<sup>596</sup> Petites graines rouges de l'*Abrus precatorius*.

<sup>597</sup> « Se compra un ramo de limpieas y ahí se ponen los chiles de árbol. » (México (CDMX), 2017)

- ♦ Les légumes et *quelites*

- ✕ *Légumes*

Un seul légume figure parmi les pharmakons-aliments : la tomate. Cette présence insolite étonne à plus d'un titre : je n'ai trouvé ce légume cité qu'une seule fois (dans les temples des *Espiritualistas Trinitarios Marianos*, information que je n'ai malheureusement pas eu la possibilité d'aller vérifier) ; je n'ai pas trouvé mention d'autres légumes utilisés comme agents nettoyants (à l'exception des *quelites* que nous allons voir ensuite), ce qui est normal puisqu'ils sont, pour la majorité d'entre eux, aqueux et en tant que tel ne peuvent être considérés comme des produits « chauds », caractéristique que doivent généralement remplir les agents nettoyants. Malgré sa couleur rouge, la tomate est considérée comme un aliment « froid ». Le fait qu'elle soit utilisée dans un temple des *Espiritualistas Trinitarios Marianos* en change peut-être l'appréciation ? À moins qu'il ne s'agisse d'une erreur de la part de l'auteur de l'information ? Ou d'un échange piment/tomate pour éviter la connotation sexuelle du piment, peu adaptée au lieu ? Comme devant tout cas aussi exceptionnel, la perte en conjectures est sans fin et reste vaine.

- ✕ *Quelites*

Des légumes moins étonnants sont les *quelites* (du nahuatl *quilitl* / (herbe comestible)/), des « mauvaises herbes » que les recherches en ethnobotanique ont contribué à remettre à l'honneur, surtout après la signature de la *Convention sur la diversité biologique* (CDB) lors du *Sommet de la Terre* (Rio de Janeiro, 1992), quand la gestion durable de l'environnement est devenue une des priorités pour de nombreux ethnoscientifiques, ONGs, institutions gouvernementales, etc. Ces *quelites* ont des pousses, des feuilles et des rejets suffisamment tendres pour pouvoir être consommés crus ou cuits (à la vapeur, bouillis, grillés, frits). Chacun va les cueillir au début de la saison des pluies, moment où ces plantes apparaissent. Leur intérêt nutritionnel et une période de cueillette de courte durée qui limite leur approvisionnement, ont incité de nombreux agriculteurs à se lancer dans leur culture. Le nombre d'espèces de *quelites* parmi les agents nettoyants (douze) est très faible au regard des 250 espèces<sup>598</sup> répertoriées. Ceci n'est guère étonnant dans la mesure où les *quelites* sont des

---

<sup>598</sup> Bye, 1981 ; Basurto Peña, Martínez Alfaro & Villalobos Contreras, 1998 ; Linares Mazari & Bye Boettler, 2015 ; Site web SINAREFI, 2015 ; Mapes & Basurto, 2016.

plantes assez aqueuses (ce qui leur confère leur caractère fondant) donc « froides ». Dans ce cas, comment douze plantes « froides » peuvent-elle entrer dans la composition des *ramos de limpia* ? En fait, ces douze *quelites* présentent des particularités très recherchées pour les agents nettoyants : les feuilles de *Brassica campestris* ont une saveur piquante, celles de *Dysphania ambrosioides*, une saveur âcre et une odeur puissante, celles de *Teucrium cubense* sont aromatiques, celles de *Cnidoscolus multilobus* et d'*Urtica dioica* ont des poils urticants, etc. De telles caractéristiques (toutes « chaudes ») ont certainement pour effet de réformer la première appréciation, celle de plante « froide », comme nous le verrons en détail plus loin (Chap. VII § 2). Le diagramme d'appartenance aux familles botaniques des *quelites* et des plantes utilisées dans les *ramos de limpia* (Figure 16)<sup>599</sup> montre que le nombre de familles auxquelles appartiennent les 250 espèces de *quelites* est moins important que celui des familles auxquelles appartiennent les 244 espèces entrant dans la composition des *ramos de limpia*. Cette différence est très certainement due au fait que les agents nettoyants sont choisis en tenant compte d'une gamme de critères assez large alors que ceux qui interviennent dans le choix d'un *quelite* sont peu nombreux (– pousses tendres ; – feuilles suffisamment grandes pour permettre une récolte assez rapide ; – possibilité de repousse de la plante après la récolte ; – caractères organoleptiques répondant aux habitudes alimentaires locales). En conséquence, le nombre d'espèces et, partant, celui des familles botaniques (dont les représentants ont souvent en commun de nombreux caractères) est plus réduit.

## 2. Le pharmakon-aliment, polysensoriel et au-delà des sens

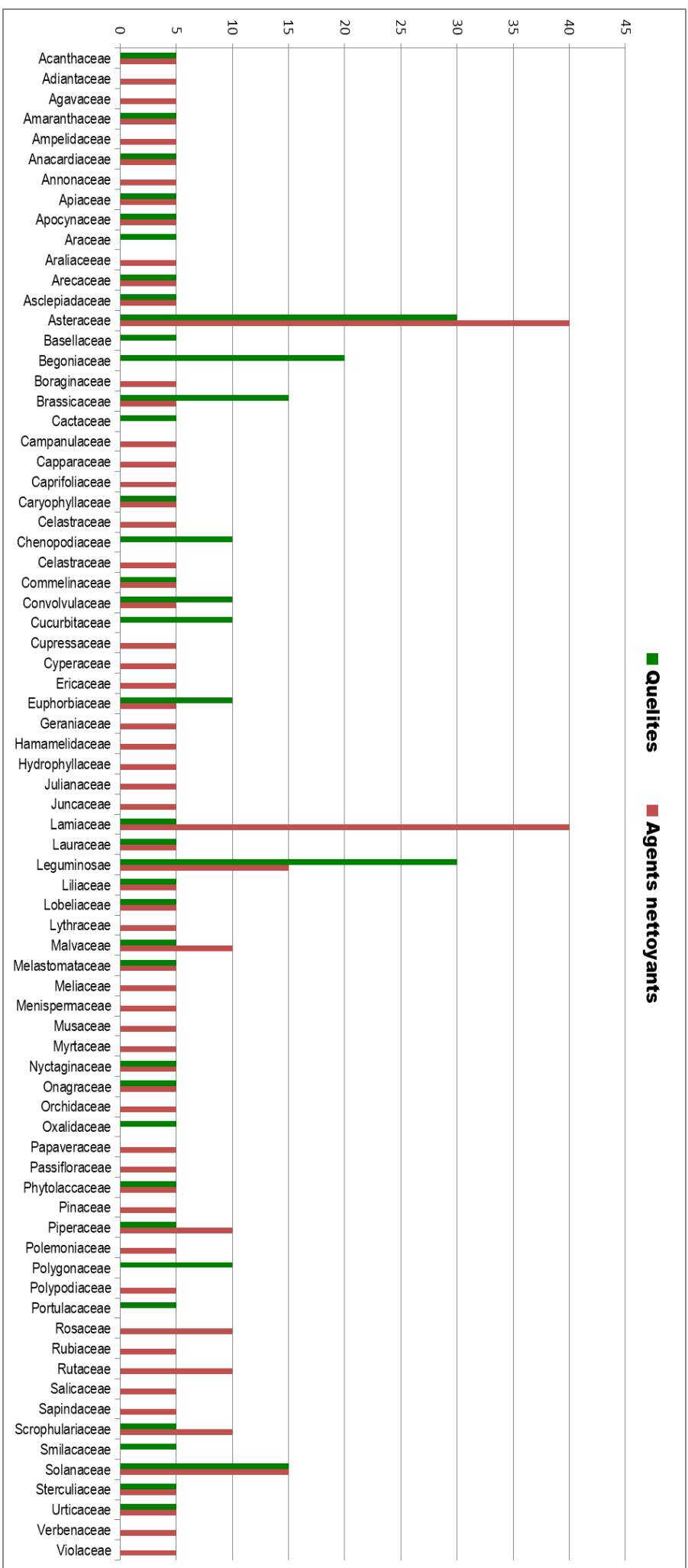
« Est-il besoin de souligner la nécessité capitale de prendre en considération le rôle de l'expérience sensible, sensorielle et affective dans la construction de la connaissance, qu'il s'agisse du discours scientifique – qui se constitue bien souvent comme une interprétation possible de la “nature” –, du savoir anthropologique – une *invention* de la “culture” – ou du savoir indigène qui s'efforce lui aussi, mais explicitement si l'on peut dire, de signaler les sources de l'expérience dont il rend compte ? » (Gutierrez Choquevilca, 2017b)

De tous les aliments disponibles au Mexique, seuls quelques-uns intègrent la catégorie des pharmakons-aliments et leur choix ne peut être envisagé comme aléatoire. La liste des *quelites* utilisés comme agents nettoyants nous a fait entrevoir quelques particularités susceptibles d'intervenir dans leur sélection.

---

<sup>599</sup> Ce diagramme ne comporte que les familles parmi lesquelles se trouvent des espèces de *quelites*. Les données numériques sont de Mapes & Basurto (2016:113).

Figure 16. Familles botaniques comprenant des *quelites* (en vert) et/ou des plantes de *ramos de limpeza* (en rouge).





Cependant, imaginer que les marqueurs permettant à une plante d'intégrer un *ramo de limpia* sont simples au sens de « uniques », est indéfendable. Même lorsque l'un d'entre eux semble prédominant, il est rarement seul à pouvoir être considéré comme le repère à partir duquel le choix est engagé. Les sens se mêlent et finissent par se fondre dans des valeurs symboliques que l'histoire a brouillées et embrouillées<sup>600</sup>. Cette sollicitation multiple des sens fait naître une gamme de sensations et de perceptions<sup>601</sup> qui vont bien au-delà des simples expertises tangibles<sup>602</sup> du « bon à manger »... La suite, trop connue pour qu'il soit nécessaire de la rappeler, nous invite à considérer entendement, raisonnement et projections dans les empreintes laissées par le concret dans la vie individuelle et sociale.

« Chaque aliment est accompagné d'un entrelacs d'histoires, rites, codes, rythmes et choix qui sont mis en pratique dans les habitudes alimentaires que nous partageons avec les autres. Les aliments que nous choisissons sont chargés de contenus et d'histoire, et d'histoires du milieu dans lequel ils sont utilisés. »<sup>603</sup>

Chez les malades comme chez les thérapeutes, les effets sensoriels guident vers d'autres territoires, entre autres ceux lointains, plus personnels et souvent inconscients des valeurs symboliques<sup>604</sup>.

*« As Ortiz de Montellano (1975) among others has shown, to assess adequately how or whether herbs are empirically "effective", one must also understand "folk" illness aetiologies and beliefs, "folk" understandings of illness causation and process, and "folk" ideas of how to remove illness agents and restore health. Such "folk" understandings may use the "sensory" features of plants [...] as keys to their culturally perceived pharmacological or mechanical illness-curing "activity". Understandings may be phrased, alternatively, in terms of "symbolic" characteristics [...] which are perceived culturally to have regular effects on the human body, to bring the body back into healthful "balance". » (Messer, 1991:108)*

---

<sup>600</sup> Même quand certains symboles paraissent immuables, ils ont subi à chaque génération une recreation dans un but spécifique, qui modèle leur signification (Campo Tejedor, 2012:12).

<sup>601</sup> Je laisserai aux spécialistes les longs débats sur la pertinence de ces deux termes (p. ex. Sillamy 1980 ; Pradines 1986 ; Bloch *et al.* 1991 ; Doron & Parot 1991).

<sup>602</sup> Je laisserai volontairement de côté tout ce qui peut avoir un rapport avec ce qui est communément appelé le sixième sens (intuition, clairvoyance, sens divin, etc.) dont l'exploration ne saurait se satisfaire d'un rapide développement.

<sup>603</sup> « *Cada alimento está acompañado de una encrucijada de historias, ritos, códigos, ritmos y elecciones que son puestos en práctica en los hábitos alimentarios que compartimos con los demás. Los alimentos que elegimos están cargados de contenidos y de historia y de historias del contexto donde se sirven.* » (Rodríguez Ruíz, 2012:47)

<sup>604</sup> « Les observations réalisées sur un très grand nombre d'observations font apparaître une curieuse tendance statistique : pour 100 symboles exprimés, 50 concernent la vision, 25 le toucher, 12 l'audition, 6 l'olfaction et 3 le gustatif. » (Romey 1995:11)

## ▪ 2.1. Le toucher

L'un des atouts de certaines plantes est d'être collantes, une qualité non négligeable pour fabriquer des « balais » métaphoriques auxquels doivent s'accrocher tous les maux, entités, affections et *hechizos* à éliminer. Les feuilles du faux poivrier, comme celles de la *jara* (*Barkleyanthus salicifolius*) ont la force collante de leur résine, mais pas seulement.

« [Le faux poivrier] sent et [...] vous allez voir que, quand nous arrangeons les *ramos* comme... il reste dans nos mains parce que [...] il pleure et il a comme une résine [...]. On l'utilise à cause de tout ce qu'il a, et parce qu'il sent. »<sup>605</sup>

Le caractère épineux qui lui aussi accroche et capture, est envisagé de la même façon : « On utilise [en *limpia*] des tiges des différentes espèces qui ont une forte odeur ou couleur et des épines. »<sup>606</sup> C'est le cas de la *zarza* /ronce/ (Campos Navarro, 1997:192).

## ▪ 2.2. L'odorat et le goût

Il n'échappe à personne que le caractère aromatique (censé combattre le « froid » et attaquer le mal) est une caractéristique dominante pour les plantes utilisées dans les *ramos de limpia*. L'agent nettoyant est un sollicitateur de sens (dans toutes les acceptions du terme) et l'odorat arrive en première ligne. Bien que fortement ancrée dans un dense matériau culturel et bien que rivant le corps à son incontournable matérialité physiologique, la réponse à une expérience olfactive est aussi un plongeon au plus profond de l'intrasubjectivité et dans l'infinie pluralité des qualia (Corbin, 1982 ; Cobbi & Dulau, 2004 ; Schaal, Wathelet & Ferdenzi, 2013 ; Candau, 2000 et 2016, etc.). Aussi n'est-il pas étonnant de lire qu'« Un fait attire l'attention : la plus grande partie des plantes utilisées dans le traitement [du *mal de ojo*] sont aromatiques, un facteur à mettre en relation avec la pensée mésoaméricaine concernant les *aires* qui s'introduisent dans le corps »<sup>607</sup>. Si elles doivent chasser les *aires* et autres entités néfastes, les plantes utilisées doivent, à n'en pas douter, plonger les racines de leur pouvoir dans des rituels préhispaniques destinés aux divinités dont elles procèdent. De cette époque lointaine reste, comme nous le verrons plus loin (Chap. VIII § 1.3) le pouvoir des

---

<sup>605</sup> « Huele y [...] va a ver que cuando acomodemos los ramos como... queda en nuestras manos porque [...] llora y tiene como resina [...]. Se usa por todo lo que tiene y porque huele. » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>606</sup> « Se usan [en barrida] ramas de diferentes especies con fuerte olor o color y espinas. » (Martínez Alfaro et al., 2001:294)

<sup>607</sup> « Llama la atención el hecho de que la mayor parte de las plantas utilizadas en el tratamiento [del mal de ojo] sean aromáticas, factor que debe vincularse al pensamiento mesoamericano sobre los "aires" que se introducen al cuerpo. » (Zolla et al., 1988)

senteurs (copal, tabac, plantes à odeur forte...) qui, en honorant la divinité, devait en retour assurer la guérison du malade. L'efficacité de l'identité odorante des plantes des *ramos* est quasiment absente des séquences du rituel thérapeutique qui ne sont pas destinées à attaquer le mal : dans le diagnostic et/ou pronostic, les odeurs n'ont qu'un rôle mineur. Elles sont parfois mentionnées à propos des exhalaisons nauséabondes dégagées par le malade, de la puanteur de ses productions ou des remugles de l'œuf qui témoigne de tout ce mal. Rien d'étonnant ni de nouveau à cela, odeurs de pourriture, de putréfaction sont difficilement dissociables de la maladie et de la mort. Bien que ce soit souvent le cas<sup>608</sup>, l'utilisation de bonnes odeurs pour contrer les mauvaises n'est nullement une constante. « Dans certains textes médico-magiques (de Mésopotamie) l'emploi de ces substances [matières excrémentielles] semble destiné à expulser les démons, liant plus ou moins la présence du démon au caractère nauséux de ces substances. » (Herrero, 1984:47) Dans le centre du Mexique, les excréments<sup>609</sup> ne sont pas absents des ressources thérapeutiques mises en œuvre dans la *limpia* (Tableau 5) et leur utilisation est très probablement à mettre, elle aussi, sur le compte des divinités sollicitées à l'époque préhispanique, en particulier *Tlazoltéotl* (Déesse de la saleté) comme nous le verrons plus loin (Chap. VIII § 1.2). Plus encore que son caractère hédonique, la puissance d'une odeur semble donc entériner son efficacité. Une même intensité est recherchée pour l'amertume, également très appréciée pour les plantes des *ramos de limpia*. Elle est saillante chez la grande camomille qui « parce qu'elle est très amère [...] recueille tout »<sup>610</sup> ou chez l'*estafiate* (*Artemisia ludoviciana* ssp. *Mexicana*) dont la « "petite" feuille est très amère et grâce à cette amertume, elle retire, ben, toute la mauvaise énergie de quelqu'un »<sup>611</sup>. Il en va de même pour l'acidité, comme celle, violente, du citron vert (photo 63) dont il est toujours précisé que pour être efficace il doit être bien vert et pas *pasadito* /passé (jaune)/, une maturité ou surmaturité qui lui conférerait une certaine douceur. La puissance est aussi celle des flaveurs comme celle de l'ail et plus particulièrement celle de l'ail mâle. Sa force est telle que seules quelques personnes s'aventurent à l'utiliser en cuisine et, si c'est le cas, en très petite quantité. Pour les autres, sa force est insupportable.

« On dit que le "plus mieux" c'est le *macho*. Moi j'ai vu des têtes d'ail *machos* super grandes, comme ça. Mais nous ne l'utilisons pas tous parce qu'il est très

---

<sup>608</sup> Comme le rappelle Albert (1985), ce rapport a commencé il y a plusieurs milliers d'années en Égypte. De nombreuses herbes aromatiques y étaient utilisées pour embaumer les corps, les faisant passer d'un état corruptible et nauséabond à l'immortalité, en leur transmettant leur agréable fragrance.

<sup>609</sup> Tranfo (1974) cite ceux de dindon et de coyote mais ne précise pas s'ils sont (étaient) utilisés frais ou secs.

<sup>610</sup> « *Porque es muy amarga, lo recoge todo.* »

<sup>611</sup> « *La hojita es muy amarga y por medio de ese amargo, jala pues toda la energía mala de uno.* »

fort. [...] Il y en a qui, seulement ils le goûtent à moitié [...], ça leur donne envie de vomir et alors ils ne veulent plus en manger. Moi, je crois que c'est aussi pour ça qu'on s'en sert pour la *limpia* parce que son goût est très fort. »<sup>612</sup>

Enfin, au Mexique, il est impossible de parler de la force des flaveurs sans penser à celle du piment. Piquer, brûler : deux effets qui, de façon élémentaire mais aussi en miroir, révèlent la puissance d'un pharmakon-aliment et lui valent une place de choix dans l'inhabituelle pharmacopée de la *limpia*. Bien que certains prétendent que n'importe quel *chile* piquant peut être utilisé pour faire une *limpia*, certaines variétés sont plus souvent mentionnées que d'autres (Tableau 13). Elles font partie de celles qui sont évaluées « chaudes »<sup>613</sup>, « fortes » et au-delà dans l'échelle de Scoville simplifiée (Tableau 12). C'est aussi pourquoi la plupart des piments utilisés sont secs. « Les piments qu'on utilise pour les *limpias* sont toujours secs parce qu'ils sont plus forts. Les autres, il y a des fois qu'ils sont frais et ça ne pique pas du tout. Ce sont comme des herbes. »<sup>614</sup>

Tableau 13. Variétés et puissance des piments utilisés dans la *limpia*.

Espèce	Nom de la variété fraîche	Nom de la variété sèche	Force du piment en unités Scoville
<i>C. annuum</i>	<b>chiltepín/chile piquín</b>		100 000
<i>C. frutescens</i>	<b>chilpayita</b>		30 000 / 50 000
<i>C. annuum</i>	<b>chile de árbol</b>	<b>chile de árbol</b>	32 000
<i>C. annuum</i>	<b>pico de pájaro</b>		5 000 / 30 000
<i>C. annuum</i>	<b>comapeño</b>	<b>comapeño</b>	5 000 / 30 000
<i>C. pubescens</i>	<b>manzano/manzana</b>	<b>cascabel</b>	22 000
<i>C. annuum</i>	<b>poblano</b>	<b>ancho</b>	18 000
<i>C. annuum</i>	<b>mirasol</b>	<b>guajillo</b>	16 000
<i>C. annuum</i>	<b>chilaca</b>	<b>pasilla/pasillo, chile negro</b>	12 000
<i>C. annuum</i>	<b>jalapeño cuaresmeño</b>	<b>chipotle</b>	24 000
<i>C. annuum</i>	<b>poblano verde</b>	<b>mulato</b>	4 000
<i>C. annuum</i>	<b>miahuateco</b>		4 000
	<b>tabaquillo</b>		

<sup>612</sup> « Dicen que el más mejor es el macho. Yo he visto así ajos machos grandotes. Pero no todos lo usamos porque es muy fuerte. [...] Hay unos que no más lo medio prueban [...] les da ganas de devolver y entonces ya no lo comen. Yo creo que también por eso lo ocupan para las limpias porque es muy fuerte el sabor. » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>613</sup> Voir Geck et al. (2017).

<sup>614</sup> « Los chiles que se usan para las limpias siempre son secos porque son más fuertes. Los otros de que hay veces que están frescos y no pica nada. Son como hierbas. »

Les *chiles* sont généralement choisis dans la gamme de ceux que la cuisinière a l'habitude d'utiliser, raison pour laquelle certaines de ces variétés ne sont connues et commercialisées que localement (Aguilar Rincón *et al.*, 2011). C'est le cas du *chile miahuateco* qu'il est difficile de trouver hors de sa région d'origine (Miahuatlán, Puebla) dont il tire son nom ou le *chile comapeño* (une spécialité de Huatusco, Orizaba et autres localités proches de Veracruz) très recherché pour sa saveur que les sociétés locales trouvent unique.

Résister à la puissance de certains piments est le propre de l'homme (du *macho*), un signe de virilité, de vigueur, et au-delà de pouvoir. Si la force d'un produit thérapeutique doit être prouvée, le piquant peut en être une preuve et c'est pourquoi les piments particulièrement piquants sont requis dans les cas de *daño* (mal(é)rice)/ pour contrecarrer le pouvoir du *brujo* /sorcier/ qui a fait le *trabajo* /travail (acte de sorcellerie)/. Pour traiter le mauvais œil (autre ENT dont un être humain est responsable), sa capacité à provoquer des sensations de brûlure douloureuses est exploitée mais de façon indirecte : « Le piment [...] quand il brûle, produit une sensation de brûlure aux yeux chez celui qui a fait du mal à l'enfant et ça le fait accourir pour l'aider »<sup>615</sup>. Pour les autres ENT, celles qui mettent en cause des entités non-ordinaires, la « force » du piment doit être particulièrement intense car si ces entités, comme les *aires*, partagent avec les humains nombre de caractéristiques<sup>616</sup>, elles disposent aussi de pouvoirs prodigieux, bien supérieurs à ceux auxquels peuvent prétendre les hommes les plus puissants. C'est aussi pourquoi le fait qu'une personne puisse supporter les effets des piments, n'est vraisemblable et compréhensible que si elle est envahie par un *aire* suffisamment froid et puissant pour les annuler<sup>617</sup>.

« Quand le piment brûle, ceux qui ne sont pas mal(ades), ben... on dirait qu'ils s'étouffent. Et ceux qui sont mal ne toussent pas du tout. Mieux encore. On

---

<sup>615</sup> Celui qui a provoqué le mauvais œil chez un enfant, doit le soigner. « *El chile [...] al quemarse causa escozor en los ojos del que afectó al niño y lo hace acudir a auxiliarlo.* » (Lagarriga Attias, 1991a:43).

<sup>616</sup> « Dans beaucoup de sociétés [...] les gens attribuaient des qualités humaines – intellectuelles, émotionnelles et subjectives – à des entités non humaines comme des animaux, des rivières, des plantes, des astres, des roches, etc., avec lesquels de plus ils établissaient des liens sociaux. / *En muchas sociedades [...] la gente asignaba cualidades humanas – intelectuales, emocionales y subjetivas – a entidades no humanas como animales, ríos, plantas, astros, rocas, etc., con los que además entablaban vínculos sociales.* / » (Vigliani, 2016:28)

<sup>617</sup> Les effets du piment sur la circulation sanguine et les muqueuses procurent une sensation de chaleur (dilatation des vaisseaux sanguins, transpiration abondante, etc.) qui l'imposent dans la catégorie des produits « chauds ».

leur met la couverture [sur la tête] et on leur donne pour qu'il absorbe tout ça et... comme si rien. Il ne crie pas, il ne tousse pas non plus, ni rien. »<sup>618</sup>

### ▪ 2.3. La vue

Les caractéristiques odorantes et sapides ne sont pas les seules à intervenir dans la détermination du caractère « chaud » des pharmakons-aliments. La puissance du piment, son piquant, son brûlant, ne suffisent pas. Encore faut-il qu'il soit d'un rouge franc<sup>619</sup>.

« Moi j'écoutais dire, que ce soit ma grand-mère, les personnes âgées dont on sait que ce sont les sages, celles qui savent, que le piment large est davantage... de consistance plus forte. J'imagine que ça doit être à cause de la couleur rouge. [...]. Ils utilisaient également le piment *chipotle* mais à condition qu'il soit rouge. Vous savez bien, il y a un piment *chipotle* à moitié noir et un autre rouge. Donc ils se servaient également du piment *chipotle* rouge, mais celui-là on ne lui met rien [de plus]. Ils le jettent simplement dans le feu et ils vous enfument. »<sup>620</sup>

De fait le rouge est la couleur la plus souvent mentionnée pour la *limpia* (comme dans les pratiques thérapeutiques de nombreuses régions du monde ; Black, 1970:108-112) ; son évidente assimilation au sang et à la chaleur n'y est pas étrangère<sup>621</sup> mais l'importance de son intensité et de ses tonalités ne doit pas être négligée<sup>622</sup>. Cette utilisation du rouge est très ancienne (Beyer, 1965 ; Ortiz, 1991). Chez les P'urhépecha, des rubans, des petits drapeaux, des vêtements rouges étaient encore portés en 1981 pour éviter les effets dévastateurs d'une

---

<sup>618</sup> « *Cuando se quema el chile, los que no están mal, este... como que se ahogan. Y los que están mal no tocan para nada. Es más. Les ponen la cobija y les da para que absorba todo esto y... como si nada. Ni chille uno ni toce ni nada.* » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>619</sup> C'est aussi ce qui est exigé des produits pour lesquels il existe une variété rouge comme les pommes. « Les fruits que vous offrirez à votre Sainte Mort ou que vous placerez sur son autel doivent toujours être frais. De préférence, utilisez des pommes rouges, ce sont les plus utilisées ; les jaunes sont utilisées dans les rituels pour l'argent. / *Las frutas que ofrezca a su Santa Muerte o que coloque en su altar siempre deberán estar frescas, De preferencia utilice manzanas rojas, ya que son las más utilizadas; las amarillas se llegan a utilizar para algunos rituales relacionados con el dinero.* » (Site web *No busque más*)

<sup>620</sup> « *Yo escuchaba que decía, ya, mi abuelita, las personas mayores que sabe que son las sabias, las que saben, que el chile ancho es más... de consistencia más fuerte. Me imagino yo que ha de ser por el rojo. [...] También usan el chile chipotle pero que sea rojo. Ve que hay chile chipotle medio negrito y hay otro rojo. Entonces ocupaban también el chile chipotle rojo pero ese no le pone nada. No más lo avientan a la lumbre y lo ahumean a uno.* » (Puebla, (Puebla), 2017)

<sup>621</sup> Entre autres : Roque & Gudin, 1998 ; Keck, 2002 ; Mollard-Desfour, 2008 et 2009 ; Gélard, 2010 ; Pastoureau, 2016.

<sup>622</sup> Comme le soulignaient Andrade & Egan (1974:50), les couleurs produisent des réactions culturellement déterminées mais aussi des réactions naturelles ; « *This innate reaction is thought to act as a connective link, binding together otherwise disparate forms of sensation* ».

éclipse sur les arbres porteurs de fruits, les femelles gravides des animaux domestiques et les femmes enceintes. L'habitude était ancienne et convoquait la cosmogonie des temps préhispaniques<sup>623</sup>. Les jours d'éclipse étaient vécus comme une lutte cosmique entre *Tata Jurhiata*, le soleil ou *Nana Kutsî*, la lune, et le dieu de l'obscurité, du mal. L'image de la dévoration était tout aussi prégnante que lorsqu'un homme a perdu son *alma* parce que la terre l'a « mangée ». Aux bouches de la terre (celles rondes des entrées des grottes ou celles entr'ouvertes des ravins et ravines), évocatrices de cet engloutissement, fait écho la vision troublante d'une lune ou d'un soleil en train d'être englouti peu à peu un jour d'éclipse. Chez les P'urhépecha, « la lune est mangée » est la formulation usuelle pour en parler et, « par effet-miroir, ces jours-là, l'homme craint d'être aussi dévoré, soit dans sa potentielle pérennité (stérilité), soit dans sa propre chair (fœtus) ; c'est pourquoi on continuait encore de se protéger pour éviter cet engloutissement qui exprime la mort et à terme, l'anéantissement car, comme le dit Pury Toumi (1992:118) à propos des Nahuas : « la lutte cosmique qui marquera la fin du monde s'exprime à travers l'image d'une dévoration totale, celle des astres et celle des hommes ». Selon Hurtado Mendoza (1986:217), les Mexicas auraient emprunté aux P'urhépecha cette coutume de mettre du rouge pour protéger l'environnement et sa pérennité lors des éclipses : « les Meshicas l'ont prise aux Tarasques en passant par les territoires qui étaient déjà habités par les Purhépecha »<sup>624</sup>. Si, à l'heure actuelle, rares sont ceux qui reconnaissent la validité de cette pratique, nombreuses sont les femmes qui continuent à acheter des sous-vêtements de couleur rouge à cette occasion. En fait, l'usage du rouge a un pouvoir d'assistance à la fois plus étendu et plus flou : à la couleur rouge est concédée une puissante capacité protectrice, dans tous les domaines. Comme nous l'avons vu pour les *ramos* que ce soit *de limpia* ou *de negocio*, la présence de fleurs rouges est indispensable et on peut même accrocher à ces *ramos* un ruban rouge pour en augmenter l'efficacité. Recherché pour « chasser le mal » (comme pour attirer l'amour), cette couleur est présente dans toutes les amulettes (Chap. IV § 2.2) et modes de protection contre le *mal de ojo* et le *daño* (raison

---

<sup>623</sup> Selon (Brody Esser, 1984:238), les P'urhépecha adoraient *Curicaveri* ou *Curicaheri*, soleil et principe créateur masculin et *Cuerahuáperi*, lune et principe créateur féminin. [Chacune des] cinq directions [du monde était] gardée par une divinité ou *Tirépeme* (manifestation de *Curicaveri*) différente. Les quatre manifestations de *Cuerahuáperi*, ses filles, étaient les nuages des quatres directions (symbolisés par des couleurs différentes) [...]. La fille principale était *Xarátanga* (déesse des ressources), la nouvelle lune.

<sup>624</sup> « ... la tomaron de los tarascos al pasar los meshicas por estos territorios ya habitados por les purhépechas ». La référence de cette citation n'est pas donnée par l'auteur ce qui ne permet pas de savoir si l'emprunt en question correspond bien à l'usage protecteur de la couleur rouge.

pour laquelle la couleur dominante des produits vendus dans les postes d'*herbolaria* est le rouge (Photo 64).

« Rouge est la couleur de protection. Parce qu'il y a des personnes qui, quand elles terminent un soin [...] vous disent de porter un petit bracelet rouge ou, euh, que ce soit au pied ou a la main [...]. Qu'on fabrique un petit sachet [...] de toile rouge de préférence, et à l'intérieur ils y mettent un petit morceau d'alun, un petit morceau d'ail, du tabac... »<sup>625</sup>

D'autres couleurs ont également une grande importance symbolique au Mexique. À l'époque préhispanique, elles étaient associées aux points cardinaux. Chez les Mexica et les autres populations de la Mésoamérique, le monde était construit à la croisée des routes qui relient l'est à l'ouest et le sud au nord. La croix était un symbole de la totalité du cosmos (Ries, 1983) : au centre, l'homme, et aux points cardinaux, les dieux qui y résidaient et les couleurs qui leur correspondaient<sup>626</sup>. Chez les Mexica, le rouge était associé à l'est et le blanc à l'ouest, le noir (couleur de *Tláloc*, dieu de la pluie) au nord et le bleu au sud. Chez les P'urhépecha à l'est (rouge) et à l'ouest (blanc), au nord (jaune), au sud (noir) et au centre (bleu) résidaient les *Tirípemencha*, les cinq sœurs de *Curicaueri* (le dieu du feu), les déesses de l'eau (Corona Nuñez, 1957:45). La valeur symbolique de ces couleurs est encore très présente parmi les groupes mésoaméricains<sup>627</sup>. À Huautla de Jiménez (Oaxaca), des arceaux de plantes sont réalisés devant les maisons lors d'événements importants ou devant des édifices publics lors d'occasions particulières comme la réception d'une personnalité. La couleur des fleurs qui les composent, est toujours adaptée à la célébration. Ainsi, le jaune, symbole d'abondance, de pérennité, de protection (on le mentionne aussi pour se préserver de l'*envidia*), est toujours présent lors des mariages ; la pureté du blanc annonce les baptêmes et les occasions au cours desquelles il est nécessaire d'attirer le bon, le bien, comme les fleurs blanches qui fonctionnent en loi de sympathie selon laquelle « le semblable appelle le semblable ».

---

<sup>625</sup> « Rojo es el color de protección. Porque hay personas que cuando acaban de curar [...] dicen a uno que use una pulserita roja o este... Ya sea en el pie o en la mano [...]. Que se haga una bolsita de franela o sea de tela corriente, franela, roja de preferencia, y dentro le ponen un cachito de alumbre, un cachito de ajo, tabaco, este... » (Chignahuapan (Puebla), 2017)

<sup>626</sup> « Toutes les divinités aztèques représentant des puissances naturelles étaient susceptibles de se subdiviser en quatre ou cinq entités spatialement et chronologiquement orientées, c'est-à-dire prenant place dans la forme géométrique du cosmogramme. [...] Les divinités qui se subdivisaient se voyaient systématiquement attribuer une couleur et une direction, répétant ainsi le modèle appliqué aux cycles temporels. » (Dehouve, 2011:82)

<sup>627</sup> Les résultats de l'association des couleurs aux points cardinaux et au centre sont très hétérogènes, et les études diachroniques et synchroniques révèlent la complexité des interprétations (Rodríguez Riley, 1963 ; Ramírez, 1976).



Le noir autrefois associé à *Tláloc*, Dieu de la pluie chez les Mexica, est la couleur de la puissance, celle des coqs noirs, des poules noires et de leurs œufs. Cette force est telle que le mal qu'ils captent ne peut ni les atteindre ni diminuer leur force : leur sang peut être versé sur le malade et/ou être absorbé par lui sans pour autant qu'il en soit affaibli ou que cela lui porte préjudice. Cette puissance hors norme reconnue aux animaux de couleur noire n'est pas, elle non plus, spécifique de la Mésoamérique. Une puissance hors du commun, « sorcellaire », était aussi attribuée aux animaux noirs en Espagne comme au Maghreb (p. ex. « À Tlemcen, une femme enceinte se garantit des djinns au moyen d'un poulet noir. » ; Frazer, 1925:9,27). Au Mexique, l'explication donnée aux pouvoirs du noir est parfois plus prosaïque et rejoint l'idée d'une luminosité si faible qu'elle est comme une matérialisation de l'obscurité et neutralise la vision, donc les regards.

« Les Huave de Oaxaca utilisent des œufs de poule noire pour soigner ceux qui sont atteints de *mal de ojo* : ils expliquent que la couleur noire est en relation avec l'obscurité et annule le pouvoir du regard fort, attribut de la personne qui a provoqué le symptôme. »<sup>628</sup>

Quant au bleu, il est beaucoup moins fréquemment mentionné. Je ne l'ai relevé que lorsque le maïs est utilisé comme agent nettoyant soit sous forme d'épis (des épis de trois couleurs différentes sont associés – blanc, bleu et rouge mais aussi, parfois, blanc, jaune et rouge)<sup>629</sup> soit sous forme de *tortillas*<sup>630</sup>.

### 3. La transmutation de l'aliment en pharmakon-aliment

Comme nous venons de le voir, les aliments intervenant dans la *limpia* présentent des caractéristiques organoleptiques particulières qui renvoient souvent à des valeurs symboliques puissantes. Cependant, même en disposant de tous ces atouts, ils ne peuvent avoir de valeur thérapeutique et être des pharmakons-aliments opérants sans avoir reçu une préparation préalable à l'exception de l'orange qui n'a qu'un effet mécanique.

---

<sup>628</sup> « *Los huaves de Oaxaca emplean huevos de gallina negra para curar a los enfermos de mal de ojo; explican ellos que el color negro se relaciona con la oscuridad y anula el poder de la mirada fuerte, atributo de quien provoca el malestar.* » (Signorini & Tranfo, 1979)

<sup>629</sup> À des fins de protection, ces épis secs sont accrochés à l'entrée d'une maison ou dans la cuisine.

<sup>630</sup> Les *tortillas* bleues ont la réputation d'être particulièrement douces et de créer une sorte de lassitude chez ceux qui les consomment alors que les gens ne se lassent jamais de manger des *tortillas* de maïs jaune ou blanc.

### ▪ 3.1. Les agents nettoyants

Le thérapeute est seul habilité à assurer la transmutation d'un aliment en pharmakon-aliment. Plusieurs actes (concomitants ou successifs) sont réalisés dans ce but sur un agent nettoyant ; parfois, certains d'entre eux seulement. Ils consistent à le nettoyer, augmenter sa force et surtout lui transmettre un pouvoir « divin ».

Un nettoyage préalable est considéré comme nécessaire, en particulier pour l'œuf, qu'il soit récolté dans un poulailler domestique ou vendu dans les postes d'*herbolaria* des marchés. « L'œuf, il faut le nettoyer. Vous le lavez avec de l'eau ou du savon pour qu'il soit propre ». D'autres conseillent de le nettoyer avec un coton imbibé d'alcool ou de le « laver avec une huile [spéciale mais il n'est pas précisé laquelle] » ou encore de le frotter avec de l'éther, de l'ammoniaque ou de la lotion (Álvarez Heydenreich & Lavana, 1977). Cet acte de nettoyage, se rapproche plus d'un acte de purification que d'une pratique de transmutation à proprement parler et témoigne de l'évolution conceptuelle de la *limpia* vers des notions de propreté, d'hygiène et d'asepsie. D'autres encore font une *limpia* sur l'œuf<sup>631</sup>.

Une augmentation de la force de l'agent nettoyant peut être obtenue en lui faisant subir des préparations diverses, par exemple en chauffant les plantes pour accroître leur senteur<sup>632</sup>, en plongeant l'œuf<sup>633</sup> dans une préparation<sup>634</sup> ou en rajoutant divers produits. Il est ainsi possible : – de remplir l'agent nettoyant d'autres produits (comme nous l'avons vu pour le piment) ; – d'ajouter un ruban rouge ; – de disséminer du sel (Hernández Martínez, 2013) ou des graines sur le *ramo* (celles de moutarde<sup>635</sup> dont le piquant (« chaud »), très puissant, les fait apprécier pour traiter dans les cas de *daño*<sup>636</sup>) ; – d'éparpiller des piments forts dans le

---

<sup>631</sup> Les oeufs qui vont être utilisés, sont bien nettoyés pour leur enlever tout ce qu'ils ont pu recueillir au cours de leur transport ; on les nettoie avec les mains en disant une prière (Campos Navarro, 1997:191)

<sup>632</sup> On prend six ou sept rameaux de *huele de noche* (*Cestrum nocturnum*), de la rue, du fenouil, du myrte, du chamizo blanco (*Barkleyanthus salicifolius*), de la hierba de alcanfor (*Achillea millefolium*), une fleur de *floribundio* (*Brugmansia* spp.), on verse dessus de l'alcool et on l'enflamme, ce qui libère les odeurs. Ensuite, on fait la *limpia* (Avila, 2010:205). Une technique semblable est rapportée par Roca Guzmán *et al.* (s.d.).

<sup>633</sup> « *She took Juanito's hand, placed it on the egg, and placed her own hand on top of his. She then made the sign of the cross with the egg, which was wet with the herbal mixture [...]. Then she put the egg to his lips and he kissed it. She then dipped the egg into the mixture and, starting around his neck and face, rubbed the egg and the herbs into his skin.* » (Cartwright, 2007:535)

<sup>634</sup> Il s'agit d'un mélange de plantes médicinales sèches et fraîches, moulues et plongées dans de l'eau. Après filtration, le filtrat est mélangé à de l'*aguardiente* /eau-de-vie/ et de l'eau bénite.

<sup>635</sup> Les graines de moutarde sont également utilisées pour se préserver des *brujas* /sorcières/. À cette fin, certains en répandent sur leurs fauteuils et leurs canapés (Padrón, 1956:262).

<sup>636</sup> « Les Nahua de Tatahuicapan réalisent certaines cérémonies pour prévenir les envoûtements ; par exemple, ils prient à l'intérieur de la maison et ils enterrent dans les coins sept morceaux de bougies ayant été allumées le

*ramo* (toujours de petite taille comme le *chile de árbol*) ; – d’enduire d’ail le *ramo*, un citron vert ou un œuf, souvent en dessinant des croix. « Il y a des fois où ce sont des œufs de dinde. On leur ajoute également de l’ail, mais en forme de croix tout autour. [...] Le nombre croix, c’est selon, deux, trois.... Parfois on tartine l’œuf avec l’ail sans faire de croix. »<sup>637</sup> Certains le font même sur des *ramos* : « Ben, parfois, elle attrapait un ail, elle le coupait et [...] elle tartinait le *ramo*, et nous nous retrouvions puant l’ail »<sup>638</sup>.

Le véritable pouvoir de guérison semble transmis par des prières<sup>639</sup> qui peuvent être récitées tout en passant l’agent nettoyant sur une représentation des entités auxquelles les prières sont adressées (Vierge, Enfant Jésus, saints catholiques ou populaires, etc.) ou tout en faisant des signes de croix. Dans certains cas, ceux-ci sont gravés directement dans l’agent nettoyant : des entailles en forme de croix sont faites dans la peau des citrons verts (par exemple trois petites croix sont incisées avec l’ongle ou une grande croix avec un couteau, et du sel<sup>640</sup> peut être inséré dans la fente). Les prières peuvent aussi être récitées en passant l’agent nettoyant dans de la fumée de copal ou d’encens ou sur une fumigation de plantes aromatiques ; sur la photo 8, le *ramo* est passé sur de la fumée de romarin tout en faisant un signe de croix. Parfois l’agent nettoyant est légèrement réchauffé sur le feu ou dans les cendres. D’autres fois, de la fumée de cigarette est soufflée dessus et parfois le simple souffle du thérapeute sur l’agent nettoyant est considéré comme suffisant. Les prières peuvent également accompagner une aspersion avec une lotion odorante ; certaines personnes se contentent d’asperger le *ramo* d’alcool. Autrefois – et c’est encore le cas dans certains villages ou hameaux reculés –, le thérapeute extrayait lui-même le suc de certaines plantes en les mâchant avant de le recracher sur l’agent nettoyant. Aujourd’hui, de nombreux thérapeutes traditionnels mésoaméricains

---

Vendredi Saint, sept gousses d’ail, de l’eau bénite et de la moutarde. / *Los nahuas de Tatahuicapan realizan algunas ceremonias para prevenir los hechizos; por ejemplo, rezan dentro de la casa y entierran en las esquinas siete pedazos de vela que hayan sido encendidas en Viernes Santo, siete dientes de ajo, agua bendita y mostaza.* » (Zolla, 1994)

<sup>637</sup> « Hay veces que son los huevos de guajolotes. También le echan ajo pero en forma de cruz alrededor. [...] La cantidad de cruz es según, dos, tres... hay veces en que embarran el huevo con el ajo sin hacerle cruz. » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>638</sup> « Pues a veces agarraba un ajo, lo partía y [...] embarraba el ramo, y quedábamos apestosas de ajo. » (Puebla (Puebla), 2017)

<sup>639</sup> Ce sont aussi les prières, non plus récitées mais écrites, qui confèrent aux amulettes leur pouvoir. « Les amulettes qu’ils vendent ici, renferment toujours une prière, et cette prière est celle qui rend efficace l’amulette / *Los amuletos que aquí se venden, y siempre llevan una oración, y esa oración es la que hace efectivo el amuleto.* » (Baytelman 1986:41)

<sup>640</sup> L’importance du sel est manifeste dans les pratiques de « contre-sorcellerie », comme c’est le cas dans de nombreux pays ; pour l’Amérique latine, voir Wörrle (1999).

préfèrent préparer à l'avance une lotion à partir de plantes et d'eau (souvent de l'eau bénite<sup>641</sup>) pour n'avoir plus qu'à la *rociar* /vaporiser/, c'est-à-dire la projeter (par la bouche) en fine pluie sur l'agent nettoyant. Dans les zones métisses et plus encore dans les zones urbaines, les lotions ou *bálsamos* prêts à l'emploi sont achetés chez les *hierberos* (Chap. V § 6 et Chap. VI § 5.5). Bien que, dans ce cas, l'extraction du suc de la plante ne soit plus assurée par le thérapeute, celui-ci continue à jouer son rôle de médiateur entre hommes et entités non-ordinaires puisque que dans la répartition des débours, l'achat de ce produit lui incombe<sup>642</sup>. Cette participation financière continue à légitimer son rôle, comme si les plantes « passaient par lui », seule personne détentrice des compétences et du pouvoir nécessaires pour réaliser cette transmutation. C'est encore le cas, quand sous une pression religieuse intransigeante, les agents nettoyants se voient réduits à leur plus simple expression ; le thérapeute continue à acheter le produit.

« Je fais la *limpia* seulement avec de l'huile, avant j'utilisais des feuilles fraîches, mais ils disaient que c'était de la sorcellerie. [...] Les *limpias* sont interdites dans l'église évangélique. Une fois, des pratiquants sont venus des États-Unis, ils ne pouvaient pas guérir. [Et ma nièce] me les a envoyés. Ils sont restés huit jours. Les frères de l'église Baptiste sont ceux qui m'ont dit: “— Regarde. Les médecins traditionnels sont critiqués parce qu'ils utilisent des herbes, comme les sorciers. Il vaut mieux que tu utilises une huile, comme celle qu'on fait avec des fleurs pures : rose de Castille, rosiers, herbes fraîches, quelque chose de purement naturel mais déjà préparé. »<sup>643</sup>

Dans divers groupes mésoaméricains, du sang peut aussi être répandu (comme sur les figurines en *papel amate* ; Chap. VI § 4.4) pour transmettre vie et force active à l'agent nettoyant. Et lorsque le *ramo* est acheté par une personne voulant se faire une auto-*limpia*, sa préparation est assurée par le vendeur du poste d'*herbolaria* qui se contente souvent d'une simple aspersion de lotion et, de plus en plus souvent d'une rapide vaporisation de spray.

---

<sup>641</sup> L'importance incontestable de l'eau bénite dans un contexte chrétien pour « expulser les démons et faire fuir les maladies » (Thompson, 1992:126) ne saurait faire oublier que des eaux bénites étaient utilisées par les Mexicaux aux temps préhispaniques (Flores y Troncoso, 1982(1):106).

<sup>642</sup> Contrairement aux autres produits (*ramo*, œuf, offrandes, etc.) qui sont généralement apportés par le malade ou sa famille, la lotion doit être fournie par le thérapeute.

<sup>643</sup> « *Nomás con el aceite hago la limpia, antes usaba hojas frescas, pero decían que era hechicería. [...] Las limpias en el evangelismo están prohibidas. Una vez vinieron unos creyentes que en Estados Unidos no se podían aliviar. [Y mi sobrina] me las mandó. Aquí estuvieron ocho días. Los hermanos de la Iglesia Bautista fueron los que le dijeron: “— Mira, la crítica que a los médicos tradicionales les hacen es porque usan zacate, parecido al de los hechiceros. Mejor usa un aceite, como el que se hace de puras flores: rosa de Castilla, rosales, zacates frescos, puro natural ya hecho. »* (Campos Navarro, 2016:95, 101)

Enfin, dernière étape de l'évolution contemporaine<sup>644</sup>, les vendeurs de *ramos* proposent au client de réaliser cette transformation lui-même et lui vendent, pour le faire, divers produits (lotions, *bálsamos*, poudres à répandre sur l'agent nettoyant).

« Le *bálsamo azteca* [c'est] pour éloigner toutes les mauvaises vibrations. On peut en mettre dans le *ramo* avant de s'en servir. Elle est super bonne. Le baume, spécialement quand on se fait une *limpia* [...], ça vous élimine toute la mauvaise vibration dans l'aura. »<sup>645</sup>

### ▪ 3.2. Les préparations culinaires

Les préparations culinaires apportées en offrande aux *aires* ou autres entités non-ordinaires, ou utilisées comme agent nettoyant, sont différentes de celles qui sont consommées en temps habituel. Elles peuvent être l'objet d'une action qui, réalisée de façon renforcée et donc sortant de l'ordinaire, l'investit d'une qualité particulière.

La distinction peut aussi concerner l'aspect de la préparation ou sa taille (*tortillas* minuscules ou *tamales*<sup>646</sup> de petite taille ; Dehouve, 2016). Saldaña Ramírez (2013:209-210) mentionne chez les Nahuas des *tamales* qui sont préparés avec des formes particulières : (i) en offrande pour un *susto*, douze *tamales* de sel (leur nombre correspond à celui des types d'*aires* qui sont connus) six avec une forme d'homme et six avec une forme de femme (et rajoutée à ces *tamales* une petite figurine en pâte de maïs en forme d'animal pour que l'animal pour qui l'offrande est déposée puisse savoir qu'elle est pour lui) ; (ii) douze petits *tamales* en forme de petits animaux pour un autre *susto* qui exige une offrande aux *aires* de la rivière. Dans une intéressante exploration des *tamales* utilisés dans les rituels des Nahuas (Huasteca veracruzana), Gómez Martínez (2014), apporte les précisions suivantes sur leur forme, taille et contenu, qui, fondés sur les croyances locales, font toujours sens. Ainsi, pour les grands *tamales* qui contiennent un poulet ou un dindon entier et ont une forme quadrangulaire (les quatre coins étant des marqueurs cosmiques), il précise :

---

<sup>644</sup> Diverses publications fournissent des informations sur la façon de procéder et ouvrent la gamme des utilisations à d'autres objectifs. Ainsi, pour « hacer rendir el dinero / faire fructifier l'argent », il faut mélanger dans un récipient en cuivre, sept gouttes de lotion Siete machos, sept de Lotion de jasmin et sept de Lotion d'héliotrope puis asperger un ramo avec ce mélange avant de procéder à une *limpia* (Tamara, 1995:192).

<sup>645</sup> « El Bálsamo huasteco para ahuyentar todas las malas vibras. Se puede poner en el ramo antes de usarlo. Es buenísima. El bálsamo especialmente cuando se limpia [...], se le tira toda la mala vibra en la aura. » (Toluca (México), 2017)

<sup>646</sup> « Parmi les aliments, les “*tamales*” ont une importance particulière en raison des liens qui les unissent aux les mythes de la création. Ils y apparaissent comme étant la nourriture originelle, celle dont la technique de cuisson à

« Les *tamales* de volailles entières sacrifiées au cours des rituels agraires et thérapeutiques représentent la personne et la divinité. Leur sacrifice assurant une rénovation, cette préparation cesse de remplir la fonction d'élément nutritif et acquiert celle de fortifiant pour le corps et les entités animiques. On dit que c'est pour acquérir de la force vitale (*chichualiztli*) et aussi pour changer d'une condition précaire à une autre meilleure (*tlapatlalliztli*, *cualtializtli*). Ils se consomment de manière collective au niveau de la famille et du village. »<sup>647</sup>

Il existe aussi des *tamales* ronds et d'autres triangulaires qui ne s'utilisent que pour les rituels thérapeutiques (et pour les offrandes de carnaval) parce qu'ils sont toujours préparés pour les *aires malignos* /mauvais/. Ils ont la particularité d'être petits, d'être emballés dans des feuilles de maïs ou d'avocatier, de ne jamais être fermés par un nœud, d'être préparés avec une pâte de maïs noire ou jaune, de ne pas avoir de viande à l'intérieur, d'être cuits la nuit et dans une décoction de plantes aromatiques. La forme ronde de ces *tamales* ou leur forme triangulaire est riche en représentations et valeurs symboliques<sup>648</sup>.

« Le cercle en tant que délimitation a la fonction de piéger les éléments néfastes, de les contenir et de les retenir jusqu'à les réduire à une unité minimum, en les brisant structurellement (*mocotona*). C'est une forme non complète, elle limite les choses, elle les enferme, elle les perd et n'a pas de direction, elle est également associée au triangle dans une géométrie qui synthétise le temps et l'orientation de l'Outre monde, le lieu où habitent les entités néfastes. »<sup>649</sup>

La modification des préparations culinaires porte souvent sur la composition du plat, les ingrédients qui y sont rajoutés pour leur donner couleur ou saveur particulières. Ainsi, le *mole* (du nahuatl *molli*, une catégorie de sauces typiques et de saveurs et couleurs diverses) qui est offert aux *aires* à Tlayacapan (Morelos) (Chap. VI § 4.2) est rouge, couleur obtenue en rajoutant des piments au *mole* habituel – *mole verde* /vert/ ou *pipián*, à base de graines de courge.

---

la vapeur dans une marmite, est considérée comme antérieure à l'utilisation du *comal* (plaque de cuisson utilisée pour faire cuire les tortillas, galettes de pâte de maïs) (Gómez Martínez, 2014).

<sup>647</sup> « *Los tamales de aves enteras victimadas durante los ritos agrarios y terapéuticos representan a las personas y la divinidad, su sacrificio asegura una renovación, este platillo deja de fungir como elemento nutritivo y adquiere la función de fortaleza para el cuerpo y las entidades anímicas, se dice que es para adquirir fuerza vital (chichualiztli) y también para cambiar de una condición precaria a otra mejor (tlapatlalliztli, cualtializtli). Su consumo es colectivo en el nivel familiar y del pueblo.* » (Gómez Martínez, 2014)

<sup>648</sup> Sur ce sujet, voir Ariel de Vidas (2014b).

<sup>649</sup> « *El círculo como contorno tiene la función de atrapar los elementos nefastos, contenerlos y retenerlos hasta reducirlos en una unidad mínima, rompiéndolos estructuralmente (mocotona). Es una forma no completa, limita las cosas, las encierra, las pierde y carece de dirección, se asocia también al triángulo como una geometría que*

« Ce qui se passe pour le *mole* (vert) c'est que c'est de la graine [de courge], et la graine est verte. [...] On le prépare à la maison. On lui ajoute des petits piments (*pasilla* et *guajillo*) pour lui donner la couleur rouge. [...] Le rouge ça leur plaît beaucoup aux *Señores Aires*. Je ne sais pas pourquoi mais ça leur plaît beaucoup. Et même pour les fleurs et tout ça, le rouge attire beaucoup leur attention. »<sup>650</sup>

Le *mole* rouge est quasiment identique à celui qui est préparé pour la Fête des morts ou « pour les défunts, neuf jours après l'enterrement. Il est préparé pour l'offrande aux morts mais aussi pour les personnes qui sont venues accompagner »<sup>651</sup>) mais pour l'offrande aux *aires*, des plantes spéciales lui sont rajoutées. Il s'agit des *hierbas del aire* /les herbes de l'*aire*/ : *mirto* (*Salvia* sp.), *salverreal* (*Lippia alba*), *cordoncillo* (*Piper* sp.), basilic, rue, grande camomille. Les *tamales* (Photo 6) préparés pour cette même offrande aux *Señores Aires* sont des *tamales de ceniza* /de cendre/ appelés *tamales nejos* (ou *negos*)<sup>652</sup> – dans les États de Morelos et de Guerrero, ils constituent un plat de fête. Là encore, pour l'offrande, ils sont différents : l'ajout d'une grande quantité de chaux leur donne une couleur jaunâtre. « Ça les [les *aires*] enchante ce qui contient de la chaux. Les *tamales* doivent être très, très jaunes de chaux. »<sup>653</sup> Chez les Mazahua on retrouve des modifications analogues : pour soigner un *mal de aire*, les *tamales* utilisés comme agents nettoyants sont remplis d'herbes pour les *aires* et la *tortilla* est, comme les *tamales nejos*, préparée avec beaucoup de chaux.

« Pour soigner le *mal de aire* on fait un *tamal* de *jara*, de rue, de romarin, de menthe, et deux piments *guajillos*, quand le *tamal* est préparé, on l'enterre dans la cendre chaude et on le laisse environ trois minutes, ensuite, on le sort et on commence à nettoyer la personne de la tête jusqu'aux pieds ; on nettoie également avec des piments *guajillos*, avec un œuf ou avec une *tortilla* avec

---

*sintetiza el tiempo y la orientación del ultramundo, el lugar donde habitan las entidades nefastas.* » (Gómez Martínez, 2014)

<sup>650</sup> « *Lo que pasa para el mole (verde) es que es pepita y la pepita es verde. Y lo que se pone es la misma pepita pero es de color rojo. Se prepara en casa. Se le agregan chilitos (pasilla y guajillo) para darle el color rojo. [...] El rojo les gusta mucho a los Señores Aires. No sé porque pero les gusta mucho. Hasta en flores y eso, el rojo les llama mucho la atención. La flor del mole se hace como rojicito. Es mole verde es semilla que pone uno. Semilla de calabaza. Es semilla de mole verde y se ponen hierbas de aire.* » (Tlayacapan (Morelos), 2017)

<sup>651</sup> « *Es el mole para los difuntos a los nueve días después del entierro, tanto para la ofrenda como para las personas que acompañan.* »

<sup>652</sup> Ils sont généralement préparés pour accompagner du *mole verde* (base du *mole rojo*).

<sup>653</sup> « *Amarillos con mucha cal. Les encanta a ellos lo calado. Los tamales tienen que ser muy, muy amarillos de cal.* »

beaucoup de chaux, et quand tout est terminé, on les jette dans le ravin ou dans une rivière. »<sup>654</sup>

#### 4. Le devenir du pharmakon-aliment

Comme le montre Frazer dans son volume sur *Le bouc émissaire* (1925:41), les sociétés les plus diverses à travers le monde ont eu recours au *pharmakos* (le bouc émissaire) pour supporter les aléas de la vie collective comme individuelle. Ce « principe de souffrance par délégation » permet « de faire passer le fardeau de la maladie, du malheur, ou du péché, de soi-même à autrui, à un animal, à une chose ». Dans le cas de la *limpia*, le mal peut être transféré à un objet inanimé (*ramo de limpia*, plantes, objets divers<sup>655</sup>) ou à un animal. Le transfert à un être humain ne se fait qu'indirectement, via l'objet inanimé ou l'animal. C'est pourquoi tout agent nettoyant pollué au cours du rituel doit impérativement être neutralisé. Son élimination évite tout danger et rassure le malade et son entourage. Je n'ai constaté qu'à une seule occasion la conservation de *ramos de limpia* : à Huautla de Jiménez (Oaxaca), les *ramos* utilisés pour se purifier devant la statue du *Señor de las tres caídas* sont préservés (Photo 65) comme il en est des rameaux bénis le Dimanche des rameaux dans la religion catholique occidentale.

Pour éliminer l'agent nettoyant, plusieurs moyens sont possibles. Il peut être simplement jeté loin, dans un endroit peu accessible (p. ex. un ravin) ou enterré<sup>656</sup> pour éviter les contaminations. Il peut aussi être lancé dans un cours d'eau<sup>657</sup>, souvent celui où le *susto* a eu

---

<sup>654</sup> « Para curar el mal de aire se hace un tamal de jara, ruda, romero, hierbabuena y 2 chiles guajillos, cuando está preparado el tamal se entierra en ceniza caliente y se deja unos 3 minutos, después se saca y se empieza a limpiar a la persona de la cabeza hasta los pies; también se limpia solo con chiles guajillos, con un huevo o con una tortilla con mucha cal, después de que se hayan acabado éstas cosas, las tiran en una barranca o en un río. » (Colín Juárez, 1982:5)

<sup>655</sup> Aux temps préhispaniques, après avoir confessé ses péchés, le pénitent ramassait un rameau, crachait dessus et l'envoyait dans un courant d'eau pour se débarrasser définitivement de ses fautes.

<sup>656</sup> À Jalapa de Díaz (Oaxaca), quand un malade est sur le point de mourir, le thérapeute tord le cou d'une poule qu'il place moribonde sur la poitrine du malade et prie. Après avoir placé la poule dans une petite boîte, il va l'enterrer au cimetière, symbolisant ainsi la substitution du corps du malade par celui de la poule (Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991).

<sup>657</sup> « Le plat avec les œufs est lancé dans un courant d'eau pour qu'il emporte le *daño* /mal(éfi)ce/. / Se arroja el trasto con los huevos a una corriente de agua para que se lleve el "daño". » (Bonilla Domínguez, 1953: 56)



lieu, pour qu'il soit emporté le plus loin possible<sup>658</sup> et ne porte préjudice à personne, du moins localement<sup>659</sup>.

« *The coraje was now safe inside the egg that Estella had used to remove it from Juanito. The egg would later be thrown into the river along with the eggshell and the coraje would be washed downstream, where it would eventually go up into the air in the form of a mal aire (evil air) and circulate around the village before alighting on another person.* » (Cartwright, 2007:535)

Les agents nettoyants sont parfois coupés en deux avant d'être jetés, l'une des deux parties vers l'est « pour demander le bien » et l'autre vers l'ouest « pour rendre le mal » (Cortés, 1979:353), pratique qui est parfois utilisée quand deux œufs servent à faire une *limpia*.

« Chez les Mazatèques [...] le guérisseur utilise deux œufs avec de l'encens et balaye le patient de bas en haut tout en invoquant les saints et les génies des éclairs. [...] Finalement, il jette les deux œufs, l'un vers l'est, parce que c'est la demande au bien, et l'autre vers l'ouest qui est le renvoi du mal, et il termine en disant : "Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, Amen". »<sup>660</sup>

L'éventualité du transfert à une personne (ou un animal) est plus probable lorsque l'agent nettoyant est laissé dans des endroits fréquentés : en le jetant derrière soi (et en prenant garde de ne pas voir le point de chute) ou à la croisée des chemins. « Pour le *susto* il fallait jeter les plantes à un endroit où le chemin fait un croisement, où le chemin forme une croix. Elle y allait et les jetait et elle priait puis alors elle fumait une cigarette. »<sup>661</sup> Si les croisements sont hautement symboliques, ce sont aussi des lieux où les passages sont fréquents et la probabilité est forte pour que le mal continue son chemin, récupéré par une personne qui s'est approchée de trop près de l'agent nettoyant ou l'a touché sans faire attention. Il arrive que ce transfert du mal soit non seulement envisagé mais aussi souhaité<sup>662</sup> comme lorsque l'agent nettoyant est déposé de l'autre côté de la limite avec un village voisin (les querelles de clocher sont

---

<sup>658</sup> Certains mentionnent également le fait qu'étant « chauds », les produits qui ont été utilisés pour la *limpia* doivent être jetés dans un lieu « froid » (Arano Leal, 2011).

<sup>659</sup> Certains thérapeutes mentionnent comme cause de l'*espanto de agua* /épouvante d'eau/, le fait d'être passé à un endroit où l'eau était souillée (*puerca* /cochonnée/) parce que certaines personnes jettent dans l'eau les produits qui ont servi à faire des cures ou des *hechizos* /mal(éfices)/ (Arano Leal, 2011).

<sup>660</sup> « *Entre los mazatecos [...] El curandero usa dos huevos con incienso y barre al paciente de abajo hacia arriba invocando a los santos y genios de los rayos. [...] Al final avienta dos huevos, uno al oriente, porque es la petición al bien, y el otro al poniente que es la devolución del mal y termina diciendo: "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén".* » (Pliego Osorio, 2011:46)

<sup>661</sup> « *Para el susto las plantas se tenían que tirar a una parte donde hiciera un crucero el camino, donde hiciera cruz el camino. Iba y las tiraba y elle rezaba y ya se fumaba un cigarro.* » (San Felipe Maderas (Puebla), 2017).

<sup>662</sup> Certaines personnes les jettent à l'endroit où passent leurs ennemis (Mûnch Galindo, 1983:198).

fréquentes) pour que l'un de ses habitants soit contaminé. Deux inconnues malgré tout gouvernent cette action – (i) il ne s'agit que d'une éventualité ; – (ii) tout le monde ignore qui sera la nouvelle personne atteinte) contrairement à la *limpia negra* pour laquelle (i) tout est fait pour que le contact ait lieu, et (ii) la personne à atteindre est parfaitement connue.

En ville, on se débarrasse de l'agent nettoyant dans une poubelle<sup>663</sup>, un tas d'ordures, un terrain vague, souvent après avoir pris soin de l'envelopper dans un sac. Certains préconisent de jeter l'œuf dans l'évier ou dans les toilettes mais cette solution est violemment critiquée par quelques personnes qui considèrent que le danger est beaucoup trop grand : « il ne faut pas le mélanger au “popo” / *no hay que mezclarle con el popo* », une remontée du mal par les ouvertures naturelles du corps étant envisageable. D'autres enfin prennent la précaution d'ajouter de la chaux à l'agent nettoyant avant de le jeter, ce qui équivaut à une destruction. Dans les zones rurales, enterrer l'agent nettoyant et le mal qu'il porte, permet de les considérer comme « morts ». « On peut [l'enterrer] dans le patio ou dans la basse-cour d'une maison, en peignant une croix, [ce] qui équivaut à un croisement de chemins. »<sup>664</sup> Un autre moyen de destruction est de les brûler. Les agents nettoyants (les *ramos*, bien sûr, mais aussi ceux qui mettent un certain temps à se consumer comme le citron vert ou l'œuf<sup>665</sup>) peuvent être brûlés pour s'assurer de la destruction totale des maux, microbes et autres sources de danger, mais aussi pour donner le moyen d'établir un diagnostic-pronostic (Chap. VI § 3.4). Il convient de noter que la destinée d'un agent nettoyant peut aussi dépendre du mal dont il est chargé. S'il s'agit d'un *daño*, de mauvaises vibrations, etc., il est jeté comme nous venons de le voir mais s'il a été utilisé pour déloger une entité non-ordinaire malfaisante (p. ex. un *aire*), alors, il est généralement rapporté à l'endroit où cette entité est censée résider comme nous le verrons plus loin avec les offrandes (Chap. IX § 2.2).

Certains objets utilisés comme agents nettoyants ne sont ni jetés ni détruits mais doivent impérativement être décontaminés<sup>666</sup>, sauf dans le cas des crucifix dont le pouvoir semble

---

<sup>663</sup> Pour certains *Chicanos*, des précautions supplémentaires sont nécessaires : « *One must not throw the mixture [egg and water] on the usual garbage pile subject to the rays of the sun or the scavenging of the insects or animals for to do so would be to dry up the eyesight of each of the persons are surely as the mixture is desiccated by the sun or devoured by the scavengers!* » (Rubel, 1960:801)

<sup>664</sup> « *Puede hacerse en el patio o en el corral de una casa, pintando una cruz, que equivale al cruzamiento de los caminos.* » (Padrón, 1956:202).

<sup>665</sup> L'œuf est jeté au feu parce qu'il est plein de microbes (Burgos Guevara & Flores Mota, 1964:55). L'œuf peut avoir été touché par une « mauvaise énergie » et cela peut lui transmettre une infection comme une salmonellose, une rougeole, une varicelle... (Calacoaya (México), 2017)

<sup>666</sup> En Équateur, les agents nettoyants qui ne peuvent être jetés (pierres, épées en bois), sont dépollués en étant frappés l'un contre l'autre après chaque passage sur une partie du corps (Cauvin, 2014).

suffisamment fort pour anéantir tout mal qui pourrait leur être transmis. Quant aux animaux vivants comme le chien, le chat et certaines volailles, le sort qui leur est réservé, est très variable. Ils ne sont jamais ouverts comme c'est le cas pour le *cuy* /cochon d'Inde/ qui sert au Pérou (Melchor Arroyo & Reyna Pinedo, 1994 ; Reyna Pinedo, 2002) et en Bolivie (Ryn, 1981) à établir, après la *limpia*, un diagnostic précis de l'affection (y compris des atteintes organiques)<sup>667</sup>. Ils peuvent être remis en liberté dans le *monte* comme le dindon chez les Mazatèques, ou être apportés morts ou vivants (coq, poule, poulet) en offrande ou encore être consommés par le thérapeute ou l'entourage du malade.

« On dispose six bougies tout autour du malade et on met dans un *huacal* (alebasse) un peu d'eau-de-vie, pour qu'elle "tire l'*espanto* /épouvante/". On allume également les bougies sur l'autel où il faut qu'on prie. [...] le guérisseur passe un coq noir ou un poulet sur tout le corps du malade pour "balayer la frayeur" et quand il a terminé cette opération, il serre le cou de l'animal et le jette au loin. [...] De toute manière, l'animal est lentement asphyxié pour récupérer l'*espanto* /épouvante/, et on le met finalement dans de l'eau chaude pour le déplumer et placer les plumes sous le lit, puis les porter à l'autel où commence la cérémonie de prière qui dure habituellement plus d'une heure [...]. Une fois terminée la prière, l'eau-de-vie est répartie entre ceux qui ont prié. Le poulet est mis à cuire et mangé par le guérisseur et sa famille. »<sup>668</sup>

---

<sup>667</sup> Après la *soba del cuy* (*limpia* avec un cochon d'Inde), une vivisection est pratiquée. Le diagnostic est établi en observant les organes internes et les battements de cœur mais auparavant, de la poudre de maïs a été saupoudrée à l'intérieur et quelques gouttes de vin y ont été répandues.

<sup>668</sup> « *Se colocan alrededor del enfermo seis velas y se pone en un huacal (jícara) un poco de aguardiente par que "jale al espanto". También se prenden las velas en el altar en donde debe rezarse. [...] el curandero pasa un gallo negro o un pollo por todo el cuerpo del enfermo para "barrer el espanto" y cuando ha terminado esta operación oprime el cuello del animal y lo "avienta" lejos. [...] De todas maneras el animal es lentamente asfixiado para que recoja el espanto, poniéndolo al final en agua caliente para desplumarlo y poner las plumas debajo de la cama y llevarlas después al altar, donde principia la ceremonia del rezo que suele durar más de una hora [...]. Una vez que termina el rezo, se reparte el aguardiente entre los rezadores. El pollo se pone a cocer y lo comen el curandero y sus familiares.* » (Bonilla Domínguez, 1953:45)



## Chapitre VIII

### Les agents nettoyants dans l'histoire

« L'interprétation des variations des faits culturels doit prendre en compte trois dimensions toujours entremêlées : l'espace, où jouent des rapports de proximité et de polarité ; l'histoire, avec ses inflexions singulières, plus ou moins volontaires ; la stratification sociale avec ses dénivellements, qui pèse sur les rythmes d'adoption et de diffusion de tel ou tel modèle. » (Bromberger & Morel, 2000:13)

À chaque réalisation, la *limpia* est une expérience nouvelle et singulière, adaptation d'un thérapeute à son patient, à l'affection dont il souffre, et à l'entourage qui l'accompagne, autant d'interactions qui contribuent à transformer ou simplement moduler cet acte éphémère. Pour autant, de nombreux actes semblent invariables et même s'ancrer de façon plus ou moins manifeste dans certaines pratiques de l'époque préhispanique. Ne s'agit-il que de lointaines évocations dénuées de sens et d'intérêt ou de rémanences qui contribuent au pouvoir thérapeutique des actes et des objets ? Bien que le choix de trois étapes historiques n'offre qu'un aperçu très global de l'évolution des rituels thérapeutiques et soit en tant que tel discutable, il présente l'avantage d'un tracé épuré. Pour limiter l'imprécision, seul sera pris en compte l'acte fondamental au cours duquel la relation thérapeute-patient s'ouvrira à l'intervention du « tiers » que représente l'agent nettoyant (ici circonscrit aux pharmakons-aliments).

#### 1. Époque préhispanique : une absence de pharmakons-aliments ?

##### ▪ 1.1. Une *limpia* préhispanique ?

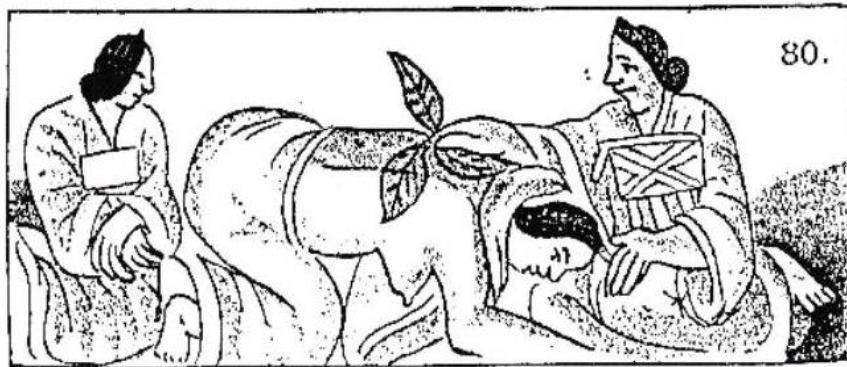
Plusieurs auteurs ont présenté la *limpia* comme étant une pratique thérapeutique d'origine préhispanique. Parmi les arguments présentés, l'un des plus fréquemment mentionnés est un dessin du *Codex Florentin* de Bernardino de Sahagún. En 1963, Aguirre Beltrán écrit « La *ticitl* "nettoie" (*limpia*) le corps du malade avec des rameaux d'*estafiate*<sup>669</sup>, en le fouettant,

---

<sup>669</sup> *Iztauhyatl* ou *estafiate* (*Artemisia ludoviciana* ssp. *mexicana*).

comme le montre la représentation qui apparaît dans le *Codex florentin* »<sup>670</sup> mais il ne fournit aucune reproduction de l'illustration à laquelle il fait allusion. Quelques années plus tard, en 1980, Basich reprend le texte d'Aguirre Beltrán et l'illustre par un dessin qui semble correspondre à celui auquel il faisait allusion (une reproduction en noir et blanc de la figure 17) et cite le paragraphe *Médicas* (Sahagún, lib. 10, cap. XIV 8, 1969, 3:129).

Figure 17. *De las mugeres nobles* (d'après Sahagún, *Codex florentino*, Lib. X, Capitulo XIII, fo 31).



Ce même dessin est repris un an plus tard par Anzures y Bolaños qui lui donne comme légende « Une guérisseuse est en train de faire une *limpia* ou *barrida* à une malade »<sup>671</sup> et, se fondant sur cette illustration, avance que la *limpia* est une thérapeutique préhispanique<sup>672</sup>. En 1983 (76-77), Sepúlveda y Herrera fait paraître une reproduction du dessin du *Codex florentino* couplée avec une autre, aucune des deux ne portant de légende ou de localisation dans l'ouvrage de Sahagún ; elles sont simplement aboutées à une autre illustration, celle de la sage-femme (Sahagún, L VI C 27. fo 128v) et la légende de ces dessins est : « Les femmes pouvaient exercer la fonction de guérisseuse et de sage-femme, mais seulement quand elles étaient ménopausées »<sup>673</sup>. L'interprétation thérapeutique de cette illustration du *Codex florentino* est des plus surprenantes. En effet, elle se rapporte au *Libro decimo, Capitulo. 13. delas mugeres nobles ydesus condiciones buenas y malas /des femmes nobles et de leurs manières bonnes et mauvaises/* et non pas au *Capitulo. 14. delas mugeres populares o*

<sup>670</sup> « La tícit limpia el cuerpo del doliente con ramas de estafiate, azotándolo, según muestra la representación que del caso aparece en el códice Florentino. » (Aguirre Beltrán, 1963:126)

<sup>671</sup> « Una médica le está haciendo una limpia o barrida a una enferma. Códice Florentino (tomado de un dibujo de Zita Basich). » (Anzures y Bolaños, 1981:23)

<sup>672</sup> Conjecture renouvelée en 1983 (Anzures y Bolaños, 1983:39).

<sup>673</sup> « Las mujeres podían ejercer el oficio de curanderas y de comadronas, pero hasta que habían pasado la menopausia. » (Sepúlveda y Herrera, 1983:76)

*billanas ydesus condiciones buenas y malas* /des femmes populaires ou non nobles et de leurs manières bonnes et mauvaises/ du même Livre X, dans lequel les deux derniers paragraphes concernent *La medica* /Celle qui est médecin/ : *La que es buena medica* /celle qui est bon médecin/ et *La que es mala medica* /celle qui est mauvais médecin/ (*Libro decimo; cap. 14 fo 38 et fo 38v.*). En conséquence, ce dessin ne saurait être interprété comme l'illustration d'un acte médical. Ce rapprochement semble d'autant plus improbable que la position « à quatre pattes » n'est jamais signalée dans les descriptions de la *limpia*. Celle-ci se réalise, comme nous l'avons vu, sur un malade debout, assis ou allongé sur le dos. En revanche, la position à quatre pattes est parfaitement adaptée (physiquement comme symboliquement) à un châtiment et dès lors est en parfait accord avec le texte qui précède le dessin : « *La señora principal [...] rige muy bien sus vasallos, y castiga a los malos...* /La maîtresse principale [...] commande très bien ses sujets et châtie les mauvais/ ». La tige qu'elle tient lui servirait alors à fouetter la personne à quatre pattes et non à lui faire une *limpia* (Motte-Florac, 1995c). Si cette illustration ne peut être une preuve que la *limpia* avec des plantes était déjà pratiquée à l'époque préhispanique, d'autres sources pourront peut-être en témoigner ? Jansen (1998), considère le « Manuscrit 20 » du fonds mexicain de la Bibliothèque Nationale de France comme la prière d'un prêtre-chamane invocant les pouvoirs de purification, de guérison et d'affermissement des ancêtres, et en tant que tel, considère qu'il pourrait très bien faire partie d'une *limpia*. Son argumentaire repose sur le rappel de celles qui sont réalisées dans la Mixteca en faisant référence au travail de Bade (1994) mais sans plus d'information.

## ▪ 1.2. Le « balayage »

Le synonyme de *limpia* le plus fréquemment utilisé est *barrida* /balayage/ qui rappelle l'acte « ménager » du nettoyage (Chap. V § 2). À l'époque préhispanique, balayer était un acte qui, bien au-delà du simple nettoyage, était un acte de respect et de vénération. Comme nous allons le voir, il remplissait plusieurs fonctions thérapeutiques et rituelles.

### ♦ Le balayage thérapeutique préventif.

Le *xoxalli* est un époussetage des jambes que réalisaient les voyageurs avec des branchages ou des herbes pour éliminer la fatigue et les douleurs musculaires d'une longue marche<sup>674</sup>.

---

<sup>674</sup> Une pratique très répandue en Mésoamérique ainsi que dans d'autres pays du monde, en particulier dans les zones montagneuses. « Au Guatemala également, on rencontre des amas de pierres aux carrefours et sur la crête

« Les voyageurs avaient l'habitude de se balayer les jambes et les pieds avec des poignées d'herbes. Ces dernières étaient placées sur des monticules de pierres dans le but d'y laisser la fatigue. Celui qui toucherait ces paquets non seulement recevrait la fatigue abandonnée mais aussi la maladie du *xoxalli* que les sources assimilent à une inflammation ou une douleur aux tendons, en particulier aux pieds et aux chevilles. Il est probable que le *xoxalli*, qui est une forme de maléfice pour les anciens Nahua, ait été perçu comme une substance nocive ramassée par les marcheurs, cause directe de la fatigue dont ils souffraient au niveau des jambes. »<sup>675</sup>

Le *xoxalli* permettait aussi d'éliminer les affections qu'il était possible de contracter au cours du trajet sans s'en rendre compte. En effet, de petites figurines zoomorphes réalisées en pâte de maïs<sup>676</sup> étaient jetées sur la route pour transmettre les « fièvres » d'un malade à celui qui marcherait dessus ou les toucherait par mégarde (Motolinía, 1914:130). Elles rappellent celles, en céramique, qui chez les Nahua de Tlayacapán sont censées recueillir les *malos aires* (Chap. V § 5). La ressemblance de cette pratique avec la *limpia* semble manifeste tant au niveau des actes (des branchages sont utilisés pour nettoyer le mal puis jetés), de la gestuelle (balayage) et de la parenté de l'atteinte (la fièvre fait partie des symptômes habituels des *malos aires* /mauvais airs/), que des agents nettoyeurs. Les plantes utilisées étaient des herbes (une pratique que nous avons vue chez les P'urhépecha ; Chap. VI § 4.1) ou des branchages et, dans ce cas, l'utilisation de tiges feuillées de faux poivrier vient aussitôt à l'esprit. Cette hypothèse n'est en rien invraisemblable puisque l'introduction de cet arbre est très ancienne et qu'il pousse le long des routes sur une grande partie du territoire mexicain. Cependant la similitude avec la *limpia* n'est pas absolument parfaite puisque le balayage n'est réalisé que sur les jambes et non sur l'ensemble du corps.

---

des falaises et des montagnes. Tous les Indiens qui passaient, cueillaient une poignée d'herbe dont ils se frottaient les jambes, crachaient dessus, et la plaçaient sur le tas avec une petite pierre, fermement persuadés qu'en agissant ainsi ils rendraient à leurs membres épuisés une vigueur qui languissait. » (Frazer, 1925:10)

<sup>675</sup> « *Los viajeros acostumbaban a barrerse las piernas y los pies con manojos de yerbas. Éstos eran colocados sobre montículos de piedras con el propósito de dejar allí el cansancio. Quien tocara aquellos manojos no sólo recibiría el cansancio abandonado, sino la mencionada enfermedad del xoxalli que relacionan las fuentes con inflamación o dolor de tendones, especialmente en los pies y en los tobillos. Es probable que el xoxalli, que era una forma de maleficio entre los antiguos nahuas, fuese concebido como una sustancia nociva recogida por los caminantes, causa directa del cansancio que éstos sufrían en sus piernas.* » (López Austin, 1995:35)

<sup>676</sup> Martínez Cortés (1965:47) signale que des figurines faites en pâte végétale et représentant les dieux (vent, pluie, eau) étaient réalisées par le prêtre pour que le malade atteint par des maladies de *Tláloc* les offre en acte propitiatoire pour récupérer la santé.



♦ Le bain de vapeur

Le *temazcal* (bain de vapeur traditionnel) était très utilisé aux temps préhispaniques dans un but hygiénique, rituel et thérapeutique (des affections nombreuses et diverses y étaient soignées).

« Ces bains qu'on appelle *temazcalli* [...] sont utiles pour les convalescents de quelques maladies afin qu'ils achèvent d'arriver plus vite à la santé. Ils sont bons aussi pour les femmes enceintes dont l'accouchement est proche, parce que les accoucheuses leur font subir dans ces bains certaines manœuvres qui ont pour but de rendre leurs couches meilleures. Ils sont utiles également aux nouvelles accouchées, pour qu'elles se rétablissent et que leur lait soit purifié. Tous les malades se trouvent bien de ces bains, surtout ceux qui ont des contractures de nerfs, ainsi que les gens qui ont pris un purgatif dont l'effet est fini. Le bain fait aussi du bien à ceux qui font une chute étant debout, ou tombent de haut, ou ont reçu des coups ou autres mauvais traitements, lorsqu'il résulte de ces causes que les nerfs se sont contractés. Les bains sont utiles encore aux galeux et aux vénériens : on les y lave et, après les avoir lavés, on leur applique les remèdes que ces maladies demandent ; mais, pour ces derniers cas, il faut que le bain soit très chaud. » (Sahagún, L. XI Cap. VII § 6, Jourdanet & Siméon, 1880:765)

Objet d'une prohibition destructrice par les religieux espagnols en raison de son usage rituel, le *temazcal* a disparu dans de nombreuses régions où il est remplacé par d'autres pratiques comme le *torito* /petit taureau/ (Katz, 1993) ou une forme particulière de bain de vapeur<sup>677</sup>. Malgré tout, le *temazcal* a perduré dans certaines zones rurales, en particulier dans celles de climat tempéré, froid (Servain, 1986), celui qui se rencontre dans le centre du Mexique<sup>678</sup>. À la fin du siècle dernier, de nombreuses revendications identitaires aux manifestations et prolongements multiples (dont le tourisme ethnique) ont favorisé son retour en force. Outre son usage à titre préventif, y sont soignées comme autrefois de nombreuses affections, pour la

---

<sup>677</sup> Ceux qui ne peuvent pas l'utiliser le remplacent par un bain chaud préparé avec des plantes « chaudes ». Maintenant, les gens n'ont plus l'habitude du *temazcal*. Ils font un bain avec des herbes mais dans une baignoire. Après le bain dans l'eau qui a été préparée avec les herbes, la personne s'assied sur une planche posée en travers de la baignoire et on lui met des couvertures pour faire comme une petite maison (jusqu'au cou ; il ne faut pas couvrir le visage). On fait chauffer des pierres ou des briques rouges et on les met dans l'eau du bain. Alors la vapeur se dégage. La personne doit ensuite aller au lit et se mettre sous des couvertures pour transpirer. Après, on réchauffe ses vêtements et on la sèche bien et elle se remet au lit (Tehuacán (Puebla), 2017).

<sup>678</sup> « Le *temazcal* est un lieu de transformation, de destruction et de création, entre vie et mort, où la femme, après avoir risqué sa vie pour accoucher, retourne dans l'utérus de la terre, et naît à nouveau, avec sa fertilité restaurée par la chaleur et l'humidité, de la même manière que la terre a besoin du soleil et de la pluie. / *El temazcal es un lugar de transformación, de destrucción y de creación, entre vida y muerte, donde la mujer, después de haber arriesgado su vida para dar a luz, vuelve en el útero de la tierra, y nace de nuevo, son su*

plupart « froides » et assez semblables à celles dont *Tláloc*, dieu de la pluie, et les *tlaloques* étaient tenus pour responsable (fièvres, rhumatismes, dermatoses, etc. ; Soustelle, 1955:223). Ces mêmes affections et symptômes sont, pour la plupart, attribués aux *aires* (Chap. IV § 3.4) et leur traitement requiert alors une *limpia* (qui est réalisée en dehors du *temazcal* ou lorsque celui-ci est éteint). De tels usages sont considérés comme un argument en faveur d'une origine préhispanique des *limpias* par Anzures y Bolaños (1983:39) dont le texte est repris par Angeles Aguilar (2006:48).

« Sahagún présente certains indices des *limpias* avec des herbes quand il écrit que la parturiente va au *temazcalli* “où se trouve et où soigne et propose son aide l'aïeule, qui est la déesse du *temazcalli*, et qui s'appelle *Yoalticitl*”. Et Sahagún poursuit “Et parce qu'il est habituel qu'à ceux qui se baignent, on leur “blesse” les épaules avec des feuilles de maïs cuites dans l'eau du bain, la sage-femme demandait certaines fois que cela ne se fit point, quand la femme enceinte se baignait...”. On peut déduire à partir de ce texte que d'ordinaire, tous ceux qui entraient prendre un bain dans le *temazcal*, se fouettaient avec des herbes, mais que les parturientes ne le faisaient pas toujours. »<sup>679</sup>

De fait, parmi les plantes utilisées dans le *temazcal* figuraient l'*iztauhyatl* (*estafiate* ; *Artemisia ludoviciana* ssp. *mexicana*) et le *yauhtli* (*Tagetes lucida*), des plantes odorantes consacrées à *Tláloc*. Or l'*iztauhyatl* est aussi mentionné dans les procès de l'Inquisition pour son utilisation en friction ou *limpia* et actuellement il entre dans la composition des *ramos de limpia* /bouquets de *limpia*/ (Chap. V § 4). Pour autant et malgré de nombreuses analogies, les deux pratiques du *temazcal* et de la *limpia* ne semblent pas avoir perdu leur individualité et ne semblent interchangeable ni dans les termes qui les désignent ni dans les discours. La *limpia* serait une simple reproduction hors *temazcal* de ce qui était autrefois pratiqué à l'intérieur de celui-ci ? Si les rameaux sont, dans les deux cas, composés de tiges feuillées et de plantes « chaudes », elles ne sont pas toutes identiques (Chap. V § 4) et si les gestes sont, pour certains, assez semblables, ils n'ont pas la même valeur : le transfert du mal à l'agent nettoyant sous-tend la pratique de la *limpia* alors que dans le *temazcal* le mal est évacué par

---

*fertilidad restaurada por el calor y la humedad, al igual que la tierra necesita del sol y de la lluvia.* » (Katz, 1993:5)

<sup>679</sup> « Algunos indicios de las *limpias* con hierbas ofrece Sahagún cuando escribe que la parturienta va al *temazcalli* “a dónde está y donde cura y ayuda la abuela, que es diosa del *temazcalli*, que se llama *Yoalticitl*”. Y continúa Sahagún: “Y porque es costumbre que los que se bañan, los hieran las espaldas con hojas de maíz cocidas en la misma agua del baño, esto mandaba algunas veces la partera que no se hiciese, cuando se bañaba la preñada...” (Sahagún libro VI, 174). De este texto se infiere que ordinariamente todos aquellos que entraban a bañarse en el *temazcalli*, se azotaban el cuerpo con hierbas, pero no siempre hacían esto las parturientas. » (Anzures y Bolaños, 1983:39)

l'eau qui est versée sur le corps transpirant du malade et les gestes réalisés avec les plantes ont comme but soit une ventilation pour ramener la vapeur chaude vers le corps soit un léger fouettement pour d'évidentes réactions physiologiques.

« Pendant que le malade reste étendu sur la natte, son domestique (s'il ne le fait pas lui-même de sa propre main) commence à ramener la vapeur vers le bas avec le bouquet d'herbes un peu humides, et à fouetter doucement le malade, particulièrement sur la région douloureuse. »<sup>680</sup>

Malgré de telles différences, les deux ont une indéniable parenté qui se retrouve aussi dans leur valeur de purification. Galinier (1990:151) écrit sur le *temazcal* : « Il nettoie l'extérieur du corps, mais aussi assainit l'intérieur en purifiant le sang et, au-delà, purifie l'âme ». De fait, à l'époque préhispanique, la dimension spirituelle était une part importante du traitement. *Toci*, déesse du *temazcal*, était invoquée. Ses représentations la montrent un balai à la main (Figures 18 et 19) et les textes mentionnent sa fête au cours du mois « du balayage », ce qui nous ramène au balayage mais cette fois-ci rituel.

Figure 18. *Toci* « Mère des Dieux »  
(d'après Sahagún, *Codex florentino*, Lib. I cap. VIII, fo 3, lám. II).



Figure 19. *Teteu innan* (= *Toci*)  
(d'après Sahagún, *Manuscrito de Tepepulco*, *Primeros memoriales* cap. I).



<sup>680</sup> « Entre tanto que el enfermo se mantiene tendido en la estera, su doméstico (si ya no lo hace él mismo por su mano) comienza a llamar el vapor hacia abajo con el manojo de hierbas un poco húmedas y azotar suavemente al enfermo y en especial en la parte doliente. » (Alcina Franch, 2000:108)

♦ Les balayages rituels

*Toci* n'était pas seulement la déesse du *temazcal*. Appelée également *Teteu innan* (entre autres noms), Mère des dieux, Cœur de la terre, Notre aïeule, elle était aussi la patronne des guérisseurs – et avec eux des remèdes et des plantes médicinales.

« Elle était adorée par les médecins, les chirurgiens, les faiseurs de saignées, les accoucheuses, les femmes qui administrent des abortifs et les devins qui disent la bonne aventure et prédisent le sort heureux ou adverse réservé aux nouveau-nés, selon leur manière de venir au monde. Elle était encore l'objet du culte de ceux qui prédisent l'avenir en faisant le jeu des grains de maïs, de ceux encore qui cherchent des augures dans l'eau contenue dans une écuelle, des gens qui disent la bonne aventure au moyen de petites cordelettes attachées l'une à l'autre, lesquels sont appelés *inecallapouhque*, de ceux, enfin, qui tirent des vers de la bouche et des yeux ainsi que des petites pierres des autres parties du corps [...]. Elle était adorée aussi par ceux qui tiennent des maisons de bains ou *temazcalli*; ils prenaient soin de placer l'image de cette déesse dans leurs chambres de bain, et lui donnaient le nom de *Temazcalteci*, qui veut dire l'aïeule des bains. » (Sahagún, L I C VIII ; Jourdanet & Siméon, 1880:18-19)

La fête de *Toci* avait lieu le onzième mois appelé *ochpaniztli* (traduit selon les auteurs en /balayage des chemins/, /balayage des rues/, /temps de balayer/), à propos duquel Sahagún précise que « C'était aussi l'époque d'une purification générale des temples où les idoles et les objets consacrés au culte devaient être entretenus avec un soin particulier » (Jourdanet & Siméon, 1880:22). La fête de *Toci*, qui portait le même nom que le mois, *Ochpaniztli*, était considérée comme l'une des fêtes principales non seulement parmi les Mexica mais aussi en Mésoamérique (Grave Tirado, 2004). Elle est décrite par Sahagún (L. II, C. 30).

« Ils se formaient en quatre rangs ; et dansaient ainsi sans chanter, faisant tous leurs mouvements en silence en portant aux deux mains des fleurs qu'on appelle *cempoalxochitl*, non arrangées en bouquets, mais adhérentes à leurs rameaux. (...) Leurs pieds et leurs bustes ne marquaient aucune figure ; les mains seulement se haussaient et s'abaissaient, à l'unisson de l'instrument, en ayant soin d'observer la cadence de façon que personne ne se mût au revers de son voisin. » (Jourdanet & Siméon, 1880:133)

Si le mouvement coordonné de l'assemblée fait penser à un balayage symbolique, cette description ne mentionne pas cet acte de façon explicite, contrairement à celle qu'en fait Diego Durán.

« Ce jour-là ils balayaient toutes leurs maisons et toutes leurs propriétés et les rues, et les bains, et tous les coins de la maison sans laisser la moindre chose qu'ils n'aient pas balayée. [...] De la même façon, ce jour-là ils nettoyaient les canaux et les rivières et les sources et ils s'y baignaient et s'y lavaient. [...] Et de la même façon, ils devaient baigner les malades. Si c'était une femme, le

médecin devait entrer pour venir la baigner et si c'est un homme, la guérisseuse devait entrer pour le laver. »<sup>681</sup>

Ce balayage rituel, temps important de purification générale dont Biedermann (1993:172) écrit qu'il était destiné à faire fuir le malheur et la maladie, est envisagé par Anzures y Bolaños (1983:39-41) comme un autre argument en faveur d'une origine préhispanique des *limpias*<sup>682</sup>.

« De tout ce qui a été dit, on conclut qu'il s'agissait d'une fête de purification générale – des maisons, des rues, du village, des personnes elles-mêmes-, et qu'il s'agissait d'un "rite antique". Par conséquent, nous pouvons en induire que les *limpias* convenaient parfaitement, non seulement pour des maladies matérielles, comme c'est signalé explicitement, mais également pour la gestion humaine en général. C'est le symbolisme des "balais" pour le nettoyage total, et celui des herbes – curatives et rituelles – avec lesquelles on se frictionnait le corps dans les *temazcal*. »<sup>683</sup>

Ce rapprochement est tout à fait pertinent, d'autant que ce balayage rituel nous ramène une fois encore à *Tlálóc*. Soustelle (1955:277) rappelle que cette fête d'*Ochpaniztli* était aussi la « fête des déesses de la terre et de la végétation, qui sont toujours représentées tenant en main un balai d'herbes avec lequel elles sont censées balayer le chemin des dieux ». Les rapports entre balayage, récoltes et précipitations sont évidents puisque, au cours de ce même mois qui était aussi celui des récoltes, avait lieu la fête du maïs mûr, or fertilité et abondance du grain ne pouvaient être dues qu'à des pluies abondantes, raison pour laquelle *Quetzacóatl*, dieu des vents, devait balayer les chemins (Aguirre Beltrán, 1955:22). « On le pensait ainsi, parce qu'avant le déchaînement des eaux, on voit de grands vents et de la poussière. C'était *Quetzalcoatl*, le dieu des vents, qui balayait ainsi les chemins aux dieux des eaux, pour qu'ils

---

<sup>681</sup> « Este día barrían todos sus casas y pertenencias y calles, y los baños y todos los rincones de las casa, sin quedar cosa por barrer. [...] Item por este tiempo limpiaban las acequias y los ríos y las fuentes, y se bañaban y lavaban en ellas aquestos días. [...] Lo mesmo hallarán en el bañar de los enfermos, que si es mujer el médico ha de entrar a bañarla, y si es varón la saludadora y médica ha de entrar a lavarlo...» (Durán, 1951, II, 106-107)

<sup>682</sup> Incháustegui (1977) mentionne chez les Mazatèques l'interdiction de balayer la maison du malade pendant les quatre jours que dure le traitement d'un *susto*. Au cinquième, ils la balayent méticuleusement et jettent les balayures vers l'ouest où vit le « Mauvais Esprit » qui récupère la maladie et la garde.

<sup>683</sup> « De todo lo dicho se concluye que se trataba de una fiesta de purificación general - de las casas, de las calles, del pueblo, de las mismas personas-, y que era cuestión de un "rito antiguo". Por consiguiente, podemos inferir que aquí embonaban perfectamente las "limpias" no sólo de enfermedades materiales, como expresamente se apunta, sino también de la conducta humana en general. Es el simbolismo de las "escobas" para el aseo total, y el de las yerbas - curativas y rituales - con que se entregaba el cuerpo en los temazcales. » (Anzures y Bolaños, 1983:39-41)

y vissent pleuvoir. » (Jourdanet & Siméon, 1880:16) Ce balayage rituel nous fait une fois encore dériver vers l'omniprésent dieu de la pluie, *Tláloc*<sup>684</sup> dont on ne saurait oublier qu'il est « le dieu le plus ancien, [...] celui des autochtones ; il règne sur le monde souterrain auquel on accède par le trou dans la terre [...] ou par le trou dans la nuit qu'est la lune » (Graulich, 1982:401).

Le balayage rituel n'était pas réservé aux seules grandes fêtes collectives. Il était aussi réalisé dans le contexte plus intime et quotidien des autels familiaux<sup>685</sup>. « Ils avaient aussi grand soin, pour honorer leurs dieux pénates, de balayer, chaque jour le matin, la cour et le seuil des portes. » (Jourdanet & Siméon, 1880:186) Cet usage était enseigné aux enfants dès leur plus jeune âge. « Mon fils [...]. Tu auras soin de balayer les endroits où sont les idoles et de leur offrir de l'encens. » (Jourdanet & Siméon, 1880:404) La valeur purificatrice de ce balayage rituel était aussi recherchée après une confession, lorsque les péchés auxquels la parole du pénitent avait donné une certaine matérialité (avec toutes les restrictions d'usage pour ce terme), devaient être évacués d'une façon tout aussi physique que symbolique. « Fais-toi un cœur nouveau et une autre manière de vivre et prends soin de ne pas retomber dans tes péchés d'autrefois. [...] Je te dirai enfin que tu ailles t'occuper à balayer et à enlever les ordures et les saletés de ta maison; nettoie-la bien dans son entier ; nettoie aussi ta personne. » (*Ibid.*:342) Péchés, balayage rituel, thérapeutique et *temazcal* se retrouvent encore dans les rapports de l'homme à une autre divinité : *Tlazoltéotl* « celle qui dévore les immondices »<sup>686</sup> (Figure 20), elle aussi étroitement liée à la profession de thérapeute. Protectrice des thérapeutes et des sages-femmes, elle partageait avec *Toci* la particularité d'avoir comme attribut, un balai dans sa mainet d'être également vénérée au cours du mois *Ochpaniztli* (Quezada Ramírez, 1989:57).

---

<sup>684</sup> Ce balayage rituel en relation avec la pluie est encore pratiqué de nos jours. Viesca Treviño (cité par Ortiz de Montellano, 1990:213) signale que des *graniceros* /ceux de la grêle (thérapeutes qui ont acquis leur pouvoir après avoir été frappés par la foudre)/ le font dans des grottes habitées par les *aires*, afin de conserver tous leurs pouvoirs.

<sup>685</sup> On balayait aussi sa maison pour se purifier avant une chasse ou une pêche (Ruiz de Alarcón, 1953:76)

<sup>686</sup> Déesse de la luxure, elle « inspirait les désirs les plus pervers » tout comme elle accordait son pardon à ceux qui s'étaient adonnés à ces perversions. Elle remettait les péchés à ceux qui acceptaient de dire leurs fautes et de se purifier par un bain de vapeur (Soustelle, 1955:224, 230).

Figure 20. *Tlazoltéotl* « celle qui dévore les immondices »  
(d'après Sahagún, *Codex florentino*, Lib. I Cap. XII fo 6).



Malgré tout, les balais figurés dans les représentations de *Toci* semblables aux balais traditionnels encore confectionnés de nos jours (faits d'un faisceau de tiges sans feuilles)<sup>687</sup>, sont très différents des *ramos* de tiges feuillées utilisés lors de la *limpia* (et dans le *temazcal*). Par ailleurs, lors des *limpias* pratiquées de nos jours dans les maisons, les champs et lieux divers, ce qui est balayé, c'est le mal envoyé par un tiers (celui qui a fait un *hechizo* /sortilège/) et non les impuretés de celui qui habite la maison ou est le propriétaire (ou utilisateur) du champ. En conséquence, les *ramos de limpia* ne peuvent pas être considérés comme leurs copies conformes.

### ▪ 1.3. Le *sahumerio*

Dans les rituels religieux préhispaniques, les odeurs jouaient un rôle considérable, comme ailleurs dans le monde ; « la vénération des morts et l'invocation à la divinité ont en commun la pratique quasi universelle de la fumigation rituelle odorante qui se présente comme une des formes les plus anciennes du sacrifice divin » (Roubin, 1980 et 1989).

« Nés d'une conjonction exceptionnelle de la terre et du feu solaire, les aromates sont un don de la nature sauvage dont les hommes s'assurent la possession par des procédés destinés à médiatiser le proche et le lointain et à relier le haut et le bas. [...] Dans le monde grec, où leur usage s'impose dès la fin du VIIe siècle, les aromates remplissent une triple fonction : condimentaire, cultuelle, érotique. Produits de la nature qui constituent l'au-delà des plantes cultivées, les aromates ne sont consommés que sous forme d'assaisonnements et de condiments. [...] Cependant, si de nombreuses espèces aromatiques

---

<sup>687</sup> Selon Alvarez Amézquita *et al.* (1960:34), « la main droite [sic] portait un balai de plumes / *la mano derecha* [sic] *llevaba una escoba de plumas.* »

servent d'épices dans les préparations culinaires des anciens Grecs, les aromates du type de l'encens et de la myrrhe sont à peu près exclusivement réservés soit à la fabrication d'onguents et de parfums, soit aux pratiques sacrificielles imposées par le culte des puissances divines » (Detienne, 1972:71)

Dans l'offrande parfumée préhispanique, les végétaux (essentiellement non alimentaires, contrairement au monde grec) occupaient une place privilégiée car, comme le souligne Guiart (1980), ils n'ont rien de commun avec l'homme, « l'odeur de la plante ne se rapproche d'aucune fonction physiologique humaine ». Dans les rituels préhispaniques, les odeurs sont celles, invisibles, de fleurs et de plantes ornementales, et de celles qui entrent dans les chorégraphies rituelles. Il y a aussi celles dont la présence est liée à la fumigation et qui sont, contrairement aux précédentes « visibilisées » par la fumée et n'exigent plus la présence palpable de la plante elle-même. Leur charge symbolique, plus encore que celle des premières, est particulièrement puissante puisqu'elles font monter dans l'espace des dieux les offrandes des hommes, passant insensiblement du visible à l'invisible et empruntant les formes évocatrices des nuées célestes et de leurs nuages. Comme ailleurs dans le monde, *sahumar* /fumiger/ était donc l'acte incontournable sans lequel les rituels ne pouvaient avoir lieu. Les odeurs privilégiées, considérées comme la nourriture favorite des dieux<sup>688</sup>, étaient celles du copal<sup>689</sup> et du tabac. Leur prestige était tel que les insignes spécifiques des prêtres (Figure 21) étaient le sac à copal qu'ils portaient à la main et la gourde à tabac qu'ils portaient dans le dos (García Ruiz, 1981).

Le copal était « couramment utilisé dans les rites en l'honneur des divinités de la pluie, l'épaisse fumée qui s'en dégageait étant assimilée à de la brume et des nuages censés provoquer la pluie » (Peperstraete, 2014). Le nom d'*iztac teteo* « dieux blancs » lui était donné en référence également aux volutes blanches qui s'en échappent quand on le fait brûler (Martínez Cortés, 1974). Il était de tous les rituels, collectifs comme individuels. Toute personne, enfant comme adulte, était tenue d'en brûler au cours des fêtes et des rites quotidiens et il n'était pas de requête aux dieux qui n'en soit accompagnée (García Ruiz, 1988).

---

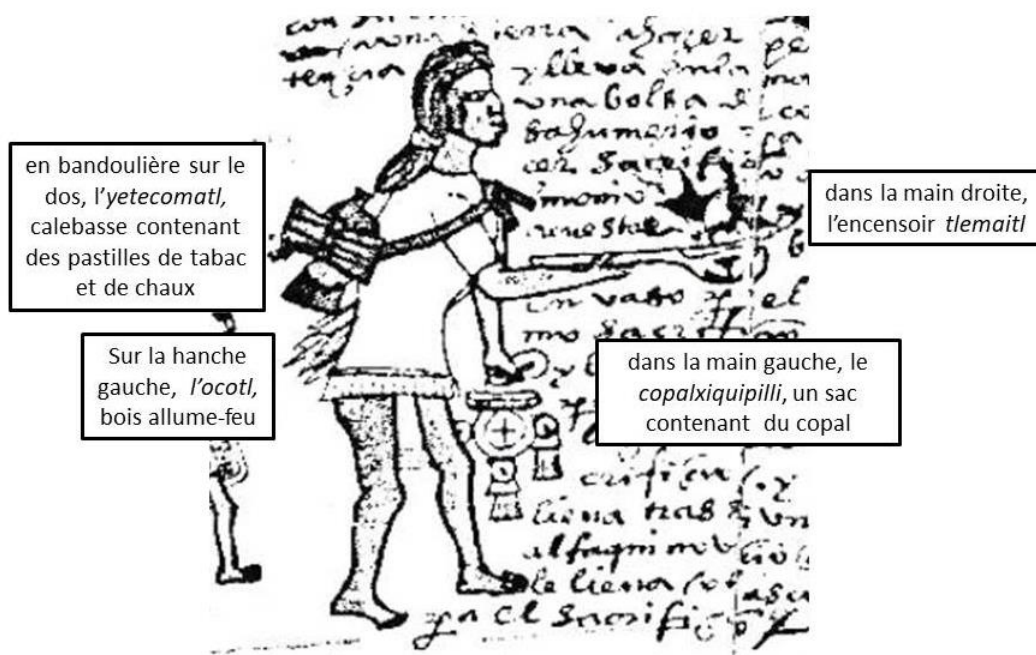
<sup>688</sup> De nos jours, on dit encore lors de la fête des morts, que « les âmes du purgatoire » n'emportent pas les offrandes qui leur sont apportées. Ce qu'elles emportent, c'est leur odeur.

<sup>689</sup> Le nom de copal, dérivé du terme nahuatl *copalli* /résine, encens/, désigne diverses résines aromatiques d'origine végétale dont la plus commune est récoltée sur des arbres appartenant à la famille des Burseraceae : *Protium copal* et diverses espèces de *Bursera*. Il était brûlé dans des encensoirs portatifs ou sur pied (Aguilera, 1985:127).



« Avec l'encensoir, ils prenaient des braises dans le foyer et ensuite ils y jetaient du copal, et ensuite ils allaient devant la statue du démon et levaient leur encensoir vers les quatre parties du monde, comme s'ils faisaient une offrande de cet encens aux quatre parties du monde, et aussi ils encensaient la statue. »<sup>690</sup>

Figure 21. Prêtre offrant du copal et portant ses insignes sacerdotaux (copal et tabac) (d'après *Codex Mendoza*, fo 63).



Agent de purification, le copal devait assurer un retour à la pureté (et au-delà la santé sur laquelle il pouvait aussi intervenir indépendamment<sup>691</sup>).

« On prétendait qu'après les fautes commises, ces déesses avaient le pouvoir d'en accorder le pardon et de les effacer chez les coupables qui venaient les confesser à leurs prêtres. [...] Incontinent on allumait le feu, le satrape y jetait l'encens et adressait au feu (une prière puis s'adressait au pénitent qui) jetait ensuite du copal sur le feu, parce que c'est une autre manière de faire serment de dire la vérité. » (Sahagún, 1:24-29)

<sup>690</sup> « Cogían con [el incensario] brasas del fogón y luego echaban copal sobre las brasas, y luego iban delante de la estatua del demonio y levantaban el incensario hacia las cuatro partes del mundo, como ofreciendo aquel incienso a las cuatro partes del mundo, y también incensaban la estatua. » (Sahagún, Apéndice del libro II, *Relación de los mexicanos de las cosas que se ofrecían en el templo*)

<sup>691</sup> Produit « chaud » par excellence, il intervenait dans le traitement de nombreuses maladies, en particulier des maladies « froides » (Sahagún, *La Cruz*, 1964:157 Fo 10r, 183 Fo 32r, 205 Fo 47v ; Hernández de Córdoba, 1959:177 ; La Serna, 1953:382).

Le tabac intervenait lui aussi dans les rites religieux. C'est d'ailleurs en portant à la ceinture leur gourde de tabac que les thérapeutes apparaissaient par exemple lors de la fête *Ochpaniztli*<sup>692</sup> en l'honneur de leur divinité protectrice, *Toci*. Il était également utilisé lors des événements importants de la vie sociale et intervenait comme remède (on lui accordait une valeur de panacée<sup>693</sup> dont il n'est pas totalement dénué de nos jours).

#### ▪ 1.4. Des plantes sacrées

Tabac et copal n'étaient pas les seules plantes à être utilisées en fumigation. C'était aussi le cas des deux fameuses plantes sacrées dédiées à *Tláloc* : le *yauhtli* et l'*iztauhyatl* dont nous avons déjà parlé mais il n'est pas inutile pour la suite de disposer de quelques informations complémentaires. Le *yauhtli* (*pericón* ; *Tagetes lucida*) ornait les fêtes données en l'honneur de *Tláloc* et des divinités apparentées<sup>694</sup>. Son caractère divin transparait dans les exhortations du thérapeute qui l'appelait *el amarillo consagrado* /le jaune sacré/ (Aguilera, 1985:103). Une prière rapportée par La Serna (1953:289) l'invoque sous ce nom :

« Oh, viens maintenant, le jaune conjuré ou consacré : va détruire et en finir avec l'humeur verte, l'humeur grise, l'humeur jaune, qui provoque ces fièvres tierces chez mon fils que voici, horrible, parce qu'elles lui rendent la tête pulvérulente et toute échevelée. »<sup>695</sup>

L'autre plante était l'*iztauhyatl* qui intervenait dans toutes les pratiques thérapeutiques de grande importance comme l'extraction d'une maladie sous forme d'objet ou les frictions et fouettements qui étaient réalisés dans le *temazcal* (bain de vapeur). Comme l'absinthe avec laquelle elle avait été confondue par les Espagnols (elle est appelée en espagnol *estafiate* ou *ajenjo del país* /absinthe du pays/), cette plante possède des propriétés psychoactives. Selon La Garza (1990b), c'est peut-être pour les propriétés enthéogènes de la première et psychoactives de la seconde qu'elles auraient fait partie des plantes sacrées. Mais ce qui est étonnant, c'est ce qu'écrit Ortiz de Montellano (1990:201-202) à propos de ces deux plantes :

---

<sup>692</sup> « Toutes (les thérapeutes) étaient couronnées et portaient, pendues à la ceinture, des Calebasses contenant de la poudre de la plante qu'ils appellent *yietl* (tabac). » (Sahagún, Jourdanet & Siméon, 1880:134)

<sup>693</sup> Sahagún; La Cruz, 1964:157 Fo 10r, 183 Fo 32r, 205 Fo 47v ; Hernández, 1959:177 ; La Serna, 1953:382.

<sup>694</sup> Au cours des sacrifices, elle était soufflée au visage des victimes pour leur éviter de sentir la douleur (Graulich, 2005), ce que l'on comprend mieux quand on sait que cette plante a des propriétés enthéogènes (Schultes, 1982).

<sup>695</sup> « *Ea, yá ven, el amarillo conjurado, ó consagrado: ve á destruir, y acabar el verde humor, el pardo humor, el amarillo humor, que causa estas tercianas á este mi hijo horrible, porque ellas le traen buelta en polvo la cabeza, y toda desmelenada.* »

« *Syncretism is evident in the frequent inclusion in limpias of two herbs of European origin – rue (*Ruta graveolens*) and rosemary (*Rosmarinus officinale*). These herbs were classified as “hot” in the Hippocratic system, just as *iztauhyatl* and *yauhtli* were “hot” in the Aztec system. [...], the European herbs have apparently become the generic equivalent of the Aztec plants. »*

Comment deux herbes aromatiques méditerranéennes importées par les Espagnols et n’ayant pas les mêmes propriétés que ces deux plantes sacrées (ni l’une ni l’autre ne sont dites psychoactives ou enthéogènes), ont-elles pu devenir leurs « équivalents génériques » ? Évoquer le romarin et la rue, deux plantes condimentaires de l’univers méditerranéen, fait aussitôt prendre conscience que, dans tous les rituels et pratiques préhispaniques où nous avons retrouvé quelque trace de la *limpia*, les pharmakons-aliments sont étonnamment absents (du moins jusqu’à ce que de nouvelles données traitant de cette période puissent infirmer cette constatation).

## 2. Conquête espagnole, introduction de pharmakons-aliments et mutations thérapeutiques

« Les pratiques et croyances se mélangent, se composent, se confondent au milieu des récits et registres de provenances variées, ce qui rend impossible toute tentative de séparer le legs européen du legs maure, le legs de l’Amérique espagnole de celui de l’Amérique portugaise. Dans cette interaction, la synthèse des éléments n’est jamais définitive. [...] Dans la rencontre culturelle entre natifs et adventices, les techniques et les normes de conduite des uns et des autres forment un espace autre, un “lieu entre”, un seuil. » (Dutra, 2004:51)

### ▪ 2.1. Des religieux

Dès les premiers voyages transatlantiques de nombreuses plantes d’Espagne sont introduites en Amérique centrale.

« Hernán Cortés explique dans une lettre envoyée en 1520 à Charles I d’Espagne [Charles Quint], comment beaucoup de ces espèces sont déjà faciles à trouver sur le marché de Tenochtitlan. Ce processus d’introduction a été non seulement encouragé officiellement dans le but de reproduire les formes d’exploitation agricoles et de permettre la “colonisation” alimentaire des terres conquises, mais de plus [...] accompagné d’un transport plus subtil, plus populaire et plus spontané de germoplasme et de formes culturelles de la gastronomie, par les colons espagnols, en grande partie andalous, et qui, agriculteurs jusqu’à leur soudaine transformation en marins, explorateurs et mineurs, ont apporté avec eux leurs propres semences et leurs propres

connaissances, transmises par la tradition. C'est ainsi qu'une grande partie de l'héritage hispano-arabe va arriver en Amérique. »<sup>696</sup>

Ces quelques lignes remettent en mémoire le contexte des débuts des échanges transatlantiques entre les ports mexicains et ceux d'une Andalousie qui n'est plus mauresque mais porte encore la trace de huit siècles de présence arabe en Espagne (du début du VIII<sup>e</sup> siècle à la chute du royaume de Grenade en 1492). Dans cet État d'*Al-Andalus*, les apports des Arabes à l'Europe (produits, pratiques culturelles, techniques, exigences professionnelles, etc.) ont été incessants. Et lorsque les colons espagnols importent en Nouvelle Espagne des plantes, des noms, des savoirs, des pratiques, qui leur sont familiers, ce sont ceux de cette terre et des échanges commerciaux<sup>697</sup> et interculturels constants qui y ont eu lieu. Cuisine, thérapeutique, agriculture, hygiène, etc., portent la marque de cette maison andalouse où les espèces aromatiques contribuent à la splendeur d'un environnement riche en senteurs. Dès lors, on comprend pourquoi dans les registres des transports maritimes de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle sont mentionnées tant de graines de plantes aromatiques : coriandre, basilic, anis, origan, fenouil, menthe, céleri, cumin, moutarde, rue, mauve, grande capucine, sésame, lavande... La culture de ces plantes va se développer rapidement dans tous les endroits où le climat leur est propice<sup>698</sup> : « elles étaient plus faciles à transporter et demandaient moins de temps, de connaissances, de travail et d'investissement avant d'obtenir la première récolte »<sup>699</sup>. Leur propagation se fera ensuite assez rapidement. Non seulement les Espagnols qui ont l'habitude de les utiliser, vont contribuer à leur diffusion mais également les religieux. Arrivés parmi les premiers (dès 1501), ils vont, autour des années 1520, commencer à investir

---

<sup>696</sup> « *Hernán Cortés explica en una carta enviada a Carlos I, en 1520, como muchas de estas especies son ya fáciles de encontrar en el mercado de Tenochtitlan. Este proceso de introducción fue no sólo propiciado oficialmente con objeto de reproducir las formas de explotación agrícola y permitir la "colonización" alimentaria de la tierras conquistadas sino además [...] acompañado de un transporte más sutil, más popular, más espontáneo de germoplasma y culturas gastronómicas, a través de los colonos ibéricos, en gran parte andaluces que, agricultores hasta su repentina transformación en marinos, exploradores y mineros, llevaron consigo sus propias semillas y conocimientos, transmitidos por vía de la tradición. De esta forma llegará a América gran parte del legado hispanoárabe.* » (Hernández Bermejo & Lora González, 1996:185)

<sup>697</sup> On ne peut oublier les rôles (médiateur, distributeur) joués par *Al-Andalus* dans le commerce occidental (Menjot, 2001).

<sup>698</sup> Des essais de culture étaient réalisés aux Antilles dans l'hacienda *La Esperanza* pour vérifier quelles plantes, capables de s'acclimater rapidement, méritaient d'être propagées. Parmi les premières, le persil donna de très bons résultats mais les plants obtenus, trop développés, ne produisaient pas de graines, ce qui imposait de les importer chaque année (Del Río Moreno, 1991).

<sup>699</sup> « *Eran más fáciles de transportar y requerían menos tiempo, conocimientos, trabajo e inversión hasta obtener la primera recolección.* » (Del Río Moreno, 1991:166)

le territoire mexicain. Au nombre de douze, comme les douze apôtres, ils font partie des grandes congrégations présentes en Espagne : douze Franciscains en 1524, douze Dominicains en 1526 et seulement six Augustins en 1533 ; les Jésuites n'arriveront qu'en 1572. « Les couvents des différents ordres furent fondés tout d'abord autour de la vallée de Mexico, dans les régions contrôlées par les Espagnols. [...] Chaque ordre disposait d'un territoire d'évangélisation, attribué par la Couronne. [...] Le centre était dominé par les franciscains et les dominicains, premiers arrivés. » (Musset, 1990:43) Des centaines vont suivre au cours du XVI<sup>e</sup> siècle et le territoire mexicain devra être distribué entre ces différentes congrégations qui ne poursuivent pas les mêmes objectifs. Ricard (1986) distingue trois types de missions dans le travail apostolique selon la distribution des couvents sur le territoire mexicain : occupation, pénétration et liaison. Les Dominicains sont sans nul doute ceux dont l'impact sur la vie religieuse des populations locales a été le plus déterminant.

« Ils ont été de farouches défenseurs de l'indigène et aussi de farouches ennemis de leurs rites païens, raison pour laquelle ils en sont arrivés à détruire de nombreuses antiquités, peintures et manuscrits. Leur lutte principale a été contre "le démon" et les sacrifices humains. C'est le cas du dominicain Diego Durán, dans son *Histoire des indes...* »<sup>700</sup>.

Leur rage à éradiquer les dieux locaux se traduit par un mot qui s'enracine dans les luttes et conflits de l'Espagne d'alors : diabolique. Présent dans les écrits de tous les religieux, quelle que soit leur congrégation, l'adjectif a force de loi ; il détermine, il justifie. La satanisation acharnée de tout ce qui ne rappelle pas l'Espagne et ses valeurs catholiques trouvera sa furieuse vitalité dans le contexte de l'Inquisition. De telles conditions sont sources tout à la fois de résistance vigoureuse (à laquelle contribue la difficulté d'accès de certaines régions de la Nouvelle Espagne), de réaménagements plus ou moins superficiels et de transformations profondes. Croyances, entités, gestes, paroles, repères spatiaux et temporels, vont s'adapter, être proscrits, apparaître, s'amalgamer, persister...

Les Franciscains, pour leur part, les plus nombreux (plus d'un millier arrive au cours du XVI<sup>e</sup> siècle), développent l'agriculture pour assurer leur alimentation et obtenir l'argent nécessaire au financement de leurs pratiques religieuses et au développement de leurs couvents. En 1531, le prieur du couvent des Franciscains annonçait disposer de pratiquement

---

<sup>700</sup> « Fueron férreos defensores del indígena así como enemigos de sus ritos paganos, razón por la cual llegaron a destruir numerosas antigüedades, pinturas y manuscritos. Su principal lucha fue contra "el demonio" y los sacrificios humanos. Tal es el caso del dominico Diego Durán, en cuya *Historia de las Indias...* » (Aldao, 2013:210)

toutes les plantes d'Espagne (Del Río Moreno, 1991). Et les autres congrégations ne sont pas en reste.

« Au XVII<sup>e</sup> siècle, « la participation du clergé dans la vie économique et socioculturelle a été très importante, et dans le cas de l'alimentation et de la cuisine, elle a été essentielle. Les champs, les jardins et les vergers des différents ordres religieux (franciscains, dominicains, augustins, carmélites, jésuites, de la Miséricorde, clarisses) sont devenus de véritables centres de recherche et d'expérimentation pour l'élevage du gros bétail et des volailles, l'agriculture, l'horticulture et la fruticulture. »<sup>701</sup>

Œuvrant pour ce qu'ils pensent être une amélioration des conditions de vie des populations locales, ils vont jouer un rôle de premier plan dans la diffusion de toutes ces espèces à travers les centaines de couvents qui sont pour la plupart des centres éducatifs et des centres de rencontres communautaires (Morales & Mazín, 2006). Parmi les plantes cultivées, les herbes aromatiques sont, comme nous l'avons vu, nombreuses. En *Al-Andalus*, elles étaient très prisées.

« Les herbes aromatiques, beaucoup plus humbles, mais également importantes et surprenantes par leur capacité à parfumer les plats et les ragoûts. En provenance de la plupart de nos terres [...]. On les utilisait pour épicer les préparations, grillades et potages, mais aussi sous la forme d'infusions, de boissons rafraîchissantes de sirops et d'électuaires. La reine était sans aucun doute [...] la coriandre. [...] Le thym était également d'un usage répandu [...] La menthe était utilisée dans plusieurs préparations, et on ajoutait aux ragoûts des petites feuilles de cédrat, des "bâtons de rue" et des "tiges de fenouil". »<sup>702</sup>

La coriandre, considérée dans les cuisines d'*Al-Andalus* comme l'une des plantes aromatiques les plus importantes<sup>703</sup> (Cherif Abderrahman, 2001), va continuer ce parcours d'élite dans la cuisine mexicaine, contrairement à la rue et au fenouil qui en seront peu à peu évacuées. Pour le comprendre, il faut orienter le regard non plus vers les usages culinaires mais vers les

---

<sup>701</sup> « *La participación del clero en la vida económica y sociocultural fue muy importante, en el caso de la alimentación y la cocina fue esencial. Las haciendas, jardines y huertos de las diferentes órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, jesuitas, mercedarios, clarisas) se convirtieron en verdaderos centros de investigación y experimentación ganadera, avícola, agrícola, hortícola y frutícola.* » (Adame Cerón, 2012b:122)

<sup>702</sup> « *Las hierbas aromáticas, mucho más humildes, pero igualmente valiosas y sorprendentes en su poder de aromatizar los platos y condumios. Procedentes de la mayor parte de nuestro suelo [...]. Se utilizaban para condimentar guisos, asados y potajes, pero también en forma de infusión, bebidas refrescantes, arropes y electuarios. La reina era sin duda [...] el cilantro. [...] De uso bastante común eran también el tomillo [...]. La hierbabuena se utilizaba en distintas preparaciones; y se agregaban a los guisos hojitas de cidra, "palos de ruda" y tallos de hinojo.* » (Eléxpuru, 1994:53)

<sup>703</sup> Il s'agit d'une des plantes aromatiques phares au Maghreb et son adoption par les Espagnols se retrouve dans son nom espagnol *culantro* signalé comme un emprunt à l'arabe *kuzbara* (كزبرة).

utilisations médicinales. Les propriétés qu'on reconnaissait à ces plantes étaient celles-là mêmes qu'énonçaient déjà les médecins grecs et romains de l'Antiquité dont les connaissances avaient été enrichies par les Arabes<sup>704</sup>. Au moment de la « Conquête », l'Espagne venait de retrouver son indépendance et sa chrétienté, mais elle était encore imprégnée de ces savoirs médicaux<sup>705</sup> que les Arabes avaient diffusés pendant plusieurs siècles, en particulier à partir des grandes et rayonnantes universités d'*Al-Andalus* (Jacquart & Micheau, 1990). Ce sont ces connaissances que les religieux vont mettre en pratique lorsque les maladies importées par les Espagnols (rougeole, influenza, pleurésie, etc.), courantes dans l'Ancien monde, vont décimer les populations mexicaines, sans défenses immunitaires et souffrant de surexploitation et de sous-alimentation. Un grand nombre d'entre elles vont être soignées dans les couvents dont certains sont aussi des hôpitaux. Les plantes médicinales qui y sont cultivées, sont les mêmes que celles qui, dans les couvents de l'Europe et des pays méditerranéens, jouissent d'une renommée considérable. En effet, dans l'un de ses actes législatifs datant de la fin du VIIIe siècle ou du début du IXe siècle, le *Capitulare De villis...*, Charlemagne avait ordonné la culture de cent plantes précises (arbres fruitiers, légumes et plantes médicinales) dans les jardins de ses domaines (*villis*) – dont faisaient partie de nombreuses abbayes. Pour obéir à cette injonction, les couvents avaient dû de se doter d'un jardin de simples (*herbularius*), généralement localisé dans le cloître. Les plantes médicinales y étaient cultivées en carrés dont le nombre de base était seize, nombre correspondant à celui des combinaisons possibles entre les quatre qualités – chaud, froid, sec humide – attribuées aux maladies connues à cette époque et donc aux plantes susceptibles de toutes les soigner. Les plantes médicinales de base étaient dans leur grande majorité des herbes aromatiques<sup>706</sup>, celles-là mêmes qui parfumaient les plats. Le plan du IXe siècle de l'*herbularius* du monastère de Saint Gall en Suisse (Beck, 2000:383) nous en donne un exemple (Figure 22).

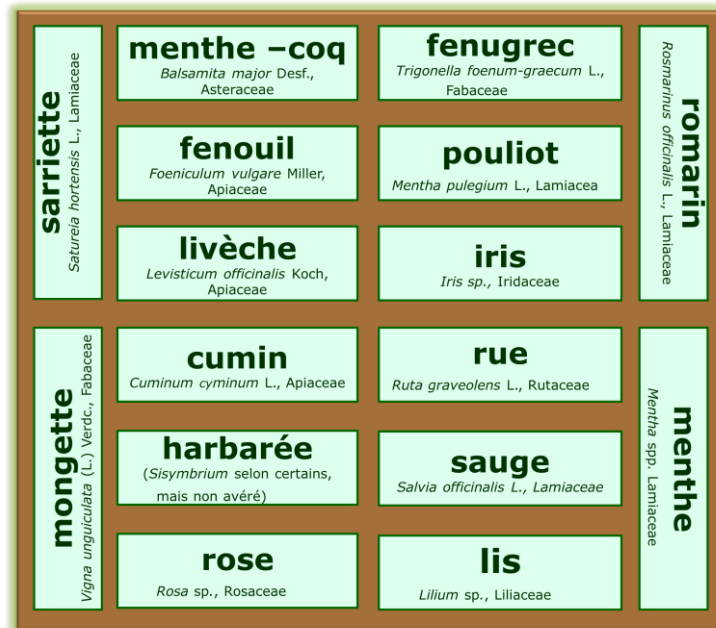
---

<sup>704</sup> Dès le milieu du VIIIe siècle, après avoir envahi la Perse, les Arabes avaient considérablement enrichi les savoirs de l'Antiquité par la traduction de textes hindous, persans, juifs, etc. (Van Hoof, 2001) et par les travaux réalisés dans les grands centres universitaires de Perse comme Gundishapur.

<sup>705</sup> Il est important de rappeler que plusieurs particularités de la médecine arabe diffusée en *Al-Andalus* sont présentes au Mexique, comme le concept des humeurs (que les Arabes partageaient avec les Grecs) ou encore la fusion des notions de souffle, haleine, action de respirer avec celles d'âme mais aussi d'esprit (Álvarez de Morales, 2006).

<sup>706</sup> Les savoirs médicaux savants de l'époque de même que ceux des matrones, rebouteux, barbiers, et thérapeutes divers (qu'ils portent en eux l'influence arabe ou qu'ils procèdent d'un héritage plus directement monastique) ont en commun une pharmacopée essentiellement végétale, composée des plantes méditerranéennes les plus remarquables (leurs essences, fortement odorantes ont de tous temps attiré l'attention).

Figure 22. Plan (IXe siècle) de l'*herbularius* (jardin de plantes médicinales) de l'abbaye de Saint Gall (Suisse) tel qu'il est concevable de le reconstituer.



L'aide opérante apportée par ces plantes aux problèmes de santé des populations locales contribua grandement à favoriser leur emprunt, d'autant que leur découverte était concomitante à l'érosion d'une foi dans les anciennes divinités<sup>707</sup> et renforcée par la concordance entre de nombreux concepts et pratiques des religions locales et catholique.

« Cette transition entre l'ancien et le nouveau a été également facilitée par une extraordinaire similitude entre les rites et les symboles de la religion ancienne et de la nouvelle. [...] Dans les deux traditions religieuses existait le rite du baptême [...], elles possédaient une espèce de confession. [...] Les Mexica ingéraient des représentations de leurs dieux, faites d'amarante, abondamment arrosées avec le sang des sacrifices. Les deux peuples utilisaient l'encens dans les églises, jeûnaient et effectuaient des pénitences, allaient en pèlerinage aux lieux saints, entretenaient des maisons de vierges qui gardaient le célibat. L'une comme l'autre croyaient en l'existence d'une Mère surnaturelle, ainsi qu'en un accouchement virginal [...]. Les deux peuples utilisaient le signe de la croix. »<sup>708</sup>

<sup>707</sup> Les défaites militaires ont certainement joué un rôle de premier plan en offrant aux populations locales une démonstration tangible de l'impuissance et de la décadence des dieux des Mexica (Wolf, 1967:151).

<sup>708</sup> « Esta transición entre lo antiguo y lo nuevo fue facilitada igualmente por una extraordinaria similitud entre los ritos y los símbolos de la antigua y de la nueva religión. [...] Las dos tradiciones religiosas tenían el rito del bautismo [...], poseían una especie de confesión. [...] los mexicas ingerían imágenes de sus dioses, hechas de amaranto, profusamente untadas con la sangre de los sacrificios. Los dos pueblos utilizaban el incienso en las iglesias; ayunaban y efectuaban penitencias; iban en peregrinación a los santos lugares, mantenían casas de



Cette première rencontre (essentiellement médicinale et salvatrice) des herbes aromatiques méditerranéennes par les populations locales est peut-être l'une des raisons pour lesquelles elles ont été délaissées comme plantes condimentaires tant parmi les groupes mésoaméricains que parmi les populations métisses (Chap. VII §1.4). Leur odeur intense rappelait celle des plantes sacrées, *yauhtli* et *iztauhyatl* qui, utilisées dans les rituels et en thérapeutique, n'étaient pas utilisées en cuisine. L'adoption de la rue et du romarin, deux plantes qui avaient prouvé aux populations locales leur remarquable efficacité, ne pouvait se faire qu'en conformité avec les représentations de plantes locales de grande importance, ce qui était le cas du *yauhtli* et de l'*iztauhyatl*. De telles plantes ne pouvaient avoir leur place en cuisine. En revanche, les nombreuses valeurs symboliques attribuées au Romarin et son lien à la Vierge Marie étaient susceptibles de la faire admettre dans la catégorie des plantes « sacrées » et la rue également d'autant qu'elles faisaient partie des plantes de la Saint Jean. Olavarrieta Marengo (1977:208) écrit que les *limpias* réalisées avec des plantes sont présentes en Europe comme dans le monde préhispanique et précise que « si dans ce dernier elles ont été employées pour extraire les *malos aires* [en Europe] on les trouve associées au concept d'impureté causée par les démons / *si bien dentro de éste se emplearon para extraer los malos aires [...], en la primera se encuentran asociadas al concepto de impureza causada por los demonios* ». Il ajoute que les *limpias* qui utilisent du feu semblent correspondre uniquement au contexte européen. En fait les pratiques correspondant aux *limpias* telles qu'elles sont pratiquées au Mexique sont absentes en Europe. Certes quelques pratiques peuvent les évoquer mais seulement de façon très lointaine. Ainsi, la nuit de la Saint Jean, de grands feux sont allumés et différentes herbes (récemment cueillies pour produire beaucoup de fumée) y sont jetées. Les troupeaux sont amenés près du feu pour respirer cette fumée qui a la propriété de pouvoir les guérir de diverses maladies (Rodríguez López, 1943:106).

Des adoptions et des résistances ont marqué certaines pratiques thérapeutiques mais c'est surtout le syncrétisme<sup>709</sup> qui a été le grand ordonnateur de la majorité des changements, d'autant que les contacts (ou les chocs) vont se multiplier après la *Conquête* : – le territoire d'influence des Espagnols va s'amplifier au cours de la période de *La Colonia*, en particulier

---

*vírgenes que guardaban el celibato. Uno y otro creían en la existencia de una madre sobrenatural así como en el parto virginal [...]. Los dos pueblos hacían uso de la cruz.* » (Wolf, 1959:153-154)

<sup>709</sup> « Le syncrétisme est un processus contre-acculturatif impliquant manipulation de mythes, emprunt de rites, association de symboles, inversion sémantique parfois et réinterprétation de messages supposés divins. » (Rivière, 1999:130)

vers le nord<sup>710</sup> ; – l’importante diminution de la population mésoaméricaine va être compensée par l’arrivée d’esclaves noirs ; – des Espagnols vont arriver de toutes les zones de la péninsule ibérique.

« *Although Spanish conquest did contribute to the stigmatization of the Pre-hispanic medical practices, by considering them as demoniac witchcraft and sorcery, syncretic expressions or even juxtaposition of concepts were also developed in response to Spanish Colonial domination, succeeding to maintain in different forms traditional medical practices and ideas.* » (Elferink, Flores & Kaplan, 1994)

## ▪ 2.2. Des laïques

Les colons espagnols vont apporter en Nouvelle Espagne, « terre de l’aventure et du refuge pour des “petits blancs” venus d’Espagne » (Gruzinski, 1985:5), des savoirs populaires et des usages différents de ceux que les religieux ont introduits. En effet si la pratique religieuse de ces derniers est surtout centrée sur Dieu et ses manifestations, celle des laïques exprime un rapport beaucoup plus étroit aux saints. À l’instar des paysans mésoaméricains, empressés auprès des multiples divinités de la fertilité, de l’eau, etc.,<sup>711</sup> ils cherchent auprès de ces entités qui leur semblent plus accessibles parce qu’humaines, une aide pour faire face aux aléas de leur quotidien. À cette fin, les pratiques sont des plus diverses. L’une d’elles consiste à solliciter Saint Pancrace, saint des pauvres, des malades, des sans-emploi et des jeux de hasard, en lui offrant prières et persil frais (photos 66a et 66b). Dans les magasins de Séville, on peut encore voir une image du saint, près de laquelle est posé un vase contenant un bouquet de persil<sup>712</sup>. Mais si ce saint est particulièrement célébré en Andalousie, il n’est pas le préféré d’Espagnols venus d’autres horizons géographiques. Or dans cette Nouvelle Espagne en création, tous vont devoir harmoniser leurs différences, gommer la diversité de leur

---

<sup>710</sup> « La Conquête n’a pas limité son action à la Mésoamérique des cultivateurs. Les *Conquistadores* se sont rapidement déplacés vers le nord, au-delà des frontières de l’agriculture, détruisant ainsi l’équilibre entre la zone centrale et la périphérie, qui avait caractérisé la Mésoamérique sous la domination des Mexica. / *La Conquista no limitó su acción a Mesoamérica de los cultivadores. Los Conquistadores se trasladaron rápidamente hacia el norte más allá de las fronteras de la agricultura, destruyendo así el equilibrio, entre la zona central y la periferia, que había caracterizado a Mesoamérica bajo la dominación mexicana.* » (Wolf, 1967:170)

<sup>711</sup> Qui vont continuer à pratiquer des mélanges intolérables pour les religieux espagnols comme le constatait J. de La Serna ([1630] 1953:81). Les populations locales « mêlent les choses divines et de notre religion sacrée et les abus et les rudesses de leurs idolâtries, considérant comme certain que l’un comme l’autre peut être utilisé et que l’un comme l’autre est nécessaire / *mezclan las cosas diuinas, y de nuestra sagrada Religion con los abusos, y torpezas de sus idolatrias, teniendo por cierto, que uno y otro se puede usar, y uno y otro es necesario.* »

mosaïque culturelle et sociale. Objets, vêtements, dialectes, symboles, fêtes, etc., vont subir, comme le montre Wolf (1967), une homogénéisation qui va nourrir les syncrétismes. Conséquence de ce métissage imposé, le persil ne sera plus offert à saint Pancrace (peu présent au Mexique) mais à *San Martin caballero* (Chap. V § 4) et à divers autres saints et entités de l'Église catholique.

La religion, si présente dans la vie des colons espagnols, va être à l'origine de nombreuses formes de collusion, de même que toutes les pratiques (non reconnues par l'Église) qui permettent de lutter contre le Malin et ses acolytes, d'autant plus nombreux que le brassage d'Espagnols de toutes origines va multiplier les glissements. Les aménagements tant du côté mexicain que du côté espagnol vont se faire sur une base de compromis<sup>713</sup>. Par exemple, le balayage qui était évité en Espagne où on se gardait de balayer une maison par crainte d'en chasser par mégarde les esprits et âmes des morts (ce qui aurait comme effet de détourner la « chance » de ses occupants), finira par être adopté par les populations espagnoles et métisses. La plupart du temps, les nombreux ponts conceptuels entre cultures locales et cultures coloniales serviront de base aux emprunts, comme l'usage d'odeurs : au Mexique pour adorer les dieux devenus diaboliques et en Espagne pour chasser le Malin et ses créatures. Dans les pays du Bassin méditerranéen et depuis l'Antiquité la plus ancienne, les plantes odorantes étaient dotées d'un remarquable potentiel thérapeutique doublé d'une influente force symbolique<sup>714</sup>. Il en était ainsi de la rue<sup>715</sup> considérée comme un antidote à tous les poisons<sup>716</sup>,

---

<sup>712</sup> Il existe une autre croyance qui consiste à prendre un petit morceau du persil déposé en offrande à Saint Pancrace et à le conserver dans son portefeuille.

<sup>713</sup> Ce dont témoigne l'étroite parenté des plantes et objets utilisés des deux côtés de l'Atlantique et dont rendent compte les ouvrages des années 1960 sur la médecine populaire espagnole (p. ex. Guio Cerezo, 1991:871-873) et ceux qui traitent de thérapeutique traditionnelle au Mexique.

<sup>714</sup> « La vénération attachée à ces espèces aromatiques par les hommes qui les voient croître spontanément sur leur terroir, le caractère bénéfique, reconnu par l'expérience à la teneur balsamique de leurs effluves, les désignaient tout naturellement comme source de protection pour l'ensemble de l'espace agreste villageois, puis, au cœur de ce dernier, comme sentinelle odorante particulièrement apte à préserver chacune des maisonnettes des influences maléfiques du dehors. » (Roubin, 1980:s.p.). Voir aussi, entre autres : Fournier, 1948 ; Detienne & Vernant, 1979 ; Corbin, 1982 ; Baumann, 1984 ; Faure, 1987 ; Siké, 1988 ; Viviès & Bastié, 1988 ; Amigues, 2004 ; Borgeaud, 2005 ; Detienne, 2007.

<sup>715</sup> Ce nom s'applique à plusieurs espèces (spontanées en Europe méridionale et Afrique du Nord) qui ont des propriétés analogues.

<sup>716</sup> L'utilisation alimentaire de la rue, en particulier en Italie, semble liée aux vertus antivénéneuses et alexipharmques qui lui étaient attribuées dans l'Antiquité ; les Romains en ajoutaient à leurs aliments pour se protéger contre les poisons. La rue fait partie de tous les antidotes. « Le fameux antidote de Mithridate [...] était composé, dit-on, de vingt feuilles de rue contuses, avec deux noix sèches, deux figues et un peu de sel. » (Chaumeton, Poiret et Chamberet, 1845:CCCIV)

une panacée capable de guérir une infinité de maux<sup>717</sup>. Il n'est donc pas étonnant de la retrouver à l'époque de la Conquête, saluée pour ses pouvoirs prodigieux contre toute créature ou manifestation diabolique<sup>718</sup>. En Espagne, sa puissance était (encore récemment) requise pour chasser les démons, détourner la maladie, neutraliser les actes de sorcellerie, mais aussi arrêter les médisances, voir l'avenir en rêve, gagner plus d'argent, avoir de la chance dans ses relations amoureuses, développer l'imagination, amadouer l'entourage, etc. Le pouvoir qu'on lui attribue est tel qu'un proverbe des Asturies dit : « Si les gens savaient ce qu'est la rue, jamais ils ne sortiraient sans elle / *Si la gente supiera lo que es la ruda, nunca saldrían sin ella* ».

Autre plante de tous les recours, le romarin. Assimilé à l'immortalité et au divin, on le retrouve plante sacrée chez les Anciens où il tenait une place de choix dans les cérémonies religieuses, les fêtes publiques, les divertissements intimes. Symbole de l'amour, du mariage et de la mort, il a continué sa route au cours des siècles paré des vertus prophylactiques et curatives les plus diverses : pour lutter contre le mal, la maladie, la mort<sup>719</sup>. Sa fumigation (comme celle des « plantes de la Saint Jean »<sup>720</sup>), était utilisée à des fins thérapeutiques<sup>721</sup> mais aussi pour chasser le mal, les mauvais esprits, etc. À l'ancienneté et à l'importance des fumigations<sup>722</sup> de copal aux temps préhispaniques ont donc fait écho celles des fumigations dans l'Espagne de cette même époque. Et si l'encens était essentiel dans les pratiques religieuses, les fumigations de plantes aromatiques l'étaient tout autant dans le monde laïc pour combattre les effets délétères des entités « mauvaises ». Comment, là encore, s'étonner qu'un passage du *yauhtli* et de l'*iztauhyatl* à la rue et au romarin ait pu avoir lieu, avec tous les moyens-termes dont attestent les procès de l'Inquisition ?

« L'utilisation de l'*estafiate* en branche était fréquente, on en fouettait le malade au visage et sur l'avant du corps. Avec la même herbe, Nicolasa de Najera fabriquait un balai et le passait sur le patient nu, jetant dans un brasero ce qu'elle disait ramasser sur lui, et qui, au contact du feu, faisait grand bruit; le

---

<sup>717</sup> En 1613, J.-T. Tabernaemontanus consacre 17 pages de son *Neuw Kreuterbuch* à énumérer ses vertus médicinales (Fournier, 1948). Ses utilisations en médecine vétérinaire étaient également nombreuses comme c'est encore le cas en Espagne (Bonet & Vallès, 2007).

<sup>718</sup> Ces pratiques n'ont pas complètement disparu. On continue à mettre à profit ses feuilles aromatiques pour gérer les affections « mauvaises » : en Italie, on en porte un rameau sur soi pour chasser le « mauvais air » (Champclos, 2001). Au Maroc, la plante protège du mauvais œil parce que ses feuilles ressemblent à une « main de *fatma* » protectrice (Claisse-Dauchy, 1996).

<sup>719</sup> Il faisait partie des antidotes de putréfaction utilisés par les Égyptiens pour embaumer les corps.

<sup>720</sup> Les plantes de la Saint Jean varient selon les régions. Elles étaient ramassées la nuit de la Saint Jean, nuit du solstice d'été, autour de minuit ou au lever du soleil et étaient bénies ce même jour.

<sup>721</sup> La fumée était passée sur une partie malade tout en disant une prière (Donostia, 1972:30-31).

<sup>722</sup> L'encensement permet d'associer « l'homme à la divinité, le fini à l'infini, le mortel à l'immortel. » (Chevalier & Gheerbrant, 1982:403)

malade a déclaré qu'à son avis c'était l'herbe elle-même qui crépitait, alors que la guérisseuse affirmait qu'il s'agissait "d'animaux". Juana de Bustos fabriquait également un balai mais avec des roses de castille et des branches vertes de romarin, avec lequel elle époussetait le malade "mis à poil", brûlant les épines et les vermines qu'elle disait lui arracher du corps. »<sup>723</sup>

### ▪ 2.3. Des œufs

« Même s'il est le résultat d'une confrontation brutale et destructrice entre des cultures foncièrement différentes, le métissage est un phénomène réciproque et mutuel. » (Moisseeff, 2005)

L'exemple le plus frappant pour illustrer cette remarque est, sans conteste, l'œuf dont la place actuelle dans la *limpia* est, comme nous avons pu en juger, dominante. Aucune trace de procédés semblables, utilisant un œuf (que ce soit de dinde ou de quelque autre oiseau local) n'a encore été retrouvée dans les écrits concernant la période préhispanique. L'utilisation de cet œuf semble avoir été introduite au moment de la conquête. De fait, dans l'Europe de l'époque de la Conquête, la contribution de l'œuf à la thérapeutique était assez remarquable contrairement à ce qu'écrit Foster McClelland (1951:322) : « *Ethnologists have generally assumed, probably correctly, that this is an Old World trait. Yet in Spain the egg is of very limited therapeutic value; it is passed across the eyes "to clear the vision"* ». Ses innombrables usages figurent encore dans des ouvrages plus tardifs comme celui de Lémery (1760:328-329). Peut-on pour autant avancer l'origine espagnole de l'utilisation de l'œuf dans la thérapeutique traditionnelle mexicaine et plus particulièrement dans la *limpia* ?

Deux usages doivent être envisagés séparément. Le premier est celui de la pratique du transfert de l'affection. En Espagne, l'intervention de l'œuf dans des pratiques de contre-sorcellerie était très modeste et les pratiques de transfert de maladie avec un œuf étaient semble-t-il absentes. En revanche elles étaient présentes dans les pays arabophones de l'Afrique du Nord et du Proche Orient où l'œuf est associé à l'eau dans plusieurs pratiques de protection contre les mauvais esprits ainsi que dans divers rites de fertilité (Ruffat, 1977:161-162).

---

<sup>723</sup> « *Era frecuente el uso de estafiate en rama, con el cual se azotaba al enfermo en la cara y partes delanteras del cuerpo. Con la misma yerba, Nicolasa de Nájera, hacía una escoba y barría al paciente desnudo arrojando sobre un brasero lo que decía le sacaba y que, al contacto con el fuego, hacía gran estrépito; el enfermo declaró que, según su parecer, era la misma yerba la que tronaba, mientras que la curandera afirmaba que era "animales". Juana de Bustos también hacía una escoba pero con rosa de castilla y ramas verdes de romero, con ella barría al doliente "puesto en cueros", quemando las espinas y sabandijas, que decía le arrancaba del cuerpo.* » (Quezada Ramírez, 1989:86-87)

– En Kabylie, l'œuf est utilisé avec une valeur de transfert : placé sous la tête du malade, il recueille ses rêves pendant la nuit. Il peut aussi « glisser du statut d'objet de voyance à celui de matérialisation de l'attaque sorcière. Dans ce cas, la guérisseuse le fait exploser au feu et fait apparaître des fragments de cheveux ou de vêtements que la sorcière aurait subtilisés à la patiente. » (Nathan, 1994:88) En Afrique du Nord, tant que le bébé n'a pas de nom, on met près de sa tête pour dormir, un pot neuf contenant des œufs en nombre impair, du sel, un couteau, à côté de l'encens. « Le septième jour [jour où un nom lui est donné], la *qibla* [sage-femme] fait *asfel* avec les œufs au-dessus de ce dernier [le bébé]. Ensuite la mère de l'enfant et la *qibla* partagent les œufs et les mangent. » (Servier, 1985:108-109) Dans d'autres cas, lorsqu'un homme ou une femme craint d'avoir été envoûté, la *qibla* [sage-femme], un marabout, un *thaleb* ou simplement la plus vieille femme de la maison, en général la mère du mari [...] fait tourner l'œuf [...] au-dessus de la tête du patient, sept fois de gauche à droite puis sept fois de droite à gauche. » (*Ibid.*:1010) « Dans des cas moins graves, *asfel* peut être fait avec un œuf [qui sera] déposé dans un champ en friche puis rapporté le lendemain, il est alors cuit dur et mangé. » (*Ibid.*:111)

– Au Yémen, l'œuf est passé en tournant trois fois autour de la tête du marié et à un autre moment de la mariée, dans le sens des aiguilles d'une montre en récitant la *fâtiha* puis l'œuf (ou les œufs) est jeté pour écarter « les esprits chthoniens et leurs maléfices » (Fayein, 1955 ; Chelhod, 1973)

Le second usage est celui du diagnostic. Là encore, des similitudes peuvent être observées, sans pour autant que les analogies soient parfaites<sup>724</sup>. Aux temps préhispaniques, l'hydromancie intervenait dans les cas de « perte du *tonalli* » (le reflet du visage du malade sur de l'eau était examiné) et dans le traitement de divers autres états morbides pour lesquels étaient observés des grains de maïs ou des morceaux de copal jetés dans de l'eau (Chap. VI § 3.4). La technique consistant à jeter un œuf dans de l'eau n'était pas connue dans le Mexique préhispanique et peu développée en Espagne. Au XVe siècle, une pratique assez semblable pour diagnostiquer le mauvais œil avec un œuf est mentionnée dans le *Tratado de la fascinación o del aojamiento* écrit en 1425 par Enrique de Villena :

« D'autres plaçaient un pot de chambre neuf au-dessus de la tête du malade, avec de l'eau, et ils y lançaient dedans le blanc d'un œuf pondu le jour-même,

---

<sup>724</sup> « La utilización de huevos como elementos adivinatorios puede encontrarse tanto en datos europeos del siglo XVIII, como en la actual Galicia [...], con ciertas variantes con respecto a Los Tuxtlas: si bien aquí tienen utilidad los huevos como medio de establecer diagnósticos, en Europa se emplean en la adivinación fuera del contexto terapéutico. » (Olavarrieta Marengo, 1977:208)

et s'élevaient dans l'eau des éclats et des silhouettes ayant l'apparence de personnes, et là, ceux qui s'y connaissent, disaient s'il s'agissait d'une fascination [mauvais œil], ou comment cela lui était arrivé, et de quelles personnes, et d'autres particularités. »<sup>725</sup>

Plus récemment, elle est mentionnée dans des ouvrages sur les croyances populaires et plus particulièrement celles qui concernent la nuit de la Saint Jean. Les jeunes filles l'utilisent pour connaître le métier de leur futur mari. La veille de la Saint Jean, à minuit, elles laissent tomber le blanc et le jaune d'un œuf dans de l'eau et mettent de côté, jusqu'au lendemain, le verre qui les contient.

« Au matin suivant, elles observent avec beaucoup d'intérêt et d'attention la forme qui peut s'observer sur le contenu parce que c'est celle des outils ou de quelque autre indice qui révèle le métier de celui qui doit devenir le futur époux. Ainsi, si un bateau apparaît, le fiancé sera marin, si c'est un marteau, il sera charpentier, etc. »<sup>726</sup>

Cette même pratique d'un œuf cassé dans un récipient profond et transparent, rempli d'eau, pour pouvoir y découvrir un indice révélant le métier du futur mari est également citée par Hoyos Saínz & Hoyos Sancho (1947:209, 398) pour la nuit de la Saint Jean. Les auteurs signalent qu'avant de commencer son observation, la jeune fille doit dire : « Saint Jean Baptiste, soleil des soleils, laisse-moi voir l'homme de mes amours / *San Juan Bautista, sol de los soles, déjame ver al hombre de mis amores* ».

La pratique d'hydromancie la plus courante consistait à examiner les effets produits par la chute d'une goutte d'huile dans de l'eau<sup>727</sup> (on en retrouve la trace dans des pratiques encore récentes ; Castillo de Lucas, 1968:226). Ceci n'a rien d'étonnant étant donné l'importance de l'huile d'olive dans l'alimentation quotidienne, ce qui n'était pas le cas de l'œuf. Malgré tout, le diagnostic par l'œuf a pu être introduit au Mexique depuis *Al-Andalus*, les pratiques des pays arabes y étant courantes, comme celle qui, encore en usage en Kabylie, consiste à glisser un œuf sous l'oreiller pour que les rêves s'y inscrivent durant la nuit. Le lendemain l'œuf, cassé dans un verre d'eau, permet d'interpréter les limites dessinées entre le blanc et le jaune

---

<sup>725</sup> « Otros ponían un orinal nuevo sobre la cabeza del enfermo con agua, y lançavan una clara de huevo del día puesto dentro, y levantavāse astillas [sic] y figuras en el agua que parecen de personas [sic], y allí dezían los entendidos en esto si era façinaçion, o como le veno, y de que perssonas, y otras espeçialidades. » (Almagro & Fernández, 1977:45)

<sup>726</sup> « A la mañana siguiente observan con gran interés y atención la forma que ha tomado el contenido, porque es la de la herramienta o de algo que indica el oficio que ha de tener su futuro esposo. Así, si parece un barco, su novio será marino; si adquiere la forma de un martillo, será carpintero, etc. » (Rodríguez López, 1943:105)

(Nathan, 1989:14). Une pratique quasiment identique était encore relevée au Mexique au milieu du siècle dernier.

« Si on désire guérir du mauvais œil, un des nombreux procédés consiste à placer un œuf cassé sur un plateau ou un plat, lequel est à son tour placé sous le lit du malade, durant autant de temps que c'est nécessaire pour que se "forme l'œil" et que se cuise l'œuf. D'après ce que disent les gens, celui-ci prend la forme d'un œil, si le malade va guérir. »<sup>728</sup>

Un procédé semblable est encore mentionné de nos jours pour diagnostiquer une maladie : un œuf (parfois plusieurs) est placé sous le lit<sup>729</sup> du malade pendant une nuit et le lendemain, il est cassé dans un verre et interprété (Anzures y Bolaños, 1972 ; Grinberg-Zylberbaum, 1987) ou pour faire des pronostics de mariage au cours de la nuit de la Saint Jean.

« Magie de l'œuf de la nuit de la Saint Jean. Cette nuit-là, vous laisserez au "relente" (air frais de la nuit) un œuf de poule noire dans un verre avec de l'eau et avec la coquille cassée à une extrémité. Le lendemain matin vous observerez les figures tracées. [...] Vous y verrez représentées votre bonne et votre mauvaise fortune, les misères et les états d'esprits que vont t'envahir. Cette magie peut également se réaliser pour la nuit de Saint Antoine. »<sup>730</sup>

Donc bien que l'utilisation de l'œuf telle qu'elle apparaît dans la *limpia*, soit syncrétique et ne puisse être considérée comme un « trait [purement] espagnol », il y a tout lieu de penser que la pratique a été introduite depuis *Al-Andalus* et que, comme l'écrit Soustelle (1958:148), elle « remplit un besoin dans la culture américaine qui était en train de changer et se répandit dans tout le pays ». Les nombreuses variantes illustrent cette recherche continuelle d'adéquation des pratiques aux attendus mexicains et d'une non moins incessante recherche de sens pour leurs représentations. En témoignent les divers procédés relevés par Quezada Ramírez (1989:69-70) dans des procès de l'Inquisition.

---

<sup>727</sup> Cette pratique est également présente dans de nombreux pays comme l'Italie pour diagnostiquer le mauvais œil (Amicarelli, 2016) ou en Corse avec le même but (Isabelle Bianquis, comm. Pers.).

<sup>728</sup> « Si se desea curar el mal de ojo, uno de tantos procedimientos consiste en colocar un huevo estrellado sobre una bandeja o un plato y éste a su vez se pone debajo de la cama del enfermo, durante tanto tiempo como sea necesario para que se "forme el ojo", y se cueza el huevo. Según el decir de las gentes, éste toma la apariencia de un ojo, si el enfermo va a curar. » (Padrón, 1956:223)

<sup>729</sup> Cette pratique se retrouve en Équateur mais pour des plantes : les résidus de la plante sont gardés sous l'oreiller du malade afin qu'après quelques heures sorte le cheveu de celui qui lui a jeté le mauvais œil (Herrera 2011). Ce n'est jamais le cas au Mexique où seul l'œuf est utilisé.

<sup>730</sup> « Magia del huevo de la noche de San Juan. Dicha noche dejará al relente (aire fresco de la noche) un huevo de gallina negra dentro de una copa con agua y con la cáscara rota por un lado. A la mañana siguiente observará las figuras trazadas [...]. En ella verá retratadas su buen y mala suerte, las miserias y mentalidades que hayan de sobrevenirte. Esta magia también puede hacerse la noche de San Antonio. » (Anonyme, 1995: 23)



- On cassait l’œuf dans un récipient plein d’eau et après un certain temps, on observait l’œuf pour l’interpréter.
- « La bergère » cassait l’œuf dans une tasse d’eau froide et plaçait dessus une croix en palmes bénites. Elle demandait au malade de placer ses mains sur le récipient puisque le mal ou le sortilège se trouvait dans ses mains. Puis elle demandait que tout soit enterré.
- Inès avait l’habitude de placer un récipient avec de l’eau et des œufs au-dessous du lit du malade pendant toute une nuit. Le jour suivant, si les œufs semblaient coagulés et gonflés comme s’ils avaient été mis sur le feu, c’était signe que le malade avait été victime d’un mauvais œil.
- Juana de Santa Ana, servante dans un couvent, avait entendu dire que pour guérir d’un sortilège, il fallait casser deux œufs dans de l’eau froide, en les plaçant devant le malade pour qu’il les regarde fixement.
- María Fernández est allée à un croisement et elle a demandé aux deux femmes qui l’accompagnaient de lui donner l’œuf qu’elle leur avait dit d’apporter. Elle les a cassés, a jeté les jaunes et les blancs, et a demandé à chaque malade d’uriner dans la coquille vide. Elle a fait une croix sur chaque coquille et les a enterrées au milieu du croisement en disant aux malades qu’elles guériraient dès que les urines sècheraient.

### 3. Les pharmakons-aliments dans la Mésoamérique contemporaine : mondialisation et revendications identitaires

Au terme de notre voyage dans le temps, les pratiques contemporaines nous font retrouver les pharmakons-aliments-agents nettoyants dans des contextes très divers puisque, comme le souligne Moisseeff (2005) « Le métissage n’aboutit nullement à l’homogénéisation des cultures ; tout se passe, au contraire, comme si la confrontation des cultures sous-tendait le mouvement perpétuel de la création de nouvelles entités culturelles ». Dans la plupart des formes de *limpia*, les herbes aromatiques venues d’Espagne ont été assimilées mais amputées de leur ancien intérêt culinaire ; même l’ail a été dissocié en deux formes distinctes (ail de cuisine et ail mâle thérapeutique). Quant à l’œuf que nous avons laissé au temps de *La Colonia* dans les balbutiements de son intégration, nous le retrouvons omniprésent. Toutes les formes de pratique de la *limpia* l’ont intégré, même celles qui sont issues des syncrétismes plus larges qui se sont forgés au cours du temps. La vastitude du territoire mexicain, ses zones encore reculées, les phénomènes de mondialisation, les luttes identitaires, les déplacements

vers les grandes cités ou vers les États-Unis pour trouver du travail, les brassages de savoirs thérapeutiques *via* les rencontres entre thérapeutes étrangers « du dedans » ou étrangers « du dehors », le web, les réseaux sociaux, etc., ont changé la donne. Mille formes de résistance, d'adoption et d'adaptation se sont conjuguées et ont mis à l'œuvre des ressemblances, analogies, compatibilités, affinités, accordances, connexités, concordances, symétries, consonances, contigüités... Mais dans toutes ces singularités régionales, sociales et religieuses dont nous avons vu quelques exemples dans le Chapitre VI, l'œuf est constamment présent. Seule exception, la *limpia* pratiquée sur les lieux touristiques par les néo-chamanes fait essentiellement intervenir des objets préhispaniques (ce qui n'exclut nullement l'utilisation de l'œuf dans d'autres contextes puisque certains de ces néo-chamanes sont aussi des thérapeutes professionnels) : *sahumador*, instruments de musique de l'époque préhispanique (Photo 67)<sup>731</sup>, avec cependant, pour certains, un recours au basilic comme agent nettoyant (mais nous avons vu son absence dans la cuisine traditionnelle mexicaine). L'absence d'œuf dans leur pratique peut se comprendre à un niveau très matériel : – une *limpia* avec un œuf et le diagnostic qui suit, réclamerait plus d'une minute et demi pour son exécution (temps consacré à une *limpia* par les néo-chamanes sur les sites touristiques) ; – les œufs demanderaient un investissement financier certain alors que les *limpias* sont « gratuites » ; – la gestion des œufs pollués serait une source de problème. Mais peut-être la raison est-elle d'ordre idéologique ? Comme nous l'avons vu, la *limpia* avec un œuf a été expertisée « d'origine espagnole » par divers chercheurs or il s'agit là d'un argument d'exclusion rédhibitoire dans une pratique qui se veut « aztèque » (même si les néo-chamanes ont recours aux « boules chinoises » ou « boules de santé Qi-Gong yin-yang » comme on peut le voir sur la photo 67). Comme le fait remarquer Amselle (2010:136) :

« Le néo-indianisme, le néo-chamanisme et l'ethnisation des populations amérindiennes ou afro-latino-américaines forment donc un tout, un réservoir de thèmes intellectuels, idéologiques et politiques à l'intérieur duquel peuvent puiser aussi bien les élites des pays latino-américains à la recherche de primitivisme que les Occidentaux en quête de solutions à leur mal-être. Aux objectifs de subversion sociale ont en effet succédé des objectifs de repli individuel orientés vers la spiritualité mystique exotique (cela n'est pas propre bien évidemment au continent latino-américain) de sorte que les peuples

---

<sup>731</sup> Sur cette même photo, on peut voir également des instruments de musique d'origine végétale (bâton de pluie ou *chichahuaztli*, grelots) et d'origine animale (conque ou *atecocoli*, sifflet en corne de cervidé). L'association de ces instruments de musique qui ont en commun leur « origine aztèque » est assez étonnante si on les replace dans leur contexte d'utilisation à l'époque préhispanique. En effet, ils étaient utilisés à des fins très différentes et sans rapport avec la thérapeutique. Voir par exemple : pour le *chichahuaztli* et l'*atecocoli* (Stevenson, 1976) et pour la corne de cervidé (Olivier, 2014).

autochtones, premiers ou indigènes en sont venus à représenter l'espoir de l'humanité. »

L'œuf est donc une grande constante et le pharmakon-aliment le plus utilisé comme agent nettoyant. La place de plus en plus grande qu'il occupe au Mexique et parmi les *Chicanos* (Cavender *et al.*, 2011 ; Hendrickson, 2014 ; University of New Mexico, 2015) est certainement à mettre en lien avec sa facilité d'acquisition ainsi que son prix qui le rend accessible aux personnes de ressources économiques modestes, celles qui font le plus souvent appel à la *limpia*. Mais il est bien évident que ces raisons sont loin d'être les seules. L'œuf est aussi un objet sur lequel peuvent être projetées une infinité de valeurs symboliques. Par ailleurs, l'omniprésence de l'œuf est probablement à considérer sous un angle différent, celui du genre. En effet, si nous avons vu que les Espagnols avaient imposé l'élevage d'une basse-cour dans toutes les familles, il est important de signaler que ce sont les femmes qui se sont toujours chargées de cette tâche.

« De façon générale, les volailles étaient considérées comme la propriété de la femme et le produit de ce qu'on pouvait en obtenir, que ce soit pour la vente de poulets ou des œufs, était consacré aux frais personnels de la maîtresse de maison, comme l'achat d'épingles, d'aiguilles, de fil et des mille et un petits articles dont toute femme a besoin et pour lesquels il n'est pas agréable de demander de l'argent à son mari, ni de le prélever sur ce que ce dernier donne pour les frais du ménage. Certaines de ces femmes font de l'élevage de volailles un commerce très productif qui leur permet non seulement de financer leurs frais personnels mais aussi d'acheter beaucoup de choses pour la maison ou pour les autres membres de la famille; d'autres qui vont encore plus loin, établissent un véritable commerce qui augmente considérablement les revenus des champs. »<sup>732</sup>

Or les femmes sont aussi les piliers de la gestion familiale de la santé en pratiquant une thérapie familiale dont elles se transmettent les savoirs et savoir-faire d'une génération à

---

<sup>732</sup> « De manera general las aves eran consideradas como propiedad de la mujer y el producto que de ellas se obtenía, ya sea con motivo de la venta de pollos o de los huevos, se destinan para los gastos personales del ama de casa, tales como la compra de alfileres, agujas, hilo y los mil y un artículos pequeños que toda mujer necesita para los cuales no es agradable pedir el dinero a su marido ni tomarlo de lo que éste le da para los gastos caseros. Algunas de estas mujeres hacen de la cría de aves un negocio muy productivo que les permite sufragar no solamente sus gastos personales, si no también comprar muchas cosas para la casa o para los demás miembros de la familia; otras que van aún más lejos, establecen un verdadero negocio que aumenta considerablemente la renta que se saca del campo. » (Meléndez Guzmán & Juárez Rodríguez, 2014)

l'autre<sup>733</sup> – ce qui a parfois influencé la fonction qu'elles ont été amenées à occuper comme le souligne Flores Martos à propos de la thérapeutique dans les cultes spiritualistes<sup>734</sup>.

« Mes observations et entrevues parmi les agents rituels et les croyants de ce culte à Veracruz, confirment les réflexions faites par Silvia Ortiz Echániz dans ses travaux réalisés à Mexico DF sur la position dominante des femmes dans le culte spiritualiste à Mexico. Selon cet auteur [...], environ 80 % des spiritualistes et des spiritistes sont des femmes parce que les techniques thérapeutiques employées sont passées par elles, de génération en génération. De plus, la guérison mystique déployée dans le spiritualisme et dans le spiritisme est une activité permettant aux femmes d'accéder à des positions de direction et de prise de décision, en leur offrant assurance et prise de conscience d'elles-mêmes. Il existe une participation clairement et majoritairement féminine, aussi bien dans les rôles rituels et hiérarchiques que parmi les croyants et les pratiquants du culte, et l'observateur externe en arrive à avoir la sensation de se trouver dans un culte célébré par des femmes pour des femmes. »

L'utilisation majeure de produits alimentaires étant une des caractéristiques majeures de cette thérapeutique et l'œuf étant un produit incontournable du quotidien, il est normal que son intervention soit devenue de plus en plus fréquente dans les pratiques thérapeutiques réalisées par les femmes (dans les procès de l'Inquisition que nous avons vus, ce sont toujours des femmes qui l'utilisaient). Et comme ces dernières sont nombreuses non seulement comme *curanderas* dans les villages mais aussi comme *hierberas* en ville (dans les postes d'*herbolaria* des marchés)<sup>735</sup>, elles ont certainement beaucoup contribué à donner à l'œuf la place première qu'il occupe actuellement, bien au-delà du seul domaine féminin.

L'œuf me fait penser à un autre agent nettoyant rond et unique, le citron, et l'esprit s'échappe vers d'autres aliments-pharmakons : les fruits nous font voyager vers d'autres horizons.

---

<sup>733</sup> Ce qui n'en exclut nullement toutes les formes possibles d'une évolution incessante, comme c'est le cas pour toutes les thérapeutiques traditionnelles (Motte-Florac, 1995b).

<sup>734</sup> « *Mis observaciones y entrevistas entre agentes rituales y creyentes de este culto en Veracruz confirman las reflexiones que en este sentido hace Silvia Ortiz Echániz sobre esta posición dominante femenina en el culto espiritualista, en sus trabajos en México D.F. Según esta autora [...], alrededor del 80 por ciento de los spiritualistas y espiritistas son mujeres, porque las técnicas empleadas de tradición curativa han pasado de generación en generación a través de ellas. Además la sanación mística desplegada en el espiritualismo y spiritismo es una actividad que permite acceder a las mujeres a posiciones de liderazgo y toma de decisiones, brindándoles seguridad y toma de conciencia sobre ellas mismas. Existe una clara y mayoritaria participación femenina, tanto en los papeles rituales y jerárquicos, como entre los creyentes y usuarias del culto, y el observador externo llega a tener la percepción de encontrarse ante un culto protagonizado por mujeres para mujeres.* » (Flores Martos, 2008:90)

<sup>735</sup> Cette opposition féminin/masculin dans le développement de l'usage de l'œuf mérite une étude beaucoup plus fine, comme le fait Chave-Dartoën (2012) en Polynésie occidentale dans son approche de cette opposition qui n'est pas simplement binaire.

Depuis les temps reculés de l'arrivée des Espagnols, le port de Veracruz, un des plus anciens ports de l'Amérique, a été l'ouverture incontournable du Mexique vers d'autres pays. Témoin de l'invasion espagnole et plus tard d'autres invasions (Espagnols en 1825, Français en 1839, États-Unis en 1847 et 1914 ; Castañeda, 2007:132), il l'a été aussi de l'arrivée de plus de 250 000 esclaves africains – selon Aguirre Beltrán (1946), au XVIe et XVIIe siècles, la population d'origine africaine était plus importante que celle d'origine européenne. En fait, « *African-derived influences can be found in Veracruz today and are representative of a more recent Afro-Caribbean influence* » (*Ibid.*, 134). La *Santería* a longtemps été absente du Mexique. Pour González Torres (2009), la religion des Africains arrivés comme esclaves en Nouvelle-Espagne a disparu au fur et à mesure de leur métissage avec les populations locales. Ce même auteur signale qu'il y a une vingtaine d'années, le nombre de pratiquants au Mexique était limité à une dizaine car la *Santería* et les religions afro-cubaines y avaient mauvaise réputation. Sa grande diffusion a coïncidé avec le développement du tourisme mexicain à Cuba et avec une augmentation de l'émigration cubaine vers le Mexique. Quelle que soit l'ancienneté de cette influence, c'est à Veracruz que s'est développée la *Santería* au Mexique.

« *In contrast to other areas in the Americas where the African presence is much larger and accepted [there are] no known registered houses of worship for Santería in Veracruz. Consequently, there are only pockets of initiates who work individually with locals on consultations ranging from financial, marital, health, and romantic problems. People seeking solutions to their troubles do not necessarily cultivate strong allegiances with the santeros they consult, and thus this fosters a competitive atmosphere among practicing santeros, which makes the links with Cuba all the more valuable in terms of "authentic" religious background experiences. Thus, another characteristic of Santería practice in Veracruz is the degree of prestige linked with rituals done either by Cubans or in Cuba, which are sharply contrasted with those ceremonias performed by Mexicans or in Mexico.* » (Castañeda, 2007:143)

La *Santería* à Veracruz est donc différente de celle qui s'est développée à Cuba<sup>736</sup> (qui constitue une référence pour les Mexicains). Les pratiques de cette *Santería* sont particulières dans la mesure où il ne s'agit pas d'un phénomène nouveau mais d'un processus syncrétique (Saldívar Arellano, 2009)<sup>737</sup> : « *it has flourished in Mexico largely thanks to what Galinier*

---

<sup>736</sup> « *Santería began in Cuba and is considered to have a Yoruba base, although in the course of its formation it also incorporated elements of Kardecist Spiritism, a set of beliefs that was most influential in the nineteenth century. Santería also took up elements from other cults of African origin and spread widely in the American continent after the Cuban Revolution (1959).* » (Juárez Huet, 2006:178)

<sup>737</sup> Il en va de même pour les limpieas réalisées dans le registre des sociétés secrètes à Cuba (Cabrera, 1969).

*calls a “cultural substratum” that includes non-Spanish, non-indigenous elements* » (Juárez Huet, 2006:179). Ainsi, les agents nettoyeurs utilisés à Cuba sont beaucoup plus divers et nombreux qu’au Mexique. Certes on y retrouve des volailles vivantes (poule, poulet) et l’utilisation de l’œuf comme au Mexique, mais les œufs utilisés sont ceux de caille. Au Mexique, ces derniers ne sont pas cités<sup>738</sup>, un manque d’intérêt qui est peut-être à mettre sur le compte de leur petite taille mais, comme nous l’avons vu, certains œufs sont très prisés malgré, précisément, leur taille réduite (Chap. VII § 1.4). Ces œufs sont, il est vrai, peu fréquents au Mexique. Plus étonnant, poisson et viande sont utilisés comme agents nettoyeurs à Cuba.

« ... Vous prenez un morceau de viande et vous vous faites une *limpia*, bien, avec cette viande et vous lui donnez sept coups de couteau, vous l’enduissez d’un peu de beurre de *corojo* [huile d’*Acrocomia crispae*] et vous placez cette viande au-dessus d’Ogún. Tout de suite après, vous prenez du poisson fumé et du rat poilu [ou hutia de Cuba, *Capromys pilorides*], un peu de maïs grillé, vous vous le passez sur tout le corps, vous le mettez à Ogún... »<sup>739</sup>

Au Mexique, ils sont toujours absents probablement parce que les animaux morts ne rentrent pas dans le cadre des représentations habituelles de la *limpia*. En revanche, l’utilisation de fruits divers a bien été intégrée dans la région de Veracruz (Veracruz). Le fait que cet État soit le plus riche en fruits du pays, tant au niveau quantitatif (Veracruz est l’État leader dans la production d’oranges avec plus de la moitié de la production nationale ; Site web *SIAP*) qu’au niveau qualitatif (y sont produits, récoltés et consommés de très nombreux fruits inconnus ailleurs), a certainement contribué à cet emprunt. Cependant, malgré cette « culture du fruit », tous ne sont pas utilisés. La noix de coco est la plus souvent citée. Ce choix a peut-être comme explication son importance dans la *Santería* à Cuba mais aussi la présence d’une coque dure et sèche portant des fibres ligneuses, qui compense le caractère « froid » du fruit (dû à son aquosité), incompatible avec la représentation « chaude » des agents nettoyeurs.

« Une autre *limpia* avec des fruits est à base d’ananas et de noix de coco, cette dernière doit être pelée et on doit pratiquer le rituel avec son contenu en demandant à Dieu que tout le négatif s’en aille avec l’année qui est sur le point

---

<sup>738</sup> Pourtant la caille était à l’époque préhispanique le quatrième des treize oiseaux qui accompagnaient le soleil et elle était utilisée dans les pratiques divinatoires et dans des pratiques de reboutage (Aguilera, 1985:61).

<sup>739</sup> « ... *se toma un pedazo de carne y se limpia Ud. bien con la carne y se le dan siete puñaladas, le unta un poco de manteca de corojo y se le pone esta carne encima a Ogún Acto seguido se coge pescado ahumado y jutía ahumada, un poco de maíz tostado, se le pasa por todo el cuerpo, se le pone a Ogún...* » (Site web *Obras y trabajos de santería*)

de s'achever, une fois l'opération terminée elle doit être détruite le plus loin possible de la maison. »<sup>740</sup>

À partir de Veracruz, l'intervention de fruits dans l'acte fondamental de la *limpia* s'est propagée à certaines zones urbaines (en particulier Mexico) et aux États du Nord, proches des États-Unis.

« Un *hierbero* d'Acuña (Coahuila) «a signalé qu'en plus de ces rituels et en raison du mélange de cultures qu'il y a à Acuña, de nouveaux rites apparaissent, qui proviennent d'autres États, principalement de Veracruz, comme les *limpias* avec des fruits comme la pomme qui absorbe les mauvaises vibrations, on peut même la placer au centre de la table et elle peut absorber les *envidias* /jalousies/ pendant des mois. Une fois qu'elle se sèche, il faut la jeter à la poubelle. »<sup>741</sup>

Quelle que soit leur zone d'utilisation, les fruits ne sont cependant pas utilisés comme dans les rituels de *Santería* habituels au cours desquels ils doivent auparavant avoir passé un certain temps sur l'autel de l'entité/des entités concernée/s.

« Huit noix de coco sèches doivent être peintes, la moitié avec de la *cascarilla* et la moitié avec de l'*añil* (indigo), une fois peintes, on les met dans un plat blanc qui doit être grand et on les monte au-dessus de la soupière d'Obatalá, Yemayá ou de Nana-Buruku. On lui allume deux grosses bougies blanches pendant huit jours. À la fin de ces huit jours la personne se fait une *limpia* avec ces noix de coco et les emporte jusqu'à un lac, une rivière ou la mer. »<sup>742</sup>

Selon González Torres (2009:272), l'*espiritualismo trinitario mariano* et la *Santería*, toutes deux très en vogue dans la ville de Mexico, sont deux expressions religieuses qui ont en commun : – comme but, une recherche du bien-être et en particulier de la santé ; – l'intervention de «protecteurs spirituels» (dans le cas du premier, il s'agit de l'« esprit » de certains autochtones et dans celui de la *santería*, d'*orishas*) ; l'intervention de l'esprit d'un

---

<sup>740</sup> « Otra *limpia* con frutas es a base de la piña y el coco, este último debe de ser pelado y con su interior practicarse el ritual pidiéndole a Dios que todo lo negativo se vaya con el año que está por concluir, una vez finalizada la operación el mismo debe de ser destruido a lo más lejos de la casa. » (Proa 2015)

<sup>741</sup> « Un *hierbero* de Acuña (Coahuila) « Manifestó que aunado a estos rituales y a razón de la mezcla de culturas que hay en el municipio de Acuña van surgiendo nuevos ritos, los cuales provienen de otros estados, principalmente de Veracruz, como lo son las *limpias* con frutas como la manzana que absorbe las malas vibras, ésta puede incluso colocarse en el centro de la mesa y durar meses absorbiendo las *envidias* una vez que la misma se seque debe de arrojarse a la basura. » (Ibid.)

<sup>742</sup> « Ocho cocos secos los cuales se tienen que pintar mitad con *cascarilla* y mitad con *añil* (azulino), una vez que estén pintados estos se ponen en un plato blanco que sea grande y se montan encima de la sopera de Obatalá, Yemayá o de Nana-Buruku. Se le prenden dos velones blanco o Azules por Ocho días. A los ocho días la persona se limpia con ellos y los lleva a un lago, laguna, río o mar. » (Anonyme, 1990)

mort pour diagnostiquer le mal dont est atteint le malade et déterminer le traitement à suivre ; l'utilisation comme remèdes de *limpias*, bains, bougies, etc.

#### 4. La *limpia*, « langue vivante »

Langue vivante. Deux effets sont recherchés dans l'usage de cette locution (malgré les contestations dont elle fait l'objet) : (i) insister sur le qualificatif « vivant », et à cette fin le mot « langue », par l'opposition « langue vivante/langue morte », est plus efficient que celui de « langage » ; (ii) insister sur la fonction essentielle de la *limpia*, outil de communication dans un contexte quotidien et contemporain. Cependant, des guillemets sont nécessaires puisque même si le langage verbal n'en est pas absent, la *limpia* est avant tout un langage non-verbal<sup>743</sup>. La communication s'établit à partir de gestes qui fondent l'action comme la réaction, de signaux (visuels, auditifs, tactiles, odorants) conscients ou inconscients, de comportements, de postures, de mimiques, de silences, etc. Comme le langage verbal, celui de la *limpia* doit respecter des règles de syntaxe (l'analyse des séquences (Chap. VI § 5) nous l'a montré) et de grammaire (les temps verbaux, entre autres, situent l'action).

Si ce langage permet de passer de l'intrasubjectivité à l'intersubjectivité il a aussi d'autres fonctions. Comme l'écrit Chomsky (2009), « le langage sert d'abord à penser ». La *limpia* sert à penser et dans ce chapitre, elle a d'abord servi à repenser la construction d'une pratique thérapeutique à partir d'éléments divers et l'importance des pharmakons-aliments dans cette genèse. Vivant, le langage de la *limpia* évolue avec pertes, acquisitions et réaménagements. Divers exemples en ont été donnés lors du rapide voyage dans le temps que nous venons d'entreprendre à la suite des pharmakons-aliments-agents nettoyeurs. L'attention que nous avons portée à ces derniers (Chapitre V), à leurs formes, matières, fonctions, exigences, nous a permis de mieux appréhender leurs modifications comme leurs ancrages profonds.

« Le changement [d'un objet] peut être, dans des proportions variables selon le type d'objet, la réponse à une modification du contexte fonctionnel, de la hiérarchie des statuts ; à une évolution de la mentalité ou de l'idéologie dominante ; enfin, il peut manifester la tendance à maintenir une distinction statutaire. » (Bromberger, 1979:131)

Nous les avons vus se façonner, soumis à des facteurs de toutes natures : culturels (p. ex. les changements intervenus dans la cuisine), écologiques (p. ex. possibilité d'adaptation de

---

<sup>743</sup> « Le regard anthropologique sur les pratiques langagières verbales et non verbales peut s'inscrire dans le cadre théorique plus général d'une anthropologie linguistique. » (Guellouz, 2014)



plantes à un environnement donné), historiques (p. ex. introduction de plantes et animaux, objets et gestes, croyances et comportements...), économiques (p. ex. introduction de nouvelles cultures et ses incidences sur le marché), politiques (imposition d'une religion, d'une langue, de règles, de lois), sociaux (p. ex. la création d'hôpitaux par les religieux), sans oublier les facteurs linguistiques.

Langue imposée, l'espagnol a fait apparaître le mot *limpia* qui, avec son sens de nettoyage (on balaye l'affection, on l'époussette, on la frotte...), a influencé sourdement la collusion de pratiques et la création de lignées hybrides. Sa valeur de purification (de nombreux maux sont d'origine diabolique) lui a conféré une vitalité supplémentaire et l'Inquisition a favorisé son extension. Cette notion siamoise de propre-pur (nécessaire à la santé du corps, au salut de « l'âme » et au-delà à une place harmonieuse dans l'ordre social), développée dans la publication de Douglas (1971) et les innombrables travaux qu'elle a inspirés, a continué à cheminer au gré des connotations du mot « propre » (*limpio, limpia*) et jusqu'aux actuels microbes et savons.

Si connaître le sens ancien d'un acte n'est pas indispensable pour le poser<sup>744</sup>, son écho (même caché au plus profond des mémoires) est nécessaire pour pouvoir y adhérer – et y projeter de nouvelles motivations. Aussi, si la *limpia*, langage vivant, est malléable, elle ne l'est pas à partir d'un vide et elle ne l'est pas à l'infini. Les variations doivent pouvoir se raccrocher à un « existant » antérieur, un axe/des axes, même en simples pointillés dans la mémoire, qui lui donne/nt du sens et un sens partagé par tous : thérapeute, patient, entourage.

« La guérison est chargée d'actes magiques qui, parmi les métis, sont devenus incompréhensibles parce qu'ils ont perdu les idées médicales qui les nourrissaient à l'époque préhispanique. »<sup>745</sup>

Les exigences de la *limpia* pour rester un langage vivant touchent de près ou de loin tous les gestes, actes, lieux, temps, objets utilisés.

« Analyser la signification d'un objet technique, c'est tout d'abord repérer et hiérarchiser les exigences contextuelles qu'il remplit, puis mettre au jour les mécanismes d'adaptation de sa forme aux fonctions qui lui sont culturellement assignées. » (Bromberger, 1979:108)

---

<sup>744</sup> Qui, en trinquant sous un chaud soleil d'été et dans le crissement des cigales, a en tête les motivations de cette coutume et peut en retracer l'histoire ?

<sup>745</sup> « *La curación es cargada de actos mágicos que en pueblos mestizos se han vuelto ininteligibles, pues han perdido las ideas médicas que en la época prehispánica lo sustentaban.* » (Sasson, 1983:7)

Manipulé comme balai, le pharmakon-aliment-agent nettoyant joue le rôle d'aspirateur (de l'affection ou de sa cause). Au Mexique, l'idée fait sens et entraîne l'adhésion parce qu'elle s'ancre dans des prémices ; le balayage a effet thérapeutique n'y est pas une nouveauté. Et que le balai puisse avoir le double pouvoir celui de *pharmakon* (instrument thérapeutique) et celui du *pharmakos* (Chap. I § 3.1), la « victime expiatoire » (instrument de purification), n'a rien d'incongru. Or des échos lointains de sa création, découle une autre particularité de la *limpia*, sa multidimensionnalité. Comme le rappelle Vogt, « Si l'on considère le rituel comme un "système de signifiés", nous voyons que les symboles rituels importants ont toujours une nébulosité de sens. Ils sont toujours pluridimensionnels et plurivalents. »<sup>746</sup> Parce que le sens n'est plus qu'écho ou multiplicité d'échos de profondeurs historiques variables, l'oubli peut activer cette nébulosité et permettre les multiples (re-)créations nécessaires pour répondre à la limitation imposée par l'ajustement à une époque, une société, une culture, des moyens économiques, etc. Les bricolages peuvent alors être à l'œuvre.

« Sur aucun autre continent les métissages qui ont suivi la Conquête n'ont été aussi généralisés et pendant un laps de temps de quelque cinq siècles. [...] Doit-on pour autant affirmer l'universalité métisse à la manière de François Laplantine et Alexis Nouss ? Le terme de bricolage forgé par Roger Bastide et repris par Claude Lévi-Strauss semble plus approprié pour rendre compte des transformations des objets, qu'ils soient matériels ou non, sous l'effet de contacts asymétriques entre les peuples (acculturation). [...] C. Lévi-Strauss insiste particulièrement sur le bricolage mythique : le remplacement d'un élément symbolique oublié par un autre ayant la même fonction et renvoyant à la logique du sensible (de la voix, des odeurs, des sensations, des couleurs, des textures... » (Bernand, 2004:8)

Nous avons vu des bricolages déformer, réformer ou métamorphoser les pharmakons-aliments-agents nettoyants<sup>747</sup>. Étranges ou familiers, ils ont été possibles parce que les

---

<sup>746</sup> « Si consideramos el ritual como "sistema de significados", vemos que los símbolos rituales importantes siempre tienen una penumbra de significados. Siempre son multifacéticos o multivalentes. » (Vogt, 1979: 25)

<sup>747</sup> Les bricolages sont constants dans le domaine de l'utilisation des produits naturels et les exemples sont innombrables. Ils sont fondés en grande partie sur les échanges d'informations. L'ethnobotaniste Santiago Xolalpa Molina (com. pers., mars 2017) rapporte ainsi que dans l'État de Sinaloa d nombreux migrants chinois et japonais sont arrivés au début du XXe siècle. Dans les mines eurent lieu de nombreux échanges d'information. C'est pourquoi les thérapeutes traditionnels de cette zone ont incorporé des savoirs orientaux à leurs moyens de soigner, ce qui fait qu'il est difficile de retracer l'origine d'une utilisation thérapeutique. Actuellement, le même phénomène est notable dans les champs du Sinaloa où se pratique l'agriculture intensive et où arrivent de nombreux migrants venus du sud de la République. Les bricolages sont également dus à l'importance de l'expérimentation dans les thérapeutiques de tradition orale. Santiago Xolalpa Molina cite à ce propos les essais qui sont actuellement réalisés par certains thérapeutes pour tenter de trouver des solutions aux problèmes actuels comme le diabète et cite le cas du *guareque* (*Ibervillea sonorae*) qui était utilisé auparavant pour soigner les

aliments dont la présence s'inclut dans un réel banal et quotidien, sont aussi d'incomparables supports pour nourrir tous les imaginaires. De cette symbiose de réel et d'imaginaire, Degoul (2000:39) écrit : « cet imaginaire sert de support à des représentations qu'il véhicule et dont il est la matrice, représentations qui trouveront dans le réel une confirmation par l'administration d'indices, de "preuves" multiples dont la valeur et le potentiel d'indication sont connus et reconnus. » Alors, la *limpia*, langage « vivant », nous invite aussi à repenser l'une des relations que le thérapeute doit tisser pour parvenir à traiter le malade : sa relation au patient. Car cette symbiose, le thérapeute l'utilise et la fait « vivre » dans une mise à jour, une réactivation, une progression continue pour permettre la communication. Dans la *limpia*, celle-ci est en grande partie non-verbale (sans nier l'importance de la part de communication verbale) et son but affiché (et non pas inconscient comme dans la plupart des échanges) est la manipulation, une manipulation holistique, celle du patient et de son entourage mais aussi celle des entités non-ordinaires et des forces cosmiques. Le langage utilisé par le thérapeute doit pouvoir non seulement exprimer sa pensée mais aussi et surtout lui permettre d'engager l'interaction en faisant intervenir les processus cognitifs, affectifs et inconscients des participants – comme de lui-même puisqu'il ne peut y avoir de communication sans rétroaction (Bateson *et al.*, 1981:14-19). Le pharmakon-aliment, avec ses multiples potentialités va permettre un jeu permanent de choix et de réorganisations (parfois inconscientes). Il permet au thérapeute de répondre du mieux possible<sup>748</sup> aux sollicitations de ceux qui sont (ou se pensent ou sont pensés par les autres) atteints dans leur intégrité d'être humain. Les ressorts sur lesquels le thérapeute peut jouer pour améliorer, renouveler, voire bouleverser le langage de sa pratique sont multiples comme l'ont montré les variations que nous avons pu observer au cours du temps. Parmi ces ressorts figure l'objet thérapeutique (le pharmakon-aliment-agent nettoyant) qui lui permet d'aider le malade à libérer son imaginaire en lui suggérant une infinité des symboles. Il en résulte une praxis qui, tout en s'ancrant dans un héritage partagé (dans le cadre traditionnel, le thérapeute exerce généralement dans un groupe numériquement restreint dont il partage le quotidien), n'est chaque fois ni tout à fait la même ni tout à fait une autre pour pouvoir prendre en compte le malade et ses idiosyncrasies. Le pharmakon-aliment-agent nettoyant est l'objet par lequel le thérapeute va le stimuler,

---

plaies par voie externe et qui est actuellement utilisé pour traiter le diabète. Le choix s'est porté sur cette plante parce qu'elle est amère or on pense généralement que le diabète étant dû à un excès de sucre dans le sang, il convient de le soigner avec un produit amer. Curieusement, les recherches scientifiques ont montré que l'effet hypoglycémiant était réel.

<sup>748</sup> Le charlatanisme ne sera pas envisagé ici. Il mérite un développement important et une analyse approfondie.

provoquant chez lui une série de sensations qui « n’expriment pas les propriétés de l’objet mais plutôt l’état d’un individu et son attitude envers son environnement » (Sillamy, 1980:1090). Ces sensations vont déclencher deux réseaux de résonances à la fois distincts et étroitement liés. Le premier concerne l’insertion dans la réalité concrète, tangible, objective et le second (qui fonctionne en parallèle) est le champ des contenus inconscients, symboliques, dont toute image est porteuse (Romey, 1995:9-10). Dans cette démarche thérapeutique, le pharmakon-aliment-agent nettoyant intervient de façon tout aussi déterminante dans les deux logiques symboliques essentielles et profondément imbriquées qui sont : le passage par une logique ternaire avec retour à une logique binaire et, à l’intérieur même de cette dernière, une logique d’inversion et d’expulsion symbolique. L’intervention d’un « tiers » (ici le pharmakon-aliment-agent nettoyant) permet de déstabiliser le malade en le faisant sortir de la relation duelle (thérapeute/malade) qui est implicitement celle de la vie familiale. Ce « tiers » est à la fois déstabilisateur par l’intervention d’un nombre élevé de symboles aux valeurs souvent antagonistes, et déclencheur de réélaborations qui ont comme effet de redonner un sens au trouble (avec proposition de (re-)construction) mais aussi de libérer l’appert. Le travail cathartique pourra être engagé. Dans le même temps va s’opérer un travail dans la logique binaire que le malade doit réintégrer : son psychisme est mobilisé par toute une série de métaphores qui tournent autour du renversement (dedans/dehors, mauvais/bon, non-ordinaire/ordinaire, faible/fort, etc.) et qui lui sont proposées à travers les innombrables sensations éveillées par le pharmakon-aliment-agent nettoyant.

« Dans cette dynamique de reconstruction, la superficie du corps est choisie comme lieu privilégié. La peau du malade est l’enveloppe corporelle qui délimite le dedans et le dehors et doit permettre, à travers la stimulation des sensations du toucher, la réorganisation de l’individu, le réinvestissement de son “ moi-peau ” (Anzieu, 1985). » (Motte-Florac, 1998)

À la fin de la *limpia*, le diagnostic-pronostic matérialise la guérison en attestant de façon concrète (par la vue et l’ouïe) que l’inversion est terminée : le mal est sorti. Quant à l’élimination du tiers symbolique (jeté ou détruit), il concrétise le retour à la logique binaire, à la dualité d’une vie ordinaire donc à nouveau saine.

La *limpia* est un langage tellement « vivant » qu’elle s’est adaptée non seulement à des contraintes locales multiples mais aussi à la pression de politiques et de modes régionales, nationales et même internationales. Comme le souligne Romero Redondo (2015), de nombreux facteurs interviennent pour modifier les codes et contenus symboliques qui influent de façon déterminante sur les aspirations et l’imaginaire des populations locales : – la

migration nécessaire aux activités de subsistance et d'organisation productive ; – le développement du protestantisme et de ses formes dérivées ; – l'accès aux nouvelles technologies (radio, televisión, internet, téléphonie mobile, appareils de son et de vidéo, etc.) ; apparition de gangs de jeunes indigènes dans les zones rurales ; – formulations ethnopolitiques des organisations indigènes différentes de celles qui étaient utilisées autrefois. Il n'est donc pas étonnant que, hors du Centre de la Mésoamérique, elle se révèle tout aussi dynamique dans les autres régions du Mexique et ailleurs en Mésoamérique, aux Caraïbes, en Amérique du Sud ou encore aux États-Unis<sup>749</sup>. L'importance des *Chicanos* et la proximité de leur pays qui autorise de nombreux retours dans leur région d'origine, jouent très probablement un rôle important dans le maintien de l'utilisation de la *limpia*. Dans les communautés plus réduites et plus éloignées comme celles de Colombiens (selon Ceuterick *et al.*, 2008, ils n'utilisent plus la *limpia*) et de Boliviens au Royaume Uni (selon Ceuterick *et al.*, 2011, ils ne font plus référence au *susto* et ne le traitent plus), ces usages traditionnels semblent plus fragiles et soumis à une disparition plus rapide. Les axes sur lesquels elle s'est développée, y sont, comme au Mexique, suffisamment nombreux pour avoir permis son expansion et son ajustement au monde contemporain. Mais ailleurs ? Malgré le nombre incroyable de possibilités d'ancrages possibles – dans les valeurs symboliques, sens, représentations, etc. – qu'elle autorise, la *limpia* (et plus particulièrement celle qui met à l'œuvre des pharmakons-aliments), peut-elle être universellement acceptée ? Il est bien évident que l'usage thérapeutique du transfert du « mal » à des rameaux feuillés utilisés comme « balais » de même que celui de la fumigation médicinale ne sont pas spécifiques à l'Amérique latine. On les observe encore à l'œuvre dans des sociétés aux antipodes de celles qui ont été étudiées au Mexique, comme les Pygmées Aka, chasseurs-collecteurs de la zone équatoriale africaine (Motte, 1980). Et dans les pays d'Europe occidentale, le transfert du « mal/maladie/malheur » a été très exploité jusqu'au milieu du XXe siècle, parfois jusqu'à une date plus récente encore. Il était courant en France pour la protection des animaux (des « bouquets » étaient placés à l'entrée des bergeries pyrénéennes pour recueillir toutes les

---

<sup>749</sup> Voir par exemple pour la Mésoamérique : Sud du Mexique (Holland, 1963 ; Balam Pereira, 1988 et 1992 ; Monod Becquelin, 2000) ; Guatemala (Bill Gray, 1969 ; Adams, 1984 ; Villatoro, 1984) ; – les Caraïbes : Cuba (Seoane, 1962), Puerto Rico (Motte-Florac, données non publiées) ; – l'Amérique du Sud : Pérou (Sal y Rosas, 1972 ; Flores Ochoa, 1974 ; Delgado súmar, 1984 ; Hargous, 1985 ; Arias-schreiber, 1987 ; Melchor Arroyo & Reyna Pinedo, 1994 ; Monigatti, Bussmann & Weckerle, 2013 ; Mejía Gálvez *et al.*, 2017), Colombie (Cajiao *et al.*, 1997), Équateur (Estrella, 1977 ; Iglesias, 1993 ; Chacho Galarza & Galarza Galarza, 2011 ; Arroyo Ruiz, 2014 ; Bustamente Velez & Castillo Palacios, 2016), Bolivie (Ryn, 1981 ; Valdez, 1993 ; Fernández Juárez, 1998) ; – les États-Unis (Rubel, 1960 ; Liev, 1968 ; Harwood, 1981 ; Avila & Parker, 2000 ; Bade, 2004).

maladies susceptibles de les atteindre ; Fourasté & Fourasté, 1990) comme pour le traitement des humains (on faisait passer un enfant sous un arceau de tige d'arbre pour éliminer sa fièvre, on accrochait un morceau de vêtement à un arbre pour apaiser un mal de dent, on urinait sur un morceau de pain et on le laissait à l'entrée d'une fourmilière pour guérir d'accès fébriles, etc. (Sébillot, 1904-1907 ; Favret-Saada, 1977 ; Loux, 1978). Pour autant, ces gestes différents et, qui plus est, oubliés, seraient-ils suffisants pour que malades et personnel de santé français acceptent comme alternative de traitement, une *limpia* avec un œuf ? Avec un bouquet de plantes odorantes présentées comme « purificatrices », l'adhésion serait peut-être plus facile, les connotations positives étant plus nombreuses ? Toutefois, les pratiques thérapeutiques fonctionnant sur au moins trois axes majeurs correspondant aux systèmes formels, informels et techniques (Hall, 1971, 1979, 1984), qui peuvent se compléter, se renforcer ou se remplacer, l'acceptation pourrait peut-être avoir lieu et apparaître de façon imprévue et pour des raisons surprenantes. Qui sait ?

## Chapitre IX

### Offrandes et réseaux trophiques

Il n'est pas inutile, comme le font Trejo & Hémond (2013), de rappeler que le terme « offrande » est « une catégorie extrêmement générale et problématique ». Le terme sera ici limité à une valeur proche de celle qui lui est attribuée par les chroniqueurs espagnols.

« Sous le terme d'“offrande”<sup>750</sup>, les chroniqueurs rendirent compte d'une autre sorte d'acte rituel, beaucoup moins spectaculaire à leurs yeux [que les sacrifices humains], qui consistait à déposer dans les lieux de culte des objets divers – encens, papier, plumes, pierres précieuses, textiles, fleurs ou plats préparés. Ainsi Motolinía décrivait-il une “offrande” par ces mots : “Ils ramassaient des fleurs [...] les apportaient à la maison du démon et les lui offraient”. » (Dehouve, 2007:5)

Ces offrandes font partie de rituels<sup>751</sup> qui, comme toutes les relations entretenues avec des entités non-ordinaires, mêlent remerciement, pardon et respect (Millán *et al.*, 2014), et exigent de prendre en compte : les entités, leurs mondes où lieux et temps sont distordus, et les façons dont ils sont perçus localement et projetés dans tout élément du rituel, chaque geste, chaque objet porteur de ses stimulations sensorielles aux infinies répercussions dans des couches sédimentaire innombrables, chaque lieu, chaque temps. Tous ces éléments éveillent chez l'ensemble des participants une communauté de pensées, de projections, de conceptions, et chez chacun d'eux des façons personnelles d'envisager le rituel, d'y participer, d'échafauder de nouvelles conceptions, d'inventer de nouveaux liens et correspondances, de recréer de nouvelles motivations aux mots et aux représentations.

---

<sup>750</sup> Dehouve lui préfère l'expression « dépôt rituel » : « Plusieurs officiants sont réunis dans un espace sacré. Ils déposent sur le sol une multitude d'objets cérémoniels divers, ajoutent des fleurs, sacrifient un animal, puis exposent des plats cuisinés, des fruits et des boissons. Le monceau est ensuite abandonné à ciel ouvert ou enterré au fond d'une fosse. Je propose de donner à cet acte le nom de “dépôt rituel” ou “cérémoniel” et de le considérer comme une pratique religieuse majeure des Amérindiens du Mexique et de plusieurs États d'Amérique centrale, appartenant à l'aire culturelle appelée Mésoamérique. » (Dehouve, 2007:7)

<sup>751</sup> Qui concernent aussi bien ceux de la thérapeutique que ceux qui sont réalisés les rites de *mayordomía*, de baptême, agricoles ou encore de changement d'autorité (Millán *et al.*, 2014).

« L'action rituelle englobe également le rôle d'un "livre" en action, où les Nahuas peuvent non seulement accumuler mais transformer continuellement leurs "pages", en incorporant de nouveaux personnages, en changeant le visage de certains autres, et en conservant une masse de savoirs nécessaires pour la continuité. »<sup>752</sup>

Parmi les offrandes, ne seront abordés que les produits mobilisés à des fins thérapeutiques dans une relation trophique entre hommes et entité/s non-ordinaire/s.

Les sciences naturalistes qui s'intéressent aux relations<sup>753</sup> d'alimentation établies entre les espèces vivant dans un espace écologique donné, appellent réseau trophique l'ensemble des chaînes alimentaires qui lient les populations de ces espèces. Dans ces chaînes, chaque espèce se nourrit d'une espèce de niveau inférieur pour assurer sa survie et est, elle-même, mangée par une espèce de niveau supérieur. Au Mexique et depuis l'époque préhispanique<sup>754</sup>, l'environnement de l'homme n'est pas réduit à la nature et aux êtres qui y sont physiquement présents. Il inclut les trois étages de vie<sup>755</sup> : celui, cosmique, des dieux, divinités<sup>756</sup> ou entités équivalentes, celui des hommes et de leur environnement terrestre, et celui de l'inframonde, le *Tlalocan* (López Austin, 1994b), et de ses occupants.

« Les visions du monde permettent de comprendre et de se mettre en relation avec trois "mondes" qui sont distincts pour les observateurs occidentaux mais qui constituent une réalité interdépendante et unifiée pour les populations d'Amérique centrale. La vision du monde fournit un modèle du monde naturel animé et vivant, du monde humain, social, et d'un monde surnaturel densément habité ; elle indique comment hommes et femmes doivent agir à l'intérieur de chacune de ces sphères et aussi comment interagir avec les autres. »<sup>757</sup>

---

<sup>752</sup> « *La acción ritual engloba también el papel de un "libro" en acción, donde los nahuas pueden no sólo almacenar sino transformar continuamente sus "páginas", incluyendo nuevos personajes, cambiando el rostro de otros y conservando un cúmulo de saberes necesarios para la continuidad.* » (Millán et al., 2014:239)

<sup>753</sup> Considérer cet ensemble de chaînes alimentaires exige de prendre en compte leur organisation et leurs interactions, leur équilibre étant variable, influencé par les relations « *top-down* » (régulation des ressources par leurs consommateurs) et « *bottom-up* » (rétroactions des ressources sur leurs consommateurs).

<sup>754</sup> Malgré son intérêt, il ne me sera pas possible de prendre en compte l'histoire plus ancienne des populations locales, l'entreprise débordant largement du cadre de ce travail.

<sup>755</sup> López Austin (1989) projette les trois étages du cosmos (ciel supérieur, inframonde et terre) dans une représentation sociale, celle d'une famille nucléaire composée du Grand Père céleste, de la Grande Mère tellurique et des enfants.

<sup>756</sup> L'impossibilité de trouver des définitions précises et consensuelles permettant de différencier dieux et divinités a déterminé ma résolution d'utiliser l'un et l'autre tels qu'ils sont mentionnés dans les travaux d'archéologie, histoire et anthropologie sur le Mexique.

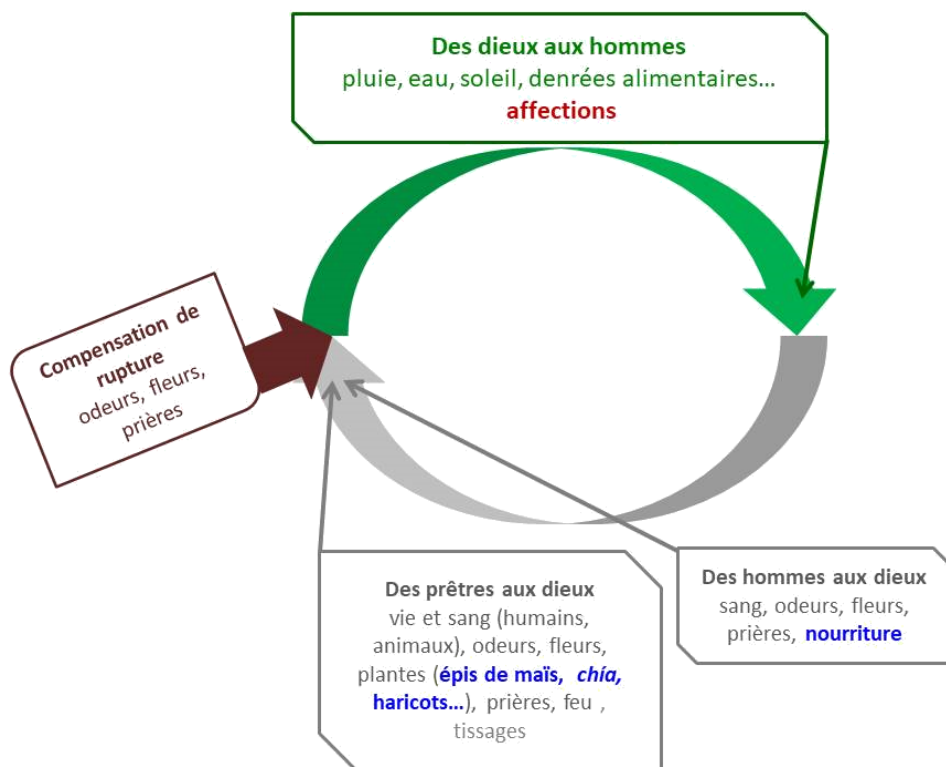
<sup>757</sup> « *Las cosmovisiones permiten comprender y relacionarse con tres "mundos" distintos para los observadores occidentales, pero que conforman una realidad interdependiente y unificada para los pueblos mesoamericanos. La*



Dans les rituels thérapeutiques, les relations « alimentaires » ne sont donc pas limitées aux humains. Réelles tout autant que métaphoriques, elles s’inscrivent dans le vaste réseau de ces différents univers.

## 1. Le réseau trophique circulaire des dieux aux hommes et des hommes aux dieux

Figure 23. Schématisation du réseau trophique préhispanique.



À l’époque préhispanique, un réseau trophique de base gouvernait les relations entre hommes et dieux (Figure 23) : les dieux nourriraient les hommes tant que les hommes nourriraient les dieux, étant entendu que la nourriture pourrait être matérielle comme immatérielle et que le nourrissage

---

*cosmovisión provee un modelo del mundo natural, animado y vivo, del mundo humano, social, y de un mundo sobrenatural densamente poblado; indica cómo los hombres y mujeres deben actuar dentro de cada una de estas esferas y también cómo interactuar con las demás.* » (Good Eshelman & Alonso Bolaños, 2014:15)

pourrait être direct comme indirect. La chaîne alimentaire se refermait donc sur elle-même pour constituer un réseau trophique circulaire qui était également cyclique, accordé aux saisons, la nourriture des populations du Centre de la Mésoamérique étant majoritairement assurée par une agriculture pluviale (donc soumise aux aléas d'une arrivée des pluies sans lesquelles les graines ne pourraient germer à temps pour subvenir aux besoins des hommes).

### ▪ 1.1. Des dieux aux hommes

Chez les populations du Centre de la Mésoamérique préhispanique, quelques dieux majeurs sont omniprésents, ceux du feu, de la terre, de l'eau et de la nature. Toutefois, le panthéon de ces populations a fini par devenir pléthorique au fil de leur histoire, de leurs déplacements, de leurs affrontements et de leurs alliances stratégiques, comme le donne à voir l'exemple des Mexica<sup>758</sup>.

« Dernière tribu nomade et guerrière venue du Nord, les Aztèques parvinrent, au terme d'une lente migration et de guerres successives contre de puissantes Cités-États, à s'établir sur le Haut-Plateau Mexicain, où ils fondèrent Mexico-Tenochtitlan, future capitale d'un vaste empire. [...] leur civilisation porte la trace des univers religieux successifs et souvent opposés, auxquels les Aztèques se sont trouvés confrontés au cours de leur migration et durant toute leur histoire jusqu'à l'arrivée des Espagnols. Divinités guerrières et agricoles se partagent les différents secteurs de la vie religieuse des Aztèques, empiétant même souvent les unes sur les autres. » (Durand-Forest, 1968:3)

Les corrélations entre toutes ces divinités sont d'autant plus difficiles à établir que leurs qualités et attributs n'ont cessé de changer sous l'influence des groupes voisins comme le souligne Haberland.

« Il existait beaucoup de divinités locales propres aux lieux ayant été soumis et aux peuples qui avaient été amenés comme prisonniers à Tenochtitlan ; elles avaient ensuite été incorporées au culte. Ces divinités ont fusionné entre elles et se sont converties en synonymes ou aspects d'un autre dieu plus important ou plus ancien. »<sup>759</sup>

De toutes ces divinités, nous ne retiendrons que celles qui sont directement concernées par quelque information sur la *limpia* et son histoire. Il en est ainsi de *Tláloc*, un des dieux majeurs dans le culte officiel. À propos de ce Dieu des eaux du ciel que nous avons vu à plusieurs

---

<sup>758</sup> Voir Dehouve & Vié-Wohrer (2008).

reprises, Sahagún rapporte dans son Chapitre IV : « Il donnait les pluies pour qu'elles irriguent la terre, grâce à cette pluie poussaient herbes, arbres et fruits et ravitaillement : d'après eux aussi, il envoyait la grêle et les éclairs et la foudre, et les tempêtes, et les dangers dans les rivières et la mer »<sup>760</sup>. D'autres divinités influant elles aussi sur la nature étaient fondamentales pour les populations vivant dans les montagnes, en particulier *Ehécatl*, le dieu du vent et *Chalchiuhtlicue* (Celle à la jupe en jadéite), déesse des eaux terrestres et sœur des *Tlaloques*, divinités de la pluie habitant le *Tlalocan* « paradis terrestre ». D'autres divinités importantes et nombreuses étaient celles qui étaient liées à la fertilité : *Toci*, la déesse mère dont nous avons vu l'importance comme déesse du *temazcal* et des thérapeutes (Chap. VIII § 1.2) ; *Mayahuel* (le cercle de bras), la déesse du *maguey* /agave/ qui, par extension, était aussi celle de l'ivresse ; et les divinités du maïs. Ces dernières étaient nombreuses : *Centéotl*, dieu du maïs en général et fils de *Toci* ; *Ilamatecuhtli* (Vieille princesse), la déesse du maïs sec, « l'épi mûr, recouvert par des feuilles ridées et jaunâtres / *la mazorca madura, cubierta por hojas arrugadas y amarillentas* » ; *Chicomecóatl* (Sept serpents), déesse du maïs ou des ressources, principale responsable de la végétation : « Ils disaient que c'est elle qui faisait tous les produits de ravitaillement et toutes les formes de nourriture pour la subsistance des corps humains. »<sup>761</sup>

Pour comprendre le rôle de ces différents dieux et divinités, la lecture des mythes de la création<sup>762</sup> serait opportune mais leur longueur, leur complexité et leur nombre les maintiendront loin de cette analyse. Il convient cependant de rappeler que parmi ces textes, plusieurs signalent le sacrifice consenti par certains dieux et divinités ayant donné leur vie et leur sang pour que l'être humain soit créé et qu'il puisse disposer de quoi survivre. Cet engagement de subsistance était assuré par les divinités qui s'offraient aux hommes dans une de leurs manifestations concrètes, comme les divinités de la fertilité qui prenaient sur terre l'apparence du maïs ou du

---

<sup>759</sup> « Además existían muchas divinidades locales propias de los lugares sometidos y de pueblos que fueron llevados como prisioneros a Tenochtitlan y que después fueron incluidos en el culto. Estas divinidades se fundieron entre sí y se convirtieron en sinónimos o aspectos de algún otro dios más grande o más antiguo. » (Haberland, 1974:165)

<sup>760</sup> « Él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos: también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua, y los peligros de los ríos y de la mar. » (Sahagún, 1969:45)

<sup>761</sup> « Decían que ella hacía todos los mantenimientos y maneras de comidas de que se mantienen los cuerpos humanos. » (Sahagún cité par Macazaga Ordoño, 1981:30)

<sup>762</sup> Pour ces mythes, voir quelques-uns des travaux qui leur ont été consacrés, comme : Garibay, 1965 ; Robelo, 1980 ; Graulich, 1982 ; León-Portilla, 1990. ; López Austin, 1994a ; Taube, 1995 ; Fernández, 1998 ; Graulich, 2005 ; Phillips, 2006 ; Rose, 2007 ; Durand-Forest, 2008 ; López Austin, 2015.

maguëy. D'autres intervenaient indirectement, par exemple en provoquant la pluie indispensable à la vie des plantes et des animaux, nourriture des hommes.

## ▪ 1.2. Des hommes aux dieux

Aux temps préhispaniques, les hommes pensaient que les dieux avaient besoin d'eux comme eux avaient besoin des dieux<sup>763</sup>. L'homme devait donc subvenir aux besoins des dieux.

« Perpétuellement affamés, les dieux gouvernent l'univers mais se montrent incapables de préparer leur propre nourriture, grâce à cette carence une porte s'ouvre pour que les humains la leur fournissent en leur offrant des mets "humains". »<sup>764</sup>

Seul l'échange juste d'une alimentation mutuelle était capable d'assurer la rénovation du cosmos et la perpétuation du réseau trophique circulaire. Aussi, offrandes et actes rituels étaient-ils nombreux, tant dans le culte public organisé par la classe religieuse que dans l'intimité du culte domestique. Ils étaient cependant différents dans les deux cas comme le rapporte Sahagún.

« Ils offraient beaucoup de choses dans les maisons appelées *calpulli* (photo 68) ; c'était comme des églises de quartier, où se réunissaient tous les habitants de ce même quartier, pour faire des offrandes ou pour de nombreuses autres cérémonies qui s'y réalisaient. Ils offraient des aliments et des couvertures, et des oiseaux et des épis de maïs, et de la *chía* et des haricots et des fleurs. [...] Mais, dans les oratoires de leur maison, ils offraient seulement de la nourriture devant les représentations des dieux qu'ils y gardaient. »<sup>765</sup>

Bien que les offrandes se singularisent selon les lieux mais aussi les dieux à honorer et les fêtes à célébrer, certaines sont assez constantes comme le don de sang<sup>766</sup> dont le but était de rendre au soleil son énergie pour qu'il puisse reparaître chaque matin (Séjourné, 1982).

---

<sup>763</sup> « *The Aztecs in particular understood themselves to dwell within an eating landscape, and they reciprocated by eating the gods who ate them.* » (Carrasco, 1995:459)

<sup>764</sup> « *Eternamente hambrientos, los dioses gobiernan el universo pero se muestran incapaces de preparar su propio alimento, gracias a esta carencia se abre la puerta para que los humanos les procuren ofreciéndoles guisos [...] "humanos".* » (Trejo Barrientos & Hémond, 2013)

<sup>765</sup> « *Ofrecían muchas cosas en las casas que llaman calpulli; eran como iglesias de los barrios, donde se juntaban todos los de aquel barrio, así a ofrecer como a otras ceremonias muchas que allí se hacían. Ofrecían comida y mantas, y aves y mazorcas de maíz y chía y frijoles y flores. [...] Pero en los oratorios de sus casas no ofrecían sino comida, delante de las imágenes de los dioses que allí tenían.* » (Sahagún, Apéndice del libro II, *Relación de los mexicanos de las cosas que se ofrecían en el templo*)

<sup>766</sup> « Équivalent du sacrifice, qu'il précède dans les mythes comme dans les rites, l'autosacrifice est comme lui étroitement associé au processus créateur. Les dieux s'extraient du sang avant la création du Soleil, pour le « mériter », et avant la création de l'être humain. [...] L'autosacrifice et les autres mortifications corporelles que

« En plus du jeûne et de la continence, entre autres les mortifications, il était très important de se faire saigner la langue, les oreilles et le pénis. Étala sur du papier [*amate*] pour les sacrifices, le sang était brulé dans le temple. Parmi les sacrifices propres à chaque divinité et qui se réalisaient pendant les jours consacrés à chacune d'elles, l'offrande de sang était la plus importante, elle était réalisée sous de très nombreuses formes chez les Aztèques et les peuples ayant été soumis par eux. »<sup>767</sup>

Cependant, étecher la soif des dieux n'était pas suffisant pour permettre au cycle de la vie de se reproduire. L'homme devait aussi les nourrir de sa propre chair. Des représentations diverses retracent sommairement ce troc qui, traduit en termes basiques pourrait être présenté comme : des sacrifices d'êtres humains en échange d'êtres de la nature (plantes et animaux) et du sang humain en échange d'une pluie fertile nécessaire à la survie de l'homme. Bien évidemment, l'échange symbolique allait bien au-delà de cette approche caricaturale. Comme l'a rapporté Sahagún, les offrandes étaient aussi des produits alimentaires, comme ceux qui étaient apportés à *Chicomécóatl*, déesse du maïs et des ressources, « tous types de maïs, tous types de haricots et tous types de *chía*, parce qu'ils disaient qu'elle était l'auteur et la dispensatrice de ces choses qui constituent le ravitaillement nécessaire à la vie des gens »<sup>768</sup> et à *Tótec* « ils lui offraient les prémices des fruits et les premières fleurs. [...] Ils présentaient toutes sortes d'épis, tout fruit ayant récemment ouvert sa corolle [sic] »<sup>769</sup>.

En leur apportant le fruit de leur labeur, les hommes offraient aux dieux une partie de leur vie comme lorsqu'ils donnaient leur sang (Trejo & Hémond, 2013). C'est pourquoi les produits végétaux étaient rarement offerts dans leur forme première (à l'exception des prémices, de quelques produits particuliers et des fleurs<sup>770</sup>). Ils devaient être représentatifs de tout le travail

---

l'on s'inflige volontairement visent [...] à acquérir du mérite en vue d'en retirer un bénéfice. [...] même si l'aspect purificateur est présent, l'autosacrifice n'est pas toujours lié à l'expiation d'une faute. » (Peperstraete, 2017)

<sup>767</sup> « Además del ayuno y la continencia, entre las mortificaciones era muy importante el sacarse sangre de la lengua, las orejas y del pene. Extendida sobre papel para sacrificios, la sangre se quemaba en el templo. Entre los sacrificios propios a cada deidad y que se realizaban en los días dedicados a cada una de ellas, sobresalía la ofrenda de sangre, que se realizaba en muy diversas formas entre los aztecas y los pueblos sojuzgados por ellos. » (Haberland, 1974:163)

<sup>768</sup> « Todo género de maíz, todo género de frijoles y todo género de *chía*, porque decían que ella era la autora de y dadora de aquellas cosas que son mantenimientos para vivir la gente. »

<sup>769</sup> « Le ofrecían las primicias de la fruta y las primeras flores [...] toda clase de mazorcas presentaban, todo fruto que recientemente había abierto la corola. »

<sup>770</sup> « Un seul [des dieux], qui apparaissait tantôt comme dieu de la planète Vénus, tantôt comme le vent, le Quetzalcoatl que le panthéon aztèque avait accepté, rejetait tout sacrifice sanglant et se contentait de fleurs / Solamente uno de [los dioses], que aparecía tanto como dios del planeta Venus, como del viento, el Quetzalcóatl

qu'ils avaient fourni : préparés par l'homme comme le *pulque* ou cuisinés par les femmes comme les *tamales*<sup>771</sup> (Quezada Ramírez, 1972). Les animaux offerts en sacrifice étaient les mêmes que ceux dont nous avons vu l'importance encore aujourd'hui : le dindon, symboliquement associé au feu<sup>772</sup>, était une offrande de prédilection, comme les canards (selon Aguilera (1985:69), une divinité en relation avec le canard pourrait être le dieu du vent *Ehécatl-Quetzalcoátl*) et les perdrix (également sacrifiées chez les P'urhépecha). Ces offrandes animales nous ramènent une fois encore au sang. Leur sang devait couler. Et qui dit sang, dit odeur : les fumées de copal procuraient l'indispensable senteur qui enveloppait la lourde atmosphère des sacrifices (Le Guéer, 1988a, 1988b). Le brûlage de copal était à ce point fréquent que dans l'iconographie des prêtres, l'encensoir portatif *tlemaitl*, est l'un des objets les plus couramment représentés<sup>773</sup> (Peperstraete, 2017) ainsi que le tabac (Chap. VIII § 1.3). Selon Zalpa Ramírez (2002:116), les Purhépecha de l'époque préhispanique croyaient que la fumée qui s'élevait du tabac comme du copal, allait former des nuages qui se transformeraient en pluie, une idée qui était partagée par l'ensemble des groupes mésoaméricains.

« Archéologues et anthropologues l'ont établi : la combustion du copal pour honorer les dieux avait valeur de métaphore. Tout comme les humains se nourrissaient de maïs [...], les dieux se nourrissaient de l'épaisse fumée [...] que dégage la combustion du copal, fumée que les Indiens mésoaméricains assimilaient au sang des arbres. [...] les boulettes de copal destinées à être brûlées comme encens étaient souvent aplaties en forme de petits disques grands comme la paume de la main et imitant la forme des *tortillas*. Les archéologues ont également retrouvé de petites sculptures faites de copal modelé en forme d'épis de

---

*que había aceptado el panteón azteca, rechazaba cualquier sacrificio sangriento y se contentaba con flores.* » (Haberland, 1974:164)

<sup>771</sup> Des produits alimentaires étaient aussi offerts aux mânes. Ainsi, chez les P'urhépecha, un culte quotidien leur était rendu en déposant sur le pas de la porte une offrande de *pulque*, *tamales* et *chapatas* (préparations à base de graines d'*alegría* (*Amaranthus* spp.)) (Corona Nuñez, 1957).

<sup>772</sup> Il était égorgé et son sang répandu aux quatre coins d'une maison ou d'un four nouvellement construits, avant d'être consommé et donné en offrande au dieu du feu (Aguilera, 1985:60-61) ; « à la création du monde, il y avait déjà des hommes, mais une pluie de feu les a tous exterminés, sauf ceux qui se sont transformés en dindons / *en la creación del mundo ya había hombres, pero una lluvia de fuego terminó con todos ellos, excepto los que se transformaron en guajolotes.* » (Palma, 2017)

<sup>773</sup> « Les anciens Mésoaméricains n'offraient pas que du sang à leurs dieux. Beaucoup d'offrandes étaient brûlées [...] surtout, le copal, quasiment systématiquement présent [...]. Brûler quelque chose est une façon de le transformer et de l'envoyer aux dieux, qui en reçoivent la fumée et se nourrissent des odeurs. [...] Le feu est donc un moyen de communiquer avec les dieux, de les honorer et de les nourrir, mais aussi un vecteur de transformation, de création et, en même temps, de maintien à distance des ténèbres, c'est-à-dire du chaos ; par là même, il est un principe d'ordonnement et sa présence dans les grands mythes cosmogoniques est pleinement justifiée. » (Peperstraete, 2017)

maïs. Elles servaient d'offrandes, afin de se concilier les dieux et de garantir ainsi une bonne récolte de maïs. » (Lazlo, 2015)

Enfin, les hommes offraient aussi aux dieux des produits de luxe comme des plumes de *guacamaya* /ara<sup>774</sup>/ ou des graines de cacao. Leur prix élevé n'était pas dû seulement à leur rareté ou à l'éloignement de leur source d'approvisionnement nécessitant plusieurs mois de transport par des colporteurs, leur valeur symbolique était tout aussi importante. Pour l'ara, Navarijo Ornelas soumet l'hypothèse d'une possible association de l'oiseau avec *Tláloc* et envisage que « La périodicité circadienne et saisonnière des perruches et des perroquets a pu être considérée comme un paramètre de référence pour le développement de certaines activités, principalement celles qui sont en relation avec la production d'aliments »<sup>775</sup>. Quant au cacaoyer, il était pour les Mexica un arbre divin.

### ▪ 1.3. Rupture et réparation

Seule une parfaite harmonie dans le fonctionnement de ce réseau trophique circulaire pouvait garantir la pérennité des hommes et des dieux, de leurs environnements et de leurs univers. Cohésion, ordre, accord devaient gouverner les relations entre les trois « sphères cosmiques » (ciel, terre et inframonde), une conception en miroir de la gestion de la société des hommes car le réseau trophique circulaire des dieux aux hommes et des hommes aux dieux, projection d'une aspiration à l'harmonie, pouvait avoir ses fausses notes. Tout être humain, quelle que soit sa place dans la société en était responsable : toute faute commise dans le monde des hommes était censée avoir des répercussions dans tous les univers et altérer leur bon fonctionnement. Les divinités qui avaient deux potentialités, pouvaient concéder leurs bienfaits aux hommes qui se comportaient correctement mais aussi châtier par la maladie ou le malheur celui qui avait provoqué leur colère en violant une norme sociale, en transgressant une règle morale ou en enfreignant un précepte religieux. En 1937 déjà, Evans-Pritchard notait que les pratiques de guérison débordent largement du seul cadre de la maladie et qu'elles renvoient au contrôle de l'ensemble du champ social et culturel. L'état guerrier et théocratique mis en place par les

---

<sup>774</sup> *Ara macao* et *Ara militaris* (Navarijo Ornelas, 2006).

<sup>775</sup> « *La periodicidad circadiana y estacional de loros y guacamayas haya sido considerada como un parámetro de referencia para el desarrollo de ciertas actividades, principalmente aquellas relacionadas con la producción de alimentos.* » (Navarijo Ornelas, 2006:190)

Mexica<sup>776</sup> en est un exemple parfait avec cette ambivalence des dieux que manœuvrent les hommes. Bien évidemment, toute rupture du réseau trophique exigeait compensation : le dieu pourrait procurer au malade réconfort et guérison en échange de son repentir et d'offrandes. Elle n'était jamais définitive et inéluctable ; elle était « monnayable » comme le rapporte le missionnaire dominicain Diego Durán.

« Vos aïeux ont adoré comme dieu un autre démon, qu'ils ont appelé *Xipe Totec*, dont la fonction était de léser par diverses maladies, particulièrement avec les maux d'yeux, la gale et les véroles, et d'autres maladies. Et ceux qui étaient victimes d'une des maladies qu'il envoyait, s'engageaient par une promesse à le servir avec une offrande s'il les guérissait. »<sup>777</sup>

Dans les montagnes du Centre de la Mésoamérique, l'incidence du relief sur les conditions climatiques a fait accorder à certains dieux le rôle prépondérant que nous avons déjà vu à plusieurs reprises. À leur propos, Sahagún écrit :

« Ils imaginaient que toutes les montagnes élevées, en particulier celles où se forment les nuages pour la pluie, étaient des dieux, et ils faisaient de chacun d'eux une représentation selon l'image qu'ils en avaient. Ils imaginaient également que certaines maladies [...] provenaient des montagnes, ou que ces dernières avaient le pouvoir de les guérir. Et ceux qui étaient victimes de ces maladies, faisaient vœu de réaliser une fête et une offrande en l'honneur de telle montagne de laquelle ils étaient plus proches ou pour laquelle ils avaient une plus grande dévotion. Les maladies pour lesquelles ils faisaient ces vœux étaient : la goutte aux mains ou aux pieds ou à n'importe quelle partie du corps, et aussi l'engourdissement du cou ou d'une autre partie du corps, ou le rétrécissement d'un membre ou la paralysie. Ceux chez qui survenaient ces maladies, faisaient vœu de faire les représentations de ces dieux mentionnés ci-après : le dieu de l'air (*Ehécatl*), la déesse de l'eau (*Chalchiuhtlicue*) et le dieu de la pluie (*Tláloc*). »<sup>778</sup>

---

<sup>776</sup> La société très structurée, était « formée d'esclaves, du bas peuple, des artisans et des marchands, enfin de la classe privilégiée des guerriers, des nobles et des prêtres » (Durand-Forest, 1968:3).

<sup>777</sup> « *Otro demonio adoraron por dios vuestros antepasados, al cual llamaron Xipe Totec, el oficio del cual era herir con diversas enfermedades, en especial con mal de ojos, sarna y viruelas, y otras enfermedades. Y los que estaban enfermos de alguna de las enfermedades que él daba, hacían voto de promesa de le servir con alguna oferta si les sanase.* » (Durán, 1967, 1:279-280)

<sup>778</sup> « *Todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses, y a cada uno de ellos hacían su imagen según la imaginación que tenían de ellos. Tenían también imaginación que ciertas enfermedades [...] procedían de los montes, o que ellos tenían poder para sanarlas. Y aquellos a quienes estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer fiesta y ofrenda a tal monte de quien estaban más cerca o con quien tenían más devoción. Las enfermedades porque hacían estos votos eran: la gota de las manos o de los pies, o de cualquier parte del cuerpo, y también el envaramiento del pescuezo o de otra parte del cuerpo, o encogimiento de algún miembro, o el pararse yerto. Aquellos a quienes estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer las*



Dans ces cas, le concours des prêtres était indispensable pour obtenir la magnanimité et la guérison des divinités responsables des affections-châtiments. Dans les centres cérémoniels que les pouvoirs religieux, idéologique et politique avaient définis comme étant les seuls lieux propices pour établir un lien avec les divinités, les prêtres assumaient la fonction de médiateurs. Seuls à être habilités à offrir aux dieux des vies humaines, ils étaient aussi les seuls à pouvoir partager avec les dieux la « nourriture divine »<sup>779</sup> qui leur était offerte, c'est-à-dire des produits enivrants et enthéogènes (qui leur permettaient tout à la fois d'entrer en contact avec les dieux et d'en acquérir un pouvoir hors du commun<sup>780</sup>).

Il n'est cependant pas inutile de rappeler d'une part que dieux et divinités n'étaient pas tenus pour responsables de tous les problèmes de santé auxquels les hommes pouvaient se trouver confrontés (p. ex. les humains avaient aussi leur part de responsabilité, en particulier les *brujos* /sorciers/<sup>781</sup>) et d'autre part que, comme le fait valoir Del Pozo (1965), la médecine pratiquée par les prêtres, pour aussi importante qu'elle ait pu être, n'était pas la seule. Les populations locales disposaient d'une connaissance des plantes médicinales qui leur permettait de venir à bout de nombreuses affections et des thérapeutes exerçaient dans des registres divers : sages-femmes, rebouteux, etc., une fragmentation de la thérapeutique qui n'a jamais été contestée (du moins

---

*imágenes de estos dioses que se siguen: el dios del aire (Ehécatl), la diosa del agua (Chalchiuhtlicue), y el dios de la lluvia (Tláloc).* » (Sahagún, I:72-75)

<sup>779</sup> « Le terme *teotlaqualli* signifie nourriture divine et fait référence à un onguent ou fard de couleur sombre avec lequel les prêtres aztèques se couvraient la peau. Il était composé à partir d'extraits de *Nicotiana rustica*, *ololiuhqui* et de cendres d'animaux à venin comme des araignées, des scorpions et des serpents. Bien que sa composition détaillée ne soit pas réellement connue, certains auteurs avancent que, en plus d'être une "crème divine", il pouvait contenir des substances qui, absorbées par voie transdermique, sont capables de provoquer un état modifié de conscience. [...] Le *teotlaqualli* était offert aux dieux en guise d'aliment divin. Les prêtres s'en enduisaient pour atteindre un état de conscience adéquat pour servir les dieux. / *El término teotlaqualli significa comida divina y hace referencia a un ungüento o tizne de color oscuro con el que se cubrían la piel los sacerdotes aztecas. Estaba compuesto por extractos de Nicotiana rustica, ololiuhqui y cenizas de « animales ponzoñosos », como arañas, alacranes y serpientes. Aun cuando su composición detallada no se conoce en profundidad, algunos autores postulan que, además de "betún divino", podría contener sustancias que se absorberían por vía transdérmica y que podrían provocar un estado alterado del nivel de consciencia. [...] El teotlaqualli se ofrecía a los dioses a modo de alimento divino. Los sacerdotes aztecas se embadurnaban para alcanzar un estado de consciencia apropiado para servir a los dioses.* » (Carod-Artal, 2015)

<sup>780</sup> « *Man, on special occasions, tasted the "food of the gods", pulque and hallucinatory mushrooms, supposing that if he partook of them he would acquire supernatural powers.* » (Benítez, 1974:13)

<sup>781</sup> « Dans les mollets se logeait une force vitale qui pouvait être dérobée par des sorciers quand ils les "mangeaient" à distance. Il suffisait que les jeteurs de sort regardent la victime pour leur envoyer le maléfice qui les conduirait à la mort. / *En las pantorrillas se alojaba una fuerza vital que podía ser robada por brujos cuando se las "comían" a*

dans toute la littérature que j'ai consultée). Mais lorsque les divinités étaient mises en cause, alors offrandes de nourriture et senteurs étaient nécessaires. Sahagún cite de nombreuses sortes de *tamales* qui faisaient partie des offrandes (Rodríguez Rivera, 1965:81-83) et des mets particuliers offerts lors des « fêtes thérapeutiques » réalisées pour assurer la guérison des malades atteints d'une des affections envoyées par les divinités de la pluie. Cette offrande rappelle les *tamales* qui sont encore, de nos jours, apportés aux *aires* (Chap. VI § 4.2).

## 2. Réseaux trophiques traditionnels contemporains

« L'interrelation qui s'établit entre hommes et divinités, dans laquelle intervient l'âme des défunts en tant que "pionniers" et intercesseurs, est perçue comme un système de réciprocité dans lequel les hommes rendent un culte à des dieux, des vierges et des saints. En effet, comme l'exprime Mauss (1979:167), ils les considèrent comme "les véritables propriétaires des choses et des biens de ce monde" et ils espèrent obtenir en échange leur protection, la santé, de quoi se nourrir, et un temps clément [...]. Ce système de réciprocité impose donc des responsabilités et des obligations aux personnes qui continuent à vivre sur la terre, puisqu'ils se savent dépositaires d'un héritage légué par leurs aïeux, envers qui ils reconnaissent avoir des dettes, étant donné que, comme ils nous l'ont dit " tout ce que nous avons, c'est à eux que nous le devons".»<sup>782</sup>

Le réseau trophique circulaire de l'époque préhispanique n'existe plus à l'identique même si certaines paroles en perpétuent encore le souvenir : « Nous mangeons la terre et la terre nous mange / *Nosotros comemos la tierra y la tierra nos come a nosotros* » (Good Eshelman, 2004:165). Cependant, il trouve un écho puissant dans les rituels thérapeutiques contemporains de nombreux groupes mésoaméricains puisque toute demande faite aux entités non-ordinaires (quelle que soit la religion ou les croyances) rappelle, de façon plus ou moins apparente et directe, les anciens modes de compensation lors d'une rupture du réseau trophique circulaire. Comme autrefois, le rétablissement d'une santé (au sens large du terme) endommagée réclame

---

*distancia. Bastaba que los hechiceros mirasen a la víctima para echarles el maleficio que los conduciría a la muerte. »* (Angeles Aguilar, 2006:20)

<sup>782</sup> « *La interrelación que se establece entre hombres y deidades, en las que participan la ánima de los difuntos como "adelantados" e intercesores, es percibida como un sistema de reciprocidades en que los hombres le rinden culto a dioses, vírgenes y santos, pues, como lo plantea Mauss (1979:167), los consideran "los verdaderos propietarios de las cosas y los bienes del mundo", y esperan obtener a cambio su protección, salud, alimento y buen temporal. [...] Este sistema de reciprocidad impone entonces responsabilidades y obligaciones a las personas que siguen viviendo en la tierra, ya que se saben depositarios de una herencia legada por sus antepasados, de quienes se reconocen deudores., pues como nos platicaron, "todo lo que tenemos se lo debemos a ellos". »* (Vázquez Estreda *et al.*, 2014:162)

des offrandes compensatrices aux entités non-ordinaires fautives. Les systèmes sont cependant très différents selon les contextes.

« Dans de nombreuses sociétés, et en particulier dans les sociétés amérindiennes du Mexique [...], la nourriture est non seulement échangée entre les êtres humains, mais aussi entre humains et autres existants. Ceux-ci peuvent être de différentes natures, comme par exemple des divinités et autres types d'entités desquelles dépend le destin et le bien-être des offrants humains. Avec ces existants non-humains s'établissent de la sorte des relations d'échanges afin de coexister dans un espace commun. Si la nourriture tient un rôle central dans la vie quotidienne humaine, à la fois pour assurer la subsistance matérielle des individus et le tissu social, ce rôle s'applique incontestablement par extension à la vie rituelle et à la nourriture qui est présentée en offrande aux existants non humains dans le cadre de rites de guérison, de rites agricoles, de prières pour obtenir la pluie, des offrandes aux montagnes, aux grottes, aux puits, etc. » (Ariel de Vidas, Hémond & van't Hooft, 2014)

Les quelques données qui suivent, sur les « offrandes thérapeutiques », mériteraient d'être raccordées à celles qui ont été publiées sur les nombreux rituels non thérapeutiques dans les passionnants travaux qui leur ont été consacrés<sup>783</sup> mais ce thème est beaucoup trop vaste et important dans la vie locale pour me risquer à en faire une trop rapide synthèse. Les quelques données présentées cherchent avant tout à mettre en évidence quelques traits importants dans l'évolution du rituel de la *limpia*.

## ▪ 2.1. Le réseau « catholique »

En imposant leur religion, les Espagnols ont amputé les divinités locales de leur bienfaisance (Chap. IV § 3.3), provoquant un dédoublement du réseau trophique (Figure 24). L'aspect bénéfique des divinités anciennes a été projeté dans le Dieu de la religion catholique et dans les entités qui y sont vénérées (Christ, Vierge, saints<sup>784</sup>, anges<sup>785</sup>, etc.). Les églises ont remplacé les temples ; on y récite des prières, on s'y rassemble pour célébrer les grandes fêtes qui marquent les temps forts de l'année, on y honore des saints particuliers, on y apporte des offrandes

---

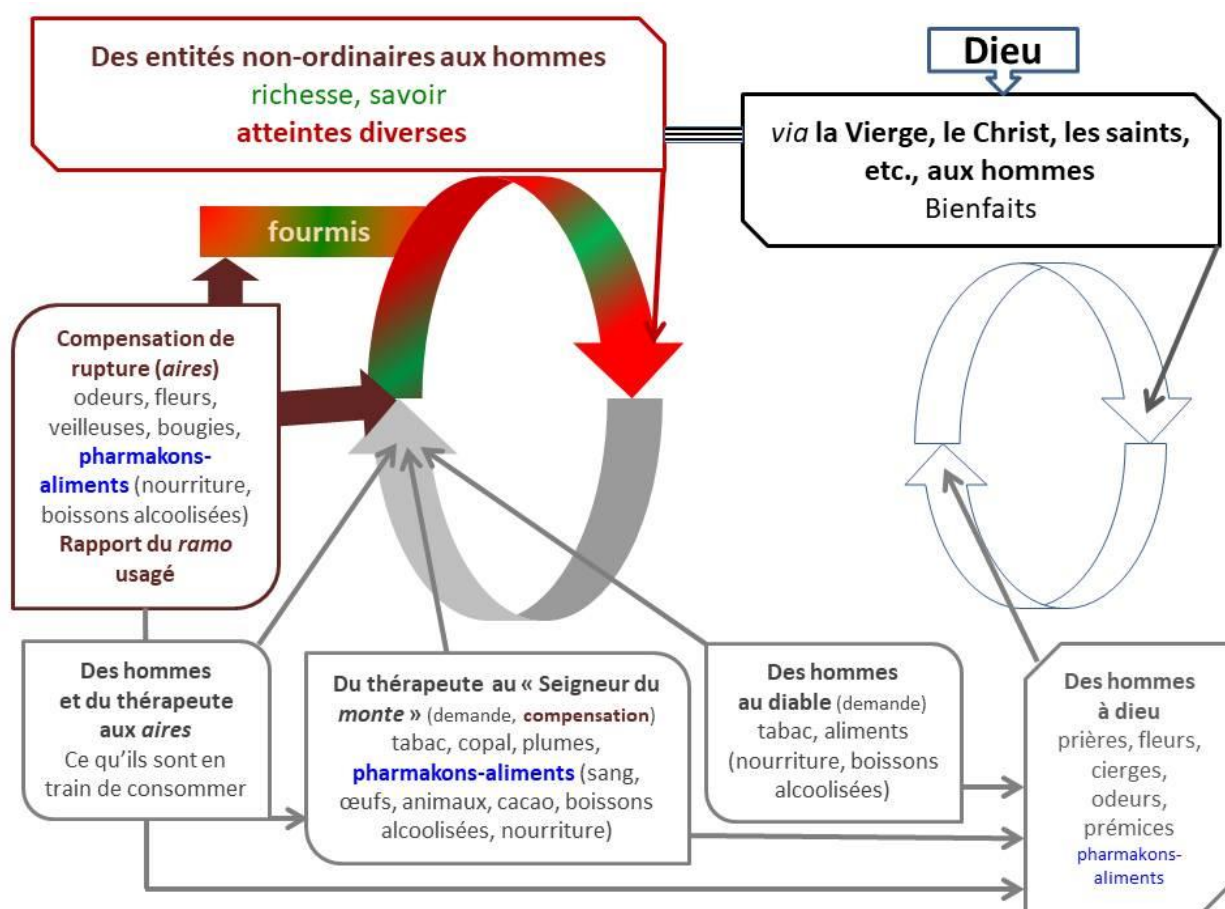
<sup>783</sup> Pour n'en citer que quelques-uns dans une longue liste : Dehouve, 2007 et 2013 ; Glockner, Herrera & Villela, 2013 ; Good Eshelman, 2013 ; Hémond, 2013 ; Katz, 2013 ; Gómez Martínez, 2014 ; Dehouve, 2016.

<sup>784</sup> « *Saints are preeminently symbols, by which I mean that they are things which stand for or represent other things, such as moods, groups, objects, or activities. One, but not the only, referent of these symbolic systems is the social order.* » (Gudeman, 1976:709)

<sup>785</sup> « Parmi les bons esprits ou anges de "Dieu Notre Seigneur", sont particulièrement importants ceux dont on croit qu'ils résident dans les montagnes sacrées. / *De entre los espíritus buenos o ángeles de "Dios Nuestro Señor", destacan por su importancia los que se cree residen en las montañas sagradas.* » (Paulo Maya, 2013:140)

d'encens, de fleurs, etc., ou encore les prémices, comme dans les temples préhispaniques. Cependant l'ancien réseau trophique n'a plus d'équivalent véritable dans la mesure où Dieu n'attend pas des hommes qu'ils le nourrissent, et la religion enseigne que les affres de la vie sur terre doivent être endurées car le bonheur est dans un paradis auquel il n'est possible d'accéder qu'après la mort.

Figure 24. Schématisation du réseau trophique « traditionnel » contemporain.



Cependant, le système de réciprocité<sup>786</sup> fonctionne malgré tout et les demandes sont nombreuses pour améliorer la vie ici-bas, essayer d'en supporter tous les aléas voire trouver le paradis sur

<sup>786</sup> « Il est d'une importance cruciale de prendre en compte la permanence de la réciprocité comme principe régissant les relations entre les différents ordres qui conforment le monde : la nature, la vie sociale, le domaine du sacré, y compris les ancêtres et les saints. C'est un principe régulateur de l'ordre qui incombe non seulement à ce qui

terre. Ce système ne fait que reprendre le modèle ancien puisque, comme cela a été le cas lorsque la religion chrétienne est venue se superposer aux anciennes croyances de l'Antiquité, saints et fêtes catholiques ont été mis en place pour camoufler divinités et rituels antérieurs et leur donner une nouvelle façade de croyances. Dans ce nouveau système mis en place par les religieux espagnols, les demandes de guérison sont nombreuses et la Vierge sous ses différentes représentations, le Christ et les saints sont souvent sollicités pour intercéder auprès de Dieu. Ces requêtes s'accompagnent des habituelles offrandes faites dans les églises : bougies ou veilleuses, prières, fleurs, dépôt d'argent dans le tronc d'une chapelle particulière. La nourriture n'est déposée que dans l'intimité d'un autel familial.

## ▪ 2.2. Les réseaux « diaboliques »

Comme il a été rappelé à plusieurs occasions, la pratique de la religion catholique est particulière au Mexique ; d'autres univers ne sont pas jugés incompatibles<sup>787</sup> comme on peut le voir dans de nombreux exemples.

« D'autres manières particulières dont ces officiants [nahua] établissent leur communication avec les divinités se manifestent à travers leur "prise en charge" des "paquets de divinités. [...] De nos jours, des officiants ont parmi leurs attributs de prendre soin des paquets sacrés où l'on garde les Petits Saint Marc<sup>788</sup> et autres entités sacrées. Ils les ont sur leurs autels familiaux ou communaux et ils doivent

---

est humain, mais qui s'étend et se transfère aux morts, au "non humain", à ce qui concerne la nature, à ce qui est sacré. / *Es de central importancia tener en cuenta la vigencia de la reciprocidad como principio que rige las relaciones entre distintos órdenes que conforman el mundo: la naturaleza, la vida social, el orden de lo sagrado, incluidos los ancestros y los santos. Es un principio regulador del orden que no sólo compete a lo humano, sino que se extiende y transfiere a los muertos, a lo no humano, a lo natural, a los sagrado.* » (Castilleja González et al., 2015:353).

<sup>787</sup> Voir par exemple : Carrasco, 1952 ; Ichon, 1969 ; Caso, 1970 ; Jiménez Moreno, 1971a, 1971b ; Fernández de Rota, 1997.

<sup>788</sup> « Une des divinités principales [des officiants montagnards] constitue un conglomérat symbolique polysémique. Il s'agit de Saint Marc, déité complexe, selon les termes de Dehove, qui trouve son expression dans une dualité – les Saint Marc évangélistes chrétiens, présents dans les lieux de culte catholiques, et les Petits Saint Marc, figures préhispaniques anthropomorphes ou sous forme de sphère. Cette déité duelle, qui peut se comprendre dans les termes d'une articulation symbolique – selon les termes de Bartolomé – s'alimentent de et, en même temps, vont de pair avec la représentation du "monte" ou de la montagne sacrée. / *Una de las principales deidades [de los oficiantes montañeros] conforma un conglomerado simbólico polisémico. Trátase de San Marcos, deidad compleja, en términos de Dehove, que encuentra expresión en una dualidad – los San Marcos evangelista cristianos, presentes en los templos católicos, y los San Marquitos, figuras prehispánicas antropomorfas o en forma de esfera. Esta deidad dual; que puede ser entendida en términos de una articulación simbólica – en términos de Bartolomé –, se sustentan, a la vez, y se compagina con la figura del cerro o montaña sagrada.* » (Glockner, Herrera & Villela, 2013:255)

leur présenter tous les jours des prières et des offrandes d'aliments, moyennant quoi une communication quotidienne est établie avec eux. »<sup>789</sup>

Le réseau catholique n'est donc pas autonome. Des liens sont tissés avec le second réseau, celui de la projection dans la contemporanéité des divinités préhispaniques dans leur fonction de juge qui sanctionne, punit, condamne, et qui sont devenues après l'intervention des Espagnols, à la fois hétérogènes et complexes, mêlant des notions de malfeasance, d'étrangèreté (Edwards, 2010) et de diabolisme. Les entités non-ordinaires qui expriment cet amalgame autour de l'épithète « diabolique », sont aussi capables de contribuer au bonheur des humains mais n'interviennent pas de la même façon dans les relations trophiques que l'homme établit avec elles. C'est pourquoi je les présenterai en trois catégories. Celles-ci n'ont aucune prétention à rassembler toutes les alternatives qu'il est possible de rencontrer en Mésoamérique ou encore à définir une classification définitive. Simplement, elles me semblent représentatives de disparités notables.

♦ Le « Bouc »

Le « diable » est l'une des entités non-ordinaires intervenant dans un réseau trophique circulaire qui présente quelque analogie avec celui qui avait cours à l'époque préhispanique. Désigné sous des appellations très diverses, en relation avec les personnifications qui lui sont assignées, le diable est omniprésent au Mexique et en Amérique latine (Millones & López Austin, 2015). Les noms très divers par lesquels il est souvent désigné lui donnent une apparence humaine (p. ex. *Señor* "Monsieur", *el charro*<sup>790</sup>, *el Compadre* /le Compère/) <sup>791</sup> ou animale (p. ex. *el chivo* /le bouc/). Adversaire de Dieu et son opposé dans la tradition judéo-chrétienne, il n'occupe pas au Mexique le rôle de tourmenteur de l'humanité, de destructeur du cosmos, aux fonctions préjudiciables à l'homme<sup>792</sup>. Le diable protéiforme que la religion locale met en scène, est né de

---

<sup>789</sup> « *Otras de las formas particulares en que estos oficiantes [nahuas] establecen su comunicación con las deidades es a través de su custodia de los "paquetes de las deidades". [...] hoy día varios oficiantes tienen como uno de sus atributos la custodia de paquetes sagrados donde se guarda a los San Marquitos [figuras prehispánicas antropomorfas o en forma de esfera] y a otras entidades sagradas. Los tienen en sus altares familiares o comunales y les deben presentar rezos y ofrendas de alimento diariamente, con lo cual se establece una comunicación cotidiana.* » (Glockner, Herrera & Villela, 2013:260)

<sup>790</sup> Mot sans traduction. Il désigne un homme d'argent et de pouvoir, vêtu comme un cavalier mexicain de la seconde moitié du XIXe siècle.

<sup>791</sup> Sa représentation humanisée souligne la présence du Mal en tout être humain, qu'il s'agisse « d'étrangers » ou de personnes de l'entourage proche.

<sup>792</sup> « Báez-Jorge a montré dans une analyse très méticuleuse que la notion du Diable indigène répond à deux matrices culturelles distinctes qui ont été ré-élaborées dans un long processus historique. Il mentionne d'une part

la confrontation des conceptions et représentations importées par les religieux espagnols, de celles qui fondaient la notion de mal dans les religions préhispaniques, et de la nécessité, pour pouvoir survivre dans le Mexique colonial, de faire preuve extérieurement d'une adhésion à la foi des *Conquistadores*. Les apparences du diable rapportées dans les nombreuses histoires<sup>793</sup> qui l'évoquent, obligent à questionner les formes de l'altérité. Le diable qui y est recréé, « remodelé à l'image des peurs, des obsessions, des fantaisies, des excentricités », est l'image d'une altérité radicale et menaçante, mais dans le même temps, est aussi l'un des ultimes recours quand il faut affronter les épreuves de la vie.

« La grande sorcellerie diabolique, celle qui obscurcit les cieux de l'Europe occidentale autour des bûchers de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, est absente en terre américaine. Pourtant le diable y fait parfois quelques apparitions [...] et, sous les dehors classiques d'un animal toujours noir, nous le voyons pactiser et négocier, plus d'ailleurs comme un maquignon roublard que comme le prince des ténèbres : quoi qu'il en soit, et malgré des apparences beaucoup plus débonnaires, il reste l'ultime espoir des désespérés, le sauveur inversé des damnés de la terre, des deux côtés de l'Atlantique. » (Alberro, 1988:93)

Le diable n'entre pas dans un réseau trophique régulier, communautaire et universel (dans le sens d'une prise en compte de tous les univers dans lesquels un homme pense s'inscrire). Les rapports qui sont entretenus avec lui sont souvent individuels et ont comme but un enrichissement rapide et personnel.

« Ici dans la montagne, on dit la montagne rouge, il y a des apparitions d'un bouc. Oui, un bouc, un grand caprin, un caprin qui a des cornes, mâle. [...] Plusieurs fois ils ont voulu le, c'est à dire ... disons ...briser l'enchantement. Euh, un curé est mort là-bas. [Il disait] qu'il allait l'enlever pour qu'il n'y ait pas d'enchantement. Non ! Un coup de tonnerre et il l'emporte. Il est mort [...] Eux (les préhispaniques) dominaient, notre culture dominait. Eux parlaient avec lui. Ils n'avaient pas peur de lui. Qui sait quelle connaissance ils avaient, si ça se trouve,

---

l'idée du Mal du christianisme médiéval importée à l'époque du contact avec les *conquistadores* espagnols, et d'autre part la vision du monde mésoaméricaine qui a donné lieu à une resémantisation et une adaptation de l'idée du mal chez les populations locales en raison de leurs conditions d'exploitation économique, de discrimination et de domination politique. / *Báez-Jorge, en un análisis muy meticuloso, ha demostrado que la idea del Diablo indígena responde a dos matrices culturales distintas que han sido reelaboradas en un largo proceso histórico. Por un lado menciona la idea del mal del cristianismo medieval traída en la época del contacto con los conquistadores españoles, y por otro la cosmovisión mesoamericana que desde su condición de explotación económica, discriminación y dominación política dio pie a la resemantización y reajuste de la idea del mal entre los pueblos indígenas.* » (Báez Cubero *et al.*, 2014:98)

<sup>793</sup> Le nombre d'histoires qui mettent le diable en scène, témoigne de la vitalité de cette représentation du « Mal ». Les thèmes favoris de ces histoires sont les maléfices des « sorciers », les rencontres avec le diable ou les entités d'un monde « autre » ou encore l'enrichissement soudain de familles du voisinage.

des prières [...] Alors ils parlaient avec lui, passaient des accords, mais pour ça ils faisaient aussi des sacrifices. [...] Il y a une grotte, là tu dois offrir je ne sais pas quoi, quand quelqu'un fait une demande, à je ne sais quelle date, il semble que ce soit un jour avant la Saint Jean le 23 dans la nuit. Quand minuit arrive, c'est que ça y est, tu dois, tu dois apporter des cadeaux, des offrandes : de la nourriture, du *mezcal*, du *mole*, des bières [...] Parfois ils vont faire offrande de personnes. [...] C'est que nous, nous l'interprétons mal. Notre culture n'était pas comme ça. L'offrande qu'ils faisaient était une poule. Au lieu d'un être humain, une poule. Et puis, voilà, nous l'interprétons mal. Il dit "un être". Ah bon ! [...] le corps d'un petit garçon, d'une petite fille, d'une personne, et allez, ça y est. Il l'emporte. »<sup>794</sup>

La rencontre avec le diable a toujours lieu dans des endroits non anthropisés qui, depuis de nombreux siècles, font sens (p. ex. une montagne, une grotte). En échange de la richesse réclamée, la personne doit, en premier lieu, y apporter des offrandes, essentiellement alimentaires (des préparations culinaires, en particulier du *mole*) et d'agrément (des boissons alcooliques comme du *mezcal* ou de la bière, du tabac). Mais la véritable contrepartie est, bien sûr, l'âme de la personne, un pacte qui, dans le domaine de la thérapeutique, lie aussi les *brujos* comme ceux de Catemaco (Veracruz) qui disent détenir leur pouvoir du diable et « travailler » avec lui. Individuellement (chez eux ou dans des endroits isolés comme le *monte*) ou collectivement lors de rencontres entre *brujos* (dans des sites dont la fonction est similaire à celle des églises), ils invoquent le diable et déposent sur son autel des offrandes diverses (cigarettes, eau-de-vie, etc.) comme dédommagement pour son assistance thérapeutique. Mais lorsqu'il est question de la remise de son âme au diable au moment de la mort, nombreux sont ceux qui assurent être en mesure de déjouer ce pacte.

« C'est lui qui m'a amené sur la Montagne du Singe blanc pour que je fasse mon pacte avec le diable. Là, je me suis engagé à livrer mon âme à la condamnation éternelle en échange des faveurs d'Adonaï, l'ami. Depuis cette date, les choses ont

---

<sup>794</sup> « Aquí en el cerro, se dice Cerro colorado, se aparece un macho cabrío. Si, un macho cabrío, un chivo grande, un chivo que tiene cuerno, macho. [...] Varias veces lo han querido este... Digamos que... deshacer, el encantamiento. Este, un cura se murió ahí. [Decía] que le iba a quitar ese para que no haya encantamiento. ¡No!... Truena y se lo lleva. Se murió. [...] Ellos (los Prehispánicos) dominaban, nuestra cultura dominaba. Ellos platicaban con Él. De Él no tenían miedo. Quien sabe que conocimiento tenían, a lo mejor oraciones [...] Entonces platicaban con Él, hacían acuerdo pero por eso hacían sacrificios también. [...] Hay una cueva, ahí tienes que ofrecer no sé qué cuando pida uno en no sé qué tiempo, en qué fecha, parece un día antes de San Juan, el 23 en la noche. Cuando sean las doce es que ya te dio, tienes. [...] Tienes que llevar presentes, ofrendas: comida, mezcal, mole, cervezas. [...] A veces van a ofrendar gente. [...] Es que nosotros lo mal interpretamos. Nuestra cultura no era así. Ofrendaban gallina. En vez de ser humano, gallina. Y del otro, ya, lo mal interpretamos. Dice un ser, ah bueno [...] el cuerpo de un niño, de una niña, de una persona, ya, ahí está. Lo lleva. » (Teotitlán de Flores Magón (Oaxaca), 2017)



commencé à aller bien pour moi. [...] Avec tant de bien que j'ai fait, j'ai sauvé mon âme. »<sup>795</sup>

L'homme du commun qui a cherché à s'enrichir grâce au pacte scellé avec le diable, est mis au ban de la société d'une part pour avoir bafoué les règles religieuses mais aussi pour avoir obtenu, rapidement, une richesse qui reste inaccessible aux autres membres de la communauté (Motte-Florac, 2016a). Contrairement aux sorciers qui, en défiant les règles de l'Église, intègrent une société secrète, délinquante et hérétique (« là où la règle d'une minorité prend le contre-pied de la règle du plus grand nombre »), l'homme débiteur du diable se retrouve seul et doit faire face à l'opprobre collective.

♦ *Le Señor del Monte* et autres entités non-ordinaires

Les divinités anciennes ont disparu mais la nature n'est pas pour autant inhabitée. Des entités nombreuses y résident. Protectrices, elles gardent et défendent les espaces et apportent leur secours aux êtres qui y vivent et en vivent. La dénomination de *Señor del Monte* /Seigneur du monte (lieu sauvage)/ est l'une des multiples dénominations utilisées pour nommer l'entité non-ordinaire majeure, le Maître des lieux. C'est lui qui donne aux hommes la possibilité de survivre, par exemple en les laissant chasser ses « animaux domestiques ».

« En Mésoamérique [...] on sait peu de choses sur la triangulation de perspectives et sur leur relation avec une possible chaîne trophique. On sait, par exemple, que les êtres non-humains possèdent des animaux domestiques, et que leurs animaux domestiques sont, aux yeux des humains, des animaux sauvages. »<sup>796</sup>

En contrepartie, les hommes doivent le remercier en lui apportant des offrandes, essentiellement de la nourriture.

« [Le lien entre la nourriture] et la vie rituelle met en évidence les processus d'intercession qui ont lieu, d'abord pour l'obtention des produits ou des ressources basiques (graines, etc.) des mains des entités auxquelles est attribuée l'action reproductrice, et ensuite pour leur transformation correcte en nourritures spécifiques que les humains et les non humains réclament. Analytiquement, nous pourrions dire que ceux qui prient posent ces processus d'intercession comme une

---

<sup>795</sup> « *El me llevó al cerro del Mono Blanco para que yo hiciera mi trato con el diablo. Allí me comprometí a entregar mi alma para condenación eterna a cambio de los favores de Adonáí, El Amigo. Desde entonces me empezó a ir bien. [...] Con tanto bien que he hecho, ya he rescatado mi alma.* » (Morales, 1977:38)

<sup>796</sup> « *En Mesoamérica [...] es poco lo que sabemos con respecto a la triangulación de perspectivas y su relación con una posible cadena trófica. Sabemos, por ejemplo, que los seres no-humanos poseen animales domésticos, sólo que sus animales domesticados son, a los ojos de los humanos, los animales salvajes.* » (Millán et al., 2014:242)

*nécessité relationnelle* entre eux, en tant que groupe humain, et les puissances, ces dernières en relation avec le domaine de la subsistance. »<sup>797</sup>

Ces liens alimentaires rappellent le réseau trophique circulaire préhispanique malgré une différence majeure qui est le lieu de réalisation du rituel. Après leur interdiction par les Espagnols, les pratiques rituelles ont disparu des temples et de l'intimité des maisons pour se déplacer vers des lieux cachés. Dans le *monte*, ces rituels ont conservé une part des anciens usages. Ainsi, lors des rituels pour demander la pluie, il faut nettoyer et balayer les endroits de la montagne où les offrandes seront déposées.

Dans le domaine de la thérapeutique, le *Señor del Monte* peut aussi être le « Maître » d'un thérapeute (comme le diable est celui du *brujo*). « Le *brujo* n'invoque pas seulement le Señor de la montagne<sup>798</sup> de Huautla et les autres *chiccóun*, mais aussi des saints plus populaires de la Sierra mazatèque. Cependant, ses pouvoirs surnaturels, il les reçoit du *Chiccóun Tocosho*. »<sup>799</sup>

« Le travail réalisé par des frères et des prêtres qui ont fait irruption dans la région, transparait dans la tentative de remplacer les *chikones* par des “divinités chrétiennes” ou de les réduire à de simples assistants de ces dernières, mais la résistance silencieuse, parfois inconsciente, de “chamanes” et de leur communauté permet que, actuellement, les deux groupes soient considérés comme ayant le même pouvoir ou comme deux représentations d'une même puissance. »<sup>800</sup>

---

<sup>797</sup> « [El vínculo de la comida] con la vida ritual pone en evidencia los procesos de intercesión que tienen lugar, primero para la obtención de los productos o recursos primeros (granos, etc...) de manos de las entidades a quienes se atribuyen la acción reproductiva; y segundo, para la correcta transformación de éstos en las específicas comidas que los humanos y no humanos reclaman. Analíticamente, podríamos definir que los orantes plantean estos procesos de intercesión como una necesidad relacional entre ellos como grupo humano y las potencias, estas últimas ligadas al terreno de la subsistencia. » (Trejo Barrientos & Hémond, 2013)

<sup>798</sup> Voir Manrique Rosado (2015).

<sup>799</sup> « El brujo no invoca sólo al Señor del Cerro de Huautla y a los demás *chiccóun*, sino a los santos más populares de la sierra mazateca. Sin embargo, sus poderes sobrenaturales los recibe por la gracia del *Chiccóun Tocosho*. » (Tibón, 1985:87)

<sup>800</sup> « La labor de frailes y sacerdotes que han irrumpido en la región se deja ver en el intento por sustituir a los *chikones* por deidades cristianas, o reducirlos a simples asistentes de estos, pero la resistencia silenciosa, a veces inconsciente, de chamanes y comunidad permite que en el presente ambos sean estimados con el mismo poder o como dos representaciones de una misma potencia. » (Manrique Rosado, 2013:139)

C'est ce Maître que le thérapeute va rencontrer lorsqu'il a besoin d'aide pour soigner les cas difficiles<sup>801</sup> et c'est à lui qu'en retour, il viendra faire des offrandes, ainsi que celles qui doivent assurer le rétablissement du malade. La femme d'un thérapeute mazatèque explique ainsi :

« Il a son chef là-bas dans la montagne de San Martin (il y a une montagne qui s'appelle San Martin à San Lucas). Chaque montagne a son maître. Lui [mon époux], il n'est pas seul. Ce que [d'autres thérapeutes] ont étudié, il l'a [appris de] son patron. Lui, il voit son chef. Il l'aide pour soigner les autres. Quand il veut de l'aide, il va dans la montagne avec du cacao, un œuf, une plume de *guacamaya*. Lui, c'est celui qui dit ce qui est arrivé aux gens, qui les aide, qui les oriente. C'est celui qui l'aide lui. C'est comme il dit : "si vous êtes des guérisseurs, vous parlez avec la terre". Il dit comme ça. C'est [Il a l'air d'] une personne, mais seulement que ça n'en est pas une. Oui, il te parle et tout. C'est un monsieur, c'est un *charro*, c'est un *charro* à cheval. N'importe qui peut voir le *charro*. On le voit, son cheval en train de manger, mais ce n'est pas la réalité. Uniquement l'arôme, c'est ce qu'il mange. »<sup>802</sup>

Quelle que soit l'entité non-ordinaire en cause, le thérapeute joue le rôle d'intermédiaire, comme le prêtre à l'époque préhispanique. C'est à lui que seront précisées les offrandes-compensations qu'il convient d'apporter.

« Il arrive parfois que les gens mangent des plantes odorantes poussant dans certains ravins; alors, les vents s'emparent d'eux et beaucoup en meurent parce que les médecins ne peuvent comprendre ce qui leur arrive, ni les aider. Après la foudre, j'ai commencé à guérir les gens. Les esprits me disent comment je dois agir. La nuit, ils viennent pendant mon sommeil et, comme vous et moi ici, me signalent ce qu'il y a à faire. Parfois, je dois leur offrir du pain, des oranges et du chocolat pour qu'ils arrêtent de tourmenter quelqu'un. » (Grinberg-Zylberbaum, 1994:258)

Les offrandes au *Señor del Monte* sont, pour la plupart, identiques à celles qui sont faites par la communauté dans d'autres rituels (pour demander la pluie, de bonnes récoltes, etc.) : du sang, des animaux, des œufs, des produits à base de maïs, des fumées odorantes.... Sans annuler ni même limiter l'intervention de Dieu et des entités catholiques, qui, dans le même temps, sont

---

<sup>801</sup> « If a sick person shows no improvement after three or four cleansings, the angry rain dwarfs must be placated with a food offering. The dwarfs tell the curandero what kind of a meal they want. It may consist of tiny tortillas, tamales, soup, rice, and mole verde served with a small glass of pulque. » (Madsen & Madsen, 1977:28)

<sup>802</sup> « Él tiene su jefe ahí en el cerro de San Martín (hay un cerro que se llama San Martín, en San Lucas). Cada cerro tiene su dueño. Él no está solo. Lo que estudiaron lo tiene por su patrón. Él ve a su jefe. Lo ayuda para curar a los demás. Cuando él quiere ayuda, va al cerro con cacao, un blanquillo, pluma de guacamaya. Él es el que dice que pasó a la gente, que los ayuda, los orienta. Es Él que le ayuda a él. Es como dice Él: "si ustedes son curanderos, ustedes platican con la tierra". Así dice. Es una persona, pero nada más que no. Si, te habla, todo. Es

sollicités par des prières, elles rappellent le réseau trophique circulaire préhispanique car « il faut nourrir la Terre » (c'est-à-dire toutes les entités non-ordinaires qui y résident) comme l'exprime en zone nahua la prière adressée à la terre au moment où lui sont remises les offrandes pour que le malade retrouve la santé, pour que son *alma-espíritu-sombra* soit libérée par la terre qui l'avait « mangée ».

« Ici je vais te faire propriétaire de cette offrande, pour toi  
pour que tu manges  
que toi, tu t'alimentes  
que toi, tu te sustentas  
que toi, tu calmes ta soif  
Ne calmes pas ta soif avec mon petit frère terrestre  
ne mange pas mon petit frère terrestre  
mais avec ce que par quoi il te remercie (salute),  
lui te fait propriétaire de cette offrande qui est la tienne. »<sup>803</sup>

Seules les offrandes de vies humaines de l'époque préhispanique ont disparu, remplacées par des offrandes d'animaux (également habituelles aux temps préhispaniques).

« Le sacrifice partage ses significations avec le dépôt rituel. Dernier épisode de l'invitation, il représente le don par excellence présenté par les hommes aux êtres de puissance. L'animal immolé est porteur d'un langage symbolique qui renforce le contenu du message transmis par les objets cérémoniels. » (Dehouve, 2007:234)

La tête de poulet ou de dindon qui, après une *limpia* est jetée dans la *barranca*, rappelle les fêtes préhispaniques : « Pendant la célébration de la fête *tóxcatl*, ils offraient à *Huitzilopochtli* de la nourriture, et du sang de caille : “en arrachant la tête de la caille, ils la lançaient devant l'idole”. »<sup>804</sup>. Comme autrefois aussi, le sang est très présent. Le sang d'un coq ou d'une poule, en particulier ceux de couleur noire, est utilisé comme agent nettoyant et/ou comme offrande. Chez les Mazatèques, le thérapeute qui va dans le *monte* faire une offrande, fait une incision sous l'aile du dindon et répand sur le sol le sang qui s'en écoule. L'offrande de vie se fait aussi à

---

*un señor, es un charro, es un charro a caballo. Cualquiera persona puede ver el charro. Lo ve que está comiendo su caballo pero no es cierto. Nada más la aroma es lo que él come. »*

<sup>803</sup> « *Aquí te voy a hacer dueño de esta tu ofrenda / para que tú comas / tú te alimentes / tú te sustentas / tú calmes tu sed / No calmes tu sed con mi hermanito terrenal / no te comas a mi hermanito terrenal / sino que con esto él te agradece (saluda), / él te hace dueño de esta tu ofrenda. »* (Signorini & Lupo, 1989:244)

<sup>804</sup> « *Ofrecían a Huitzilopochtli durante la celebración de la fiesta tóxcatl, comida y sangre de codornices: “arrancando la cabeza de la codorniz, arrojábanla delante del ídolo”. »* (Macazaga Ordoño, 1981:16)

travers les œufs<sup>805</sup> fécondés donc porteurs d'embryons. Quant aux préparations alimentaires, il s'agit toujours de plats festifs et donc coûteux, et dont la longue préparation garantit la valeur ajoutée du travail humain.

De même que les offrandes thérapeutiques sont choisies de façon à ce que leurs valeurs symboliques et leurs représentations soient en parfait accord avec les raisons de leur dépôt, les conditions de celui-ci sont tout aussi riches de sens.

♦ Les *aires*

Dans le Centre de la Mésoamérique, il n'est pas de lieu particulier qui ne soit signalé comme la résidence des multiples entités qui influent sur l'homme et la nature. Grottes, montagnes, ravins, rivières, lacs, *temazcales*<sup>806</sup>, abritent *aires*, *chaneques*, etc. Les cavités – des plus grandes (cavernes) aux plus petites (ouverture de fourmilière) – et les zones où l'eau est présente sont autant d'entrées dans l'inframonde<sup>807</sup>. La conduite à tenir dans ou près de ces lieux est déterminante pour la santé ou tout simplement la vie ; non appropriée, elle est automatiquement suivie de représailles, par exemple une noyade. Toutefois, si le comportement du pêcheur (sur le lac de Catemaco, Veracruz) est irréprochable, alors non seulement il l'évitera mais il pourra aussi obtenir des faveurs de la part de l'entité concernée<sup>808</sup>. En revanche, si infraction il y a, alors la réparation est nécessaire et devra avoir lieu à l'endroit même où la personne a fait preuve d'un

---

<sup>805</sup> « Il existe d'autres cas où les œufs servent d'offrandes aux divinités pour se débarrasser d'un maléfice. / *Existen otros casos en los que los huevos son ofrendados a las deidades para deshacerse de un maleficio.* » (Ichon, 1969)

<sup>806</sup> « Ceux qui travaillent dans le *temazcal* le consacrent, c'est-à-dire qu'ils lui font une cérémonie chaque année avec danse et chant préhispanique; c'est une fête où l'on donne à manger à la communauté. Étant donné que le *temazcal* est traité comme un enfant, on lui offre des jouets. Ce jour-là, dans l'état de Morelos, on a coutume de donner à manger aux *Chaneques* qui sont les esprits qui veillent sur le *temazcal*. / *Quienes trabajan el temazcal lo consagran, esto es, le hacen su ceremonia cada año con danza y canto prehispánico; es una fiesta en la que se da de comer a la comunidad. Puesto que el temazcal es tratado como un niño se le regalan juguetes. Ese día en Morelos se acostumbra darle de comer a los Chaneques, que son espíritus que cuidan al temazcal.* » (García Vargas 2011:4)

<sup>807</sup> Ce sont aussi des lieux cachés comme nous venons de le voir et des lieux qui, dans une approche pragmatique de la nature présentent des dangers évidents : les grottes ouvrent parfois sur des réseaux souterrains où il est possible de se perdre ; les ravins sont des lieux où les chutes sont nombreuses ; les rivières connaissent des crues très rapides qui peuvent emporter une personne ; les lacs sont des lieux de noyade, etc.

<sup>808</sup> « La *Chaneca* effraye par surprise. Pour cette raison, quand quelqu'un sort pour pêcher, il doit emporter un petit morceau de copal. Quand la *Chaneca* apparaît, il lui lance le copal et elle le mange. Elle se réjouit beaucoup et alors on lui fait des requêtes et elle les satisfait. / *La Chaneca espanta de repente. Por eso, cuando sale uno a pescar, necesita llevar un trocito de copal cuando se aparece la Chaneca, se le avienta el copal y ella se lo come. Se pone muy contenta y entonces hasta se le piden cosas y las cumple.* » (Morales, 1977:25]

comportement déplacé, car c'est là que l'*alma* sera gardée prisonnière. Seul le don d'offrandes (le thérapeute est celui qui précisera leur composition) assurera le contre-don, la restitution de l'*alma*. Parmi ces offrandes, *mole* et *tamales* sont souvent cités.

« Frances Toor (1947:148) raconte le traitement de l'*aguajque* ou “mauvais esprit de l'air” qui était pratiqué avec du piment à Tepoztlan, Morelos. Le premier soin doit être un bain au *temazcal*, mais si l'*aguajque* ne veut pas quitter le corps, il faudra le tenter avec des offrandes de nourriture et d'objets rituels. Le guérisseur portait tout ça à l'endroit où l'*aguajque* a attaqué la personne. Les offrandes consistaient en des bougies, des *tamales*, du piment, des œufs et du *mole*, placés dans des paniers décorés avec du papier de Chine de couleurs brillantes pour plaire aux esprits. On les laissait en ce lieu pour la consommation des esprits. »<sup>809</sup>

La nourriture offerte aux entités est différente de celle qui sera parfois consommée après le rituel thérapeutique par le thérapeute et l'entourage du malade et/ou les personnes qui y ont participé. La première est constituée par des pharmakons-aliments (dont nous avons vu les particularités précédemment ; Chap. VII § 3.2) tandis que la seconde est composée d'aliments habituels dont le but est le partage communautaire, le réconfort commun après la traversée d'une épreuve à la réussite de laquelle tout le monde a participé.

« Le guérisseur [...] décida de “relever l'ombre” là-bas à la rivière, où sûrement les *aires* la retenaient. Ensuite, après avoir fait plusieurs *limpias* et un traitement au copal, on prépara un poulet, on fit quelques petits *tamales* et on laissa la malade bien couverte dans son lit. Les autres se rendirent à la rivière pour y laisser l'offrande de poulet et de *tamales*, tout en buvant de la tequila pour que l'*aire* ne leur fasse pas de mal. [...] L'offrande de poulet et de *tamales* est restée là-bas à la rivière. Et ici, on prépara un bon repas pour le compère guérisseur et ses accompagnants. Le jour suivant elle se sentit déjà plus soulagée et elle commença à se rétablir. »<sup>810</sup>

---

<sup>809</sup> « Frances Toor (1947:148) relata la curación del aguajque o “mal espíritu del aire” que se hacía con chile en Tepoztlán, Morelos. La primera cura debe ser un baño en temazcal, pero si el aguajque no quiere dejar el cuerpo habrá que tentarlo con ofrendas de comida y objetos rituales. El curandero llevaba éstas al lugar donde el aguajque atacó a la persona. Las ofrendas consistían en velas, tamales, chile, huevos y mole, colocados en canastas decoradas con papel de china de colores brillantes para agradar a los espíritus. Se dejaban en este lugar para el consumo de los espíritus. » (Long Solis, 1986:140-141)

<sup>810</sup> « El curandero [...] decidió “levantar la sombra allá en el río”, donde seguramente los “aires” la tenían. Entonces, luego de varias limpieas y de hacer una cura con copal, se preparó un pollo, se hicieron unos tamalitos y se dejó a la enferma bien tapada en su cama. Los demás se fueron al río a dejar la ofrenda de pollo y tamales, bebiendo tequila para que el “aire” no les hiciera daño. [...] Allá en el río quedó la ofrenda de pollo y tamales. Y acá se preparó una buena comida para el compadre curandero y sus acompañantes. Al día siguiente ya se sintió más aliviada y empezó a recuperarse. » (Baytelman, 1986:50)

À la différence des humains et comme nous l'avions vu pour les dieux préhispaniques et revu pour l'exemple du *Señor del Monte*, ce ne sont pas les produits alimentaires qui sont consommés par les entités mais leur odeur. « À Hueyapan, les offrandes sont de nourriture, comme du *mole*, des *tamales*, du poulet, des fruits. On offre de la nourriture parce que son arôme attire les *aires* et on croit que, comme les morts, les *aires* la consomment. »<sup>811</sup>

« Pour les Nahuas, ce qui est consommé et se transmet dans les offrandes de nourriture, ce sont les odeurs, les vapeurs et les saveurs, pour cette raison il est nécessaire de les présenter quand elles sont les plus chaudes possibles, leur offrande étant "l'essence" de la nourriture, et ce qu'ils distribuent ensuite ce sont les restes physiques. [...] Les repas rituels sont les plus appréciés dans une culture locale historiquement basée sur la production du maïs, et on les utilise dans des moments rituels critiques pour assurer la continuité physique du groupe social, vu que la finalité de toute action rituelle est de stimuler la circulation de la "force" comme énergie vitale entre la communauté et d'autres entités comme la terre, les plantes, les lieux sacrés dans le paysage naturel ou les âmes des morts. »<sup>812</sup>

Par ailleurs, la réussite de l'entreprise dépend aussi du soin avec lequel ces offrandes sont préparées pour plaire aux entités non-ordinaires ; il faut les satisfaire, les enchanter<sup>813</sup>. « La table où on dispose la nourriture est ornée avec du papier de couleur et des fleurs pour les attirer grâce aux couleurs brillantes. »<sup>814</sup>

« [Les Nahuas d'Atla] croient que le papier de Chine sert pour que les *aires* s'habillent ; les couleurs obscures comme le noir et le violet sont pour l'*aire* noir, alors que les couleurs claires comme le vert, le rose, le rouge, le blanc et le jaune servent aux *aires* bons. Les bougies sont pour que les *aires* s'éclairent. Avec

---

<sup>811</sup> « En Hueyapan las ofrendas son de comida, como mole, tamales, pollo, frutas. Se ofrece comida porque su aroma atrae a los aires y se cree que al igual que los muertos, los aires la consumen. » (Álvarez Heydenreich, 1987:167)

<sup>812</sup> « Para los nahuas lo que se consume y se transmite en las ofrendas de comida son los olores, vapores y sabores; por eso es necesario presentarlas lo más caliente posible, ofrendan la "esencia" de la comida y lo que distribuyen después son los restos físicos. [...] Las comidas rituales son las más apreciadas en una cultura local históricamente constituida por el cultivo del maíz y se utilizan en momentos rituales críticos para asegurar la continuidad física del grupo social ya que la finalidad de toda la acción ritual es estimular la circulación de la "fuerza" como energía vital entre la comunidad y otras entidades como la tierra, las plantas, los lugares sagrados en el paisaje natural, o las almas de los muertos. » (Good Eshelman, 2013)

<sup>813</sup> Chez les Popoluca (Veracruz), les trois copals (copal blanc, copal noir et encens) sont considérés comme étant des « arômes chauds » qui se transforment en fleurs magnifiques qui font plaisir au Chaneque (Münch Galindo, 1983:200).

<sup>814</sup> « La mesa en donde se coloca la comida se adorna con papel de colores y flores para ejercer la atracción de éstos por medio de los colores brillantes de aquéllos. » (Álvarez Heydenreich, 1987:167)

l'alcool et les fleurs, les *aires* font leurs fêtes pendant lesquelles ils s'enivrent, ils dansent, fument et parfois se disputent et se battent. »<sup>815</sup>

Faire attention à tous les détails est essentiel car tout échec impose de renouveler le rituel. « Si après vingt jours le malade n'est pas guéri, une nouvelle *limpia* doit être faite et ce qui a servi à la faire est jeté avec des *tortillas* et des *tamales* pour que le *mal aire* mange ça et soit satisfait. »<sup>816</sup>

Certaines fois, le contact avec les entités non-ordinaires ne se fait pas directement mais exige la médiation de fourmis<sup>817</sup>. Comme divers autres animaux en Mésoamérique (Guerrero Martínez, 2015-2016), elles jouent le rôle particulier et privilégié de lien entre les entités non-ordinaires et les humains. Chez les Nahuas, les fourmis signalées pour jouer ce rôle sont des *cuatalatas*. Appelées aussi *arrieras* ou *chicatanas*<sup>818</sup>, ce sont des fourmis « champignonistes »<sup>819</sup> de l'espèce *Atta mexicana*<sup>820</sup>. L'infraction qui suscite la colère des *aires* peut être un comportement inadapté envers ces insectes : chez les Nahuas de l'État de Morelos, en passant près d'une fourmilière, il faut donner aux fourmis un peu de ce que l'on est en train de manger et il faut faire attention de ne pas les déranger parce que c'est dans les fourmilières que résident les *aires* (Román, 2012). Tout manquement est puni par une affection. L'ordre sera rétabli si une offrande est apportée aux *aires* et déposée près de l'entrée de la fourmilière (Chap. VI § 4.2), c'est-à-dire près du cône de déjection qui correspond au monticule formé autour de l'entrée<sup>821</sup> par les résidus éliminés<sup>822</sup>

---

<sup>815</sup> « ... se cree que el papel de china sirve para que los aires se vistan; y así, los colores oscuros, como el negro y el morado son para el aire negro, en tanto que los colores claros como el verde, el rosa, el rojo, el blanco y el amarillo sirven a los aires buenos. Las ceras son para que los aires se alumbren. Con el aguardiente y las flores los aires hacen sus fiestas en donde se emborrachan, danzan, fuman y en ocasiones discuten y se pelean. » (Montoya Briones, 1981:15)

<sup>816</sup> Si le malade ne guérit pas après vingt jours, on recommence à lui faire une *limpia* et on jette ensuite les ustensiles avec les *tortillas* et les *tamales* pour que le *mal aire* les mange et s'en aille satisfait (García Rivas, 1990).

<sup>817</sup> Aux temps préhispaniques, elles étaient considérées comme ayant joué un rôle déterminant pour apporter le maïs aux hommes.

<sup>818</sup> Les femelles sont consommées (photo 69) à leur sortie de la fourmilière au début de la saison des pluies (Motte-Florac, 2016b).

<sup>819</sup> Elles sont facilement repérables car elles transportent de grands morceaux de feuilles et des brindilles pour servir au développement des champignons qui leur servent de nourriture. En raison de la grande quantité de végétaux dont elles ont besoin pour se développer, elles sont considérées comme nuisibles mais en même temps, elles sont très recherchées pour l'alimentation et comme engrais (les déchets qu'elles évacuent à l'extérieur de la fourmilière sont très riches en matière organique et attirent un grand nombre d'animaux, en particulier des coléoptères).

<sup>820</sup> Trois espèces appartenant au genre *Atta* se rencontrent au Mexique. Seule *A. mexicana* est présente dans la région de Tlayacapan (Márquez Luna, 1996:34).

<sup>821</sup> Les fourmilières sont tellement grandes que leur entrée peut mesurer jusqu'à neuf cm de large (Wheat, 1981).



(photo 32e). Les offrandes alimentaires destinées aux *aires* seront récupérées par les fourmis (censées les leur apporter) et les objets peu à peu « engloutis par la terre », disparaissant sous les résidus évacués par les fourmis. « *Los aires are only hungry when they have been caused by ants, and the offering of food is taken only to ant hills, never to other sources of the drafts. Informants say that the offering is for aires but admit that the ants eat it.* » (Ingham, 1970:82) Consommer ces offrandes est interdit aux humains qui risquent d'être atteints à leur tour par un *mal aire*. Cependant les temps changent et certains reconnaissent avoir récupéré des offrandes trouvées dans le *monte*, en particulier boissons et cigarettes.

Les plats sont donc préparés pour plaire aux *aires*. Il s'agit de plats de fête : du *mole rojo* préparé avec des herbes spéciales, celles des *aires* ; des *tamales* mais des *tamales nejos* confectionnés avec beaucoup de chaux parce que « les *aires* aiment beaucoup la chaux » (Chap. VII § 3.2).

À propos de ces pharmakons-aliments déposés en offrandes, qui normalement doivent être des produits « chauds » pour contrebalancer le « froid » des *aires*, Ingham (1970:80) fait remarquer que « *an offering of clay dolls, a black chicken (very hot), unsalted mole and tamales (both hot; salt is cold), acohol (hot) and cigarettes (hot) are taken to the ant hill to appease los aires* ». Cependant, il attire aussi l'attention sur une forme d'incohérence dans cette gestion du rétablissement de l'équilibre « chaud/froid ».

« *Ants (hot) also cause cold drafts. It may be that the Devil displaces cave air, and ants perhaps drive cold air from their underground networks. This interpretation allows us to comprehend why los aires are said to be hungry, the one exception to a pattern that appetite is hot. [...] The offering is said to attract the cold air, but we may surmise that on an unconscious level the offering is thought to cool down the ants whose hotness displaces cold air. It may do this in two ways: by reducing their hunger (ants are particularly appropriate for symbolizing appetite since they are forever making off with people's food) and also because the offering has absorbed cold air.* » (Ingham, 1970:81-82)

♦ Dedans, dehors et retour à l'ordonné

Les pharmakons-aliments utilisés dans les offrandes contemporaines dans un cadre traditionnel ont conservé nombre de leurs caractéristiques préhispaniques. Les quatre éléments continuent à être convoqués : l'air avec les offrandes de bêtes à ailes qu'accompagnent les prières et parfois les chants ou le son de certains instruments (comme le sifflet ; Chap. VI § 4.2) ; l'eau avec les divers liquides comme le sang versé, l'eau de cacao, les boissons alcoolisées... ; le feu : présent

---

<sup>822</sup> Substrat végétal non utilisé par le champignon, cadavres de fourmis, etc.

à travers la cuisine préparée mais aussi apportée sous forme de veilleuses et bougies pour remplacer les anciennes offrandes ignées ; la terre : avec ses nombreux produits (en particulier le maïs) qui ne peuvent être offerts tels que l'homme les a reçus et doivent apporter aux entités l'énergie dépensée par l'homme pour les transformer.

« Selon les informateurs [nahua], ils donnent comme offrande leur travail ou *tequitl*, leur sueur ou effort, leur force ou *chicahualiztli*, dans la nourriture, ils offrent le travail de ceux qui produisent les ingrédients et des cuisinières. La même logique explique pourquoi ils insistent pour utiliser des produits de leur agriculture et des animaux et volailles dont la viande est considérée explicitement comme du maïs transformé ; ils offrent ce qui fournit force et énergie vitale. »<sup>823</sup>

C'est pourquoi, explique Good Eshelman (2013) :

- les animaux qui ont consommé des aliments du commerce ne sont pas acceptables ; les animaux doivent être « propres », c'est-à-dire doivent n'avoir consommé que des aliments naturels pour que leur viande soit « du maïs pur, du pur maïs » ;
- l'épi tendre de maïs et le maïs, le haricot, les feuilles pour emballer les *tamales* et les graines de courge doivent provenir de leur champ ou de celui d'une personne partageant la même culture.

Dans ces offrandes, le travail des hommes est valorisé mais celui des femmes plus encore puisqu'elles élaborent les plats festifs sans lesquels les rituels ne pourraient prétendre à la réussite. « Le travail des femmes est plus important que celui des hommes [...], étant donné que l'efficacité rituelle dépend des femmes. De fait les informateurs commentent que le travail et l'effort même dans la cuisine constituent une partie de l'offrande. »<sup>824</sup>

« Il est important de savoir qui prépare la cuisine, avec quels ingrédients, et qui offre ; on insiste sur le protocole de la présentation et la façon de la distribuer ensuite. Tous ces éléments, basés sur des distinctions subtiles, sont en connexion avec l'efficacité de la nourriture pour engendrer des relations sociales, consolider

---

<sup>823</sup> « De acuerdo a los informantes, dan como ofrenda su trabajo o *tequitl*, su sudor o esfuerzo, su fuerza o *chicahualiztli*; en la comida ofrecen el trabajo de los que producen los insumos y de las cocineras. La misma lógica explica porque insisten en usar productos agrícolas propios y animales y aves cuya carne se considera explícitamente maíz transformado; ofrecen lo que imparte fuerza y energía vital. » (Good Eshelman, 2013)

<sup>824</sup> « El trabajo femenino es más importante que el de los hombres cargueros, rezanderos o músicos, ya que la eficacia ritual depende de las mujeres. De hecho los informantes comentan que el trabajo y esfuerzo mismo en la cocina es parte de lo que se ofrenda. » (Good Eshelman, 2013)

les autorités, forger des liens historiques, et garantir la prospérité et le bien-être individuel et collectif. »<sup>825</sup>

Bien évidemment, les offrandes elles-mêmes ont évolué depuis plusieurs siècles. Le *pulque*<sup>826</sup> est le plus souvent remplacé par du *mezcal* ou de l'*aguardiente* (eau-de-vie de canne à sucre) ou encore de la bière et même parfois des *refrescos*<sup>827</sup> qui, bien que ni alcooliques ni alcoolisés, présentent l'avantage d'avoir des couleurs vives.

Sans beaucoup d'étonnement compte tenu de l'histoire du pays, les anciens autels communautaires comme familiaux ont disparu des agglomérations pour être dissimulés dans des zones difficilement accessibles. Pour qu'y soient déposées les offrandes avec le respect dû aux entités, le lieu est aménagé avec soin, même dans la nature la plus sauvage : un espace est délimité et soigneusement nettoyé, parfois une croix est tracée et les offrandes sont déposées au centre et à l'extrémité de chacun des bras de la croix (Parsons, 1966), etc. Le thérapeute est le seul qui puisse assurer cette structuration éphémère comme il est le seul à avoir la « puissance » suffisante pour se rendre sans dommage dans cet espace sauvage pour rétablir l'harmonie nécessaire à la vie de tous, car c'est bien du lien entre tous qu'il s'agit : le malade, la société dans laquelle il vit mais aussi tous les univers auxquels il appartient, nature, inframonde, cosmos. Il doit retisser un lien harmonieux entre le malade (et son entourage) et toutes les entités non ordinaires qui contribuent à l'équilibre, la stabilité et la plénitude de tous les univers. Pour rétablir cette communication et permettre les interactions, le thérapeute doit accomplir un aller-retour qui le fera passer de la résidence du malade, lieu d'un quotidien perturbé et désorganisé, à un univers dont le caractère sauvage est source de trouble pour celui qui n'a pas été créé pour (ou préparé à) le rencontrer. De ce déplacement qui permettra de renouer le « dialogue », le thérapeute qui joue alors le rôle<sup>828</sup> d'un « puissant agent du contrôle social » (Aguirre Beltrán, 1967:23), rapportera dans le lieu du quotidien l'ordre et la stabilité qui sont les caractéristiques

---

<sup>825</sup> « *Es importante saber quién prepara la comida, con cuáles ingredientes, y quién lo ofrece; se enfatiza el protocolo y la estética de su presentación y cómo se distribuye después. Todos estos elementos, basados en distinciones sutiles, tienen que ver con la eficacia de la comida en generar relaciones sociales, afianzar las autoridades, forjar conexiones históricas, y garantizar la prosperidad y bienestar individual y colectivo. Son atributos muy originales de la comida que no se conforman al modelo neo-liberal.* » (Good Eshelman, 2013)

<sup>826</sup> Prieto Avendaño (2011) note que l'habitude d'offrir du pulque au dieu du feu et à la terre, avant et après un bain dans le temazcal, perdure depuis l'époque préhispanique, mais le pulque a été remplacé par de l'eau-de-vie de canne à sucre.

<sup>827</sup> Boissons gazeuses sucrées offertes à tout moment et à tout hôte de passage.

d'une existence familière et ordonnée. Dans cet aller-retour, le thérapeute n'est qu'un messager, le porteur des pharmakons-aliments, celui qui peut se déplacer dans tous les univers et redeviendra simple humain pour partager avec la famille (si tel est le cas) un repas qui proclamera le retour à l'harmonie ancienne.

« Après avoir traité un *susto* ou “nettoyé” une maison, on préparera deux poules dans la maison dans laquelle on a fait une *limpia* ou dans laquelle le malade a été traité ; les témoins, le thérapeute, les membres de la famille du malade et toutes les personnes présentes [lors de ces *limpias*] les mangeront. On mangera sur le sol pour que les “entités” de la terre ne soient pas froissées. »<sup>829</sup>

Dans ce rituel censé assurer un retour à la normale, le plus étonnant est la gestion des agents nettoyants pollués<sup>830</sup>, déposés au milieu des offrandes. Comme le note Dehouve (2009:28): « Il y a [...] quelque chose de troublant dans les rituels mexicains. C'est leur capacité à exprimer conjointement l'obtention et l'expulsion ». Pour aussi surprenante que puisse paraître l'offrande d'un produit sale et impur à des entités qu'il faut séduire, elle est aussi compréhensible dans la mesure où il s'agit de ramener « chez elle » l'entité (en l'occurrence l'*aire*) venue perturber les humains « chez eux » (et dont l'agent nettoyant est le transporteur).

« Jeter des ordures suppose un mouvement vers le bas, la poubelle ou la terre ou vers le dehors. Plus qu'une action technique, il s'agit dans ce cas d'un geste de rejet chargé d'affects. Tandis que ramasser implique un mouvement spatial de la main ou d'un substitut instrumental dirigé du bas vers le haut, lui-même commandé par l'idée que la chose, sur le sol, est tombée et qu'elle n'est pas à “sa” place. Bas et haut [...] s'inscrivent au sein d'un ordre symbolique qui relativise et met en relation le propre et le sale, le beau et le laid, le bien et le mal. » (Frias, 2004:369)

Quoi qu'il en soit et malgré les odeurs du *ramo* qui sont susceptibles de nourrir une entité non-ordinaire, l'acte est en décalage par rapport aux attendus du réseau trophique circulaire ancien.

---

<sup>828</sup> Ses rôles sont, multiples. « *The healer serves as an authority, an assistant, an adversary, an arbitrator, and an adjudicator in his/her position of treating the susto illness.* » (O'Neil, 1988:352)

<sup>829</sup> « *Después de realizar la curación del susto o de limpiar una casa, se cocinarán dos gallinas en la casa que se limpió o donde se curó el enfermo; comerán los testigos, el curandero, los miembros de la familia del enfermo y todos los que estén presentes en la curación. Se comerá sobre el suelo para que la gente de la tierra no moleste.* » (Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991 :36)

<sup>830</sup> Chez les Mazatèques, le paquet d'offrande qui est préparé pour soigner un *susto*, est passé sur le malade avant d'être déposé (Sánchez Vargas, Hernández López & Hidalgo Olivera, 1991)

### 3. De l'autel à la poubelle, du collectif à l'individuel

Qu'en est-il de ces offrandes et de ces allers-retours entre l'univers policé de la communauté et l'univers inquiétant et désordonné des zones non anthropisées, quand le lieu de vie est celui d'une urbanité contemporaine ? Les *aires* y sont mentionnés comme sources d'affections et les agents nettoyeurs sont utilisés pour les éliminer, mais au même titre que le mauvais œil, les *daños* ou les « mauvaises vibrations ». Aucune différence n'est faite entre ces deux cas ; les agents nettoyeurs sont éliminés de la même façon : jetés à la poubelle. Les *aires*, récupérés dans les agents nettoyeurs ne sont plus des entités qu'il faut ramener « chez elles ». La décharge sera leur dernier refuge. Le seul autel qui soit utilisé dans ce rituel urbain est l'autel familial ou professionnel, celui d'une religion catholique mexicanisée. Tout réseau trophique circulaire a disparu. L'existence d'entités non-ordinaires pourvoyeuses des biens de la nature et en attente d'un retour plein de gratitude de la part des hommes est oublié. Une exception cependant, la *Santería*. Les pharmakons-aliments y sont tout à la fois agents nettoyeurs et offrandes (ils sont déposés en offrandes sur l'autel avant d'être utilisés pour une *limpia*) ; c'est le seul cas où un même pharmakon-aliment est à la fois offrande et agent nettoyeur. Mais comme nous l'avons vu, le phénomène est mineur par rapport aux autres formes de réalisation de la *limpia* au cours desquelles les offrandes sont éliminées, ce qui fait disparaître, avec elles, tout un pan de l'investissement de l'homme dans les univers dont il était jusque-là partie prenante car comme le font remarquer Trejo & Hémond :

« Au cœur de ces relations de réciprocité, réside, très probablement, la solution du problème récurrent de la commensalité entre des êtres de statuts ontologiques différents, et, par conséquent, des différentes stratégies pour préserver ou conserver les distances entre eux. En termes anthropologiques, on pourrait le voir comme un processus *d'extériorisation* de la société, qui montre la légitimité de ses conduites et la transaction avec tous les éléments que l'on considère être "aux commandes" à côté du "commandement humain". »<sup>831</sup>

Bien sûr, entre les *limpias* réalisées dans des contextes traditionnels et celles réalisées dans les grandes agglomérations ou les zones métisses, tous les termes de passage existent et doivent être étudiés. Pour exemple : la *barranca* /ravine/. Ce lieu dangereux de la nature où les entités sont

---

<sup>831</sup> « En el corazón de estas relaciones de reciprocidad descansa, muy probablemente, la solución al recurrente problema de la comensalidad entre seres de diferente estatuto ontológico, y por lo tanto, de las diferentes estrategias para salvar o conservar las distancias entre ellos. En términos antropológicos, se podría pensar como

censées résider et où, en conséquence, les offrandes étaient jetées, est devenu, dans certains endroits, le lieu où il est possible de faire disparaître de la vue ce qui gêne, ce qui est considéré comme trop sale ou trop encombrant pour rester dans la zone civilisée et propre du quotidien. Dépotoir, décharge, poubelle, l'agent nettoyeur y est jeté et dans cet acte, chacun recrée le monde, sa relation au monde et sa vision de lui dans le monde, une vision que les conditions de vie actuelle changent considérablement. Pour s'y ajuster, la « chorégraphie thérapeutique » de la *limpia* évolue. Il est, en effet, possible d'envisager la *limpia* comme une sorte de « chorégraphie thérapeutique » à laquelle, traditionnellement, le groupe doit prendre part. Les dernières décennies l'ont vue passer du collectif, du sacré, de l'ethnique à l'autonome, au profane, à l'universel.

« Le passage de l'ethno-sémiotique au socio-sémiotique se manifeste dans les transitions suivantes : du global au particulier, du sacré au ludique, de la collectivité à la stylistique personnelle, de la production collective du sens à la consommation individuelle. » (Greimas, 1971:67).

Cette évolution est très représentative de celle, plus large, qui concerne la relation aux autres dans le cadre contemporain, cosmopolite et singularisant des villes. Le rituel thérapeutique collectif imposait à l'entourage du malade de prendre part au retour à la normalité, à l'harmonie. Toute transgression des conventions sociales, transgression à l'égard de sa parentèle, transgression à l'égard des normes de vie, qui était la raison même de l'affection d'un individu, avait un impact sur la collectivité. Et celle-ci, même dans une vision très égoïste de l'acte, ne pouvait pas échapper à une participation active au traitement. Dans les *limpias* qui sont réalisées en zone urbaine, l'intervention du groupe a disparu ; la relation thérapeutique se limite au couple thérapeute-malade. Le rituel est individuel, ne concernant plus que la personne malade, et l'enchaînement des actes, les objets, les lieux, les temps, les Autres, n'ont de sens que pour elle – un mode de fonctionnement très habituel dans la thérapeutique « moderne ». L'individualisation est plus intense encore quand le malade, comme nous l'avons vu dans les auto-*limpias* doit lui-même endosser la fonction de thérapeute – comme dans le cas des automédications, fréquentes dans les pays occidentaux ou occidentalisés. Mais dans ce monde urbain d'indépendance et d'autonomie mais aussi d'isolement, qu'en est-il de la vision des néo-chamanes qui envisagent une action thérapeutique à effet cosmique ? Est-ce qu'elle passe par une prise en charge de la

---

*un proceso de exteriorización de la sociedad, que marca la legitimidad de sus conductas y la transacción con todos los elementos que se considera gobiernan al lado del "gobierno humano". » (Trejo & Hémond, 2013)*

personne par une communauté, de quelque nature qu'elle soit ? D'après ce que j'ai pu en voir, il n'en est rien et malgré cette dimension cosmique, la personne se retrouve toujours dans une perte de lien avec la société dans laquelle elle évolue. Un traitement qui, pour aussi cosmique qu'il soit, est souvent vécu par le patient dans la solitude et l'anonymat. Par ailleurs, comme le faisait remarquer Friedberg (1979:441), « l'image [des troubles dont souffrent les patients] est propre à chaque individu dans la mesure où elle est fonction de son histoire personnelle, mais elle est essentiellement dépendante des systèmes de représentation qui existent dans la société où il vit. Plus cette société contient de groupes socio-culturels différenciés, plus ces systèmes de représentation se multiplient et plus les risques de contradiction avec l'entourage et à l'intérieur de l'individu même sont grands ».





## Discussion conclusive

La *limpia* est un rituel thérapeutique très commun dans le Centre de la Mésoamérique et dans de nombreuses autres régions et pays de l'Amérique latine. Sa dénomination espagnole est porteuse des concepts qui la façonnent, des plus physiques aux plus métaphysiques. Parmi les produits qui sont utilisés pour la réaliser, les pharmakons-aliments sont d'anodins produits d'un quotidien matériel et biologique, trop habituels pour qu'il semble nécessaire de leur accorder une grande attention dans le domaine de la thérapeutique. En fait, comme nous a permis de le mettre en évidence une approche anthropo-sémiologique de la *limpia*, ils y assurent deux fonctions essentielles : celle d'agents nettoyants et celle d'offrandes. Dans les deux cas, ces pharmakons-aliments se révèlent être de puissants sollicitateurs de sens (dans toutes les acceptions du terme). Dans la région Centre de la Mésoamérique et chez les P'urhépecha de la région Orient, ils nous ont donné à voir une étonnante explosion de singularités tant dans les modes de réalisation que dans ce qu'elles représentent. Ils ont par ailleurs joué un rôle déterminant dans la création-évolution de la *limpia* telle qu'elle est pratiquée actuellement. Formée lors du choc de la Conquête et de ses conséquences destructrices sur les populations locales, elle s'est construite dans un assemblage étonnant d'actes préhispaniques et d'emprunts successifs aux univers espagnols et aux autres cultures implantées sur le territoire – par la force ou non. Dans les conversions successives et multiples, nous avons vu des pharmakons-aliments étrangers devenir pharmakons et de simples aliments se muer en de puissants pharmakons-aliments. Par le remarquable dynamisme dont (a) fait preuve ce rituel thérapeutique, les réponses les plus diverses ont pu être données aux dominations, manipulations, fascinations et influences puissantes – sans oublier celles de la société nationale auxquelles les communautés indiennes sont soumises et de l'État dont elles sont dépendantes (Galinier & Molinié, 2006:21). Dans le domaine de la thérapeutique, un tel dynamisme est inévitable (la multiplicité est toujours présente dans une même culture<sup>832</sup>) et indispensable car il est constitutif de la pratique et donc indispensable à

---

<sup>832</sup> Les questionnements sur la variation intraculturelle dans le domaine de la thérapeutique mexicaine sont étroitement liés à ceux qui concernent la transmission. « *Cognitive anthropologists have long been interested in the structures and processes that underlie knowledge systems, but the interest has been on internal psychological process and relatively little work has been done on the process of culture learning. [...] but anthropologists also*

son efficacité. Chaque thérapeute doit pouvoir redonner le sens qui lui convient au rituel comme utiliser trois œufs pour faire un diagnostic-pronostic en raison d'une dévotion particulière à la Sainte Trinité. De la même façon, il ne sera pas étonnant que le patient et sa famille projettent sur l'utilisation de ces trois œufs une autre interprétation qui, pour eux, fait sens. Le problème réside seulement dans une possibilité de recreation par chacun des intervenants et il est évident que lorsque thérapeute et patient/entourage partagent les mêmes ancrages, les chances de succès de l'entreprise thérapeutique sont plus grandes. Les symbolismes se superposent et contribuent à la crédibilité de la pratique.

Dans le rituel de la *limpia*, les pharmakons-aliments sont déterminants à plus d'un titre. En tant qu'agents nettoyeurs, ils sont au cœur de la relation thérapeute-patient dans une triangulation passagère ; ils sont le bouc émissaire, le *pharmakos*, l'évacuateur, mais aussi le support qui sollicite de diverses façons le patient pour mettre un terme à l'opacité de son mal (physique, moral et/ou métaphysique)<sup>833</sup>. Ils sont aussi (et doivent être) suffisamment puissants pour permettre toutes les projections possibles des représentations que le patient peut se faire de son trouble, que le thérapeute peut se faire de son objectif et que l'entourage peut se faire de l'atteinte. Et à ce propos, ce qu'écrit Pradelles de Latour sur la sorcellerie en Afrique est à prendre en considération dans le cadre de la Mésoamérique.

« Dans les croyances en la sorcellerie le mal vient toujours d'autrui. [...] Selon cette croyance, l'agent du mal est extérieur aux relations en miroir usuelles pour la bonne raison qu'il ne peut être un semblable. Non spéculaire, le sorcier est considéré comme radicalement Autre. D'où trois conséquences spécifiques dues à cette radicalisation. Premièrement, les accusations de sorcellerie, violentes psychologiquement, échappent à la violence physique car elles affectent non pas le narcissisme, l'image du corps, mais le rapport voilé du sujet à la puissance de l'Autre. [...] Deuxièmement, l'agent du mal étant totalement extérieur aux jeux spéculaires des ressemblances et des reconnaissances qui entretiennent les relations quotidiennes, il appartient au monde de l'irrationnel. [...] Enfin, les croyances en la sorcellerie ne s'expriment qu'en cas de souffrances graves et de conflits aigus entre deux

---

*need to focus more on the relationship between changes in cognitive content and the communication processes and interactions on which such changes are based.* » (Garro, 1986)

<sup>833</sup> Il est bien évident que les réponses des malades et de leur entourage vont être différentes et s'intégrer à différents niveaux d'une large gamme allant de l'adhésion totale à l'impression d'être dupé, comme nous en avons pu en voir quelques exemples à travers certains témoignages. McCreery notait en 1979 (:53) « *As Kleinman (1975:593-595) has pointed out, anthropological studies tend to emphasize social and cultural aspects of ritual but neglect the individual, an emphasis incompatible with interest in healing. In the anthropological literature rituals appear as elements of culture associated with particular groups; idiosyncratic variations in ritual performed by different individuals are generally ignored as are individual differences in perception of ritual and response to them. Most studies seem to assume that a ritual is equally meaningful to all members of the group in whose culture it appears.* »

partenaires liés par une proximité parentale ou une rivalité de pouvoir. »  
(Pradelles de Latour, 2014:26)

Dans la relation thérapeute-entourage du malade, les pharmakons-aliments sont tout aussi déterminants car en tant qu'offrandes, ils vont contribuer au retour à la normalité, au retour à cette « terre sans mal » (Navet, 2002) où tout est limpide, clair et surtout cohérent. Ces rôles tenus par les pharmakons-aliments sont d'autant plus essentiels dans le paysage thérapeutique du Mexique que l'influence sur la santé des états affectifs intenses, violents voire paroxystiques, mais aussi sur des ébranlements affectifs plus modérés, y sont considérés comme évidents et graves. L'attention qui leur est accordée est sans commune mesure avec celle que la médecine « moderne » leur reconnaît. De fait, « au-delà de la réaction neurovégétative immédiate qui peut les manifester et qui est rarement considérée comme dangereuse en soi, les émotions-sentiments sont censés pouvoir s'inscrire plus profondément chez un individu et provoquer des atteintes pathologiques diverses. Ces dernières, comme Devereux (1970) l'a souligné pour la folie, sont partie intégrante du système culturel dans lequel elles se situent » (Motte-Florac 1998:162).

Les pharmakons-aliments pris comme grille de lecture présentent l'intérêt de reconsidérer les effets de l'aliment sur la santé dans une perspective totalement différente de celle qui est généralement envisagée dans les pays occidentaux ou occidentalisés, où seul l'aliment-santé ingéré (très en vogue actuellement et dont l'intérêt ne saurait être nié) est pris en compte. Or les aliments, comme l'ont montré les sciences humaines, vont bien au-delà et, dans ce cas précis, ils représentent, y compris dans une relation non sociale d'une personne à elle-même, un enjeu qui se situe certes en marge des seuls avantages nutritifs et nutritionnels, mais qui n'est pas à déconsidérer. Adaptés à une culture et une époque données, ils ne sont pas sans effet sur l'état d'esprit et les mécanismes complexes de la gestion de la santé, et peuvent contribuer à soigner des affections très diverses et aussi peu reconnues que le mauvais œil ou le *daño* qui affectent pourtant profondément la personne dans sa relation aux autres<sup>834</sup> car « la question sociale soulevée par cette croyance [dans le mauvais œil] est celle de l'inégalité entre les hommes [qui] peut provoquer un sentiment d'envie ou de convoitise chez les plus dépourvus. » (Hambarek, 1997:115)

---

<sup>834</sup> « *The accuracy of diagnosis and the efficacy of the treatment count less here than does the simple fact that anxiety, fear, and doubt, all of which may contribute to an illness by complicating symptoms and reactions, are dispelled. In their place are substituted the prospect of help, a sense of hope that may contribute directly to the patient's improvement.* » (Kiev, 1969:461)

« Le mauvais œil a une fonction sociale par les règles qu'il impose pour l'éviter et le lever. Il signifie les frustrations, les conflits qui peuvent s'installer entre des personnes, canalisant l'anxiété et utilisant l'individu comme lieu où s'expriment les rapports sociaux de la communauté, ses dysfonctionnements. » (Hambarek, 1997:114)

Les pharmakons-aliments nous obligent à reconsidérer certaines pratiques de la thérapeutique traditionnelle mexicaine (et au-delà les thérapeutiques traditionnelles en général) et à les repenser puisque l'exercice s'avère, encore et toujours, nécessaire. Pharmakons-aliments, sous des apparences de simplicité, contribuent au fonctionnement d'un rituel thérapeutique qui est également fondé sur l'action et le concret et, en cela, diffère des thérapies occidentales « dans lesquelles le symbolisme appartient à la parole ». Lévi-Strauss l'avait déjà souligné en 1949 (1995), en écrivant : « Le médecin dialogue avec son sujet, non par la parole, mais par des opérations concrètes, véritables rites qui traversent l'écran de la conscience sans rencontrer d'obstacle pour apporter directement leur message à l'inconscient. »

Les pharmakons-aliments contribuent, entre autres, à :

- libérer la parole du patient et lui permettre de (se) dire son ressenti, ses douleurs, les problèmes ou difficultés qu'il traverse ;
- stimuler ses sens pour créer « une atmosphère particulière propice à produire des inductions symboliques chez le patient et l'abréaction consécutive de son trouble par le mécanisme de transfert. [Car] chaque acte, chaque instrument, participe d'un symbolisme structuré autour des croyances et des valeurs que la communauté partage. Les manipulations réalisées par le guérisseur sont toujours codées et interprétées en fonction de ce code. Tout phénomène, pour insolite ou inespéré qu'il puisse paraître, est automatiquement incorporé à la séquence symbolique du rituel » (Arias-Schreiber, 1987:132) ;
- permettre les projections pour évacuer les tensions et autoriser une réorganisation de l'unité du malade. En effet, la « contrainte à penser » (Nathan *in* Nathan & Stengers, 1995) qu'elle représente reste ouverte à toute forme d'interprétation de la part du malade du fait de l'infinité des lectures possibles (créations et créations individuelles) qui peuvent être faites d'un même élément symbolique. L'imaginaire du malade est ainsi ouvert sans limite ; ce sont ainsi ses propres perceptions, conceptions, représentations qui serviront de fondement à la reconstruction de son identité (et non celles que le thérapeute pourrait lui imposer). Cependant ce déchiffrement individuel n'interdit nullement une lecture collective et en cela, les symboles permettent l'implication du groupe qui accompagne le malade (dans

une lecture indépendante et personnelle de chacun). Cette collaboration est importante car elle constitue la nécessaire intégration du chaînon social au processus thérapeutique qui autorisera un rétablissement des liens entre le malade et les Autres, premier pas vers sa réintégration comme sujet dans la société.

Pendant longtemps, les pratiques thérapeutiques traditionnelles ont eu du mal à faire valoir leur intérêt<sup>835</sup> malgré celui que le public leur accorde (Nigenda *et al.* (2001) l'ont signalé dans l'État de Morelos). Elles n'ont généralement pu le faire qu'à travers les pharmacopées locales comme nous l'avons vu dans le Chapitre 2 consacré à l'état de l'art. Depuis déjà plusieurs dizaines d'années (Díaz, 1986 ; Domínguez Morano, 1996...), personne ne doute que « L'action thérapeutique, pour être la plus efficace possible, doit tenir compte des trois dimensions humaines [...] – biologique, psychologique, sociale – et agir sur chacune d'entre elles » (Reynaud & Coudert, 1987:41). Le propos a été suffisamment rebattu par nombre de chercheurs<sup>836</sup>. Et pourtant, de nos jours encore, et bien que les mécanismes psychologiques mis en jeu dans le traitement de l'homme malade soient reconnus comme étant les mêmes dans la médecine « moderne » que dans les thérapeutiques traditionnelles, le doute est parfois encore présent.

« [Il a été prétendu] qu'il ne s'agissait pas de véritables connaissances [ce qui] a contribué [à leur] déclin [...]. Ce phénomène se constate toujours aujourd'hui. [...] Dans certains pays, la propagande officielle considère les cultures et les méthodologies indigènes comme arriérées ou dépassées, tout en faisant la promotion d'une culture ou d'une langue nationale unique aux dépens des cultures minoritaires. Souvent l'instruction scolaire renforce cette attitude négative. » (Grenier, 1998)

Les conditions de vie sont actuellement telles qu'il est plus que jamais nécessaire de prendre en compte des problèmes de santé dont les répercussions sur la vie des habitants et sur le devenir de certaines régions sont parfois dramatiques.

« Dans les temps actuels qui sont ceux des mutations rapides et des déracinements de familles et de populations, les problèmes identitaires sont fréquents dans la région du plateau central du Mexique dont le cœur adopte les

---

835 Des années 1980 aux années 2000 de nombreux projets et initiatives ont vu le jour en Amérique Latine pour essayer de réduire ou éliminer des relations d'exclusion, de subordination et d'hégémonie/vassalité dominante entre la médecine « moderne » et les thérapeutiques traditionnelles. Comme le développe Menéndez (2016), elles ont pratiquement toutes été vouées à l'échec.

<sup>836</sup> « ... *The perception that illness is no longer a purely biological state [...] but rather something in part created or interpenetrated by culture. This idea, while almost a commonplace among sociologists and anthropologists, meets rocklike resistance among doctors and patients committed to the biomedical model that has dominated Western medicine for the past 150 years.* » (Morris, 1998:71)

formes tentaculaires de la capitale, lieu d'immigration incessante. De toutes les zones rurales l'émigration est continue et précipite sans relâche, vers cette mégapole ou à l'extérieur du pays, un nombre croissant d'individus qui perdent leurs repères. Ce fort problème identitaire se traduit par un nombre très élevé de cas de syndromes liés à la peur (Pury Toumi 1990), pour lesquels le seul recours actuel reste la thérapeutique traditionnelle et ses procédures à la fois simples et complexes mais toujours globales et économiquement accessibles. » (Motte-Florac, 1998:170-181)

Il n'est nullement question de prétendre que l'utilisation de quelques aliments pour soigner un état de mal-être<sup>837</sup> est une solution valable pour tous. Cependant, dans la mesure où elle existe et rend d'évidents services pour répondre aux besoins de certaines populations, dans une culture déterminée, elle mérite d'être prise en considération.

*« Importantly, Amuzgan Latino folk illnesses like coraje also provided a conceptual space for the deeply felt and quietly enacted corporate forms of healing. Thus conceptualized, coraje socially sanctioned the enactment of the cooling limpias (cleansings) and the frequently given, preventive blessings that reasserted trust in times of deep social upheaval. Little quotidian acts of kindness eased larger acts of anger and violence. »* (Cartwright, 2007:539)

Les thérapeutiques traditionnelles mises en place au cours des siècles pour s'adapter aux besoins des populations locales méritent d'être respectées, ce qui est rarement le cas et pose de nombreux problèmes pour leur survie<sup>838</sup>. De même que l'alimentation requiert l'articulation harmonieuse de trois fonctions (énergétique, hédonique et symbolique), la thérapeutique nécessite une articulation tout aussi harmonieuse du biologique, du psychologique et du social – et nombreux sont ceux qui, actuellement, y adjoignent le métaphysique et l'« énergétique ». Le corps est à restaurer (fatigue), l'équilibre psychologique (dépression) et le rapport à l'autre rétablis (isolement). Or, comme l'écrit Therrien (1995:74) à propos des Inuit : « Aujourd'hui des modèles culturels encore prégnants sont réactivés lorsque l'affection inquiète. Il s'agit du besoin de trouver un sens là où la biomédecine semble avoir créé un vide (Fainzang, 2006). Guérir, aujourd'hui comme hier, signifie faire disparaître ce qui est enfoui, secret, caché, rendre visible l'invisible ». Quant à considérer l'importance du culturel dans une façon de soigner, le rapport Payer avait déjà montré dans les années 1950 la part importante qui est la sienne, y compris dans la pratique de la médecine « moderne ». Malgré tout, le doute continue malheureusement à envahir bien des esprits qui font encore fi

---

<sup>837</sup> Avec tous les problèmes que pose la détermination d'un tel état pour qu'il puisse être pris en considération dans un cadre de médecine « moderne », comme le soulignent Oei *et al.* (2013).

<sup>838</sup> Pour exemple, voir le cas du Chiapas (Ayora Díaz, 2002).

de la complexité du réel et de la « *multidimensionnalité* des êtres et des choses » (Morin, 1990).

« Il est nécessaire [...] de générer une nouvelle science, où trouvent leur place le dynamisme instable, le désordre et le chaos. La science classique considérait que les principes de généralité, réduction et disjonction permettaient de découvrir l'apparence du réel sous une nature simple. Cela a permis des avancées scientifiques importantes dans le passé, mais il est actuellement nécessaire de dépasser les principes de simplicité à partir d'une problématique de la complexité: auto-organisation et nouvel ordre. L'environnement écologique et le sujet humain ne peuvent être séparés du processus de connaissance et ce qui en résulte ne constitue pas un ensemble de lois générales, d'application universelle, mais rend compte de la multiplicité de toute entité. »<sup>839</sup>

Reste l'éternelle question de la validation scientifique<sup>840</sup> pour ces pratiques qui n'utilisent aucune ingestion de produit, aucune administration de remède. Au niveau biologique, il est pour le moins possible de reconnaître à un grand nombre des pharماكons-aliments utilisés les effets de leurs composés volatils et ceux des fumigations (dans leur revue des travaux sur l'utilisation médicinale de fumigations dans le monde, Mohagheghzadeh *et al.* (2006) ont montré que près de 22 % étaient utilisées pour traiter des problèmes neurologiques et ont souligné le manque de travaux réalisés dans ce domaine de recherche). Les études se multiplient sur les propriétés pharmacologiques d'un grand nombre de ces substances naturelles biologiquement actives mais les travaux manquent sur celles qui sont contenues dans les plantes utilisées dans les *ramos de limpia*. Un grand nombre de ces plantes ont des propriétés anxiolytiques (Bourbonnais-Spear *et al.*, 2007) et antispasmodiques mais aussi sédatives, toniques, hypotensives, hypoglycémiantes, antitussives, antiparasitaires (Zolla *et*

---

<sup>839</sup> « *Es necesario [...] generar una nueva ciencia, donde tengan cabida el dinamismo inestable, el desorden y el caos. La ciencia clásica consideraba que los principios de generalidad, reducción y disyunción permitían descubrir la apariencia de lo real, bajo una naturaleza simple. Esto permitió importantes avances científicos en el pasado, pero actualmente es necesario superar los principios de simplicidad a partir de una problemática de la complejidad: autoorganización y nuevo orden. El entorno ecológico y el sujeto humano no pueden separarse del proceso de conocimiento y los resultantes obtenidos no constituyen leyes generales, de aplicación universal, sino que dan cuenta de la multiplicidad de toda entidad.* » (Di Liscia, 2002:3)

<sup>840</sup> Avec tous les problèmes que pose l'utilisation du qualificatif « scientifique » pour une telle validation. « Le fait de qualifier un énoncé ou une façon de raisonner du terme "scientifique" lui confère une sorte de mérite ou signale qu'on lui accorde une confiance particulière. [...] Or il n'existe pas la moindre méthode permettant de prouver que les théories scientifiques sont vraies ou même probablement vraies. » (Chalmers, 1991:13-15) De fait, le savoir scientifique crée sa propre preuve. Comme l'écrit Gorny (1991:343) « La pensée scientifique est un projet d'explication qui se vérifie au contact de l'expérience. Elle veut dépasser la perception immédiate ou la convention sociale pour aboutir à une vérité s'imposant à tous les esprits. Elle est à la fois réaliste et rationaliste, cherchant à accorder les choses avec la raison. »

*al.*, 1988) ; reste à savoir quels sont les effets de leurs composés volatils libérés dans le milieu, quelles modifications ils peuvent subir dans les cas de mélanges de plantes (et pour chacun des différents mélanges utilisés), quels changements quantitatifs et qualitatifs sont dus à la façon dont les *ramos* sont manipulés, etc. Au niveau psychosomatique, il est important de rappeler qu'odeurs et émotions sont étroitement liées.

« L'expérience olfactive entraîne une cascade de réactions végétatives qui constituent le versant physiologique de la réponse émotionnelle aux odeurs (Cacciopo *et al.*, 2000). L'expérience olfactive est ainsi en mesure de moduler les attitudes et l'humeur diffus associés à ces réponses végétatives (Rotton, 1983 ; Baron, 1990). [...] Les états émotionnels aussi bien que les ressentis olfactifs sont souvent à l'origine d'états internes encodés de façon très stable au cours du temps, donnant lieu à des réminiscences particulièrement durables [...] comme l'ont montré nombre de psychologues (Chu & Downes, 2000, 2002). L'olfaction constitue alors une voie privilégiée de réactivation des souvenirs autobiographiques chargés d'affect (Herz & Engen 1996). » (Schaal, Wathélet & Ferdenzi, 2013:7)

Dans les thérapies traditionnelles, il y a un refus de ramener un malade et sa maladie à un modèle unique ; la notion de reproductibilité est, par essence, inappropriée. Qui peut valider scientifiquement une telle approche ? Les effets de toutes les formes de psychothérapies, psychanalyses, etc., ont-ils pu l'être ? Il est intéressant de noter que malgré l'incapacité de notre époque à expliquer le phénomène du placebo (un mot « fourre-tout » qui fait réagir et qui continuera à susciter de violentes réactions tant que les mécanismes mis en jeu n'auront pas pu être dévoilés) et malgré la difficulté de la médecine conventionnelle à reconnaître ses effets qui ne sont pas de l'ordre du biologique et du prédictible, le placebo a été reconnu officiellement en juillet 2010 par l'Ordre des médecins allemand, ce qui impose une prise de conscience dans la façon de mener les pratiques de la médecine « moderne ».

« Les études sur l'effet placebo apportent des éclairages prometteurs sur les rapports entre le mental et les processus autorégénérateurs. Des expériences croisées ont ainsi démontré que lorsqu'un patient a une attente positive par rapport à un traitement, l'effet placebo intervient : bien qu'il soit vide de toute substance active, ledit traitement a un réel effet thérapeutique sur lui. [...] L'effet placebo intervient également pour améliorer le potentiel d'un vrai médicament. [Cette découverte] replace la relation de confiance entre les malades et le personnel soignant au cœur du processus thérapeutique. D'où la nécessité de développer les cours de communication et d'interaction dispensés auprès des apprentis médecins, la conduite des entretiens avec le patient étant souvent leur point faible. » (Noyé, 2017:115)

Quoi qu'il en soit, tout le monde peut s'accorder sur le fait que certaines pratiques peuvent rendre de grands services à certaines populations et à certaines personnes quand elles sont



adaptées à leur demande et à leurs conceptions de la santé et de la vie. La *limpia* est une pratique qui permet de prendre en compte divers syndromes traditionnels qui traduisent, dans les cultures locales, une perte d'identité consécutive à un choc émotionnel. Elle consiste en une proposition de (re-)construction identitaire faite par le thérapeute à travers une manipulation de symboles ouverts à toute interprétation individuelle. Il s'agit donc d'une pratique psychothérapeutique adaptée aux populations qui en font usage. En conséquence, elle ne peut en aucun cas être comprise à partir des repères propres à la médecine « moderne » : – la *limpia* ne cherche pas à soigner en priorité le corps et ses manifestations biologiques, – elle est culturellement définie et, partant, non universelle. C'est peut-être pourquoi elle bouscule, par sa seule présence, le modèle médical tel que le définit Corraze (1992) et remet implicitement en question les convictions et les paradigmes sur lesquels sont fondées les médecines « occidentales » et, au-delà, les sciences qui leur ont donné naissance. Là se trouve peut-être la raison du rejet de la *limpia* par une grande majorité des représentants du monde scientifique et « moderne » ; et seul l'inconfort d'une telle situation peut expliquer la réaction irrationnelle, anti-scientifique, qui consiste à déterminer l'efficacité d'une thérapeutique *a priori*, avant même toute étude sérieusement menée. Aussi, avant que les recherches souhaitées depuis de nombreuses décennies (Pederssen, 1988) ne parviennent à voir le jour et nous livrent leurs résultats, il y a peut-être place pour la circonspection et la réflexion. Face au malaise que provoquent les rapides mutations socio-économiques du Mexique, que proposent les politiques de santé ? Il n'existe en dehors des thérapeutiques traditionnelles et populaires que le recours aux hôpitaux psychiatriques (ces souffrances sont loin de justifier un internement) ou encore aux quelques représentants des pratiques psychothérapeutiques « occidentales » mais, outre le fait qu'elles ne sont financièrement accessibles qu'à quelques privilégiés, ces pratiques basées sur la parole et non sur la manipulation de symboles, ne sont pas adaptées aux cultures locales. Pour combler un tel vide et face à une telle demande, la *limpia* n'est-elle pas une pratique

- adaptée culturellement (elle plonge son pouvoir dans les racines les plus profondes des religions, cosmogonies, représentations locales), ce qui ne signifie nullement que le résultat des *limpias* soit systématiquement positif et qu'il n'y ait aucun charlatan parmi les thérapeutes qui la pratiquent – problème partagé par toutes les autres formes de thérapeutique, y compris la biomédecine (Stengers in Nathan & Stengers, 1995) ?
- adaptée psychologiquement (elle prend en compte l'entourage du malade et le fait participer à la cure) ?

- adaptée socialement (l'appartenance du malade et du thérapeute à une même classe sociale permet l'établissement du lien primordial de compréhension réciproque qui détermine, comme le souligne Chertok (1992), la confiance du malade et, partant, lui permet de développer son pouvoir de guérison) ?
- adaptée financièrement (les thérapeutes qui la font - à quelques rares exceptions près - ne reçoivent que des honoraires très modiques) ?
- adaptée thérapeutiquement (elle est réalisée de façon à libérer l'imaginaire du malade, ses représentations du mal comme des puissances surnaturelles de guérison, étape essentielle dans le rétablissement des désordres psychiques et, au-delà, de ses manifestations somatiques) ?

# Bibliographie

- ABBATE PACHA, Onofrio. La mort de Socrate : Origine égyptienne du Pharmacon, et les effets de la ciguë. *Mémoires présentée à l'Institut égyptien, Le Caire*, 1900, III, 741-757.
- ACADÉMIE DE MÉDECINE. *Dictionnaire. Le vocabulaire médical du xxe siècle*. [En ligne] 2017 [consulté le 17 juin 2016] <http://www.academie-medecine.fr/dictionnaire/>
- ACADÉMIE FRANÇAISE. *Dictionnaire de l'Académie française*. [en ligne], 1992-2016 (9<sup>e</sup> édition) [consulté le 17 juin 2016] <http://atilf.atilf.fr/academie9.htm>
- ACKERKNECHT, Erwin H. Medical practices, handbook of south american indians, Vol 5, *B.A.E. Bulletin*, 1949, 143 (5), 621-643.
- ADAME CERÓN, Miguel Ángel. Contradicciones de la alimentación y la nutrición en el neoliberalismo: caso México. In: ADAME CERÓN, Miguel Ángel (coord.). *Alimentación en México, ensayos de Antropología e historia*. México: Navarra, 2012a, 5-16.
- ADAME CERÓN, Miguel Ángel. Elementos generales del sistema alimentario en el México colonial. In: ADAME CERÓN, Miguel Ángel (coord.). *Alimentación en México, ensayos de Antropología e historia*. México: Navarra, 2012b, 103-134.
- ADAMS, Richard. *Un análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, INI N° 17, 1952, 205 p.
- ADAMS, Richard & RUBEL, Arthur. *Sickness and social relations*. Austin: University of Texas Press, Austin, H.M.A.I., VI, Social Anthropology, 1967, 336 p.
- AGUILAR RINCÓN, Víctor Heber, CORONA TORRES, Tarsicio, LÓPEZ LÓPEZ, Porfirio, LATOURNERIE MORENO, Luis, RAMÍREZ MERAZ, Moisés, VILLALÓN MENDOZA, Horacio & AGUILAR CASTILLO, Juan Apolinar. Los chiles de México y su distribución. *Revista fitotecnica mexicana*, 2011, 34 (1), 108 p.
- AGUILAR CONTRERAS, Abigail, ARGUETA VILLAMAR, Arturo & CANO ASSELEIH, Leticia (coord.). *Flora medicinal indígena de México (3 vol.)*. Mexico: INI, 1994, 1591 p.
- AGUILAR CONTRERAS, Abigail, ARGUETA VILLAMAR, Arturo & MAPES, Cristina (coord.). *Miguel Ángel Martínez Alfaro y la etnobotánica mexicana del siglo XX*, México: UNAM, Instituto de Biología, Facultad de Ciencias, 2009, 186 p.
- AGUILAR CONTRERAS, Abigaíl, CAMACHO, Juan Raúl, CHINO, Soledad, JÁCQUEZ,

- Patricia & LÓPEZ, María Edith. *Herbario medicinal del Instituto Mexicano del Seguro Social. Información etnobotánica*. México: IMSS, 1994, 253 p.
- AGUILAR CONTRERAS, Abigail & ZOLLA, Carlos. *Plantas tóxicas de México*. México: IMSS, 1982, 271 p.
- AGUILERA, Carmen. *Flora y fauna mexicana, mitología y tradiciones*. México: Ed. Everest Mexicana, 1985, 204 p.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra en México 1519-1810*. México: Fuente Cultural, 1946, 345 p.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcátepec*. México: Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. 3, 1952, 363 p.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Nagualismo y complejos afines en el México colonial*. La Habana, 1955, 28 p.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: INI, Colección de Antropología Social, [1955] 1963, 443 p.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Función social de la medicina precortesiana*. *Etnoiatira*, 1967, 1, 22-25.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Médecine et Magie dans la sagesse populaire*. *Artes de México, Mitos, ritos y hechicería*, 1969, 124, 102-103.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, 1973 (2° éd.), 443 p.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La medicina indígena*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1978, 21 p.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: SEP, Lecturas 90 Mexicanas, (1958) 1985, 242 p.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Antropología médica*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1986, 312 p.
- AKHMISSE Mustapha. *Médecine, magie et sorcellerie au Maroc ou l'art traditionnel de guérir*. Casablanca, Eddar el Beida, 1985, 253 p.
- ALBERRO, Solange. *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*. Mexico : Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, Études Mésoaméricaines, 1988, XV, 491 p.
- ALBERT, Jean-Pierre. *Le légendaire médiéval des aromates : longévité et immortalité*. 110° Congrès National des Sociétés Savantes, Montpellier, Anthropologie, Ethnologie, 1985, 37-48.

- ALBERT, Jean-Pierre. Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales ? *Archives de sciences sociales des religions*, 2009, 145, 147-159.
- ALBUQUERQUE, Ulysses de, MONTEIRO, Julio, RAMOS, Marcelo & CAVALCANTI DE AMORIM, Elba. Medicinal and magic plants from a public market in northeastern Brazil. *Journal of Ethnopharmacology*, 2007, 110, 76-91.
- ALCINA FRANCH, José. Plantas medicinales para el “temazcal” mexicano. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1994, 24, 15-25.
- ALCINA FRANCH, José. Tláloc y los tlaloques en los códices del México Central. *Estudios de cultura Náhuatl*, 1995, 25, 29-43.
- ALCINA FRANCH, José. *Temazcalli. Higiene terapéutica, obstetricia y ritual en el nuevo mundo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. España, 2000, 341 p.
- ALCORN, Janis B. *Huastec Mayan ethnobotany*, Austin: University of Texas Press, 1984, 982 p.
- ALDAO, María Inés. La misión de narrar: idolatría, evangelización e hibridación en Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme (1581) de fray Diego Durán. *Orbis Tertius*, 2013, XVII (19), 208-217.
- ALLEAU, René & PÉPIN, Jean. TRADITION In : *Encyclopædia Universalis* [en ligne] [consulté le 16 juillet 2015] <http://www.universalis.fr/encyclopedie/tradition/>
- ALMAGRO, Francisco & FERNÁNDEZ CARPINTERO, José. *Heurística a Villena y los tres tratados*. Madrid: Ed. Nacional, 1977, 193 p.
- ALONSO-CASTRO, Angel, MALDONADO-MIRANDA, Juan, ZARATE-MARTINEZ, Alicia, JACOBO-SALCEDO, Maria del Rosario, FERNÁNDEZ-GALICIA, Carlos, FIGUEROA-ZUÑIGA, Luis, RIOS-REYES, Nestor, LEÓN-RUBIO, Miguel Angel de, MEDELLÍN-CASTILLO, Nahum Andrés, REYES-MUNGUÍA, Abigail, MÉNDEZ-MARTÍNEZ, Rocio, CARRANZA-ALVAREZ, Candy. Medicinal plants used in the Huasteca Potosina, Mexico. *Journal of Ethnopharmacology*, 2012, 143, 292-298.
- ALONSO PEDRAZ, Martín. *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX). Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano (3 vol.)*. Madrid: Aguilar, 1958, 4258 p.
- ALVARADO, Neyra. Chupadores, adivinos y parteras. *Ojarasca*, 1991-1992, 3-4, 23-26.
- ALVAREZ AMÉZQUITA, José, BUSTAMANTE, Miguel, LÓPEZ-PICAZOS, Antonio, FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco. *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*. México: Secretaría de Salubridad, 1960, 4 vol.

- ÁLVAREZ CURIEL, Francisco. El refranero supersticioso español. *Paremia, Madrid*, 1994, 3, 59-64.
- ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo. Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos*, 2006, XVI, 23-46.
- ÁLVAREZ HEYDENREICH, Laurencia. Métodos de diagnóstico en un pueblo Nahuatl, *XLIIº Congreso Internacional de Americanistas, Paris, Actes 1979*, vol. 6, 357-362.
- ÁLVAREZ HEYDENREICH, Laurencia. *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México: INI, Serie de Antropología Social nº 74, 1987, 307 p.
- ÁLVAREZ HEYDENREICH, Laurencia & LAVANA, Modesta. Un caso de pérdida de la sombra. *América indígena*, 1977, XXXVII (2), 457-463.
- ALVAREZ-PEREYRE, Franck. Réflexivité et interdisciplinarité : quels enjeux pour l'anthropologie ? In : LESERVOISIER, O. & VIDAL, L. (eds), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*. Paris : Éd. des archives contemporaines, 2007, 243-254.
- AMICARELLI, Lucia. Com'eravamo... Il malocchio, la stregoneria e la fattura. *Altosannio*, [En ligne] 2016 [consulté le 03 avril 2017] <http://www.altosannio.it/comeravamo-malocchio-stregoneria-fattura/>
- AMIGUES, Suzanne. L'odyssée des aromates. *La pensée de midi*, 2004, 3 (13), 53-59.
- AMSELLE, Jean-Loup. Le retour de l'indigène. *L'Homme*, 2010, 194, 131-138.
- ANDRADE, R. D' & EGAN, M. The Colors of Emotion. *American Ethnologist*, 1974, 1 (1), 49-63.
- ANDRADE-CETTO, Adolfo. Ethnobotanical study of the medicinal plants from Tlanchinol, Hidalgo, México. *Journal of Ethnopharmacology*, 2009, 122, 163-171.
- ANGELES AGUILAR, Gabriela. *Medicina Tradicional en San Miguel Tlaltetelco, Municipio de Atlatlahucan, Estado de Morelos*. Tesis, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2006.
- ANONYME, *La santería. Magia y misterios del coco*. Caracas: LibroOferta, 1990, 63 p.
- ANONYME, El universo del oculto. *Revista Casos ¡extraordinarios!* México, 1995, 72.
- ANZIEU, Didier. *Le Moi-Peau*. Paris : Dunod, 1985, 250 p.
- ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. Religión, magia y medicina indígenas, *Estudios Indígenas*, 1972, II, 25-34.
- ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. *Medicinas tradicionales y antropología, Anales de Antropología*. México: UNAM, 1978, 15, 131-163.

- ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. *La medicina tradicional mexicana*. México: SEP, 1981, 74 p.
- ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismo y conflictos*. México: UNAM, [1976] 1983, 214 p.
- APARICIO MENA, Alfonso J. La limpia en las etnomedicinas mesoamericanas, *Gazeta de Antropología* [en ligne] 2009, 25 (1), artículo 21 [consulté le 15 juillet 2016] <http://hdl.handle.net/10481/6866>
- APARICIO MENA, Alfonso J. & DI LUDOVICO, Francesco. *The “limpia” in the Mesoamerican ethnomedicines*. Buboock, 2013, 84 p.
- ARANDA KILIAN, Lucía. El uso de cacao como moneda en la época prehispánica y su pervivencia en la época colonial. In: ALFARO, Carmen, MARCOS, Carmen & OTERO, Paloma (eds.). *Actas del XIII Congreso Internacional de Numismática*. Madrid: Ministerio de Cultura, 2005, 1439-1450.
- ARANO LEAL, Elena del Carmen. *Formas comunicativas en rituales de curación en Calería, Veracruz*. Xalapa, Universidad Veracruzana, Biblioteca digital 11, 2011, 214 p.
- ARGANIS JUÁREZ, Elia Nora. *La magia en el medio urbano: el caso de los Tuxtlas*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tesis en Antropología social, México, 1984.
- ARGUETA VILLAMAR, Arturo. Introduction. In: ARGUETA VILLAMAR, Arturo, CANO ASSELEIH, Leticia & RODARTE, María Elena (coord.). *Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana*. México: INI, 1994, 15-34.
- ARGUETA VILLAMAR, Arturo, CANO ASSELEIH, Leticia & RODARTE, María Elena (coord.). *Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana* (3 vol.). México: INI, 1994, 1786 p.
- ARGUETA VILLAMAR, Arturo, PRADO, Xóchitl, REYES, Ana Rocío & BALLESTEROS, Hiram. *Medicina purépecha en la región del lago de Pátzcuaro*. Uruapan, Mich.: Dirección General de Culturas Populares/Secretaría de Educación Pública, Cuadernos de Trabajo N° 37, 1983.
- ARIAS-SCHREIBER, Maria Pia. Susto ou le vol de l'âme. Métaphores corporelles dans le cadre d'un désordre ethnique, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 1987, 8/9, 123-137.
- ARIEL DE VIDAS, Anath. *El trueno ya no vive aquí: representación de la marginalidad y contrucción de la identidad teenek, Mexico (MEX)*. México: CIESAS, IRD, 2003, 578 p.
- ARIEL DE VIDAS, Anath. Our Illnesses. *Ateliers d'anthropologie* [En ligne] 2014a, 40. [consulté le 06 octobre 2016] <http://ateliers.revues.org/9624>

- ARIEL DE VIDAS, Anath. Nutriendo la sociabilidad en los mundos nahuas y teenek (Huasteca veracruzana, México). In: ARIEL DE VIDAS, Anath, HÉMOND, Aline & VAN'T HOOFT, Anuschka (eds). *Comidas Rituales. Anthropology of food* [En ligne] 2014b, S 9 [consulté le 12 octobre 2016], <http://aof.revues.org/7505>
- ARIEL DE VIDAS, Anath, HÉMOND, Aline & VAN'T HOOFT, Anuschka. Nourrir pour vivre ensemble. In: ARIEL DE VIDAS, Anath, HÉMOND, Aline & VAN'T HOOFT, Anuschka (eds). *Comidas Rituales. Anthropology of food* [En ligne] 2014, S 9 [consulté le le 12 octobre 2016] <http://aof.revues.org/7644>
- ARNAULD, Marie-Charlotte & MICHELET, Dominique. Les migrations postclassiques au Michoacán et au Guatemala, problèmes et perspectives. In : BRETON, Alain, BERTHE, Jean-Pierre & LECOIN, sylvie (eds). *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail "Collection Hespérides", 1991, 67-92.
- ARON, Jean-Paul. *Essai sur la sensibilité alimentaire au XIXe siècle*. Paris : Armand Colin, 1967, 124 p.
- ARROYO RUIZ, Andrea Liliana. *Los conocimientos tradicionales asociados con prácticas de medicina ancestral, como un aporte en el uso de nuevas herramientas interculturales del siglo XXI. Comunidades del cantón Salcedo, provincia de Cotopaxi, Período 2011-2012*. Quito: Universidad de las Américas, 2014, 174 p.
- AUDENET, L. & GOLOUBINOFF, Marina. El maíz, el copal y la jícara. Estudio de un sistema adivinatorio entre los Nahuas de Guerrero. In: DAHLGREN J.B. *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Areas Afines*, 1993, 276-289.
- AVILA, Alejandro. *Mixtec plant nomenclature and classification*. Thesis, Berkeley: University of California, 2010, 266 p.
- AVILA, Elena & PARKER, Joy. *Woman who glows in the dark: A curandera reveals traditional Aztec secrets of physical and spiritual health*. New York: Tarcher, Penguin Books, 2000, 337 p.
- AYALA NIETO, Mónica. El aguacate. In: *INIREB informa. Comunicado sobre recursos bióticos potenciales del país*, 48, Jalapa (Ver.): Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos, 1982.
- AYORA DÍAZ, Steffan Igor. *Globalización, conocimiento y poder: médicos locales y sus luchas por el reconocimiento en Chiapas*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2002, 205 p.



- BADE, Bonnie. Contemporary Mixtec Medicine. Emotional and Spiritual Approaches to Healing. In: JOHNSON, G. & SHARON, D. (eds.). *Cloth and Curing. Continuity and Change in Oaxaca*. San Diego, San Diego Museum Papers, 32, 1994, 61-69.
- BADE, Bonnie. Yervas, limpias y cirugía: el cuidado de la salud entre los mixtecos de California. In: VARESE Stefano & ESCÁRCEGA Sylvia (coord.). *La ruta mixteca*. México: UNAM, 2004, 271-314.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes. Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne] 2014 [consulté le 21 janvier 2016] <http://nuevomundo.revues.org/66718>
- BÁEZ CUBERO, Lourdes. Introducción. In: BÁEZ CUBERO, Lourdes (coord.) *Develando la tradición. Procesos rituales en la comunidades indígenas de México. I*. México: INAH, 2015, 13-30.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes (coord.). *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, Mexico: INAH, Vol I, 2015, 424 p. ; Vol II, 2016, 499 p. ; Vol III, 2016, 414 p.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes, GUERRERO GALVÁN, Alonso, MEJÍA LARA, AMiel Ernenek, PÉREZ GONZÁLEZ, David, HERNÁNDEZ GARCÍA, M. Gabriel, GARRETT RÍOS, Ma GABRIELA, GALLARDO ARIAS, Patricia & FIERRO ALONSO, Ulises Julio. El juego del develamiento, los carnavales otomíes des Estado de Hidalgo. In: GOOD ESHELMAN, Catharine & ALONSO BOLAÑOS, Marina (eds). *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. vol. III, México: INAH, 2014, 33-147.
- BÁEZ-JORGE, Félix. El aire y el mal en el imaginario de los nahuas de Chicontepe (análisis comparativo de una demonología sincrética). *La Palabra y el Hombre*, 2004, 130, 123-151.
- BÁEZ-JORGE, Félix & GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo. *Tlacatecolotl y el Diablo: la cosmovisión de los nahuas de Chicontepe*. Xalapa (Veracruz): Gobierno del Estado de Veracruz, 2002, 107 p.
- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris : Hachette, 2000, 2230 p.
- BALAM PEREIRA, Gilberto. *La medicina maya actual*. Mérida: CINVESTAV, INI, 1988, 101 p.
- BALAM PEREIRA, Gilberto. *Cosmogonía y uso actual de las plantas medicinales de Yucatán*. Mérida: Ediciones de la UADY, 1992, 133 p.
- BARABAS, Alicia M. Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.* 2008, 7, 119-139.

- BARAJAS MALDONADO, Alexander. Producción y consumo de huevo en México seguirá en alza. *Wattagnet.com* [consulté le 16 novembre 2015] <http://www.wattagnet.com/articles/24974-produccion-y-consumo-de-huevo-en-mxico-seguir-en-alza>
- BARBA de PIÑA CHÁN, Beatriz. *Nueve personalidades mexicanas del mundo esotérico*. México: INAH, 1990, 159 p.
- BARRAU, Jacques. *Les hommes et leurs aliments*. Paris : Temps actuels, 1983, 378 p.
- BARRERA-MARÍN, Alfredo, BARRERA-VÁZQUEZ, Alfredo & LÓPEZ FRANCO, Rosa María. *Nomenclatura etnobotánica maya*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP, Centro Regional del Sureste, 1976, 537 p.
- BARROSO REPIZO, Alberto Diez & GARCÍA TÉLLEZ, Alfonso Margarito. Propuesta clasificatoria de un grupo de representaciones de nzahki entre los otomíes de San Pablito, Pahuatlán, Puebla. *Desacatos, Revista de Antropología social*, 2012, 39, 15-28.
- BARTHES, Roland. *Les mythologies*. Paris : Seuil, 1957, 272 p.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. & BARABAS, Alicia M. (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. I. Pueblos del Noroeste*. México: INAH, 2013a, 274 p. ; *II. Pueblos Mayas*. México, 274 p. *III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero*, 274 p. ; *IV. Pueblos Nahuas y Otomies*, 274 p. ; *V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, 409 p.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. & BARABAS, Alicia M. Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. In: BARTOLOMÉ, Miguel A. & BARABAS, Alicia M. (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. I. Pueblos del Noroeste*. México: INAH, 2013b, 15-48.
- BASALENQUE, Fray Diego. *Arte de la lengua Tarasca seguido de la toponimia Tarasco-Hispano-Nahoa*. Morelia: Ed. Erendi, (1577) 1962, 183 p.
- BASICH, Zita. *Testimonios sobre medicina de los antiguos mexicanos*. México: IMSS, 1980.
- BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'année sociologique*, 1970, 21, 65-108.
- BASTIEN, Joseph. Etnofisiología andina, evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo. *45 Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá, 1985)*, 1988, vol. 1, 39-61.
- BASURTO PEÑA, Francisco, MARTÍNEZ ALFARO, Miguel Angel & VILLALOBOS CONTRERAS, Genoveva. The Quelites (edible greens) in the Sierra Norte de Puebla, Mexico: Inventory and methods of preparation. *Botanical Sciences*, 1998, 62, 49-62.

- BATESON, Gregory, BIRDWHISTELL, Ray, GOFFMAN, Erwing, HALL, Edward, JACKSON, Don, SCHLEFEN, Albert, SIGMAN, Stuart & WATZLAWICK, Paul. *La nouvelle communication*. Paris : Seuil, Points, 1981, 372 p.
- BAUDOT, Georges. *La vie quotidienne dans l'Amérique espagnole de Philippe II, XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris : Hachette, 1981, 302 p.
- BAUMANN, Helmut. *Le bouquet d'Athéna, les plantes dans la mythologie et l'art grecs*. Paris : Flammarion, 1984, 250 p.
- BAUTISTA CASTILLO Isidro. La medicina tradicional en Tatahuicapan. *In: Aspectos de la religión nahua*, México: SEP, DGCP, cuadernos Acayucan n° 5, 1981, 35-40.
- BAYTELMAN Bernardo. *De enfermos y curanderos, Medicina tradicional en Morelos*. México: INAH, 1986, 452 p.
- BEALS, Ralph Leon. *Cherán: a sierra tarascan village*. Washington: Smithsonian Institution, Inst. of Social Anthrop., 1973, Public. N° 2, 225 p.
- BEAUCAGE, Pierre. À qui appartient le patrimoine culturel autochtone ? Un débat autour d'un livre au Mexique. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 1992, XXII (1), 80-83.
- BECK, Bernard. Jardin monastique, jardin mystique. Ordonnance et signification des jardins monastiques médiévaux. *Revue d'histoire de la pharmacie*, 2000, 327, 377-394.
- BECOÑA IGLESIAS, Elisardo. *La actual medicina popular gallega: un ejemplo*. Magogyo: La Coruña, 1978, 325 p.
- BENÍTEZ, Ana M. de. *Cocina prehispánica*. México: Ed. Euroamericanas, 1974, 133 p.
- BENÍTEZ Fernando. *Los indios de México*. México: Era, serie Mayor, vol. 1, 1989, 423 p. ; vol.2, 1976b, 604 p. ; vol.3, 1979 (3<sup>e</sup> éd.), 655 p. ; vol.4, 1991, 449 p. ; vol.5, 1985, 449 p.
- BENNETT, John. Food and culture in southern Illinois. *American sociological review*, 1942, 7, 646-660.
- BENOIST, Jean. *Anthropologie médicale en société créole*. Paris : Presses universitaires de France, 1993, 286 p.
- BERLIN, Brent, BREEDLOVE, Dennis & RAVEN, Peter. *Principles of Tzeltal classification*. New York: Academic Press, 1974, 660 p.
- BERNAND, Carmen. Idées de contagion dans les représentations et les pratiques andines, *Bulletin d'Ethnomédecine*, 1983, 20, 3-18.
- BERNAND, Carmen. *La solitude des Renaissants, malheurs et sorcellerie dans les Andes*. Paris : Presses de la Renaissance, 1985, 237 p.

- BERNAND, Carmen. Penser les métissages d'hier et d'aujourd'hui : anthropophagie, harmonies et dissonances... In : Gruzinsky serge (dir.) *L'expérience métisse*. Paris: Musée du Quai Branly, 2004, 6-18.
- BEYER, Hermann. *Mito y simbolismo del México antiguo*. Sociedad Alemana Mexicanista, [1880-1942] 1965, 515 p.
- BIANQUIS, Isabelle. Le foulard de l'accouchée en mongolie. In : MÉCHIN, Colette, BIANQUIS, Isabelle & LE BRETON, David (eds). *Le corps et ses orifices*. Paris : L'Harmattan, 2004, 49-62.
- BIANQUIS, Isabelle. *Ce que nous apprend l'anthropologie*. [en ligne] 2012a. <https://dun.unistra.fr/ipm/uoh/anthropologie/intro.html?03>
- BIANQUIS, Isabelle. *L'alcool. Anthropologie d'un objet-frontière*. Paris : L'Harmattan, 2012b, 252 p.
- BIANQUIS, Isabelle. Dans l'intimité d'un passeur de culture(s). In : GUTH, Sylvie (ed.). *Dans l'intimité des cultures. Hommage à Pierre Erny*. Paris : L'Harmattan, 2013, 41-48.
- BIBEAU, Gilles, CORIN, Ellen, HABI BUGANZA, Mulinda, MANDELA, Mabilia, MAHOYA, Matumona, MUKUNA, Mukuna ka, MIAKA MAKENGO, Nsiala, AHLUWALIA, Rashi & MÉCHIN, Bernad. *La médecine traditionnelle au Zaïre ; fonctionnement et contribution potentielle aux services de santé*. Ottawa, Ont.: CRDI, 1979. 63 p.
- BIEDERMANN, Hans. *Diccionario de símbolos*. Barcelona, México: Paidós, 1993, 573 p.
- BILL GRAY, Douglas. *Illness and curing in Santiago Atitlán, a tzutujil-maya community in the south western highlands of Guatemala*. Stanford: Stanford University, Th. Ph. D. Anthropol., 1969, 410 p.
- BLACK, William George. *Folk medicine, a chapter in the history of culture*. New York: B. Franklin, 1970, 226 p.
- BLOCH, Henriette, CHEMAMA, Roland, GALLO, Alain, LECONTE, Pierre, LE NY, Jean-François, POSTEL, Jacques, MOSCOVICI, Serge, REUCHLIN, Maurice & VURPILLOT, Eliane. *Grand dictionnaire de la psychologie*, Paris : Larousse, 1991, 862 p.
- BOLTON, R. Susto, hostility and hypoglycemia. *Ethnology*, 1981, 20: 261-276.
- BOMBACI, Brendan. *Susto: Fright and Soul Loss in the Spanish Speaking World*. Technical report, 2014, 24 p.
- BONET, M. Àngels & VALLÈS, Joan. Ethnobotany of Montseny biosphere reserve (Catalonia, Iberian Peninsula): Plants used in veterinary medicine. *Journal of Ethnopharmacology*, 2007, 110, 130-147.

- BONILLA DOMÍNGUEZ, Celia. *El proceso de cambio cultural en medicina*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1953, 62 p.
- BORGEAUD, Philippe. Fumigations antiques : l'odeur suave des dieux et des élus. *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, 2005, 1, 595-600.
- BOSTER, James S. & WELLER, Susan C. Cognitive and Contextual Variation in Hot-Cold Classification. *American Anthropologist*, 1990, 92 (1), 171-179.
- BOUFFARTIGUE, Jean & DELRIEU, Anne-Marie. *Etymologies du français. Les racines grecques*. Versailles : Encyclopaedia Britannica France. 1996, 332 p.
- BOURBONNAIS-SPEAR, N., AWAD, R., MeRali, Z., MAQUIN, P., CAL, V. & ARNASSON, J.T. Ethnopharmacological investigation of plants used to treat susto, a folk illness. *Journal of Ethnopharmacology*, 2007, 109, 380-387.
- BOURDEAU, Louis. *Histoire de l'alimentation*. Paris : Alcan, 1894, 372 p.
- BOYD, Maurice. *Tarascan myths and legends*. Fort Worth: Texas Christian University Press, Monography N° 4, 1969, 82 p.
- BRIZUELA ABSALÓN, Alvaro. ¿Por qué el primer viernes de marzo? Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura "Ritos, magias y hechicerías", 1995, 35 p.
- BRODA, Johanna & BÁEZ-JORGE, Félix (coord.). *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México: F.C.E., 2001, 539 p.
- BRODY ESSER, Janet. *Máscaras ceremoniales de los Tarascos de la sierra de Michoacán*. México: INI, colección n° 2, serie de Artes y Tradiciones Populares, 1984, 259 p.
- BROMBERGER, Christian. Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémiotologie. *L'Homme*, 1979, 19 (1), 105-140.
- BROMBERGER, Christian & MOREL, Alain. L'ethnologie à l'épreuve des frontières culturelles. In : BROMBERGER, Christian & MOREL, Alain (eds). *Limites floues, frontières vives*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2000, 3-26.
- BROWN, Jack. Some changes in Mexican village curing practices induce by Western medicine. *América indígena*, 1963, XXIII (2), 93-120.
- BUENROSTRO, Marco. Mal de aire. *La Jornada*, 2005, 134, 28<sup>a</sup>.
- BURGOS GUEVARA, Hugo & FLORES MOTA, Norma. *Medicina de transición en una comunidad campesina*. México: OEA, Programa de Cooperación Técnica, Proyecto 104, 1964, 97 p.
- BURKHART, Louise M. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century México*. Tucson: Arizona, University of Arizona Press, 1989, 242 p.

- BUSTAMANTE VELEZ, Tatiana Carolina & CASTILLO PALACIOS, Viviana Marisella. *Prácticas de medicina ancestral que utilizan los adultos mayores de la parroquia Baños – Cuenca, 2015*. Cuenca: Universidad de Cuenca, 2016, 113 p.
- BYE, Robert A. Quelites. Ethnoecology of edible greens, past, present, and future. *Journal of Ethnobiology*, 1981, 1, 109-123.
- BYE, Robert & LINARES, Edelmira. The role of plants found in the Mexican markets and their importance in ethnobotanical studies. *Journal of Ethnobiology*, 1983, 3 (1), 1-13.
- BYE, Robert & LINARES, Edelmira. Los quelites, plantas comestibles de México. Reflexión sobre intercambio cultural. *Conabio, Biodiversitas*, 2000, 31, 11-14.
- CABALLERO, Javier. Maya homegardens: past, present and future. *Etnoecológica*, 1992, 1 (1), 35-54.
- CABALLERO, Javier. El caso del uso y manejo de la palma de guano (*Sabal* spp.) entre los mayas de Yucatán, México. In : LEFF Enrique & CARABIAS Julia (eds). *Cultura y manejo sustentables de los recursos naturales*, vol. 1, México: CII-UNAM & Porrúa, 1996, 203-248.
- CABALLERO, Javier & MAPES, Cristina. Gathering and subsistence patterns among the Purepecha Indians of Mexico, *Journal of Ethnobiology*, 1985, 5 (1), 37-47.
- CABALLERO, Javier, MAPES, Cristina & BARRERA, Narciso. *Subsistence indigenous patterns in the region of the lake Patzcuaro: an example of multiple uses in ecosystems*. Tucson (Arizona) : Ethnobiol. Conf III, 1980, 10 p.
- CABRERA, Lydia. Ritual y simbolos de la iniciación en la sociedad secreta Abakua. *Journal de la Société des Américanistes*, 1969, 58, 139-171.
- CAISSON, Max. La science du mauvais œil (malocchio), *Terrain* [En ligne] 1998, 30 [consulté le 24 septembre 2017] <http://terrain.revues.org/3304>
- CAJIAO, G., ACOSTA, M., ALEGRÍA, L., LLANO, A., VALENCIA, C. & ZULUAGA, P. Creencias populares sobre el autocuidado durante el puerperio. *Colombia Médica*, 1997, 28, 42-50.
- CALIXTO, João B. Twenty-five years of research on medicinal plants in Latin America. A personal view. *Journal of Ethnopharmacology*, 2005, 100, 131-134.
- CAMACHO-ESCOBAR, Marco Antonio, ARROYO-LEDEZMA Jaime, GARCÍA-BAUTISTA Yolanda & PÉREZ-LARA Elizabeth. *Medicina alternativa aplicada al guajolote nativo (Meleagris gallopavo) en la costa de Oaxaca* [en ligne] 2008 <http://bibliotecas.umar.mx/publicaciones/medicina%20alternativa%20utilizada%20para%20guajolote.pdf>

- CAMBROSIO, Alberto & KEATING, Peter. Qu'est-ce que la biomédecine ? Repères socio-historiques. *Médecine Sciences*, 2003, 19 (12), 1280-1287.
- CAMOU-GUERRERO, Andrés, CASAS, Alejandro, MORENO-CALLES, Ana Isabel, AGUILERA-LARA, Jahzeel, GARRIDO-ROJAS, David, RANGEL LANDA, Selene, TORRES, Ignacio, PÉREZ NEGRÓN, Edgar, SOLÍS, Leonor, BLANCAS, José, GUILLÉN, Susana, PARRA Fabiola & RIVERA LOZOYA, Erandi. Ethnobotany in Mexico: History, Development, and Perspectives. In: LIRA, Rafael, CASAS, Alejandro & BLANCA, José. *Ethnobotany of Mexico: Interactions of People and Plants in Mesoamerica*. New York: Springer, 2016, 21-40.
- CAMPO TEJEDOR, Alberto del. *Tratado del burro y otras bestias*. Sevilla: Aconcagua, 2012, 558 p.
- CAMPOS Teresa de María. Los animales en la medicina tradicional mesoamericana. *Anales de Antropología*, 1979, 16, 183-223.
- CAMPOS MORENO, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. México: El Colegio de México, 1999, 189 p.
- CAMPOS MORENO, Araceli. Oraciones mágicas de México. Impresos populares. *Revista de literaturas populares*, 2012, 2, 327-344.
- CAMPOS NAVARRO, Roberto. *Nosotros los curanderos*. México: Nueva Imagen, 1997, 316 p.
- CAMPOS NAVARRO, Roberto. *Doña rosita Ascencio, curandera purépecha*. México: Artes de México, 2016, 204 p.
- CANDAU, Joël. *Mémoire et expériences olfactives: anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*. Paris : PUF, 2000, 161 p.
- CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris : Armand Colin, Coll. Cours Sociologie, 2005, 201 p.
- CANDAU, Joël. L'anthropologie des odeurs : un état des lieux. *Bulletin d'études orientales*, 2016, LXIV, 43-61.
- CARDEÑA VÁZQUEZ, Indalecio. *La medicina nativa yucateca*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, tesis profesional, Facultad de Ciencias Antropológicas, 1986, 127 p.
- CÁRDENAS, Juan de. *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*. México: Academia de Medicina, [1591] 1913, 222 p.
- CAROD-ARTAL, F.J. Alucinógenos en las culturas precolombinas mesoamericanas, *Neurología*, 2015, 30 (1), 42-49.

- CARRASCO, David. Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us. *Journal of the American Academy of Religion*, 1995, 63 (3), 429-463.
- CARRASCO, Pedro. *Tarascan folk religion*, New-Orleans: Middle American Research Institute, The Tulane University of Louisiana, 1952, 63 p.
- CARRASCO Pedro. *Pagan rituals and beliefs among the chontal Indians of Oaxaca*. Mexico. *Anthropological records*, 1960, 20 (3), 86-117.
- CARRERA, Elena. Understanding Mental Disturbance in Sixteenth- and Seventeenth-Century Spain: Medical Approaches. *Bulletin of Spanish Studies*, 2010, LXXXVII (8), 105-136.
- CARTWRIGHT, Elizabeth. Bodily Remembering: Memory, Place, and Understanding Latino Folk Illnesses among the Amuzgos Indians of Oaxaca, Mexico. *Cult Med Psychiatry*, 2007, 31, 527-545.
- CASAS, Alejandro & CABALLERO, Javier. Traditional management and morphological variation in *Leucaena esculenta* (Fabaceae: Mimosoideae) in the Mixtec region of Guerrero, Mexico. *Economic Botany*, 1996, 50 (2), 167-181.
- CASILLAS ROMO, Armando. *Nosología mítica de un pueblo; medicina tradicional huichol*. Guadalajara: Editorial Universidad, 1990, 158 p.
- CASO, Alfonso. ¿Religión o religiones mesoamericanas? *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas (Stüttgart, 1968)*, 1970, vol. 3, 189-200.
- CASTAÑEDA, Angela N. The African diaspora in Mexico, santería, Tourisme, and Representation of the State. In: TROST, Théodore Louis (ed.). *The African Diaspora and the Study of Religion*. New York: Palgrave, McMillan, 2007, 131-150.
- CASTILLEJA GONZÁLEZ, Aída, GUTIÉRREZ ROJAS, Daniel, MONZOY GUTIÉRREZ, Sandra, OLIVEROS ESPINOSA, Rodolfo & VILLAR MORGAN, Karla. Danzas, relatos y ofrendas como vías de la tradición. Aspectos de la cosmovisión en pueblos indígenas de Michoacán. In: GOOD ESHELMAN, Catharine & ALONSO BOLAÑOS, Marina (eds). *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. vol. II. México: INAH, 2015, 259-361.
- CASTILLO de LUCAS, Antonio. *Retablo de tradiciones populares españolas*. Madrid, Cosano, 1968, 535 p.
- CATANAS, Michel. *Les différentes approches dans la recherche*. [En ligne] 2003 [consulté le 17 juillet 2016] <http://www.cadredesante.com/spip/profession/recherche/Les-differentes-approches-dans-la.html>



- CAUVIN, Benoît. Voyage en ostéopathie. *Las Limpias*. [En ligne] 2014 [consulté le 7 juillet 2015] <http://benoitcauvin-osteo.fr/limpias>
- CAVENDER, Anthony, GONZALES GLADSON, Vivian, CUMMINGS, Jorja & HAMMET, Michele. Curanderismo in Appalachia: The Use of Remedios caseros among Latinos in Northeastern Tennessee. *Journal of Appalachian Studies*, 2011, 17 (1-2), 144-167.
- CECCONI, Arianna. « Pratiquer ses rêves ». Rêves, divinités et pratiques sociales dans les Andes péruviennes. *L'Autre*, 2014, 15 (3), 274-282.
- CEFAÏ, Daniel (dir.). Présentation. *La revue du Mauss*, L'enquête de Terrain, Recherches, 2003, 15-50.
- CEUTERICK, Melissa, VANDEBROEK, Ina, TORRY, Bren & PIERONI, Andrea. Cross-cultural adaptation in urban ethnobotany: The Colombian folk pharmacopoeia in London. *Journal of Ethnopharmacology*, 2008, 120, 342-359.
- CEUTERICK, Melissa, VANDEBROEK, Ina, TORRY, Bren & PIERONI, Andrea. Resilience of Andean urban ethnobotanies: A comparison of medicinal plant use among Bolivian and Peruvian migrants in the United Kingdom and in their countries of origin. *Journal of Ethnopharmacology*, 2011, 136, 27-54.
- CHACHO GALARZA, Milton Mauricio & GALARZA GALARZA, Darwin Ermel. *El shamanismo y su influencia en la sociedad cuencana*. Cuenca: Universidad de Cuenca, 2011, 96 p.
- CHALMERS, Alan. *La fabrication de la science*. Paris : La Découverte, 1991, 166 p.
- CHAMOUX, Marie-Noëlle. La notion nahua d'individu : un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla. In : MICHELET, Dominique. *Enquêtes sur l'Amérique moyenne*. México: INAH et CEMCA, Paris, De Boccard (« Études mésoaméricaines », XVI), 1989, 303-311.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris : Klincksieck, 1984, 759 p.
- CHARAUDEAU, Patrick. Pour une interdisciplinarité "focalisée" dans les sciences humaines et sociales. In : *Questions de Communication* [En ligne] 2010 [consulté le 21 décembre 2012], <http://www.patrick-charaudeau.com/Pour-une-interdisciplinarite.html>
- CHARUTY, Giordana. L'art du consommé. Le moment culinaire dans la formation des médiums, *L'Autre*, 2004, 5 (3), 359- 366.
- CHAUMARTIN, Henry. Quelques aperçus nouveaux sur le crapaud. *Revue d'histoire de la pharmacie*, 1955, 146, 145-152.

- CHAUMETON, POIRET & CHAMBERET. *Flore médicale, tome 6*. Paris : C.L.F, Panckoucke, 1845, s.p.
- CHAMPCLOS, Odilon. *Les superstitions de la vie quotidienne*. Paris : Editions Trajectoire, 2001, 280 p.
- CHAPMAN, Anne. *Los hijos del copal y de la candela, tomo II*. México: UNAM, 1986, 237 p
- CHAVE-DARTOEN, sophie. *Uvea (Wallis) Une société de Polynésie occidentale, étude et comparaison. Anthropologie sociale et ethnologie*. Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2000, 846 p.
- CHAVE-DARTOEN, sophie. Espaces, circulations et responsabilités rituelles. Opposition masculin/féminin à Wallis (Polynésie occidentale). *Information géographique, Armand Colin*, 2012, 76, 95-107.
- CHAVE-DARTOEN, sophie. De l'ordre des choses dans un univers sociocosmique : Catégories et classifications à Wallis (Polynésie occidentale). In : LALIGANT, Sophie & ROUÉ, Marie (eds). *Ouvrage en honneur à Claudine Friedberg*. Sous presse, 23 p.
- CHAVEZ HUALPA, Fabiola Yvonne. Cura del susto infantil por terapeutas femeninas en Ayabaca (Piura, Perú). *Revista de Folklore*, 2015, 398, 23-45.
- CHELHOD, Joseph. Les cérémonies du mariage au Yémen. *Objets et mondes*, 1973, 13 (1), 3-34.
- CHEMÍN BÄSSLER, Heidi. *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional Indigenista, Serie de Investigaciones Sociales N° 13, 1984, 284 p.
- CHERIF ABDERRAHMAN, Jah. *Los aromas de Al-Andalus: la cultura andalusí a través de los perfumes, especias y plantas aromáticas*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, 209 p.
- CHERTOK, Léon. *L'énigme de la relation au coeur de la médecine*. Paris : Laboratoires Delagrangé "Les empêcheurs de penser en rond", 1992, 485 p.
- CHEVALIER, Jacques & SÁNCHEZ BAIN, Andrés. *The Hot and the Cold: Ills of Humans and Maize in Native Mexico*. Toronto : University of Toronto, 2003, 311 p.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*. Paris : Laffont, 1982, 1060 p.
- CHIAPPE COSTA, Mario. La influencia de los psicotrópicos en el marco de la medicina popular. In: VIESCA TREVIÑO, Carlos (ed.). *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica II*. México: IMEPLAM, 1977, 153-168.
- CHOMSKY, Noam. *Le langage et la pensée*. Paris : Payot, "Essais Payot", 2009, 336 p.

- CHRISTENSEN, Bodil. *Los otomíes del Estado de Puebla, Huastecos, totanacos y sus vecinos*, Mexico, S.M.A., 1953, XIII, 2-3, 264-267.
- CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor, 1992, 473 p.
- CLAISSE-DAUCHY, Renée. *Médecine traditionnelle du Maghreb. Rituels d'envoûtement et de guérison au Maroc*. Paris : L'Harmattan, 1996, 170 p.
- COBBI, Jane. Préface. In : FLANDRIN, Jean-Louis & COBBI, Jane (eds). *Tables d'hier, tables d'ailleurs*. Paris : Odile Jacob, 1999, 7-16.
- COBBI, Jane & DULAU, Robert (eds). *Sentir, pour une anthropologie des odeurs*. Paris : L'Harmattan "Eurasie 13", 2004, 283 p.
- COCAGNAC, Maurice. *Rencontres avec Carlos Castaneda et Pachita la guérisseuse*. Paris : Albin Michel "Spiritualités vivantes", 1991, 177 p.
- COLÍN JUAREZ, Catalina, *La medicina tradicional en el area mazahua*. Cuadernos de Trabajo, n° 6, Uruapan, Michoacán, Dirección General de Culturas Populares/Secretaría de Educación Pública, Unidad regional Michoacán. Dirección general de culturas populares, SEP, 1982.
- COMAS, Juan, Principales contribuciones indígenas precolombinas a la cultura universal, *América indígena*, 1957, 17 (1), 39-85.
- COMAS, Juan, Un caso de aculturación farmacológica en la Nueva España del siglo XVI: el tesoro de medicinas de Gregorio LÓPEZ. Sobretiro de *Anales de Antropología*, México, 1964, 1, 145-173.
- COOK de LEONARD, Carmen. Robert Weitlaner y los graniceros. In : *Summa antropológica en homenaje a Robert Weitlaner*, México, D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1966, 291-298.
- COPANS, Jean. *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie : domaines et approches*. Paris : Armand Colin, 2010, 128 p.
- CORBEAU, Jean-Pierre. La filière du manger en milieu hospitalier. *Face à face* [En ligne] 2001, 3 [consulté le 13 juin 2017] <http://faceaface.revues.org/565>
- CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*. Paris : Flammarion, 1982, 352 p.
- COROMINAS, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* (3 vol.), Berne: Francke, 1954, 1177 p.
- CORONA NUÑEZ, José. *Mitología tarasca*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957, 112 p.
- CORONA NUÑEZ, José. *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*. México: Balsal, 1977, 277 p.

- CORRAZE, Jacques. *Psychologie et médecine*. Paris : PUF "le psychologue", 1992, 210 p.
- CORREA PEREZ, Genaro. *Geografía del estado de Michoacán, I: Geografía física*. Morelia: Gobierno del Estado, 1974, 454 p.
- CORTÉS, Jesús. La medicina tradicional en la Sierra Mazateca, *XLII Congrès International des Américanistes*, (1976) 1979, 6, 349-356.
- COSMINSKY, Sheila. Sistema de frío y caliente: relación entre alimentos y medicina en un pueblo rural de Guatemala, *Asociación de Salud Pública de Puerto Rico*, 1969, 2 (1).
- COSMINSKY, Sheila. La atención del parto y la antropología médica. In: VELIMIROVIC (ed.), *La medicina moderna y la antropología médica en la población fronteriza mexicano-estadounidense*. Washington, D.C.: Oficina Panamericana de la Salud/Organización Mundial de la Salud, Publicación Científica, 1978, 359, 132-143.
- COSTEY, Paul. Les catégories ethniques selon F. Barth ; *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne] 2006, 10 [consulté le 17 mai 2017] <http://traces.revues.org/155>
- COVARRUBIAS, Miguel. *El sur de México*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, Clásicos de la Antropología Mexicana, [1946] 1980, 513 p.
- CRANDON, L. Why susto. *Ethnology*, 1983, XXII (2), 153-167.
- CROSBY, Alfred W. *El intercambio transoceánico, consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*. México: UNAM, 1991, 270 p.
- CRUCES CARVAJAL, Ramón. *Lo que México aportó al mundo*. México: Panorama, [1986] 1992, 155 p.
- CURRIER, Richard L. The hot-cold syndrome and symbolic balance in mexican and spanish american folk medicine, *Ethnology*, 1966, 5, 251-263.
- DARRAS, Véronique. La Mésoamérique précolombienne. *Historiens & Géographes*, 2000, 143-162.
- DEGOUL, Franck. *Le commerce diabolique : une exploration de l'imaginaire du pacte maléfique en Martinique*. Petit-Bourg (Guadeloupe) : Ibis rouge, 2000, 207 p.
- DEHOUE, Danièle. *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*. Paris : Riveneuve, 2007, 262 p.
- DEHOUE, Danièle. À propos de la notion d'expulsion. *Archives de sciences sociales des religions*, 2009, 148, 25-31.
- DEHOUE, Danièle. *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2011, 283 p.

- DEHOUE, Danièle. Les métaphores comestibles dans les rituels mexicains. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En ligne] 2013, 25 <http://alhim.revues.org/4675>
- DEHOUE, Danièle. El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración. *Confluenze*, 2016, 8 (2), 181-206.
- DEHOUE, Danièle & VIÉ-WOHRER, Anne-Marie. *Le monde des Aztèques*. Paris : Riveneuve, 2008, 335 p.
- DELAIN, P. *Les mots de Jacques Derrida. Le pharmakon*. [en ligne] 2005 <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0702221451.html>
- DELGADILLO TORRES, Rosalba. El equinoccio de primavera: mitos y realidades. *Casa del tiempo*, 2008, 13 (II), 57-62.
- DELGADO SÚMAR, Hugo. La “limpia” en la medicina tradicional: “jobeo”, “muda”, “qaqoy”. *Apuntes de medicina tradicional*, 1984, 14, 1-11.
- DEL POZO, Efrén C. *La botánica medicinal indígena de México*. Estudios de Cultura Náhuatl, UNAM, Inst. de Invest. Hist., 1965, 5, 57-73.
- DEL RÍO MORENO, Justo L. *Los inicios de la agricultura europea en el Nuevo mundo*. Sevilla: Asaja, 1991, 518 p.
- DESIDERI, Lucie. Jeux de l’œil. *Ethnologie française*, 1991, XXI (4), 415-422.
- DETIENNE, Marcel. *Les jardins d’Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*. Paris : Gallimard, 1972, 248 p.
- DETIENNE, Marcel. *Les jardins d’Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*. Paris : Gallimard, 2007, 350 p.
- DETIENNE, Marcel & VERNANT, Jean-Pierre. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris : Gallimard, 1979, 336 p.
- DEVEREUX, Georges. *Essais d’ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1970, 397 p.
- DIANTEILL, Erwan. Ontologie et anthropologie. *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne] 2015, 53 (2) [consulté le 5 mars 2016] <http://ress.revues.org/3314>
- DÍAZ, José Luis. Relación médico-paciente: terapéutica. La psicobiología del proceso de curación. In: VARGAS, Luis & VIESCA TREVIÑO, Carlos (eds). *Estudios de Antropología Médica*, 1986, 4, 21-39.
- DICKINS, Dorothy. A study of food habits of people in two contrasting areas of Mississippi, *Bulletin Mississippi agricultural experiment station*, 1927, 48, 1-69.
- DI LISCIA, María Silvia. *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, 2002, 371 p.

- DOBKIN de RIOS, Marlène. *Hallucinogens: cross cultural perspectives*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984, 255 p.
- DONGOIS, Michel. Qu'arriverait-il si... l'on intégrait les MAC à la formation et à la pratique médicales ? *Actualité Médicale*, 2011, 32 (18), 11.
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. Transferencia, omnipotencia y curación. Un enfoque psicoanalítico. In: GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio & RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (eds). *Creer y curar: la medicina popular*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1996, 251-300.
- DONOSTIA José Antonio de. Oraciones, practices religiosas y medicinas populares. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 1972, IV (1), 5-33.
- DORON, Roland & PAROT, Françoise (eds). *Dictionnaire de Psychologie*. Paris : PUF, 1991, 761 p.
- DORTIER, Jean-François *et al.* *Le dictionnaire des sciences humaines*, Sciences Humaines, coll. « La Petite Bibliothèque des Sciences Humaines », 2008, 829 p.
- DOUGLAS, Mary. *De la souillure, une analyse des concepts de contagion et de tabou*. Paris ' La découverte, 1971, 200 p.
- DOW, James W. Figuras de papel amate y el concepto de alma entre los otomíes de la sierra. *América indígena*, 1982, XLII, 629-650.
- DOW, James W. *The shaman's touch: otomí indian symbolic healing*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1986a, 180 p.
- DOW, James W. Los chamanes de la Sierra Otomí. *México Indígena, Magia y chamanismo*. Mexico, UNAM, 1986b, 8, 13-21.
- DRAPERI, C. Dire la maladie : regard philosophique et anthropologique, *Ethique & Santé*, 2004, 1, 22-44.
- DUPUY, Lionel. Co, multi, inter, ou trans-disciplinarité ? La confusion des genres... Work in progress / Document de travail à destination des étudiants du CIEH (Certificat International d'Écologie Humaine) [En ligne] 2017 [consulté le 17 juillet 2016] <http://web.univ-pau.fr/RECHERCHE/CIEH/documents/La%20confusion%20des%20genres.pdf>
- DURÁN, Fray Diego. *Atlas de la historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. México: Editora nacional, [1867-1880] 1951, 535 + 304 + 177 p.
- DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y Yslas de Tierra Firme*. T. 1. México: Porrúa, México, [1570-1579] 1967.

- DURAND, Jean-Louis. Du rituel comme instrumental. In : DETIENNE, Marcel & VERNANT, Jean-Pierre (eds). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris : Gallimard, 1979, 167-181.
- DURAND, E.J. & DURAND-FOREST, J. de. Nagualisme et chamanisme, *XLI Congreso Internacional de Americanistas* (Stuttgart, 1968), 1970, 2, 339-345.
- DURAND-FOREST Jacqueline de. Divination et présages dans le Mexique ancien et moderne. *Cahiers des Amériques Latines, série Sciences de l'Homme*, 1968, 3-43.
- DURAND-FOREST, Jacqueline de. *Les Aztèques*. Paris : Les Belles Lettres, coll. Guide Belles lettres des civilisations, 2008, 268 p.
- DUTRA, Eliana R. de Freitas. La construction du Brésil métis chez l'historien Sérgio Buarque de Hollanda. In : GRUZINSKI, Serge (dir.) *L'Expérience Métisse*, Paris : Actes du Colloque L'expérience Métisse, Musée Quai Branly/Musée du Louvre, 2004, 37-58.
- DUVERGER, Christian. *La Fleur létale : économie du sacrifice aztèque*. Paris : Éditions du Seuil, 1979, 249 p.
- DUVERGER, Christian. *Mesoamérica, arte y antropología*. París : conaculta-Landucci Editores, 1999, 478 p.
- DYCKERHOFF Ursula, La historia de la curación Antigua de San Pablito, Pahuatlan, Puebla. Autor Antonio López M. *Indiana*, 1984, 9, 69-85.
- ECHEVERRÍA GARCÍA, Jaime. Tonalli, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo xvi. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2014, 48, 177-212.
- EDWARDS, Michael. *L'étrangèreté*. Paris : Gallimard "À voix haute", 2010, 1 CD audio.
- EGOUNLETI, Ludivine. *De l'importance de la formation théorique pour l'ethnologue dans l'entreprise*. 2012 [En ligne] <https://arede.hypotheses.org/312>
- ELÉXPURU, Inés. *La cocina de Al-Andalus*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, 81 p.
- ELFERINK, Jan G.R., FLORES, José Antonio & KAPLAN, Charles D. The use of plants and other natural products for malevolent practices among the Aztecs and their successors. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1994, 24, 27-47.
- ELLIOTT, John H. *Beware the evil eye. Vol. 1 : The Evil Eye in the Bible and the Ancient World-Introduction, Mesopotamia, and Egypt ; vol. 2 : The Evil Eye in the Bible and the Ancient World-Introduction, Mesopotamia, and Egypt*. Eugene, Or., Cascade Books, 2015-2016, 232 + 334 p.
- ELWORTHY, Frederick Thomas. *The evil eye. An account of this ancient & widespread superstition*. London: John Murray, 1895, 471 p.

- EMERSON, Robert. Le travail de terrain comme activité d'observation. Perspectives ethnométhodologistes et interactionnistes. In : CEFAÏ, Daniel (dir.), Présentation. Paris, La Découverte, *La revue du Mauss*, L'enquête de Terrain, Recherches, 2003, 398-424.
- ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILLUSTRADA EUROPEO-AMERICANA, Madrid: Espasa Colpe, 1932, vol. IX, 1591 p. ; 1958, tomo XLVIII, 1515 p. ; 1958, vol. XXXII, 1508 p. ; 1958, vol. 48, 1511 p.
- ENCYCLOPÆDIA UNIVERSALIS. *Corpus 17*. Paris, 2002.
- ERNY, Pierre. Aspects culturels de la maladie et de la médecine. *Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle*, 1985, 3, 35-65.
- ESCOBEDO CORDERO, Antonio. *Limpias, desalojos y velaciones moyas. Curación del alcoholismo*, tomo 1. México: Proculmex, 1996, 160 p.
- ESTRELLA, Eduardo. *Medicina aborigen: la práctica médica aborigen de la sierra ecuatoriana*. Quito: Época, 1977, 225 p.
- ETKIN, Nina. *Edible Medicines: an Ethnopharmacology of Food*. Tucson: University of Arizona Press, 2008, 304 p.
- ETKIN, N.L. & ROSS, P.J. Food as medicine and medicine as food: an adaptive framework for the interpretation of plant utilization among the Hausa of northern Nigeria. *Social Science & Medicine*, 1982, 16 (17), 1559-1573.
- ETKIN, N.L. & ROSS, P.J. Should we set a place for diet in ethnopharmacology? *Journal of Ethnopharmacology*, 1991, 32 (1), 25-36.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris : Gallimard, [1937] 1972, 642 p.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Anthropologie sociale*. Paris : Payot, [1954] 1969, 177 p.
- FAINZANG, Sylvie. *La relation médecins-malades : information et mensonge*. Paris : PUF, 2006, 159 p.
- FARFÁN, Agustín, *Tractado breve de medicina*, Vol. X. Madrid: Ed. Cultura Hispánica Colección Incunables Americanos, [1579-1592] 1944, 354 p.
- FASSIN, Didier. Inégalité, genre et santé, entre l'universel et le culturel In : PREISWERK, Yvonne & BURNIER, Mary-Josée (dir.). *Tant qu'on a la santé : Les déterminants socio-économiques et culturels de la santé dans les relations sociales entre les femmes et les hommes*. Genève : Graduate Institute Publications [en ligne] 1999 [consulté le 17 juillet 2016] <http://books.openedition.org/iheid/6070>
- FAURE, Paul. *Parfums et aromates de l'Antiquité*. Paris : Fayard, 1987, 359 p.



- FAVRET-SAADA Jeanne. *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris : Gallimard, NRF, 1977, 332 p.
- FAYEIN, Claudie. *Une française médecin au Yémen*. Paris : Julliard, 1955, 301 p.
- FELGER, Richard & MOSER, Mary Beck. *People of the Desert and Sea: Ethnobotany of the Seri indians*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1985, 454 p.
- FERNÁNDEZ, Adela. *Dioses Prehispánicos de México: mitos y deidades del panteón náhuatl*. México: Panorama Editorial, 1998, 162 p.
- FERNÁNDEZ, Adela. *La tradicional cocina mexicana y sus mejores recetas*. México: Panorama Editorial, 1989, 159 p.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *Los kallawayas: medicina indígena en los Andes bolivianos*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998, 181 p.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina: perspectivas antropológicas*. Quito: Abya Yala, 2004, 350 p.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio. La religion populaire. In : ROSA, J.-P. *Encyclopédie des religions, vol. 2*. Paris : Bayard, 1997.
- FISCHLER, Claude. La nourriture. Pour une anthropologie bioculturelle de l'alimentation. *Communications*, 1979, 31, 1-3.
- FLEURY, Béatrice & WALTER, Jacques. Interdisciplinarité, interdisciplinarités. *Questions de communication*, 2011, 19, 143-154.
- FLORES, Rogelio. Las mazatecas que “reverdecieron” al Papa. *Proceso* [En ligne] 8 sept. 2002 [consulté le 17 avril 2017] <http://www.proceso.com.mx/288030/288030-las-mazatecas-que-reverdecieron-al-papa>
- FLORES APARICIO, Palemón Alberto. *Tepehuas de Huehuetla costumbres y tradiciones*. Tulancingo (Hidalgo): Lases, 2014, 145 p.
- FLORES MARTOS, Juan Antonio. Operaciones espirituales y cultos de sanación en la ciudad de Veracruz (México). Procesos de medicalización de lo espiritual y mimesis hegemónica. In : FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo, GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene & GARCÍA ORTIZ, Puerto (dir.). *La diversidad frente al espejo: salud, interculturalidad y contexto migratorio*. 2008, 77-100.
- FLORES OCHOA, Jorge A. Enqa, Enqaychu illa y Khuya Rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes*, 1974, 63, 245-262.
- FLORES Y TRONCOSO, Francisco de Asis, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente* (3 vol.). México: Secretaría de Fomento, IMSS, [1886-1888] 1982, 2819 p.

- FLORESCANO, Enrique. *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, 676 p.
- FOSTER McCLELLAND, George M. Report on an Ethnological Reconnaissance of Spain. *American Anthropologist*, 1951, 53 (3), 311-325.
- FOSTER McCLELLAND, George. Relationship between Spanish and Spanish-American folk medicine. *Journal of American Folklore*, 1953, 66, 201-217.
- FOSTER McCLELLAND, George. *Tzintzuntzan, Mexican peasants in a changing world*. Boston: Little Brown, 1967, 372 p.
- FOSTER McCLELLAND, George. El legado hipocrático latino-americano “caliente” y “frío” en la medicina popular contemporánea. *Medicina Tradicional*, 1979, 2 (6), 5-21.
- FOSTER McCLELLAND, George. The Validating Role of Humoral Theory in Traditional Spanish-American Therapeutics. *American Ethnologist*, 1988, XV (1), 120-135.
- FOUASSIER, Éric. *Le médicament, notion juridique*. Paris : Lavoisier, Tec-Doc, 1999, 228 p.
- FOURASTÉ, Raymond & FOURASTÉ, Isabelle. Bouquets de protection dans les Pyrénées. In : FLEURENTIN, Jacques, CABALION, Pierre, MAZARS, Guy, SANTOS, José dos & YOUNOS, Chafique (eds). *Ethnopharmacologie : sources, méthodes, objectifs*. Metz : SFE, 1990, 454-456.
- FOURNIER, Paul Victor. *Le livre des plantes médicinales et vénéneuses de France. 3 tomes*. Paris : Lechevalier, 1947-1948, 447 + 504 + 636 p.
- FOURNIER, Dominique. Le pulque : boisson, nourriture, capital. *Journal de la Société des Américanistes*, 1983, 69, 45-70.
- FRANCISCO VELASCO, Domingo & FRANCISCO FRANCISCO, Salvador. *Latamat (vida)*. México, SEP, DGCP, cuadernos Veracruz N° 9, 1985, 124 p.
- FRAZER, James George. *Le cycle du rameau d'or, vol. 9 Le bouc émissaire*. Paris : Geuthner, 1925, 485 p.
- FREI, Barbara, BALTISBERGER, Matthias, STICHER, Otto & HEINRICH, Michael. Medical ethnobotany of the Zapotecs of the Isthmus-Sierra (Oaxaca, Mexico): Documentation and assessment of indigenous uses. *Journal of Ethnopharmacology*, 1998, 62, 149-165.
- FREIXEDO, Salvador. *Curanderismo y curaciones por la fe*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1983, 190 p.
- FRIAS, Anibal. La symbolique des déchets. L'impur, le sauvage, la mort. In : Héritier, Françoise & XANTHAKOU, Margarita (eds). *Corps et affects*. Paris : Odile Jacob, 2004, 367-380.

- FRIEDBERG, Claudine. L'imaginaire dans les thérapeutiques populaires. *XLII Congr. Intern. Amér. (Paris, 1976), Actes*, vol VI, 1979, 427-443.
- GALINIER, Jacques. *N'yũhũ, les Indiens Otomis : Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huastèque*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Études mésoaméricaines, 1979, II (2), 602 p.
- GALINIER, Jacques. *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. México: UNAM, INI, 1990, 746 p.
- GALINIER, Jacques, & MOLINIÉ, Antoinette. *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Paris : Odile Jacob, 2006, 329 p.
- GALLARDO ARIAS, Patricia. *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, 125 p.
- GALLARDO RUIZ, Juan. *Medicina tradicional P'urhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, 1992, 342 p.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. La antropología en México y la cuestión urbana, In García Canclini, Néstor (coord.) México: FCE, CONACULTA, UAM, 2005, 11-29.
- GARCÍA RIVAS, Heriberto. *El mundo de la magia y de la hechicería*. México: Panorama, 1990, 166 p.
- GARCÍA RUIZ, Jesus. La cervelle du ciel: ethnologie du copal. *Techniques et Culture*, 1981, 5, 84-149.
- GARCÍA RUIZ, Jesus. Arôme et nourriture : le copal dans les civilisations mésoaméricaines. *Parfums de plantes*. Paris : MNHN, 1988, 209-211.
- GARCÍA TELLEZ, Alfonso. *Historia de la curación antigua en San Pablito Pahuatlan, Puebla*. 1978, 30 feuillets.
- GARCÍA VARGAS, Kharla. *El temazcal curativo y el uso tradicional de las plantas*. Tesis, México, Chapingo, 2010, 49 p.
- GARCÍA VARGAS, Kharla. Temazcalli. Un recinto de sanación: salud y sexualidad de la mujer. *Eä*, 2011, 3 (1), 18 p.
- GARIBAY, Angel María. Paralipómenos de Sahagún. Primeros memoriales, edición facsimilar, p. 127-129. *Tlalocan, Atzacapotzalco*, 1947, II (3), 235-254.
- GARIBAY, Angel María. *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*. México: Editorial Porrúa, 1965, 159 p.
- GARINE, Igor de. Pour une anthropologie de l'alimentation. *L'Homme*, 1969, IX (4), 125-126.
- GARINE, Igor de. De l'anthropologie de l'alimentation comme outil de connaissance. *In :*

- COUSIN, Françoise & PELRAS, Christian (eds). *Matières, manières et sociétés*. Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 2010, 195-206.
- GARINE, Igor de. Anthropologie de l'alimentation et pluridisciplinarité. *Ecologie humaine*, 1988, VI (2), 21-40.
- GARRO, Lindia C. Intracultural Variation in Folk Medical Knowledge: A Comparison between Curers and Noncurers. *American Anthropologist, New Series*, 1986, 88 (2), 351-370.
- GECK, Matthias, CABRAS, Stefano CASU, Laura, REYES GARCÍA, Alberto, & LEONTI, Marco. The taste of heat: How humoral qualities act as a cultural filter for chemosensory properties guiding herbal medicine. *Journal of Ethnopharmacology*, 2017, 198, 499-515.
- GÉLARD, Marie-Luce. Les couleurs de la mariée dans le Sud-Est marocain. Paris : CNRS. *Décors des corps*, S, 2010, 99-106.
- GÉRAUD, Marie-Odile, LESERVOISIER, Olivier & POTTIER, Richard, *Les notions clés de l'ethnologie*. Paris : Armand Colin, 2016, 376 p.
- GIL HERNANDO, Alexandra. *Emoción y cultura: Los Síndromes Culturales*. Mémoire. Psicología. Universidad de Salamanca. 2015, 32 p.
- GIOANETTO, Fulvio & BLAS CACARI, María. *Medicina tradicional, herbolaria y etnobotánica de las comunidades p'urepecha de la Meseta*. [En ligne] 2002 [consulté le 17 juillet 2016] <http://bioagricoop.mx.tripod.com/medpure.pdf>
- GIRARD, Gabriel, BEAUZÉE Nicolas, & ROUBAUD, Pierre-Joseph-André. *Le Rond d'Alembert & Diderot, Dictionnaire universel des synonymes de la langue française...*, 1839, 559 p.
- GIRONELLA DE'ANGELI, Alicia & DE'ANGELI, Giorgio. *Larousse de la Cocina Mexicana*. México: Larousse, 2014, 462 p.
- GLOCKNER, Valentina HERRERA, Esmeralda & VILLELA, Samuel. In: BARTOLOMÉ, Miguel A. & BARABAS, Alicia M. (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero*. México: INAH, 2013, 2013, 245-302.
- GOBEIL, Ovila. EL susto: a descriptive analysis. *International Journal of Social Psychiatry*, 1973, 19 (1-2), 38-43.
- GOBIERNO DE LA REPÚBLICA, CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). *Atlas de los pueblos indígenas de México* publié par le Gobierno de la República. [En ligne] 2015 [consulté le 17 juillet 2016] [http://www.cdi.gob.mx/atlas2015/?page\\_id=247](http://www.cdi.gob.mx/atlas2015/?page_id=247)

- GÓMEZ DE SILVA, Guido. *Diccionario breve de mexicanismos*. México: Academia Mexicana, Fondo de Cultura Económica, 2001, 252 p.
- GÓMEZ GÓMEZ, Giselle Paola, GONZÁLEZ SOTELO, Josué, HERNÁNDEZ ROMÁN, Lizette & PONCE LIRA, Cecilia El empacho, mal de ojo, susto, quebrada de anginas, plantas medicinales frías y calientes, y la limpia en el pueblo de Ahuatepec. *Tlahui-Medic* [En ligne] 2004, 18 (II) [consulté le 19 juin 2016] <http://www.tlahui.com/medic/medic18/empacho1.htm>.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo. Los tamales: ofrenda y simbolismo entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, México. *Anthropology of food* [En ligne] 2014, S9 [consulté le 13 octobre 2016] <http://aof.revues.org/7534>
- GONZALES, Patrisia. Calling Our Spirits Back: Indigenous ways of diagnosing and treating soul sickness. *Fourth World Journal*, 2012, 11 (2), 25-39.
- GONZÁLEZ BARRERA, Enny Yuleni & OCHOA MARTÍNEZ, Azucena Yuliana. Limpia para el mal de ojo y el espanto según Genaro Morales y Julia Flores Romero, de Miacatlán, Mor., México. *Tlahui-Medic* [en ligne]. 2009, 28, II [référence du 08 août 2016], [http://www.tlahui.com/medic/medic28/limpia\\_miacatlan.htm](http://www.tlahui.com/medic/medic28/limpia_miacatlan.htm)
- GONZÁLEZ CHÉVEZ, Lilián. Hueytlacatzintli, Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero. *Cuicuilco*, 2012, 53, 301-324.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. Las religiones afrocubanas en México. In: *América latina y el caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires, Clacso, 2009, 257-275.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. In: BRODA, Johanna & GOOD ESHELMAN, Catharine (coord.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: CONACULTA, INAH, 2004, 153-176.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. Usos de la comida ritual entre nahuas de Guerrero, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En ligne] 2013, 25 [consulté le 20 mars 2015] <http://alhim.revues.org/4505>
- GOOD ESHELMAN, Catharine & ALONSO BOLAÑOS, Marina. Introducción. In: GOOD ESHELMAN, Catharine & ALONSO BOLAÑOS, Marina (eds). *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. vol. IV, 2014, 11-31.
- GOOD ESHELMAN, Catharine & ALONSO BOLAÑOS, Marina (eds). *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. México:

- INAH, vol. I. 2015, 340 p. ; vol. II, 2015, 361 p. ; vol. III, 2014, 292 p. ; vol. IV, 2014, 342 p.
- GOODY, Jack. *Cuisines, cuisine et classes*. Paris : Centre Georges Pompidou, 1984, 406 p.
- GORDON WASSON, Robert. Seeking the magic mushroom, *Life*, 1957, June 10.
- GORNY, Philippe. *L'aventure de la médecine*. Paris : J.C. Lattès, 1991, 381 p.
- GOSSELAIN, Olivier. 2011. Slow Science. La désexcellence, *Uzance*, 2011, 1, 128-140.
- GOSSEN, Gary H. Animal Souls and Human Destiny in Chamula. *Man, New Series*, 1975, 10 (3), 448-461.
- GOSSEN, Gary H. *Los chamulas en el mundo del Sol: tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social, N° 58, 1979, 450 p.
- GRAEF VELÁZQUEZ, Carla. La New Age propuesta de una espiritualidad global. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia* [En ligne] 2006, 07/a, Recorreguts religiosos a Catalunya [consulté le 16 mai 2016] <http://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51395>
- GRANADOS, Daniel, Hola Doctor, Remedios tradicionales para tratar a los niño. [En ligne] 2012 [consulté le 18 juin 2016] [shttp://holadoctor.com/es/%C3%A1lbum-de-fotos/remedios-tradicionales-para-tratar-a-los-ni%C3%B1os](http://holadoctor.com/es/%C3%A1lbum-de-fotos/remedios-tradicionales-para-tratar-a-los-ni%C3%B1os)
- GRANADOS VÁZQUEZ, Berenice & CORTÉS HERNÁNDEZ, Santiago, Juego de aire: relatos, mitos e iconografía de un ritual curativo en Tlayacapan (Morelos, México) [en ligne] 2009 [consulté le 17 juillet 2016] <http://www.aire.culturaspopulares.org/estudio.php>
- GRANGER, Byrd Howell. Some aspects of folk medicine among Spanish-speaking people in Southern Arizona In: HAND, Wayland (ed.). *American Folk Medicine: a symposium*. Berkeley: University of California Press, 1976, 191-202.
- GRAULICH, Michel. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruxelles : Académie royale de Belgique, 1982, 463 p.
- GRAULICH, Michel. *Le Sacrifice humain chez les Aztèques*. Paris : Fayard, 2005, 415 p.
- GRAVE TIRADO, Luis Alfonso. Barriendo en lo ya barrido. Un nuevo repaso a *ochpaniztli*. *Estudios de cultura Náhuatl*, 2004, 35, 157-177.
- GREIFELD, Katarina. Conceptos en la antropología médica: Síndromes culturalmente específicos y el sistema del equilibrio de elementos. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, 2004, 18 (35), 361-375.
- GREIMAS, Algirdas Julien. Réflexions sur les objets ethno-sémiotiques. *Actes du premier congrès international d'ethnologie européenne*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1971, 63-72.

- GRENIER, Louise. *Connaissances indigènes et recherche. Un guide à l'intention des chercheurs*. Ottawa : Centre de recherches pour le développement international (CRDI), 1998. [En ligne] <https://prd-idrc.azureedge.net/sites/default/files/openbooks/865-1/>
- GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. *Los chamanes de México. Misticismo indígena, vol. II*. México, D.F.: Alpa Corral/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 248 p.
- GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. *Rencontre avec des chamans du Mexique*. Aix en Provence : Le Mail, 1994, 326 p.
- GRUZINSKI, Serge. *Les hommes-Dieux du Mexique : pouvoir indien et société coloniale, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Ed. des Archives contemporaines, 1985, 221 p.
- GRUZINSKI, Serge. *Le destin brisé de l'Empire aztèque*. Paris : Gallimard "Découvertes", 1991, 176 p.
- GUARRERA, P.M. & SAVO, V. Perceived health properties of wild and cultivated food plants in local and popular traditions of Italy: A review. *Journal of Ethnopharmacology*, 2013, 146, 659-680.
- GUDEMAN, Stephen. Saints, Symbols, and Ceremonies. *American Ethnologist*, 1976, 3 (4), 709-729.
- GUELLOUZ, Mariem. Du devenir anthropologue du sémiologue : pour une anthropo-sémiologie du corps dansant, *Cygne noir* [En ligne] 2014, 2 [consulté le 30 septembre 2016] <http://www.revuecygnenoir.org/numero/article/anthropo-semiologie-du-corps-dansant>
- GUERRA, Francisco. Medical folklore in Spanish America. In: HAND, Wayland (ed.). *American Folk Medicine: a symposium*. Berkeley: University of California Press, 1976, 169-174.
- GUERRA, François-Xavier. *Le Mexique. Tome premier : De l'Ancien Régime à la Révolution*. Paris : L'Harmattan, 2004, 543 p.
- GUERRERO MARTÍNEZ, Fernando. Concepciones sobre los animales en grupos Mayas contemporáneos. *Pueblos y fronteras*, 2015-2016, 10 (20), 6-43.
- GUIART, Jean. Hommes, parfums et dieux ; prélude. *Le Courrier du Musée de l'homme*, 1980, 6, sans pagination.
- GUIO CERESO, Y. *Salud, enfermedad y medicina popular en Extremadura: un acercamiento desde el americanismo*. Madrid: Universidad Complutense, 1991, 992 p.
- GUITERAS HOLMES, Calixta. *Sayula*. México, D.F.: Sociedad de Geografía y Estadística, 1952, 264 p.

- GUITERAS HOLMES, Calixta. *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965, 309 p.
- GUTIERREZ CHOQUEVILCA, Andréa-Luz (ed.) *Guérir Tuer, Cahiers d'Anthropologie sociale, L'Herne*, 2017a, 14, 199 p.
- GUTIERREZ CHOQUEVILCA, Andréa-Luz. Introduction. Transformer la nature, anthropologie du *pharmakôn*. In : GUTIERREZ CHOQUEVILCA, Andréa-Luz (ed.) *Guérir Tuer, Cahiers d'Anthropologie sociale, L'Herne*, 2017b, 14, 9-24.
- GUTIÉRREZ DOMÍNGUEZ, Miguel Angel, BETANCOURT AGUILAR, Yolanda, CABRERA BLANCAS, Samuel & BETANCOURT AGUILAR, Irma. *Plantas medicinales usadas en el baño de temazcal*. Tlaxcala. 2014. [En ligne] <https://fr.scribd.com/document/231422125/Plantas-Medicinales-Usadas-en-El-Bano-de-Tamazcal>
- GUTIÉRREZ LARA Vanessa Alexandra, JUÁREZ FLORES Jorge Emilio, MARTÍNEZ ZAMORA Carlos Daniel, PORTUGUEZ GUZMÁN Luis Alfredo, ROMO LÓPEZ Arce Itan Enrique & RUÍZ BOITES Marina, *Uso y comercio de anfibios y reptiles en el Mercado de Sonora y Nuevo San Lazaro en el Distrito Federal, México*. [En ligne] 2016 [consulté le 17 juillet 2016] <http://www.feriadelasciencias.unam.mx/anteriores/feria23/>
- GUTIÉRREZ MOCTEZUMA, Juvenal & GUTIÉRREZ CADENAS, Mónica. Historia de la medicina. Organización médica Mexica (Azteca) y sus tratamientos, con énfasis en la epilepsia. *Revista Mexicana de Neurociencia*, 2009, 10 (4), 294-300.
- HABERLAND, Wolfgang. *Culturas de la américa indígena. Mesoamérica y América central*, Mexico, Fondo de Cultura económica, [1974] 1995, 196 p.
- HALL, Edward. T. *La dimension cachée*. Paris : Seuil, 1971, 256 p.
- HALL, Edward. T. *Au-delà de la culture*. Paris : Seuil, 1979, 233 p.
- HALL, Edward. T. *Le langage silencieux*. Paris : Seuil, 1984, 237 p.
- HAMAYON, Roberte. Il n'y a pas de fumée sans dieu. *L'Ethnographie*, 1977, 74/75, 105-122.
- HAMBAREK, Sabine. Le mauvais œil en Roumanie. In : BIANQUIS, Isabelle, LE BRETON, David & MÉCHIN, Colette. Usages culturels du corps. Paris : L'Harmattan, 1997, 101-122.
- HARGOUS, Sabine. *Les appeleurs d'âmes*. Paris : Albin Michel, 1985 (2<sup>o</sup> éd.), 274 p.
- HARMAN, Robert C. *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya Tzeltal*. México : SEP/INI 28, 1974, 232 p.



- HARNER, Michael J. *La Voie du chamane : Un manuel de pouvoir & de guérison*. Paris : Mama Editions, 2012, 255 p.
- HARWOOD, Alan (ed.). *Ethnicity and medical care*. Cambridge: Harward University Press, 1981, 523 p.
- HEINRICH, Michael, RIMPLER, H., & BARRERA, NA. Indigenous phytotherapy of gastrointestinal disorders in a lowland Mixe community (Oaxaca, Mexico): Ethnopharmacologic evaluation, *Journal of Ethnopharmacology*, 1992, 3: 63-80.
- HELL, Bertrand. *Les maîtres du désordre*. Paris : Flammarion, 2012, 392 p.
- HELLER Geneviève. « Si tu tiens à ta peau, lave-la »: la propreté du corps comme instrument de progrès et de discipline sociale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. In : HAINARD, Jacques & KAEHR, Roland (eds). *Le corps enjeu*, Neuchatel, Musée d'Ethnographie, 1983, 151-166.
- HÉMOND, Aline. Métaphores temporelles et offrandes alimentaires : pratiques d'élaboration du sens rituel, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En ligne] 2013, 25 [consulté le 20 mars 2015] <http://alhim.revues.org/4547>
- HENDRICKSON, Brett. *Border Medicine: A Transcultural History of Mexican American Curanderismo*. New York: ew York University Press, 2014, 232 p.
- HÉRITIER, Françoise. *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob, 1996, 332 p.
- HERMITTE, Esther H. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México, D.F. : Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales 57, 1970.
- HERNÁNDEZ BERMEJO, Esteban & LORA GONZÁLEZ, Ángel. El transporte recíproco entre América y Andalucía de especies agrícolas de interés alimentario. In: GARRIDO ARANDA, Antonio (ed.). *Cultura alimentaria Andalucía-América*. México, UNAM, 1996, 177-211.
- HERNÁNDEZ CRUZ, Jerónimo. *En la casa de los ancestros. La importancia de las cuevas en Mesoamérica*. Tesis, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1999, 425 p.
- HERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Francisco. *Historia natural de las plantas de Nueva España* (3 vol.), México: UNAM, [1571-1577] 1959, 1107 p.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Josefina, SÁNCHEZ VARGAS, Nahum M. & QUINTERO Z., Ma de Lourdes. *Canto al infinito. La terapéutica tradicional de Domitilia Carrisosa, curandera mazateca de Ixcatlán, Oaxaca*. Tuxtepec: DGCP, Unidad de Tuxtepec, Oaxaca, 1992, 82 p.
- HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Victoriano. *Etnobotánica de los recursos herbolarios de los Nauas de Atlapexco, Hidalgo*. México: UNAM, Facultad de Ciencias, 2008.

- HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Victoriano. *Etnobotánica médica de los nauas de la Huasteca, México. Xiui pajmatilistli tlen nauamej tlen uaxtekapaj tlali ipan mexkotlatokajyotl*. Tesis, Barcelona: Facultat de Farmàcia, 2013, 194 p.
- HERRERA Cynthia, *Curaciones caseras, un secreto que aún salva a creyentes (Guayaquil, Equateur)*. [En ligne] 2011 [consulté le 17 juillet 2016] <http://www.ppdigital.com.ec/noticias/ciudadania/4/curaciones-caseras-un-secreto-que-aun-salva-a-creyentes>
- HERRERO, Pablo. *La Thérapeutique mésopotamienne*. Chambéry : Marcel Sigrist, 1984, 139 p.
- HERSCH MARTÍNEZ, Paul. La flora medicinal en comunidades indígenas. In: *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero, Tomo I*. México: Programa Universitario México Nación Multicultural/Secretaría de Asuntos Indígenas del Estado de Guerrero, Serie Estudios Estatales, 2009, 288-294.
- HEYDEN, Doris. El cuerpo del Dios, el maíz. In: GONZÁLEZ TORRES, Yolotl (coord.). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México: Conaculta, INAH, 2001, 19-38.
- HOLLAND, William R. *Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio de cambio socio-cultural*. México: INI, Col. de Antrop. Social, 1963, 321 p.
- HOYOS SÁINZ, Luis de & HOYOS SANCHO, Nieves de. *Manual de folklore: la vida popular tradicional*. Madrid: Revista de Occidente, 1947, 602 p.
- HUBER, Brad R. The recruitment of nahua curers: role, conflict and gender. *Ethnology*, 1990, XXIX (2), 159-176.
- HUBER, Brad R. Introduction. In : HUBER, Brad R. & SANDSTROM, Alan R. (eds). *Mesoamerican Healers*. Austin: University of Texas Press, 2001, 1-19.
- HUNN, Eugene. The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification. *American Anthropologist*, New Series, 1982, 84 (4), 830-847.
- HURTADO MENDOZA, Francisco. *La religión prehispánica de los Purhépecha: un testimonio del pueblo tarasco*. Morelia, 1986, 223 p.
- ICHON, Alain, *La religion actuelle des Totonagues de la sierra de Puebla*, Paris : C.N.R.S., 1969, 424 p.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. El mal de ojo entre los zapotecas (mexico) y las categorías conceptuales de Kearney: ¿Cosmovisión paranoica u opresión étnica? *Perspectivas latinoamericanas*, 2006, 3, 82-113.

- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. Las manifestaciones del mal de ojo en Iberoamérica. Reflexión crítica sobre la posibilidad de orígenes indoamericanos. *Scripta Ethnologica*, 2013, XXXV, 109-222.
- IGLESIAS, Genny. *Hierbas medicinales de los quichuas del Napo*. Quito: Abya Yala, 1993, 208 p.
- INCHÁUSTEGUI, Carlos. *Relatos del mundo mágico mazateco*. México: INAH, 1977, 222 p.
- INGHAM, John M. On mexican folk medicine. *American Anthropol.*, 1970, 72 (1), 76-83.
- INGHAM, John. *Mary, Michael and Lucifer: Folk Catholicism in Central México*. Austin: Texas, University of Texas Press, 1986, 228 p.
- INGLEBERT, Hervé & BRAILOWSKI, Yan (dir.). *1970-2010 : les sciences de l'Homme en débat*. Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2013, 450 p.
- JACQUART, Danièle & MICHEAU, Françoise. *La médecine arabe et l'occident médiéval*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1990, 271 p.
- JADÉ, Mariannick. *Le patrimoine immatériel. Perspectives d'interprétation du concept de patrimoine*. Paris : L'Harmattan, 2006, 278 p.
- JAFFRÉ, Yannick & OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest. Sous la direction. Paris, Presses Universitaires de France "Les champs de la santé", 1999, 374 p.
- JANSEN, Maarten. La fuerza de los Cuatro Vientos. Los manuscritos 20 y 21 del « fonds mexicain ». *Journal de la Société des Américanistes*, 1998, 84 (2), 125-161.
- JENNINGS, Hannah Maria, MERRELL, Joy, THOMPSON, Janice L. & HEINRICH Michael. Food or medicine? The food–medicine interface in households in Sylhet, *Journal of Ethnopharmacology*, 2015, 167, 97–104.
- JIMÉNEZ CORTÉS, Tomás. *Medicina tradicional en la comunidad indígena de Arantepacua*. Uruapan: Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública, 1983.
- JIMÉNEZ MORENO Wigberto, ¿Religión o religiones Mesoamericanas?, *XXXVIII Congreso Interacional de Americanistas (Stuttgart, 1968)*, 1971a, 3, 201-206.
- JIMÉNEZ MORENO Wigberto, Las religiones Mesoamericanas y el cristianismo, *XXXVIII Congreso Interacional de Americanistas (stuttgart, 1968)*, 1971b, 3, 241-245.
- JOHNS, Timothy. *With Bitter Herbs They Shall Eat It: Chemical Ecology and The Origins of Human Diet and Medicine*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 1990, 356 p.

- JOURDANET, D. & SIMÉON, Rémi. *Histoire générale des choses de la nouvelle Espagne par le R.P. Fray Bernardino de Sahagun*. Paris : Masson, 1880, 898 p.
- JOUSSE, Marcel. *L'anthropologie du geste*. Paris : Gallimard, 1974, 410 p.
- JUÁREZ HUET, Ahayeilli B. Santería and New Age: Interactions Limits and Complementarities. TORRE, Renée de la, GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina & JUÁREZ HUET, Nahayeilli B. (eds). *New Age in LatinAmerica. Popular variations and ethnic appropriations*. Leiden, Boston: Brill, 2006, 178-196.
- JUÁREZ-ROSETE, CR., AGUILAR-CASTILLO, JA., JUÁREZ-ROSETE, ME., BUGARÍN-MONTOYA, R., JUÁREZ-LÓPEZ, P. & CRUZ CRESPO, E. Hierbas aromáticas y medicinales en México: tradición e innovación. *Revista Bio Ciencias*, 2013, 2 (3), 119-129.
- JUÁREZ-VÁZQUEZ, María del Carmen, CARRANZA-ÁLVAREZ, Candy, ALONSO-CASTRO, Angel Josabad, GONZÁLEZ-ALCARAZ, Violeta, BRAVO-ACEVEDO, Eliseo, CHAMARRO-TINAJERO, Felipe Jair & SOLANO, Eloy. Ethnobotany of medicinal plants used in Xalpatlahuac, Guerrero, México. *Journal of Ethnopharmacology*, 2013, 148, 521-527.
- JUMAGELDINOV, Askar Les guérisseurs traditionnels et leur pratique thérapeutique « syncrétique » en milieu urbain au Kazakhstan, *L'Autre*, 2016, 17 (2), 192-202.
- KAPLAN, Lucille. Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca. *Journal of American Folklore*, 1956, 69, 363-368.
- KATZ, Esther. Del frío al exceso de calor: dieta alimenticia y salud en la Mixteca. In: SESIA, P. (ed.). *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*. Oaxaca: CIESAS, 1992, 99-115.
- KATZ, Esther. El temazcal: entre religión y medicina. In: DAHLGREN, B. (ed.) *Religión y Medicina, Memorias del III Coloquio de Historia de las religiones en Mesoamérica y Areas Afines*. México: IIA, UNAM, 1993, 175-185.
- KATZ, Esther. La cuisine et sa ritualisation en pays mixtèque (Oaxaca, Mexique). *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En ligne] 2013, 25[consulté le 07 septembre 2017] <http://alhim.revues.org/4517>
- KAY, Margarita. Lexemic change and semantic shift in disease names, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1979, 3 (1), 73-94.
- KEARNEY, Michael. Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas de ambiente social y geográfico percibido. *América Indígena*, 1969, 29 (2), 431-450.

- KEARNEY, Michael. Spiritualists Healing in Mexico. *In: MORLEY, P. & WALLI, S.R.* (eds). *Culture and Curing*. London: Peter Owen, 1978, 19-39.
- KECK, Frédéric. Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française. *Methodos* [En ligne] 2002, 2 [consulté le 07 octobre 2017] <http://methodos.revues.org/90>
- KELLY, Isabel. *Folk practices in North México: Birth customs, folk medicine, and spiritualism in the Laguna Zone*, Austin: The University of Texas Press, 1965, 166 p.
- KELLY, Isabel, GARCÍA MANZANEDO, Héctor & GARATE DE GARCÍA, Catalina. Santiago Tuxtla, Veracruz. Cultura y salud. *In: LÓPEZ AUSTIN, Alfredo* (ed.). *Textos de medicina náhuatl*. México: UNAM, 1975, 205-212.
- KELLY, Isabel, GARCÍA MANZANEDO, Héctor & GARATE DE GARCÍA, Catalina. Santiago Tuxtla, Veracruz, cultura y salud. *In: López Austin* (ed.). *Textos de medicina náhuatl*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, 205-212.
- KIEV, Ari. *Curanderismo: mexican-american folk psychiatry*. New-York: Free Press, 1968, 207 p.
- KIEV, Ari. Implications for the future. *In: KIEV, Ari* (ed.). *Magic, faith, and healing*. New York: The Free Press, 1969, 454-464.
- KIRCHHOFF, Paul. Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana*, 1943, 1 (1), 92-107. Deuxième édition parue dans *Suplemento de la revista Tlatoani*, 1960, 3, 1-13.
- KNAB, Tim. Geografía del inframundo. *Estudios Cultura Nahuatl*, 1991, 21, 31-57.
- LABHARDT, Niklaus, ABOA, Sabine, MANGA, Engelbert, BENSING, Jozien & LANGEWITZ, Wolf. Bridging the gap: how traditional healers interact with their patients. A comparative study in Cameroon. *Tropical Medicine and International Health*, 2010, 15 (9), 1099-1108.
- LA BARRERA, Sergio de. ¿Funcionan las limpias? *Universo mágico*, 1995, 1, 27-31.
- LACAZE, Gaëlle. Boire et se saouler ; les sorties de l'âme pendant l'ivresse. *In : MÉCHIN, Colette, BIANQUIS, Isabelle & LE BRETON, David* (eds). *Le corps et ses orifices*. Paris : L'Harmattan, 2004, 141-164.
- LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis (Codex Badianus)*. México: IMSS, [1552] 1964, 394 p.
- LA FUENTE, Julio de. *Yalalag, una villa zapoteca serrana*. México: INI, Clásicos de la Antropología Mexicana, 1977, 2, 381 p.
- LAGARRIGA ATTIAS, Isabel. *Medicina tradicional y espiritismo: los Espiritualistas Trinitarios Marianos de Jalapa, Veracruz*. México: SEP "SepSetentas", 1975, 158 p.

- LAGARRIGA ATTIAS, Isabel. La medicina tradicional en México y su concepción de algunos padecimientos infantiles. *III Congreso Interno de Antropología Médica, México, INAH, cuaderno de trabajo 40*, 1991a, 31-47.
- LAGARRIGA ATTIAS, Isabel. Algunas enfermedades infantiles relacionadas con diarrea en la medicina tradicional de La Candelaria, Coyoacán, *III Congreso Interno de Antropología Médica, México, INAH, cuaderno de trabajo*, 1991b, 40, 73-87.
- LA GARZA, Mercedes de, *Le chamanisme nahua et maya, Nagual, Rêves, Plantes-pouvoir*. Paris : Trédaniel, 1990a, 226 p.
- LA GARZA, Mercedes de. *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*. México: UNAM, IIF/Centro de Estudios Mayas, 1990b, 291 p.
- LAHIRE, Bernard. Risquer l'interprétation. *Enquête* [En ligne] 1996, 3 [consulté le 20 juillet 2017] <http://enquete.revues.org/373>
- LA PORTE, Xavier de. Internet n'est pas neutre, Internet est un pharmakon. *France culture, « ce qui nous arrive sur la toile »* [En ligne] 03 mai 2016 [consulté le 17 juin 2017] <http://www.franceculture.fr/emissions/ce-qui-nous-arrive-sur-la-toile/internet-nest-pas-neutre-internet-est-un-pharmakon>
- LARA, Karen. *Formulario moderno de hechicería*. México: Posada, 1987, 191 p.
- LARA, Karen. *Moderno formulario de hechicería*. México: Posada, 1991, 157 p.
- LARA, Karen. *Recetario de magia blanca*. México: Edamex, 1995, 166 p.
- LAROUSSE, *Dictionnaire bilingue, espagnol-français*, [En ligne] [consulté le 18 janvier 2017] <http://www.larousse.fr/dictionnaires/espagnol-francais/limpia/201920>
- LA SERNA, Jacinto de. *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*. In: PASO Y TRONCOSO F. del (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras gentílicas de las Razas aborígenes de México, vol. X*. México: Ediciones Fuente Cultural de la Librería Navarro, [1630] 1953, 39-368.
- LAZLO, Pierre. *Copal, benjoin, colophane, pernambouc, mourongue, indigo, adragante, sang dragon, sandaraque, arcançon, mastic, aloès, laque, tolu, camphre, gemmes. Histoire des Sciences*. Paris : Le pommier, 2015, 382 p.
- LEFF, Enrique (coord.), *Medio ambiente y desarrollo en México, vol. 1*. México: CIIH-UNAM & Porrúa, 1990, 766 P.
- LEFF, Enrique (coord.). *La dimensión cultural del uso sostenido de los recursos naturales*. México: CII-UNAM & Porrúa, 1991.

- LEFF, Enrique & CARABIAS, Julia (coord.), *Cultura y manejo sustentables de los recursos naturales, vol. 1*. México: CII-UNAM & Porrúa, 1993, 278 p.
- LE GUÉRER, Annick. *Le sang et l'encens, essai anthropologique sur l'odeur et l'odorat*. Thèse, Paris V, 1988a.
- LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur*. Paris : Françoise Bourrin, 1988b, 347 p.
- LÉMERY, Nicolas. *Dictionnaire ou traité universel des drogues simples, contenant leurs noms, origine, choix, principes, vertus, etimologies, & ce qu'il y a de particulier dans les animaux, dans le végétaux & dans les minéraux*. Paris : D'Houry, [1698] 1760, 884 p.
- LENCLUD, Gérard. La mesure de l'excès. *Enquête* [En ligne] 1996, 3 [consulté le 17 juillet 2016] <http://enquete.revues.org/362>
- LENZ, Hans. Le papier et les superstitions. *Arte de México*, 1969, 124, 105-106.
- LEÓN, Nicolás. ¿Cual era el nombre gentilicio de los Tarascos y el origen de este último?, *Anales del Museo Michoacano*, 1888, I (1), 29-32.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Aztec Thought and Culture*. Oklahoma: Oklahoma University Press, [1963] 1990, 272 p.
- LEONTI, Marco. The co-evolutionary perspective of the food-medicine continuum and wild gathered and cultivated vegetables. *Genetic Resources and Crop Evolution*, 2012, 59 (7), 1295–1302.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques. 1. Le cru et le cuit*. Paris : Plon, 1964, 402 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques. 3. L'origine des manières de table*. Paris : Plon, 1968, 555 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris : Plon, [1962] 1983, 389 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Le sorcier et sa magie. In : *Anthropologie structurale*. Paris : Plon "Presses Pocket, Agora 7", [1949] 1995, 192-212.
- LEVIVIER, Marc. *Addiction, pharmakon et néoténie*. [En ligne] 2012 [consulté le 23 mai 2016] <http://www.cairn.info.gate3.inist.fr/revue-psychotropes-2012-1-page-103.htm>
- LEYTON OVANDO, Rubén. *Los culebreros: medicina tradicional viva*. México: Conaculta, Culturas Populares e Indígenas, 2001, 137 p.
- LINARES MAZARI, Edelmira & BYE BOETTLER, Robert. Las especies subutilizadas de la milpa. *Revista UNAM* [En ligne] 2015, 16 (5) [consulté le 15 juin 2017], <http://www.revista.unam.mx/vol.16/num5/art35/>
- LINARES MAZARI, Edelmira, BYE BOETTLER, Robert & FLORES PEÑAFIEL, Beatriz. *Tés curativos de México*. México: UNAM, Instituto de Biología, Cuadernos 7, 1990, 140 p.

- LINARES MAZARI Edelmira, FLORES PEÑAFIEL Beatriz & BYE, Robert. *Selección de plantas medicinales de México*. México: Limusa Noriega, 1988, 125 p.
- LOGAN, Michael H. Variations regarding *susto* causality among the Cakchiquel of Guatemala, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1979, 3 (2), 153-156.
- LONG SOLIS, Janet. *Capsicum y cultura, la historia del chilli*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, 181 p.
- LÓPEZ, Gregorio. *Tesoro de medicinas para diversas enfermedades*. México: IMSS (Facsimile de la edición de 1674), [ca. 1580-1589] 1990, 87 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1967, V, 87-117.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1971, 9, 125-230.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. El mal aire en el México prehispánico. In: *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México*, 1972, 399-408.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cosmovisión y salud entre los Mexicas*, tomo 1, 1984, 73-85.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM, [1980] 1989 (tome 1); 1990 (tome2), 490 + 334 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Era, 1994a, 179 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994b, 261 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Equilibrio y desequilibrio del cuerpo humano. Las concepciones de los antiguos nahuas. In: FRESQUET FEBRER, J.L. & LÓPEZ PIÑERO, J.M. *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, Valencia: Instituto de Estudios documentales e históricos sobre a ciencia, 1995, 25-70.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. Mexico: Era, 2015, 159 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de. México, 1996, 306 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *Monte sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM, IIA, 2009, 626 p.



- LÓPEZ MORALES, Gloria. *La cocina ancestral e México. Ritos, ceremonias y prácticas culturales de la cocina de los mexicanos*. México: Conaculta, 2004, 209 p.
- LÓPEZ NUÑEZ, Laurencio. *Plantas utilizadas en las limpias*. Mémoire, Albuquerque, The University of New Mexico, UNM Curanderismo Class, Traditional Medicine without Borders: Curanderismo in the Southwest & Mexico [En ligne] 2011 [consulté le 17 juillet 2016] <http://curanderismo.unm.edu/PLANTAS-UTILIZADAS-EN-LAS-LIMPIAS.pdf>
- LÓPEZ NUÑEZ, Laurencio & ALONSO DE FRANKLIN, Laura. *Limpias espirituales*. Oaxaca: CECIPROC, Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubiran [En ligne] 2011 [consulté le 17 juillet 2016] <http://curanderismo.unm.edu/LIMPIAS-ESPIRITUALES.pdf>
- LÓPEZ VILLAFRANCO, Edith. *Contribución etnobotánica en plantas medicinales utilizadas por dos grupos étnicos de Mecapalapa, municipio de Pantepec, Puebla*. México: UNAM, 1988, 349 p.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David. Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía. *Cuicuilco*, 2009, 16 (47), 201-223.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David. Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo. *Anales de Antropología*, 2015, 49 (II), 101-148.
- LORENZO MONTERUBIO, Antonio. *Las haciendas pulqueras de México*. México: U.N.A.M., 2007, 263 p.
- LOUX, Françoise. *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*. Paris : Flammarion ; 1978, 277 p.
- LOZADA, Luz-Maria. El espíritu del maíz. Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla (México). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne] 2014 [consulté le 14 janvier 2017] <http://nuevomundo.revues.org/66812>
- LOZOYA LEGORRETA, Xavier (ed.). *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*. México: IMEPLAM, 1976, 255 p.
- LOZOYA LEGORRETA, Xavier & LOZOYA Mariana. *Flora medicinal de México, 1 parte: Plantas indígenas*, México: IMSS, 1982, 309 p.
- LOZOYA LEGORRETA, Xavier, ZOLLA, Carlos & AGUILAR CONTRERAS, Abigail. *La medicina tradicional en Chiapas*. México: IMSS, Documento de trabajo n° 1, 1982, 28 p.
- LUNA MACÍAS, Francisco. Celebran a San Martín Caballero en el DF. *Desde la Fe, Semanario Católico de Información y Formación* [En ligne] 11 de Noviembre de 2012 [consulté le 9 juillet 2014] <http://www.desdelafe.mx/apps/article/templates/?a=3782>

- LUPO, Alessandro. Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social*, 1996, 5, 11-37.
- MACAZAGA ORDOÑO, César. *Los ritos de la fertilidad*. México: Innovación, 1981, 72 p.
- MADERO MOREIRA, Mauro. *Voces, usos y costumbres del folklore médico ecuatoriano*. Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Guayas, 1967, 164 p.
- MADSEN, William. Hot and cold in the universe of San Francisco Tecospa, valley of México, *Journ. of Amer. Folkl.* 1955a, 68 (268), 123-129.
- MADSEN, William. Shamanism in Mexico. *Southwestern journal of Anthropology*, 1955b, XI (1), 48-57.
- MADSEN, William. *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*. Austin: Univ. of Texas Press, 1960, 248 p.
- MADSEN, William & MADSEN, Claudia. *A guide to Mexican witchcraft*. México : Minutiae Mexicana, 1977, 96 p.
- MAK, Cornelia. Mixtec Medicinal Beliefs and Practices. *América Indígena*, XIX, num. 2, México, D.F., Instituto Indigenista Interamericano, 1959, 125-150.
- MALARET, Augusto. *Diccionario de americanismos*. San Juan Puerto Rico: Impr. Venezuela, 1931 (1° éd.), 520 p.
- MALONEY, Clarence (ed.). *The Evil eye*. New York: Columbia university press, 1976, 335 p.
- MANRIQUE ROSADO, Lidia. Viajando por los caminos del chamanismo mazateco: el *chjota chjine* y el *tje'e*. In: BARTOLOMÉ, Miguel A. & BARABAS, Alicia M. (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero*. México: INAH, 2013, 123-164.
- MANRIQUE ROSADO, Lidia. Cosmovisión y geografía sagrada mazateca. In: GOOD ESHELMAN, Catharine & ALONSO BOLAÑOS, Marina (coord.). *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. I. México: INAH, 2015, 79-105.
- MAPES, Cristina El amaranto (*Amaranthus* spp.) planta originaria de México. *Academia, Ciencia y Cultura. AAPAUNAM*, 2010, 4, 217-222.
- MAPES, Cristina & BASURTO, Francisco. Biodiversity and Edible Plants of Mexico. In LIRA, Rafael, CASAS, Alejandro & BLANCA, José. *Ethnobotany of Mexico: Interactions of People and Plants in Mesoamerica*. New York: Springer, 2016, 83-132.
- MARIA SABINA. *La sage aux champignons sacrés*. Paris : Seuil "Points", 1979, 164 p.

- MÁRQUEZ LUNA, Juan. Las hormiga “arrieras”, *Atta* spp. (Hymenoptera: Formicidae) de México. *Dugesiana*, 1996, 3 (1), 33-45.
- MARTIN, Ambroise. Alimentation. Aliments - Classification et typologie. *Encyclopaedia Universalis* 2010, [En ligne] [consulté le 20 août 2016], <https://www.universalis.fr/encyclopedie/alimentation-aliments-classification-et-typologie/>
- MARTÍN, Sandra. *Historia de la curación antiguo de Antonio López M.* México, 2014. [En ligne] [consulté le 24 mai 2016], <https://issuu.com/isaacmaganagcanton/docs/proyectofinalsinlinks>
- MARTÍNEZ, Maximino. *Las plantas medicinales de México.* Mexico: Botas, 1933, 644 p.
- MARTÍNEZ ALFARO, Miguel Ángel. *Contribuciones iberoamericanas al mundo.* Madrid : Anaya, 1988, 126 p.
- MARTÍNEZ-ALFARO, Miguel Ángel., EVANGELISTA OLIVA, Virginia, MENDOZA CRUZ, Mirna, MORALES GARCÍA, Gustavo, TOLEDO-CORTINA OLAZCOAGA, Guadalupe & WONG-LEÓN, Alfredo Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos del Instituto de Biología 27. 2001 (2a Edición), 303 p.
- MARTÍNEZ AMADOR, Emilio. *Diccionario francés-español y español-francés.* Barcelona: Sopena, 1960, 1309 p.
- MARTÍNEZ CORTÉS, Fernando. *Las ideas en la medicina Náhuatl.* México: Prensa Médica Mexicana, 1965, 110 p.
- MARTÍNEZ CORTÉS, Fernando. *Pegamentos, gomas y resinas en el México prehispánico.* México, SEP (Setentas 124), 1974, 107-108.
- MARTÍNEZ CORTÉS, Fernando. La relación médico-paciente. In VIESCA TREVIÑO, Carlos (ed.). *Estudios sobre etnobotánica y Antropología Médica III.* México: IMEPLAM, 1978, 37-45
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. Le *nahualli* : homme-dieu et double animal au Mexique. *Anthropozoologica*, 2004, 39 (1), 371-381.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuicuilco*, 2006a, 13 (38), 177-199.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. Sobre el origen y significado del término *nahualli*. *Estudios de Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas*, 2006b, 37, 95-105.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. *El nahualismo.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011, 648 p.

- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. Los dioses no entienden las metáforas: realidad y representación en Mesoamérica. *Anales de Antropología*, 2016, 50, 3-23.
- MASSÉ Raymond & BENOIST, Jean. *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris : Karthala “Médecines du monde”, 2002, 495 p.
- MERLI, Lætitia. *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommuniste*. Paris : EPHE, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, 2010, 333 p.
- MATA PINZON, S. *et al.*, *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana* (2 vol.). México: INI, 1994, 917 p.
- MATHEWS, Holly F. Context-specific variation in humoral classification, *American Anthropologist*, AAA/AA, 1983, 85 (4), 826-847.
- MAURIZIO, A. *Histoire de l'alimentation végétale*. Paris : Payot, 1932, 663 p.
- MAYA, Vianney. La actualidad de los rituales agrícolas mesoamericanos. La fiesta de la santa cruz y de San Isidro Labrador en dos municipios mazahuas de México. *Diálogo Andino*, 2016, 49, 131-136.
- McCREERY, John. Potential and effective meaning in therapeutic ritual. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1979, 3 (1), 53-72.
- McCULLOUGH, John M. Human ecology, heat adaptation and belief systems : the hot/cold syndrome of Yucatan. *Journal of Anthropological Research (Albuquerque)*, 1973, 29 (1), 32-36.
- MEJÍA GÁLVEZ, José Antonio, CARRASCO, Eriberto, MIGUEL, Jenny Luz & FLORES, Sandra Anita. Conocimiento, aceptación y uso de medicina tradicional peruana y de medicina alternativa/complementaria en usuarios de consulta externa en Lima Metropolitana. *Rev Peru Med. Integrativa*, 2017, 2 (1), 47-57.
- MELCHOR ARROYO, Salomon & REYNA PINEDO, Victor. *Soba del cuy y diagnóstico en la medicina tradicional peruana*. Lima, 1994, 101 p.
- MELÉNDEZ GUZMÁN, Juan Rafael & JUÁREZ RODRÍGUEZ, Teresa. *Antecedentes de la Avicultura en México*. México: BMEditores [En ligne] 2014 [consulté le 17 avril 2017], <http://bmeditores.mx/antecedentes-de-la-avicultura-en-mexico/>
- MELLADO CAMPOS, Virginia, Carlos ZOLLA y Xóchitl CASTAÑEDA. *La atención al embarazo y el parto en el medio rural mexicano*. México, D.F., Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social/Instituto Mexicano del Seguro Social, 1989, 162 p.
- MELLADO CAMPOS, Virginia, SÁNCHEZ REYES, Armando, FEMIA, Paolo, NAVARRO MAGDALENO, Alfredo, EROSA SOLANA, Enrique, BONILLA CONTRERAS, Daisy

- Mary & DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ, Marina del Socorro. 1994. *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México* (3 vol.), México, INI, 977 p.
- MÉNDEZ RODRÍGUEZ, Germán. Brujos de Catemaco celebran la “misa negra” para recibir el 1er viernes de marzo. *Al calor político*, 06 mars 2015. [En ligne] <https://www.alcalorpolitico.com/informacion/brujos-de-catemaco-celebran-la-misa-negra-para-recibir-el-1er-viernes-de-marzo-162416.html#.WSLmKMakLDc>
- MENDIETA, Rosa María & DEL AMO, Silvia. *Plantas medicinales de Yucatán*. México: Editorial Continental, Ed. Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos (INIREB), 1981, 428 p.
- MENÉNDEZ, Eduardo Luiz. Salud intercultural: propuestas, acciones y fracasos. *Ciência & Saúde Coletiva*, 2016, 21, 110-118.
- MENJOT, Denis. *Les Espagnes médiévales (409-1474)*. Paris : Hachette, 2001, 255 p.
- MESSER, Ellen. Systematic and medicinal reasoning in Mitla folk botany. *Journal of Ethnopharmacology*, 1991, 33, 107-128.
- MIKULSKA DABROWSKA, Kataterzyna. *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México: UNAM, 2008, 447 p.
- MILLÁN, Saúl, QUESTA REBOLLEDO, Alessandro, PÉREZ, Iván, ACOSTA, Eliana & RÍOS, Bruma. Cosmovisiones en el mundo Nahuatl. In: GOOD ESHELMAN, Catharine & ALONSO BOLAÑOS, Marina (coord.). *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. IV. México: INAH, 2014, 207-281.
- MILLONES, Luis & LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (eds). *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*. México: UNAM, IIA, 2015, 432 p.
- MÓDENA, María Eugenia. *Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica*. México: CIESAS, 1990, 229 p.
- MOHAGHEGHZADEH, Abdolali, FARIDI, Pouya, SHAMS-ARDAKANI, Mohammadreza & GHASEMI, Younes. Medicinal smokes. *Journal of Ethnopharmacology*, 2006, 108, 161-184.
- MOISSEEFF, Marika. Penser le métissage : une interrogation pour les sciences sociales. *L'Autre*, 2005, 6, 287-304.
- MOLLARD-DESFOUR, Annie. *Le Blanc. Le Dictionnaire des mots et expressions de couleur. XXe-XXIe siècle*. Paris ; CNRS éditions, 2008, 360 p.
- MOLLARD-DESFOUR, Annie. *Le Rouge. Le Dictionnaire des mots et expressions de couleur. XXe-XXIe siècle*. Paris : CNRS éditions, 2009, 480 p.

- MONIGATTI, Martina, BUSSMANN, Rainer & WECKERLE, Caroline. Medicinal plant use in two Andean communities located at different altitudes in the Bolívar Province, Peru. *Journal of Ethnopharmacology*, 2013, 145, 450-464.
- MONOD BECQUELIN, Aurore. Polyphonie thérapeutique : une confrontation pour la guérison en tzeltal. In : MONOD BECQUELIN, Aurore & ERIKSON, Philippe (dir.). *Les rituels du dialogue*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2000, 511-553.
- MONTASTRUC, Jean-Louis. Remède ou médicament ? Réflexions d'un pharmacologue. *La Revue Prescrire*, 2010, 30 (315), 73.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús. *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. México, D.F.: Depto. de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Publicación num. 14, 1964, 203 p.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús. *Significado de los aires en la cultura indígena*. México: SEP / INAH, 1981, 23 p.
- MORA VÁZQUEZ, Teresa & MOTTA SÁNCHEZ, Arturo. El susto o espanto entre los mixtécos de Chalcatongo, Oaxaca. Diagnóstico, terapéutica y agente causal. *Antropología (Boletín oficial del INAH)*, 1991, 35, 2-11.
- MORALES, Salvador. Catemaco, el pueblo del diablo. *Contenido*, 1977, 164, 20-39.
- MORALES, Francisco & MAZÍN, Oscar, La iglesia en Nueva España: los modelos fundacionales. In GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. *Gran historia de México. II Nueva España, 1521-1750*. México: CONACULTO, INAH, 2006, 121-140.
- MORALES Y MARÍN, José Luís. *Diccionario de iconología y simbología*. Madrid: Taurus, 1984, 378 p.
- MORAYTA MENDOZA, Luis Miguel & SALDAÑA RAMÍREZ, Adriana. Los rezanderos de Ocotepc: negociadores de lo sagrado en un escenario conurbado. In: BARTOLOMÉ, Miguel A. & BARABAS, Alicia M. *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV. Pueblos nahuas y otomíes*. México: INAH, 2013, 165-202.
- MORIN, Edgard. *Science sans conscience*. Paris : Seuil "Points", 1990, 320 p.
- MORÍNIGO, Marcos A. *Diccionario de Americanismos*, Barcelona: Muchnik, 1985, 738 p.
- MORRIS, David B. *Illness and culture in the Postmodern Age*. Berkeley: University of California Press, 1998, 345 p.
- MOTOLINÍA, T. *Historia de los indios de la Nueva España*. Barcelona, 1914.
- MOTTE, Élisabeth. *Les plantes chez les Pygmées Aka et les Monzombo de la Lobaye (Centrafrique)*. Paris, SELAF (CNRS), Bibl. SELAF N° 80-81-82, 1980, 572 p.

- MOTTE-FLORAC Élisabeth. La etnofarmacología, sus finalidades y sus límites; el ejemplo de la limpia en México. Conférence, *Primer Congreso Mexicano de Etnobiología* (Toluca), 1994, manuscrit (Annexe 1).
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. *Les frontières de l'éthique en ethnopharmacologie et dans la recherche pharmaceutique sur les substances naturelles*. Université de Marseille, Faculté de Médecine, A.U. Éthique Biomédicale, 1995a, 86 p.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. Evolution de la thérapeutique chez les P'urhépecha de la Sierra Tarasca (Michoacán, Mexique). In GRENAND Françoise & RANDA Vladimir (eds), *Transitions plurielles*, Paris : Editions Peeters, SELAF, 349, 1995b, 55-70.
- MOTTE-FLORAC Élisabeth. La *limpia*, pratique thérapeutique mexicaine : des plantes aux sels de bains, l'évolution d'un signifié. *Revue d'Ethnolinguistique (Cahiers du LACITO)*, 1995c, 7, 171-223.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. Medicinal Use of Special Pineresin among the P'urhépecha. In: JAIN S.K. (Ed.), *Ethnobiology in human welfare*. New Dehli: Deep Publications, 1996a, 223-232.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. La cuisine thérapeutique des P'urhépecha de la Sierra Tarasca (Mexique). In : SCHROEDER, Ekkehard, BALANSARD, Guy, CABALION, Pierre, FLEURENTIN, Jacques & MAZARS, Guy (éds). *Medicine and foods, the ethnopharmacological approach*. Paris : ORSTOM/SFE, 1996b, p. 112-120.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth, La fontanelle chez les P'urhépecha et dans le centre du Mexique ; du microcosme au macrocosme, de l'homme à dieu. In : MÉCHIN, Colette, BIANQUIS, Isabelle & LE BRETON, David (éds.), *Usages culturels du corps*. Paris : L'Harmattan, 1997, 187-218.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. Sens, émotions, sentiments ; la thérapeutique de l'affectif dans le centre du Mexique. In : BIANQUIS, Isabelle, LE BRETON, David & MÉCHIN, Colette (éds.), *Anthropologie du sensoriel*. Paris : L'Harmattan, 1998, 161-186.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. La manipulation des symboles dans la *limpia*, pratique thérapeutique mexicaine. In : GUERCI, Antonio (ed.) *Meetings between medicines*. Genova : Erga Edizioni, 1999a, 264-277
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. À propos des pratiques « magiques » : les savons dans la médecine populaire du Mexique. In : GUERCI, Antonio (ed.) *Meetings between medicines*. Genova : Erga Edizioni, 1999b, 278-297.

- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. Le rôle des odeurs dans l'histoire de la thérapeutique au Mexique. In : MUSSET Danielle & FABRE-VASSAS Claudine (éds) *Odeurs et parfums*. Paris : Éditions du CTHS, 1999c, 145-179.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. La *limpia* en Amérique Latine : l'importance du nom pour soigner l'ombre et le double. In : MÉCHIN, Colette, BIANQUIS, Isabelle & LE BRETON, David (éds), *Le corps, son ombre et son double*. Paris : L'Harmattan, 2000, 275-291.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. Quelques problèmes posés par l'ethnopharmacologie et la recherche pharmaceutique sur les substances naturelles. *Journal des Anthropologues, Médecine et biologie : chimères et production du social*, 2002, 88-89, 53-78.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. « Plantes et prières au Mexique ; une gestion aromatique du « diabolique ». *Cahiers de Littérature Orale*, 2003, 53-54, 49-71.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. Traditional pharmacopoeias: what kind of knowledge for what kind of development? Communication *9th International Congress of Ethnobiology: Ethnobiology, Social change and Displacement*, Kent (UK), 13-17 juin 2004, manuscrit, 2004a (Annexe 2).
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. L'odeur de la rue ; de l'Espagne aux Amériques, les pouvoirs d'un aromate. In : COBBI, Jane. & DULAU, Robert (éds), *Sentir. Pour une anthropologie des odeurs*. Paris : L'Harmattan, "Eurasie 13", 2004b, 235-258.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. Du "serpent à plume" aux gélules. Pouvoirs du crotale et gestion de la santé au Mexique / From "plumed serpent" to capsules. Rattlesnake power and health management in Mexico. In : DOUNIAS, Edmond, MOTTE-FLORAC, Élisabeth. & DUNHAM, Margaret (éds). *Le symbolisme des animaux. L'animal, clef de voûte de la relation entre l'homme et la nature ? / Animal symbolism. Animals, keystone in the relationship between Man and Nature?* Paris : IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires, cédérom + version PDF, 2007, 753-808.
- MOTTE-FLORAC, Elisabeth. Les pharmacopées de tradition orale. Quelle écriture ? Pour quel patrimoine ? In : LEGUY, Cécile (coord.), *Pratiques d'enquêtes en littérature orale, Cahiers de Littérature Orale*, 2008, 63/64, 391-423.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. L'implicite dans une histoire purhépecha de pacte avec le diable (Mexique). In : LEBARBIER, Micheline (dir.), *Dire et sous-entendre. Parler, chanter, écrire : les ruses de la parole*. Paris : Karthala, 2016a, 249-286.
- MOTTE-FLORAC, Élisabeth. Les insectes aphrodisiaques, entre mets délicats et remèdes. In : MOTTE-FLORAC, Élisabeth & LE GALL, Philippe (dir.). *Savoureux insectes. De*



- l'aliment traditionnel à l'innovation gastronomique*. Rennes, Tours, Presses Universitaires de Rennes, Presses Universitaires François Rabelais, 2016b, 149-196.
- MOTTE-FLORAC, Elisabeth. Pharmakôn et pratique thérapeutique. L'exemple de la *limpia* au Mexique. In : GUTIERREZ CHOQUEVILCA, Andrea-Luz (éd.), *Cahiers d'Anthropologie Sociale, Guérir, tuer*, 2017, 14, 26-41.
- MOTTE-FLORAC, Elisabeth & BARKAT-DEFRADAS, Melissa. Flux de plantes et de savoirs en Andalousie, plaque tournante entre le monde arabe, l'Europe et au-delà. La circulation des phytonymes. *Bulletin de Liaison de l'Association des Amis du Musée de la Pharmacie*, 2007, 32, 15-30.
- MOTTE-FLORAC, Elisabeth, BARKAT-DEFRADAS, Melissa & EL GHANNAMI, Rachida. Transfert de plantes. De la Méditerranée arabophone aux Amériques, les herbes aromatiques et leurs dénominations. In: SIMONI-AUREMBOU, M.-R. & DALBERA-STEFANAGGI, M.-J. *La langue française : vecteur d'échanges culturels*. Paris : CTHS, 2012, 73-85.
- MÜNCH GALINDO, Guido. *Etnología del istmo veracruzano*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Etnología. Serie Antropológica, 50, 1983, 400 p.
- MUNDO ESOTÉRICO, El poder mágico de las velas y veladoras. *Magia, Ritos y Astrología*, 1996, N°9.
- MUNDO ESOTÉRICO, Magia blanca II. *Magia, Ritos y Astrología*, 1997, Edición special 9, 24-35.
- MUÑOZ-BERNAND, Carmen. Note sur les systèmes d'interprétation des maladies dans la Sierra sud de l'Equateur, *XLII Congrès International des Américanistes (Paris)*, (1976) 1979, 6, 417-426.
- MUNTZEL, Martha C. & PÉREZ GONZÁLEZ, Benjamín. Panorama general de las lenguas indígenas. *América indígena*, 1987, XLVII, 571-605.
- MURDOCK, George Peter. *Theories of illness: a world survey*. Pittsburgh: University of Pittsburgh press, 1980, 127 p.
- MUSSET, Alain. *Le Mexique*. Paris : Masson "Géographie", 1990, 255 p.
- NATHAN, Tobie. L'insupportable perfection de l'œuf. La logique de l'image et de la chose dans les procédures psychothérapeutiques. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 1989, 13, 11-28.
- NATHAN, Tobie. *L'influence qui guérit*. Paris : Odile Jacob, 1994, 312 p.
- NATHAN, Tobie. Manifeste pour une psychopathologie scientifique. In NATHAN, Tobie &

- STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Le Plessis-Robinson : Synthélabo “Les empêcheurs de penser en rond”, 1995, 9-113.
- NAVARIJO ORNELAS, Lourdes. Some Aspects of the Art of Feather Works in Prehispanic Mexico. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne] 2006 [consulté le 17 juillet 2016] <http://nuevomundo.revues.org/1603>
- NAVET, Éric. La quête de la « Terre sans mal » chez les peuples traditionnels : l'exemple des Tupi-Guarani (Amérique du Sud). *Le Portique* [En ligne] 2002, 10 [consulté le 02 octobre 2012] <http://leportique.revues.org/149>
- NIGENDA, Gustavo, LOCKETT, Lejeune, MANCA, Cristina & MORA, Gerardo. Non-biomedical health care practices in the State of Morelos, Mexico: analysis of an emergent phenomenon. *Sociology of health & illness*, 2001, 23 (1), 3-23.
- NOYÉ, Jean-Claude. La force d'autoguérison validée par la science. *Le Monde, La santé et la médecine. Nouveaux traitements, enjeux éthiques et géopolitiques*, 2017, 114-115.
- OEI, Tian P. S., SAWANG, Sukanlaya, GOH, Yong Wah, & MUKHTAR, Firdaus. Using the Depression Anxiety Stress Scale 21 (DASS-21) across cultures. *International Journal of Psychology*, 2013, 48 (6), 1018-1029.
- O'NEIL, Denis. *Medical Anthropology: How Illness is traditionally Perceived and Cured Around the World*. [En ligne] 2003-2012 [consulté le 17 juillet 2016] [http://anthro.palomar.edu/medical/med\\_1.htm](http://anthro.palomar.edu/medical/med_1.htm)
- OLAVARRIETA MARENCO, Marcela. *Magia en Los Tuxtlas (Veracruz)*. México: INI/CNCA, [1977] 1990, 299 p.
- OLIVIER, Guilhem. Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica. *Estudios de cultura náhuatl*, 2014, 47, 121-168.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête* [En ligne] 1995, 1 [consulté le 20 juillet 2017] <http://enquete.revues.org/263>
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. La violence faite aux données. *Enquête* [En ligne] 1996, 3 [consulté le 20 juillet 2017] <http://enquete.revues.org/363>
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. Émique. *L'Homme*, 1998, 38 (147), 151-166.
- OLMOS RODRÍGUEZ, José Gil. *Santos populares. La fe en tiempos de crisis*. Mexico, Grijalba, 2017, 208 p.
- OMS (Organisation Mondiale de la Santé). *Déclaration d'Alma-Ata, Conférence internationale sur les soins de santé primaires*. [En ligne] 1978 [consulté le 17 juillet 2016] [http://www.who.int/topics/primary\\_health\\_care/alma\\_ata\\_declaration/fr/](http://www.who.int/topics/primary_health_care/alma_ata_declaration/fr/)

- OMS (Organisation Mondiale de la Santé). *Principes méthodologiques généraux pour la recherche et l'évaluation*. [En ligne] 2000 [consulté le 17 juillet 2016] [http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/68476/1/WHO\\_EDM\\_TRM\\_2000.1\\_fre.pdf](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/68476/1/WHO_EDM_TRM_2000.1_fre.pdf)
- OMS (Organisation Mondiale de la Santé). *Médecine traditionnelle*. [En ligne] 2017 [consulté le 11 juillet 2017] [http://www.who.int/topics/traditional\\_medicine/fr/](http://www.who.int/topics/traditional_medicine/fr/).
- O'NEILL, Carl W. Traditional healing in the Zapotecan treatment of "susto", implications for western medicine. In: *45 Congr. Int. Amer. (Bogotá, 1985)*, 1988, 348-357.
- O'NEILL, Carl W. & RUBEL, Arthur J. The meaning of "susto" (magical fright). *XLI Congr. Int. Amer. (México)*, 1974, 3, 343-349.
- ORTIZ, Victor Manuel. Algunos antecedentes sobre el uso del color en el México indígena. *Relaciones*, 1991, 48, 105-114
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo. Las hierbas de Tláloc. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1988, 14, 287-314.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo. *Aztec medicine, health, and nutrition*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990, 308 p.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo & BROWNER, Carole. Chemical bases for medicinal plant use in Oaxaca, Mexico, *Journal of Ethnopharmacology*, 1985, 13, 57-88.
- ORTIZ ECHÁNIZ, Silvia. La curación espiritualista. *Cuicuilco*, 1985, 14-15, 32-36.
- ORTIZ ECHÁNIZ, Silvia. *Una religiosidad popular en México: el Espiritualismo Trinitario Mariano*. México: INAH "Científica 220", 1990, 295 p.
- PABLO RAMÍREZ, Ignacio. Creencias sobre los chanecos. *Rituales y creencias de los Zoque-Popolucas*, México: SEP, DGCP, Cuadernos Acayucan n° 9, 1982, 38-44.
- PACHECO, Roberto José. Conflictos desplazan a católicos; ocho estados, los más afectados, *El Excelsior* [En ligne] 15/04/2017 [consulté le 17 juillet 2017] <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/04/15/1157779>
- PADRÓN, Francisco. *El médico y el folklore*. San Luís Potosí: Talleres Gráficos de la Editorial Universitaria, 1956, 342 p.
- PAILLÉ, Pierre & MUCCHIELLI, Alex. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris: Armand Collin "U", 2012, 424 p.
- PALACIOS DE WESTENDARP, Patricia. *Conocimientos y prácticas médicas en una comunidad campesina*. Querétaro, Qro.: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Autónoma de Querétaro, 1986, 180 p.

- PALMA, Daniela. *La deliciosa importancia de comer pollo mexicano*. [En ligne] 2017 (consulté le 12 juin 2017) <http://www.ebbe.com.mx/sociedad-activa/la-importancia-de-comer-pollo-mexicano>
- PARDO R., Mauricio. *El convite de los espíritus*. Quibdó: Ediciones Centro de Pastoral Indígenista “Temas Chocoanos 4”, 1987, 104 p.
- PARSONS, Elsie Clews. *Mitla, Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1966, 590 p.
- PASCUAL REYES, Emilio, PASCUAL ARIAS, Francisco, PASCUAL RAMÍREZ, Alejandro, LÓPEZ ARIAS, Marcelino, PASCUAL CERVANTES, Rufino & LÁZARO HERNÁNDEZ, Ranulfo. *Ciclo de vida de los Zoque-Popolucas*. México: SEP, DGCP, Cuadernos Acayucan n° 3, 1982, 40 p.
- PASTOUREAU, Michel. *Rouge, histoire d'une couleur*. Paris : Seuil, 2016, 216 p.
- PATÍÑO, Victor Manuel. *Plantas cultivadas y animales domésticos en América equinoccial, tomo 3*. Cali: Imprenta Departamental, 1967, 570 p.
- PAULO MAYA, Alfredo. EL camino del “árbol” en las faldas del Popocatepetl. In: Bartolomé, Miguel A. & BARABAS, Alicia M. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV. Pueblos nahuas y otomíes. México: INAH, 2013, 135-164.
- PEDERSSSEN, Duncan. Curanderos, divinidades, santos y doctores: elementos para el análisis de los sistemas médicos. *Rituales y fiestas de las Américas*, 45° Congreso Internacional de Americanistas (Bogota, 1985), 1988, 403-418.
- PÉDRON, Martine. *Médecine traditionnelle au Mexique des Aztèques à nos jours*. Paris : Dangles, 2009, 150 p.
- PEPERSTRAETE, Sylvie. La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique. *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 2014, 121, 1-12.
- PEPERSTRAETE, Sylvie. La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (IV). *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 2017, 124, 1-14.
- PERETTI, Leda. Las “enfermedades culturales”, la etnospsiquiatría y los terapeutas tradicionales de Guatemala. *Scripta Ethnologica* [En ligne] 2010, XXXII [consulté le 5 février 2016] <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14815618002>

- PITROU, Perig. Le comptage rituel en Mésoamérique comme dispositif de mise en relation. *ethnographiques.org, ethnologie et mathématiques* [En ligne] 2014, 29, [consulté le 13 juin 2016] <http://www.ethnographiques.org/2014/Pitrou> - consulté le 15.01.2015
- PERRIN, Michel. *Les praticiens du rêve, un exemple de chamanisme*. Paris : PUF “Quadrige”, 1992, 267 p.
- PHILLIPS, Charles. *The Mythology of the Aztec & Maya: An illustrated encyclopedia of the gods, myths and legends of the Aztecs, Maya and other peoples of ancient Mexico*. Southwater, 2006, 128 p.
- PIEHL, R. & AUSTIN, M. Psychoanalytic Interpretation as Pharmakon: Applying Derrida’s ‘Plato’s Pharmacy’ to Psychoanalysis. *Pastoral Psychology*, 2013, 62 (4), 497-513.
- PIERONI, Andrea & PRICE, Lisa. *Eating and Healing: Traditional Food as Medicine*. Boca Radon: CRC Press, 2006, 432 p.
- PIETTE, Albert. Les détails de l’action. *Enquête*, 1998, 6, 109-128.
- PLIEGO OSORIO, Narení. *Catálogo de plantas medicinales del Jardín Botánico del Instituto de Biología*. Tesis, México, Herbolaria y Medicina tradicional mexicana [En ligne] 2011 [consulté le 17 avril 2015] [http://www.tlahui.com/medic/medic33/herb\\_jbib\\_nareni.pdf](http://www.tlahui.com/medic/medic33/herb_jbib_nareni.pdf)
- PONT HUMBERT, Catherine. *Dictionnaire des symboles des rites et des croyances*. Paris : J.C. Lattès, 1995, 438 p.
- PORTAL, María Ana & SAFA BARRAZA, Patricia. 2005. De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades, *In* García Canclini, Néstor (coord..) *La antropología urbana en México*. México: Conaculta, UAM, Fondo de Cultura Económica, 2005, 30-59.
- POTTIER, Pierre. *12 Clés pour le médicament*, Paris : Belin (Regards sur la science), 1996, 125 p.
- POZAS ARCINIEGA, Ricardo. *Los Tarascos*. México: SEP/CAPFCE/INAH, 1962, 66 p.
- PRADELLES DE LATOUR, Charles-Henry. *La dette symbolique. Thérapies traditionnelles et psychanalyse*. Paris : Epel, 2014, 341 p.
- PRADINES, Maurice. *Traité de psychologie générale*. Paris : Presses Universitaires de France, 1986, 477 p.
- PRESTÁN SIMÓN, William. El rescate del alma en la sociedad kuna. *América Indígena*, 1977, XXXVII (3), 749-758.
- PRIETO AVENDAÑO, Marina. El temazcal, texto ancestral y espacio sagrado del reencuentro con la memoria cultural nahua. *Entretextos* [En ligne] 2011, 17-18 [consulté le 17 juillet 2016] <http://www.ugr.es/local/mcaceres/entretextos.htm>

- PROA, Alma. Celebran rituales para atraer amor y dinero. *Zócalo* [En ligne] 2015 [consulté le 17 juillet 2016] <http://www.zocalo.com.mx/seccion/articulo/celebran-rituales-para-atraer-amor-y-dinero-1419922947>
- PURY TOUMI, Sybille de. Une maladie nommée *susto*. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 1990, 15, 173-182.
- PURY TOUMI, Sybille de. *Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot*. Paris : La pensée sauvage, 1992, 269 p.
- QUENTIN, Isabelle. 2013. *Méthodes de l'observation participante*. <https://isabellequentin.wordpress.com/2013/12/26/methodes-de-lobservation-participante/>
- QUEVEDO LEÓN, Yaotzin. *Plantas medicinales: un estudio de caso etnobotánico en la localidad de Ocotepéc, municipio de Cuernavaca, Morelos*. México: Tesis de Biología, 2015, 204 p.
- QUEZADA RAMÍREZ, María Noemí, *Los Matlatzincas; época prehispánica y época colonial*. México: INAH, 1972, 142 p.
- QUEZADA RAMÍREZ, María Noemí. *Amor y magia amorosa entre los Aztecas*, México: UNAM, 1975, 162 p.
- QUEZADA RAMÍREZ, María Noemí. *Enfermedad y maleficio*, México: UNAM, 1989, 168 p.
- MORTIER, Raoul (dir.). *Dictionnaire encyclopédique Quillet*. Paris : A. Quillet, 1938, 6 vol.
- RANGEL, Rosa. *La medicina tradicional en Caltzontzin*, Uruapan: SEP, DGCP, cuadernos 18, 1982, 41 p.
- RAVENEAU, Gilles. Prolégomènes à une anthropologie symétrique et réflexive. In : Perera, éric & BELDAME, Yann (eds). *In situ. Situations, interactions et récits d'enquête*. Paris : L'Harmattan, 2016, 29-41.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, Madrid: Calpe, 1925-1958.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de autoridades*, Madrid: Gredos, 1726-1739.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. S.D. *Diccionario de la lengua española (vol. XXIX)*. Madrid: Calpe, 1688 p.
- REMORINI, Carolina, CRIVOS, Marta, MARTINEZ, María Rosa & AGUILAR CONTRERAS, Abigail. El "susto": "síndrome culturalmente específico" en contextos pluriculturales. Algunas consideraciones sobre su etiología y terapéutica en México y Argentina. In: POCHETTINO, María Lelia, LADIO, Ana H. & ARENAS, Patricia M. (ed.).

- Tradiciones & Transformaciones en Etnobotánica*. San Salvador de Jujuy: CYTED, 2010, 523-530.
- REMORINI, Carolina, CRIVOS, Marta, MARTINEZ, María Rosa, AGUILAR CONTRERAS, Abigail, JACOB, Analía & PALERMO, María Laura. Aporte al estudio interdisciplinario y transcultural del “Susto”. Una comparación entre comunidades rurales de Argentina y México. *Dimensión Antropológica*, 2012, 54, 89-126.
- RENDÓN, Silvia. *Notas sobre el curanderismo en la meseta tarasca*. México: Dirección General de Culturas Populares, 1982, 31 p.
- REY, Alain. *Le Grand Robert de la langue française, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert*. Paris, Le Robert, vol. VII P-Raisi, 1985, 8269 p.
- REY, Alain. *Le Grand Robert de la langue française*. Paris, Les Dictionnaires Robert, vol. 5 ORGE-ROMA, 2001.
- REYES GÓMEZ, Laureano. El espanto: un ejemplo integral de la concepción zoque de la salud-enfermedad. In: *Memorias del Tercer Coloquio de Medicina Tradicional Mexicana. “Un Saber en Discusión”*. México (D.F.): ENEP-Zaragoza, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 11-20.
- REYES GÓMEZ, Laureano. Curanderismo popular entre los mixes de San Juan Guichicovi. In: SESIA Paola (ed.). *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*. Oaxaca: CIESAS, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1992, 55-75.
- REYNA PINEDO, Victor. *La soba, o limpia con cuy en la medicina tradicional peruana*. Lima, Peru: Inv. Graficas Rimac, 2002, 116 p.
- REYNAUD, Michel & COUDERT, André-Julien. *Essai sur l'art thérapeutique. Du bon usage des psychotropes*. Paris : Synapse, 1987, 478 p.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, 491 p.
- RICHARDS, Audrey. *Hunger and work in a savage tribe: a functional study of nutrition among the Southern Bantu*. London, New York: Routledge, 1932, 238 p.
- RIES, Julien. Le signe et le symbolisme de la croix dans les religions non chrétiennes. *Le symbolisme dans le culte des grandes religions. Homo religiosus* (Louvain la Neuve), 1983, 11, 295-314.
- RIVIÈRE, Claude. *Introduction à l'anthropologie*. Paris : Hachette, “Les fondamentaux, Sciences humaines”, 1999, 156 p.

- ROBELO, Cecilio Agustín. *Diccionario de Mitología Nahua*, 2 vol. México: Ed. Innovación, 1980, 861 p.
- ROBLEDO Elisa & ESTRADA Elsa R. de. El mundo alucinante de los brujos mexicanos. III. El fabuloso negocio de magos y cia. *Contenido*, 1977, 164, 40-44.
- ROCA GUZMÁN, Ma Elena, *et al.* *Yerbatero: nahua y zoque-popoluca del sur de Veracruz*. Veracruz: Consejo nacional para la cultura y las artes, DGCP, Unidad regional de Veracruz, s.d., 83 p.
- RODRÍGUEZ, Luis Ángel. *La ciencia médica de los aztecas*. México: Editorial Hispano Mexicana, 1959, 174 p.
- RODRÍGUEZ LAZCANO, Catalina & GARCÍA MORA, Carlos. *El baluarte purépecha*. [En ligne] 2012 [consulté le 17 juillet 2016] <http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.fr/2012/05/baluarde-piurepecha.html>
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Jesús. *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1943, 203 p.
- RODRÍGUEZ RAMÍREZ, Francisco Javier. Los colores, la ordenación del mundo y la enfermedad. In: *XLII Congr. Intern. des Amér. (Paris 1976)*, 1979, actes vol. 6, 279-285.
- RODRÍGUEZ RIVERA, Virginia. *La comida en el México antiguo y moderno*. México: Pormaca, 1965, 207 p.
- RODRÍGUEZ RUÍZ, Pedro. El estudio antropológico de la alimentación. In: ADAME CERÓN, Miguel Ángel (coord.). *Alimentación en México, ensayos de Antropología e historia*. México: Navarra, 2012, 33-64.
- ROINÉ, Christophe. Analyse anthropo-didactique de l'aide mathématique aux "élèves en difficulté" : l'effet Pharmakéia, *Carrefours de l'éducation*, 2012, 33 (1), 131-147.
- ROJAS ALBA, Mario. *Clasificación tradicional de los alimentos frío-calientes en un pueblo de origen náhuatl. Tlahui-Medic* [En ligne] 1996, 2 (II) [consulté le 9 juin 2016] <http://www.tlahui.com/friocal1.htm>
- ROMÁN, Estela. *Nuestra medicina: de los remedios para el aire y los remedios para el alma*. Bloomington : Palibrio, 2012, 2012, 147 p.
- ROMEY, Georges. *Dictionnaire de la symbolique. Le vocabulaire fondamental des rêves*. Paris : Albin Michel, 1995, 574 p.
- ROMERO REDONDO, Iván A. Ritos del mal en la sierra de Zongolica: el *tetlachiwibe* en Santiago Tehuipango, una paroximación. In: BÁEZ CUBERO, Lourdes (coord.) *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México. I*. México: INAH, 2015, 363-383.



- ROQUE ALONSO, Maria Àngels. *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres: construcción y transmisión simbólicas en las sierras castellanas y riojanas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, 569 p.
- ROQUE, Georges & GUDIN, Claude. *La vie nous en fait voir de toutes les couleurs*. Lausanne : L'âge d'Homme, 1998, 205 p.
- ROSE, Jean. *La Légende des soleils. Mythes Aztèques des origines*. Toulouse : Anarcharsis, 2007
- ROUBIN, Lucienne. Hommes, parfums et dieux ; perspectives générales de l'exposition. *Le courrier du Musée de l'homme*, 1980, 6, s.p.
- ROUBIN, Lucienne. *Le monde des odeurs, dynamique et fonctions du champ odorant*. Paris : Klincksieck, 1989, 296 p.
- RUBEL, Arthur J. Concepts of disease in Mexican-American culture. *American Anthropologist*, 1960, 62 (5), 795-814.
- RUBEL, Arthur J. The epidemiology of a folk-illness: susto in Hispanic America. *Ethnology*, 1964, 3 (3), 268-283.
- RUBEL, Arthur J., O'NEILL Carl W. & COLLADO-ARDON Rolando. *Susto, a folk illness*, Berkeley: Univ. of California Press, 1984, 186 p.
- RUBIO MONTOYA, Enrique Gonzalez. *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos, Hongos sagrados*. México: Ediciones Cruz O., 1992 (2° éd.), 170 p.
- RUFFAT, Andrée. *La superstition à travers les âges*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1977, 292 p.
- RUIZ DE ALARCÓN, Br Hernándo. *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*. In: PASO Y TRONCOSO F. del (ed.). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras gentílicas de las Razas aborígenes de México*. vol. XX, México, Ediciones Fuente Cultural, (1629) 1953, 17-180.
- RUIZ MÉNDEZ, Teresita de Jesús. *Ser curandero en Uruapan*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, 1990, 318 p.
- RUZ, Mario Humberto. Maladie, sorcellerie et thérapeutique chez les Tojolobal du Mexique. *Bulletin d'Ethnomédecine*, 1982, 11, 9-22.
- RYESKY, Diana. Conceptos populares de enfermedad y su relación al sistema de calor y frío en un pueblo otomi-mestizo, in *XLI Congr. Intern. Amer. (México, 1974)*, Actas vol. 3, 1976, 350-356.
- RYN, Zdzislaw. *Los Andes y la medicina*. La Paz: Insituto Boliviano de Cultura, 1981, 85 p.

- SAHAGÚN, Historia general de las cosas de Nueva España, F. del Paso y Troncoso (ed.), Madrid, Hauser & Menet, 4 v. facsim. + v. 5 (pl. Codex florentino + 27 pl. Codex Madritensis), [vers 1540-1585] 1905-1907.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España, Códice Florentino*, 4 vol. México: Porrúa, [vers 1570] 1956-1969, 389 + 339+ 369 + 381 p.
- SAL Y ROSAS, Federico. Observaciones en el folklore psiquiátrico del Perú. In: *Congreso Internacional de Americanistas (Lima, 1970)*. 1972, vol. 6, 249-262.
- SALDAÑA RAMÍREZ, Adriana. En busca de la cura. Prácticas adivinatorias y terapéuticas entre los nahuas del Alto Balsas (Guerrero) presentes en Morelos. *Cuicuilco*, 2013, 20 (56), 203-222.
- SALDÍVAR ARELLANO, Juan Manuel. Orishas, demonios y santos. Un acercamiento al sincretismo de la santería, caso Catemaco, Veracruz. *Gazeta de Antropología* [En ligne] 2009, 25 (1) [consulté le 17 mai 2016] [http://www.ugr.es/~pwlac/G25\\_14JuanManuel\\_Saldivar\\_Arellano.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G25_14JuanManuel_Saldivar_Arellano.html)
- SALDOVA, Miguel de. *Brujería y medicina en los altos de Chiapas*. México: Ed. Letras, 1962, 63 p.
- SALINAS CESÁREO, Javier. Danzantes y esotéricos ofrecieron sus rituales al Sol en Teotihuacán. *La Jornada*, 22 mars 2012, 9.
- SÁNCHEZ, Víctor. *Voyage au coeur du chamanisme mexicain*. Monaco : Editions du Rocher, 1993, 218 p.
- SÁNCHEZ OCHOA, Pilar. Poder de la palabra y eficacia de los objetos: pentecostalismo y “costumbre” en Guatemala. In GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio & RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (eds). *Creer y curar: la medicina popular*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1996, 251-300.
- SÁNCHEZ VARGAS, Nahum M., HERNÁNDEZ LÓPEZ, Josefina & HIDALGO OLIVERA, Jaime. *Médicos tradicionales mazatecos de Jalapa de Díaz, Oaxaca*. Consejo nacional para la cultura y las artes, DGCP, Unidad regional de Tuxtepec, Oaxaca. Colección Mazate, 1991, 112 p.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Sergio. Wemas y Cangandhos: limpias con piedras en el valle del mezquital, Hidalgo, In: BRODA, Johanna & GOOD ESHELMAN, Catharine (coord.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: CONACULTA, INAH, 2004, 289-302.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Sergio. Visitar el santuario. Los señores otomíes del Valle del mezquital. In: FOURNIER, Patricia, MONDRAGÓN, Carlos & WIESHEU, Walburga

- (coord.), *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones*. México: ENAH, 2009, 287-307.
- SANDSTROM, Alan R. *The Image of Disease: Medical Practices of Nahua Indians of the Huasteca*. Columbia, Missouri, Museum of Anthropology, University of Missouri, 1978, 60 p.
- SANDSTROM, Alan R. *Traditional curing and crop fertility rituals among Otomi Indians of the Sierra de Puebla, Mexico: The Lopez Manuscripts*. Bloomington: Indiana University Museum, 1981, 104 p.
- SANDSTROM, Alan R. & EFFREIN SANDSTROM, Pamela. *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of México*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1986, 327 p.
- SANTAMARÍA, Francisco J. *Diccionario de mejicanismos*. México: Porrúa, 1959, 1997 p.
- SANTOS GARCÍA, A. de los, *et al.* El uso de las plantas medicinales en la región totonaca. *In: Herbolaria y etnozoología en el área de Papantla*. México: SEP, 1988, 7-76.
- SASSON, Yolanda. *El alma y los síndromes patológicos populares actuales*. Uruapan (Michoacán): SEP, Dirección General de Culturas Populares, cuadernos 41, 1983, 10 p.
- SASSON, Yolanda. *El alma y el mal aire, dos enfermedades del inframundo indígena mesoamericano*. Uruapan (Mich.): SEP, Dirección General de Culturas Populares, 1985, Cuadernos 59, 18 p.
- SASSON, Yolanda. El alma y el mal aire. *México indígena*, 1986, 9, 60-63.
- SASSON LOMBARDO, Yolanda. El alma y los síndromes patológicos actuales I/III. Los signos y síntomas del espanto (susto) en Mesoamérica. *Tlahui-Medic* [En ligne] 1996, 2 [consulté le 9 juin 2016] <http://www.tlahui.com/alma1.htm>
- SCHAAL, Benoist, WATHELET, O. & FERDENZI, C. Les liens entre les odeurs et les émotions: contributions à une question transdisciplinaire. In : SCHAAL, Benoist, FERDENZI, C. & WATHELET, O. (eds), *Odeurs et émotions. Le nez a ses raisons...* Dijon : EUD, 2013, 5-42.
- SCHEFFLER, Lilian. *Magia y brujería en México*. México, Panorama, 1992, 175 p
- SCHENDEL, Gordon. *Medicine in Mexico: from Aztec herbs to betatron*. London, Austin: Univ. of Texas Press, 1968, 329 p.
- SCHULTES, Richard Evans. *Plantas alucinógenas*. México: La Prensa Médica Mexicana, 1982, 161 p.

- SCHUMANN, Otto. Los “graniceros” de Tilapa, Estado de México. *In: ALBORES, Beatriz & BRODA, Johanna (eds). Graniceros, cosmovisión y meteorología de Mesoamérica.* Toluca: Colegio mexiquense, UNAM, 1997, 303-311.
- SÉBILLOT, Paul. *Le folklore de France, vol. 6, la flore.* Paris : Imago, [1904-1907] 1985, 386 p.
- SEIJAS, H. [Susto as an etiological category]. *Acta Cient Venez.* 1972, 23 (0), suppl 3, 176-178.
- SÉJOURNÉ, Laurette. *La pensée des anciens Mexicains.* Paris : Maspero “Fondations”, 1982, 178 p.
- SEOANE, José. *Remedios y supersticiones en la Provincia de Las Villas (Cuba).* Cuba: Universidad central de Las Villas, 1962, 296 p.
- SEPÚLVEDA Y HERRERA, Maria Teresa. *Magia, brujería y supersticiones en México.* México, Everest, 1983, 190 p.
- SERINGE, Philippe. *Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours.* Genève : Helios, 1985, 459 p.
- SERVAIN, Frédérique. Tentative de classification des bains de vapeur en Mésoamérique. *Trace*, 1986, 9, 39-50.
- SERVIER, Jean. *Traditions et civilisation berbères, les portes de l'année.* Monaco : Editions du Rocher, 1985, 510 p.
- SHANTI VIREKANANGA. *La magia de las velas.* México: Gomez Gomez, s.d., 92 p.
- SIERRA CARRILLO, Dora. La flora medicinal mexicana como patrimonio cultural. *Diario de campo*, 2011, 6, 77-82.
- SIGNORINI, Italo. Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in a Nahuatl-Ladino Community of the Sierra de Puebla (Mexico). *Ethnology*, 1982, 21 (4), 313-323.
- SIGNORINI, Italo & LUPO, Alessandro. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo enfermedad entre los nahuatl de la Sierra de Puebla.* Xalapa: Editorial universidad veracruzana, 1989, 303 p.
- SIGNORINI, Italo & TRANFO, Luigi. Las enfermedades. Clasificación y terapia. *In: SIGNORINI, Italo (coord.). Los huastecos de San Mateo del Mar.* México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social, 1979, 59, 215-262.
- SIKÉ, Yvonne de. Le Basilic. *In : Parfums de plantes.* Paris : Muséum national d'histoire naturelle, 1988, 256 p.

- SILLAMY, Norbert (Ed.). *Dictionnaire encyclopédique de psychologie* (2 vol.). Paris : Bordas, 1980, 1287 p.
- SIMMONS, Ronald & HUGHES, Charles (eds). *The Culture-Bound Syndromes: Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest*. Dordrecht: D. Reidel, 1985, 536 p.
- SINDZINGRE, Nicole. La nécessité du sens : l'explication de l'infortune chez les Senufo. In : AUGÉ, Marc & HERZLICH, Claudine (eds). *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris : Editions des Archives Contemporaines, 1984, 93-122.
- Site web *Abre los ojos*. [consulté le 24 août 2015] <http://Abrelojosmrp.Blogspot.Fr/2014/06/La-Limpia-Con-Huevo-Paso-Pasoguia.Html>
- Site web *Agroproyectos*, Produccion y consumo de huevo en México, 2014. [consulté le 02 septembre 2015], <http://www.agroproyectos.org/produccion-y-consumo-de-huevo-en-mexico>
- Site web *Al calor político*. [consulté le 24 août 2015] <https://www.alcalorpolitico.com/informacion/brujos-de-catemaco-celebran-la-misa-negra-para-recibir-el-1er-viernes-de-marzo-162416.html#.WSLmKMakLDc>
- Site web *Alux de México Gestores ambientales*. Biomagnetismo prehispanico mesoamericano. [consulté le 02 juillet 2016] <http://aluxdemexico.blogspot.fr/2014/10/biomagnetismo-prehispanico-mesoamericano.html>
- Site web *Apostoles de la palabra*. Conoce a los Espiritualistas Trinitarios Marianos. 2006. [consulté le 14 mai 2015] <http://www.apostolesdelapalabra.org/conoce-a-los-espiritualistas-trinitarios-marianos>
- Site web *Arcanos*. Ritual con perejil para limpiar el hogar. [consulté le 14 mai 2015], <http://www.arcanos.com/ritual-buena-suerte-con-perejil.asp>
- Site web *Ars Industrialis*. Pharmakon. [consulté le 04 mai 2016] <http://arsindustrialis.org/pharmakon#sdfootnote1sym>
- Site web *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*, 2012, [consulté le 24 août 2015] <http://www.beta.inegi.org.mx/app/indicadores/?ag=00&ind=6200240431#divFV6200240431#D6200240431>
- Site web *Journal du net*. Les salaires au Mexique [consulté le 19 septembre 2017] <http://www.journaldunet.com/business/salaire/mexique/pays-mex>
- Site web *Las recetas de Silvia*, ¿Que es el ajo macho? 2010, [consulté le 24 août 2015] <http://lasrecetasdesilvia.blogspot.com.es/2010/12/que-es-el-ajo-macho.html>
- Site web, *México desconocido*. Los personajes de la medicina tradicional mexicana. [consulté le 24 août 2015] <https://www.mexicodesconocido.com.mx/medicina-tradicional-curando-el->

- alma-y-un-poco-mas.html
- Site web *No busque más*. [consulté le 05 juin 2016] <http://emmanuel-loqueestabasbuscando.blogspot.fr/2011/07/dedicado-todos-los-devotos-de-san-la.html>
- Site web *Norestense*. Leyendas y tradiciones, Amuletos del comercio. [consulté le 24 août 2015] <http://www.norestense.com/amuletos-del-comercio>
- Site web *Obras y trabajos de santería* [consulté le 04 mai 2016] <https://fr.slideshare.net/julioapardillo/obras-ytrabajosdesanteriaparadefenderse-14139034>
- Site web *Observatoire du discours financier en traduction*. De l'évaluation de la dette à la subjectivité du guichet automatique. [consulté le 05 juin 2016] <http://odft.nt2.ca/blogue/de-1%E2%80%99%C3%A9valuation-de-la-dette-%C3%A0-la-subjectivit%C3%A9-du-guichet-automatique>
- Site web *SAGARPA* Se consolida México como quinto productor mundial de naranja [consulté le 05 juin 2016] <http://sagarpa.gob.mx/Delegaciones/zacatecas/boletines/Paginas/2017B008M.aspx>
- Site web *SER (Secretaría de Relaciones Exteriores)*, Notisem, Denominación de origen del mezcal, 2014. [consulté le 24 août 2015] <https://embamex2.sre.gob.mx/austria/images/Stories/Varios/comsoc/Documentos/hi-mezcal.pdf>
- Site web *SIAP (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera)*, Naranja, orgullo de la Tierra Mexicana. [consulté le 04 mai 2016] <http://infosiap.siap.gob.mx/images/stories/infogramas/100602-reporte-naranja.pdf>
- Site web *SINERAFI (Servicio Nacional de Inspección y Certificación de semillas)* Red quelite. [consulté le 05 juin 2016] [http://www.sinarefi.org.mx/redes/red\\_quelite.html](http://www.sinarefi.org.mx/redes/red_quelite.html)
- Site web *Wikipedia*. Felipa Hernández Barragán. [consulté le 24 août 2016] [https://es.wikipedia.org/wiki/Felipa\\_Hern%C3%A1ndez\\_Barrag%C3%A1n](https://es.wikipedia.org/wiki/Felipa_Hern%C3%A1ndez_Barrag%C3%A1n)
- SMITH-OKA, Vania. *La Medicina Tradicional Entre los Nahuas: Plantas Medicinales Contemporáneas y Antiguas*. FAMSI [En ligne] 2007, 33 p. [consulté le 7 mars 2016] <http://www.famsi.org/reports/05063es/>
- SOLIER, René de. *Curandera, les champignons hallucinogènes*. Paris : Pauvert, 1965, 78 p.
- SOULÉ, Bastien. Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales. *Recherches qualitatives* 2007, 27 (1), 127-140.
- SOUSTELLE, Jacques. *La vie quotidienne des Aztèques à la veille des conquêtes espagnoles*. Paris : Hachette, 1955, 315 p.

- SOUSTELLE, Georgette. *Tequila : un village nahuatl du Mexique oriental*. Paris : Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 1958, LXII, 266 p.
- SPA, Jaap. Le langage et la sémiologie. Quelques réflexions nouvelles. In: VAN ALKEMADE, D.J., FEITSMA, A., MEYS, W.J., Van REENEN, P. & SPA, Jaap (eds). *Linguistic studies offered to Berthe Siertsema*. Amsterdam: Rodopi, 1980, 363-370.
- SPERBER, Dan. *Le savoir des anthropologues*. Paris : Hermann, 1982, 141 p.
- STANTON, Danielle. Prière et guérison : un tissu de mensonges ? *L'actualité*, 2002, 17 (14), 56.
- STEININGER, G. Russell & VAN DE WELDE, Paul. *Three dollars a year: being the story of San Pablo cuatro venados, a typical Zapotecan Indian village*. New York: Delphic Studios, 1935, 117 p.
- STEVENSON, Robert. *Music in Aztec & Inca Territory*. Berkeley: University of California Press, 1976, 378 p.
- SULLIVAN, Thelma. Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México. *Anuario Indigenista, México, I.I.I.*, 1969, XXIX, 285-293.
- TALADOIRE, Eric. Les bains de vapeur et les systèmes d'eau dans leur rapport avec les terrains de jeu de balle. *XLI Congr. Intern. Amer.* (México), 1974, 1, 262-269.
- TAMARA. *Brujería, hechizos, conjuros y encantamientos*. México: Tomo Dos, 1995, 234 p.
- TAUBE, Karl. *Mythes aztèques et mayas*. Paris : Seuil "Sagesse", 1995, 168 p.
- TENE, Vicente, MALAGÓN, Omar, VITA FINZI, Paola, VIDARI, Giovanni, ARMIJOS, Chabaco & ZARAGOZA, Tomás. An ethnobotanical survey of medicinal plants used in Loja and Zamora-Chinchipec, Ecuador. *Journal of Ethnopharmacology*, 2007, 111, 63-81.
- THERRIEN, Michèle. Corps sain, corps malade chez les Inuit, une tension entre l'intérieur et l'extérieur. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 1995, XXV (1), 71-83.
- THE UNIVERSITY OF NEW MEXICO. UNM Curanderismo Class. *Traditional medicine in the Southwest and Mexico class*. [En ligne] 2015 [consulté le 17 juillet 2016] [http://curanderismo.unm.edu/2015%20Summer%20Class/2015\\_Power\\_Point\\_Presentation.pdf](http://curanderismo.unm.edu/2015%20Summer%20Class/2015_Power_Point_Presentation.pdf)
- THOMAS, Norman D. *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo Zoque*, México: SEP, 1974, 175 p.
- THOMPSON, C.J.S., *La curación por la magia*. Madrid: Casa de Horus, 1992, 208 p.
- TIBÓN, Gutierre. *La ciudad de los hongos alucinantes*. México: Panorama, 1985, 174 p.

- TLALI RAMÍREZ, Elena Yetlanezi. Limpia y cosmovisión según el curandero Jesús Santiago Santos, Ahuatepec, Mor., México. *Tlahui-Medic* [En ligne] 2010, 29 (I) [consulté le 15 mars 2016] [http://www.tlahui.com/medic/medic29/limpia\\_entrevista.htm](http://www.tlahui.com/medic/medic29/limpia_entrevista.htm)
- TOOR, Frances. I am cured of fright. *Mexican Folkways*, 1926, 2, 31-32.
- TORRE, Renée de la. La estetización y los usos de las danzas concheras. In: ARGYRIADIS, Kali, TORRE, Renee de la, GUTIERREZ ZUÑIGA, Cristina & AGUILAR ROS, Alejandra. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Mexico: El Colegio de Jalisco, CIESAS, IRD, CEMCA, ITESO, 2008, 73-110.
- TORRE, Renée de la. Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, 2014, 34 (2), 36-64.
- TORRE, Renée de la & GUTIÉRREZ ZUÑIGA, Cristina. La neomexicanidad y los circuitos new age: ¿Un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual? *Archives des Sciences Sociales des Religions, Religions amérindiennes et circuits de spiritualité new age*, 2011, 56 (153), 183-206.
- TOTELIN, Laurence. When foods become remedies in ancient Greece: The curious case of garlic and other substances. *Journal of Ethnopharmacology*. 2015, 167, 30-37.
- TOURN, Christine. Aliments et médicaments. Perspectives d'apothicaires « charitables à Genève à la fin du XVIIIe siècle. *Histoire des Alpes – Storia delle Alpi – Geschichte der Alpen*, 2008, 13, 195- 213.
- TRANFO, Luigi. *Vida y magia en un pueblo otomí del mezquital*. México: SEP/INI, 1974, N° 34, 365 p.
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo. ¿El huevo o la gallina? Completitud y fracción en la comida ritual de los totonacos de la Huasteca. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En ligne] 2013, 25 [consulté le 20 mars 2015], <http://alhim.revues.org/4607>
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo & HÉMOND, Aline. Introducción. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En ligne] 2013, 25 [consulté le 20 mars 2015], <http://alhim.revues.org/4607>
- TROTTER, Robert T. & CHAVIRA, J.A. *Curanderismo: Mexican American folk healing*. Athens: University of Georgia Press, 1981, 199 p.
- TROTTER, Robert T. Susto: the context of community morbidity patterns, *Ethnology*, 1982, XXI (3), 215-226.



- TRUHAUT, R. Toxicologie. *ENCYCLOPÆDIA UNIVERSALIS* [en ligne] [consulté le 20 août 2016] <http://www.universalis.fr/encyclopedie/toxicologie/>
- UZZELL, Douglas. Susto revisited: illness as strategic role. *American Ethnologist*, 1974, 1 (2), 369-378.
- VALDÉS, Valentín. Brujería y religión: Catemaco, tierra mágica ¿se complementan?, Site internet *Zócalo* Saltillo [En ligne] 29/09/2009 [consulté le 09 août 2016] <http://www.zocalo.com.mx/seccion/articulo/Brujeria-y-religion-Catemaco-tierra-magica-se-complementan>
- VALDEZ, Edgar. *Santé et médecine populaire en Bolivie*. Paris : IUED, Karthala, Patiño, 1993, 308 p.
- VALDIZÁN, Hermilio & MALDONADO, Ángel. *La medicina popular peruana, tomo 1*. Lima: Herrera, 1922, 475 p.
- VALLE ESQUIVEL, Julieta, ESPINOSA DE LA MORA, Dulce María, GARCÍA HERNÁNDEZ, Marco Antonio, HERNÁNDEZ ALVARADO, José Bardomiano, HERNÁNDEZ BERNAL, María Cristina, ROMERO HUERTA, José Antonio & SANTO BRIONES, Cinthya. El cerro quebrado, mitología, cosmovisión y diferenciación étnica en el Norte de la Huasteca. In: GOOD ESHELMAN, Catharine & ALONSO BOLAÑOS, Marina (coord.). *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. IV. México: INAH, 2014, 35-98.
- VALUSSI, M. & SCIRÈ, A.S. Quantitative ethnobotany and traditional functional foods. *Nutrafoods*, 2012, 11 (3), 85–93.
- VAN HOOFF, Henri. Notes pour une histoire de la traduction pharmaceutique. *Meta*, 2001, XLVI (1), 154-175.
- VARGAS, César. *Estudio etnográfico del comportamiento mágico religioso en la Venezuela contemporánea*. Maracaibo: Astro Data, 1987, 181 p.
- VARGAS, Luís Alberto. La historia de la alimentación en México prehispánico. *Seminario sobre la Alimentación en México*, México: UNAM, Instituto de Geografía, 1984, 13-26.
- VÁZQUEZ ESTREDA, Alejandro, RIVERA AGUILAR, Asucena, UTRILLA SARMIENTOS, Beatriz, PRIETO HERNÁNDEZ, Diego, MENDOZA RICO, Mirza & AGUIRRE MENDOZA, Imelda. *Ar 'ñani, ar mpôti nea r 'mui*. Trayecto, mudanza y destino. Difuntos, ánimas y antepasados en la cosmovisión de los pueblos otomíes de Querétaro. In: GOOD ESHELMAN, Catharine & ALONSO BOLAÑOS, Marina (eds). *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. vol. III. México: INAH, 2014, 147-212.
- VELASCO LOZANO, Ana María Luisa. Los cuerpos divinos: la utilización del amaranto en

- el ritual mexica. In: GONZÁLEZ TORRES, Yolotl (coord.). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México: CNCA, INAH, 2001, 39-64.
- VELASCO TORO, José. Simbolización del espacio e identidad devocional en el santuario de Otatitlán, Veracruz. In: VARGAS MONTERO, Guadalupe (coord.). *Devoción y creencia religiosa en el amanecer del tercer milenio*. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2005, 99-142.
- VELÁSQUEZ GALLARDO Pablo, *La hechicería en Charapan (Mich.)*. México: ENAH, Tesis de Antropología, 1949, 151 p.
- VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo. *Diccionario de la lengua Phorhépecha*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, 226 p.
- VERDIER, Yvonne. Pour une ethnologie culinaire. *L'Homme*, 1968, 9 (1), 39-47.
- VERTI, Sebastian. *Tradiciones mexicanas*. México: Editoial Diana, 1991, 410 p.
- VEYTIA, Mariano Fernández de Echeverría y. *Historia antigua de Méjico*. Méjico: impr. de J. Ojeda, 1836, 3 vol., 320 + 336 + 432 p.
- VIDAL, Laurent. La focale anthropologique : l'interdisciplinarité à travers la « fabrique » de la discipline. *Questions de communication*, 2011, 19, 201-214.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos (ed.), *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica, 2 tomos*. México: IMEPLAM, 1976, 127 + 219 p.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos. El concepto de enfermedad en Mesoamérica. *XLII Congr. Intern. Amér. Actas, (Paris, 1976), Paris, Soc. des Amér.*, 1979, vol VI, 259-270.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos. El médico mexica. In: LÓPEZ AUSTIN & VIESCA TREVIÑO, Carlos (Coords.). *Historia general de la medicina en México. México Antiguo, vol. I*. México, D.F.: Academia Nacional de Medicina/ Facultad de Medicina Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, 217-230.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos. *Medicina prehispánica de México: el conocimiento médico de los nahuas*. México: Panorama, 1986, 246 p.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos. Veinte años de investigación en medicina tradicional en México. In: AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, MENÉNDEZ, Eduardo, VIESCA TREVIÑO, Carlos, LOZOYA, Xavier & DURÁN SOLIS, Leonel. *Medicina tradicional y atención primaria*. México: CIESAS, Cuadernos de la casa chata N° 159, 1987, 59-82.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos. El código de La Cruz-Badiano, primer ejemplo de una medicina mestiza in FRESQUET FEBRER, J.L. & LÓPEZ PIÑERO, J.M., *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del s. XVI*. Valencia: Universitat de València, 1995, 71-90.

- VIESCA TREVIÑO, Carlos & RUGE, T. Aspectos psiquiátricos y psicológicos del susto, *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1985, 475-490.
- VIGLIANI, Silvina. La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. *Anales de Antropología*, 2016, 50, 24-48.
- VILLA ROJAS, Alfonso. El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas. In: *Estudios de Cultura Maya*, vol. III. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, 243-260.
- VILLA ROJAS, Alfonso. Breves consideraciones sobre la creencia del “mal de ojo”. *Anales de Antropología*, 1982, XIX, 147-161.
- VILLALOBOS VILLAGRA, Humberto Mariano. *Estudio de las etnoenfermedades “susto” y “mal aire” entre los zoque-popolucas de Santa Rosa, sur de Veracruz*. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1997.
- VILLATORO, Elba Marina. *Etnomedicina en Guatemala*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, 1984, 316 p.
- VINCI, Leo. *Magia de las velas*. Madrid: EDAF, 1991, 155 p.
- VITEBSKY, Piers. *Les chamanes. Le grand voyage de l'âme. Forces magiques. Extase, guérison*. Köln: Taschen, 2001, 184 p.
- VIVIÈS, Bertrand de & BASTIÉ, J. *Dossier. 5, Le Romarin. Écomusée de la Montagne noire et de la vallée du Thoré : la plante, les mythes, les fêtes en Europe et à Dourgne (Tarn)*. Albi : Midi France communication, 1988, 96 p.
- VOGT, Evon Z. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, 328 p.
- WASHUTA, Whitney. *The Practice of “Limpias” in Oaxaca*. Burlington: Vermont University [En línea] 2012 (consulté le 17 avril 2016) <http://mlrazza.pbworks.com/w/page/50106880/Whitney%3A%20The%20Practice%20of%20%22Limpias%22%20in%20Oaxaca>
- WEITLANER, Roberto J. La ceremonia llamada ‘levantar la sombra’. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología, 1961, XVII, 67-95.
- WELLER, Susan C. New data on intracultural variability: the hot/Cold concept of medicine and illness, *Human Organization, Society for Applied Anthropology, New-York*, 1983, 42 (3), 249-257.
- WEST, Robert C. The natural regions of Middle America. In: WAUCHOPE, Robert & WEST, Robert (eds), *Handbook of Middle American indians, Vol. 1: Natural environment*

- and early cultures, 1964, 363-383.
- WHEAT, G.C. *El mundo de las hormigas. Cómo viven, trabajan y se comunican las unas con las otras en la colonia*. México: Editorial Novaro, 1981, 54 p.
- WOLF, Eric R. *Sons of the Shaking Earth: The People of Mexico and Guatemala, Their Land, History and Cultures*. Chicago: University of Chicago Press, 1959, 312 p.
- WOLF, Eric R. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Biblioteca Era, Ensayos, 1967, 250 p.
- WOLF, Paul de. *Seis estudios lingüísticos sobre la lengua phorhe*. Zamora: Colegio de Michoacán, 1989, 297 p.
- WÖRRLE, Bernhard. *De la cocina a la brujería. La sal entre indígenas y mestizos en América Latina*. Quito: Abya-Yala, 1999, 260 p.
- YOUNG, James Clay. A model of illness treatment decisions in a tarascan town. *American Ethnologist*, 1980, 7 (1), 106-131.
- YOUNG, James Clay. *Medical choice in a Mexican village*. New Brunswick (New Jersey): Rutgers University Press, 1981, 233 p.
- YSUNZA OGAZÓN, Alberto, Estudio bio-antropológico del tratamiento del susto. In: VIESCA TREVIÑO, Carlos (ed.), *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, México: IMEPLAM, 1976, 59-73.
- ZALPA RAMÍREZ G. La mitología del agua en la Meseta purépecha (Michoacán), *Revista de Literaturas populares*, 2002, 1, 102-120.
- ZAMORA-MARTINEZ, Marisela C. & NIETO DE PASCUAL POLA, Cecilia. Medicinal plants used in some rural populations of Oaxaca, Puebla and Veracruz, Mexico, *Journal of Ethnopharmacology*, 1992, 35, 229-251.
- ZOLLA, Carlos (dir.). *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, México: INI, 1994, 2 vol., 917 p.
- ZOLLA, Carlos. La medicina tradicional indígena en el México actual. *Arqueología Mexicana*, 2005, 74, 62-65.
- ZOLLA, Carlos & DEL BOSQUE, Sofia, TASCÓN, Antonio & MELLADO, Virginia. *Medicina tradicional y enfermedad*. México: Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social, IMSS, 1988, 146 p.
- ZURROZA CEBALLOS, Omar. *Salud y enfermedad en el grupo étnico yaqui de Sonora*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis profesional en antropología social, 1985, 144 p.

# Lexique des noms scientifiques de végétaux

<i>Abrus precatorius</i> L.	Fabaceae
<i>Acacia cornigera</i> (L.) Willd.	Mimosaceae
<i>Acacia</i> sp.	Mimosaceae
<i>Achillea millefolium</i> L.	Asteraceae
<i>Acrocomia crispae</i> (Kunth) C.F.Baker ex. Becc.	Arecaceae
<i>Adiantum princeps</i> Moore	Adiantaceae
<i>Agastache mexicana</i> (Kunth) Lint & Epling.	Lamiaceae
<i>Agave tequilana</i> F.A.C.Weber	Agavaceae
<i>Agave</i> spp.	Agavaceae
<i>Allium cepa</i> L.	Liliaceae <sup>841</sup>
<i>Allium sativum</i> L.	Liliaceae <sup>842</sup>
<i>Aloe vera</i> (L.) Burm.f.,	Aloeaceae
<i>Aloysia triphylla</i> (L'Hérit.) Brett	Verbenaceae
<i>Amaranthus cruentus</i> L.	Amaranthaceae
<i>Amaranthus speciosus</i> L.	Amaranthaceae
<i>Amaranthus</i> spp	Amaranthaceae
<i>Ambrosia artemisiifolia</i> L.	Asteraceae
<i>Amphipterygium adstringens</i> (Schltdl.) Schiede ex Standl. (= <i>Juliana adstringens</i> (Schltdl.) Schltdl.)	Anacardiaceae
<i>Ananas comosus</i> (L.) Merr.	Bromeliaceae
<i>Annona muricata</i> L.	Annonaceae
<i>Annona reticulata</i> L.	Annonaceae
<i>Anoda cristata</i> (L.) Schlecht.	Malvaceae
<i>Apium graveolens</i> L.	Apiaceae
<i>Archibaccharis</i> sp.	Asteraceae
<i>Argemone mexicana</i> L.	Papaveraceae
<i>Artemisia ludoviciana</i> Nuttal Subsp. <i>mexicana</i> (Willd. ex Sprengel) Keck.	Asteraceae
<i>Asclepias glaucescens</i> H.B.K.	Asclepiadaceae
<i>Astragalus guatemalensis</i> var <i>brevidentatus</i> (Hemsl.) Barn.	Fabaceae
<i>Baccharis glutinosa</i> Pers.	Asteraceae
<i>Baccharis heterophylla</i> H.B.K.	Asteraceae
<i>Barkleyanthus salicifolius</i> (Kunth) H. E. Robins. & Brett. (= <i>Senecio salignus</i> DC.)	Asteraceae
<i>Bauhinia divaricata</i> L.	Fabaceae
<i>Bidens alba</i> L. var. <i>radiata</i> (Sch. Bip.) Ballard	Asteraceae
<i>Bidens pilosa</i> L.	Asteraceae
<i>Bougainvillea glabra</i> Choisy	Nyctaginaceae
<i>Brassica campestris</i>	Brassicaceae
<i>Brassica nigra</i> Boissier	Brassicaceae

<sup>841</sup> Plante anciennement notée comme appartenant à la famille des Alliaceae.

<sup>842</sup> Plante anciennement notée comme appartenant à la famille des Alliaceae.

<i>Brickellia</i> sp.	Asteraceae
<i>Brugmansia arborea</i> (L.) Lagerh.	Solanaceae
<i>Brugmansia candida</i> Pers.	Solanaceae
<i>Brugmansia</i> spp.	Solanaceae
<i>Buddleja americana</i> L.	Scrophulariaceae
<i>Buddleja cordata</i> Kunth	Scrophulariaceae
<i>Buddleja microphylla</i> H.B.K. voir <i>Buddleja parviflora</i>	Scrophulariaceae
<i>Buddleja parviflora</i> Kunth (= <i>Buddleja microphylla</i> H.B.K.)	Scrophulariaceae
<i>Buddleja perfoliata</i> Kunth	Scrophulariaceae
<i>Buddleja sessiliflora</i> Kunth	Scrophulariaceae
<i>Bursera glabrifolia</i> (H.B.K.) Engl.	Burseraceae
<i>Bursera bipinnata</i> Engl.	Burseraceae
<i>Bursera copallifera</i> (Sessé & Moç. ex DC.) Bullock	Burseraceae
<i>Bursera</i> sp.	Burseraceae
<i>Calea zacatechichi</i> Schlecht.	Asteraceae
<i>Callistephus chinensis</i> (L.) Nees	Asteraceae
<i>Campanula</i> sp.	Campanulaceae
<i>Capsicum annuum</i> L.	Solanaceae
<i>Capsicum frutescens</i> L.	Solanaceae
<i>Capsicum pubescens</i> Ruiz & Pav.	Solanaceae
<i>Cassia emarginata</i> L.	Fabaceae
<i>Cedrela odorata</i> L.	Menispermaceae
<i>Cattleya citrina</i> Lindl.	Orchidaceae
<i>Centradenia inaequalateralis</i> (Cham. & Schlechtendal) G. Don	Melastomataceae
<i>Centrosema sagittatum</i> (Willd.) Brand.	Fabaceae
<i>Cestrum dumetorum</i> Schlechtendal	Solanaceae
<i>Cestrum nocturnum</i> L.	Solanaceae
<i>Cestrum roseum</i> H.B.K.	Solanaceae
<i>Chenopodium ambrosioides</i> (L.) Mosyakin et Clemants voir <i>Dysphania ambrosioides</i>	Amaranthaceae
<i>Chenopodium graveolens</i> (Willd.) Weber (= <i>Chenopodium incisum</i> Poir.)	Amaranthaceae
<i>Chenopodium incisum</i> Poir. voir <i>Chenopodium graveolens</i>	Amaranthaceae
<i>Cissampelos pareira</i> L.	Menispermaceae
<i>Citharexylum berlandieri</i> Robinson	Verbenaceae
<i>Citrus aurantiifolia</i> (Christm.) Swingle	Rutaceae
<i>Citrus latifolia</i> (Tanaka ex Yu.Tanaka) Tanaka	Rutaceae
<i>Citrus sinensis</i> (L.) Osbeck	Rutaceae
<i>Cnidoscolus multilobus</i> (Pax) Johnst.	Euphorbiaceae
<i>Cnidoscolus</i> sp.	Euphorbiaceae
<i>Cocos nucifera</i> L.	Arecaceae
<i>Commelina coelestis</i> Willd.	Commelinaceae
<i>Commelina</i> sp.	Commelinaceae
<i>Coriandrum sativum</i> L.	Apiaceae
<i>Cosmos sulphureus</i> Cav.	Asteraceae
<i>Crotalaria sagittalis</i> L.	Fabaceae

<i>Crotalaria rotundifolia</i> J.F.Gmel.	Fabaceae
<i>Cuminum cyminum</i> L.	Apiaceae
<i>Cuphea micropetala</i> Kunth	Lythraceae
<i>Cuphea salicifolia</i> Cham. & Schlechtendal	Lythraceae
<i>Cupressus lindleyi</i> Klotzsch ex Endl. voir <i>Cupressus lusitanica</i> var. <i>lusitanica</i>	Cupressaceae
<i>Cupressus lusitanica</i> var. <i>lusitanica</i> Mill. (= <i>Cupressus lindleyi</i> Klotzsch ex Endl.)	Cupressaceae
<i>Cuscuta jalapensis</i> Schltdl.	Convolvulaceae
<i>Cuscuta umbellata</i> H.B.K.	Convolvulaceae
<i>Cyperus orbicephalus</i> (Beetle) Koyama & McVaugh	Cyperaceae
<i>Dalea foliolosa</i> (Aiton) Barneby	Fabaceae
<i>Datura stramonium</i> L.	Solanaceae
<i>Dendropanax arboreus</i> (L.) Decne. & Planch.	Araliaceae
<i>Didymae mexicana</i> Hook.	Rubiaceae
<i>Dyssodia porohyllum</i> (Cav.) Cav.	Asteraceae
<i>Dodonaea viscosa</i> (L.) Jacq.	Sapindaceae
<i>Dysphania ambrosioides</i> (L.) Mosyakin et Clemants (= <i>Teloxys ambrosioides</i> Weber) (= <i>Chenopodium ambrosioides</i> L.)	Amaranthaceae <sup>843</sup>
<i>Erythrina americana</i> Mill.	Fabaceae
<i>Eupatorium albicaule</i> Schultz. voir <i>Koanophyllon albicaulis</i> (Sch.Bip. ex Klatt) R.M.King & H.Rob.	Asteraceae
<i>Eupatorium glabratum</i> H.B.K.	Asteraceae
<i>Eupatorium collinum</i> DC.	Asteraceae
<i>Eupatorium patzcuareense</i> H.B.K.	Asteraceae
<i>Eupatorium odoratum</i> L.	Asteraceae
<i>Eupatorium petiolare</i> Mod. ex DC.	Asteraceae
<i>Euphorbia hirta</i> L.	Euphorbiaceae
<i>Euphorbia prostrata</i> Aiton	Euphorbiaceae
<i>Ficus</i>	Moraceae
<i>Foeniculum vulgare</i> Miller	Apiaceae
<i>Gaultheria erecta</i> Vent.	Ericaceae
<i>Glandularia bipinnatifida</i> (Nutt.) Nutt. (= <i>Verbena bipinnatifida</i> Nutt.)	Verbenaceae
<i>Gliricidia sepium</i> (Jacq.) Kunth ex Walp.	Fabaceae
<i>Graptophyllum pictum</i> Griff.	Acanthaceae
<i>Gymnosperma glutinosum</i> (Spreng.) Less.	Asteraceae
<i>Hamelia patens</i> Jacq.	Rubiaceae
<i>Hedeoma piperitum</i> Benth.	Lamiaceae
<i>Heliocarpus appendiculatus</i> Turcz.	Malvaceae
<i>Heliocarpus</i> sp.	Malvaceae
<i>Heterotheca inuloides</i> Cass.	Asteraceae
<i>Hibiscus rosa-sinensis</i> L.	Malvaceae
<i>Hybanthus verticillatus</i> (Ort) Baill.	Violaceae
<i>Hymenaea courbaril</i> L.	Fabaceae
<i>Hyptis emoryi</i> Torr.	Lamiaceae

<sup>843</sup> Plante anciennement notée comme appartenant à la famille des Chenopodiaceae.

<i>Hyptis suaveolens</i> (L.) Poit.	Lamiaceae
<i>Hyptis verticillata</i> Jacq.	Lamiaceae
<i>Ibervillea sonora</i> Greene	Cucurbitaceae
<i>Iresine diffusa</i> Humb. & Bonpl. ex Willd.	Amaranthaceae
<i>Juliana adstringens</i> Schl.	Julianaceae
voir <i>Amphipterygium adstringens</i>	
<i>Juncus effusus</i> L.	Juncaceae
<i>Juncus effusus</i> var. <i>aemulans</i> (Liebm.) Buchenau	Juncaceae
<i>Juniperus deppeana</i> Steudel var. <i>deppeana</i>	Cupressaceae
<i>Justicia spicigera</i> Schltldl.	Acanthaceae
<i>Koanophyllon albicaulis</i> (Sch.Bip. ex Klatt) R.M.King & H.Rob. (= <i>Eupatorium albicaule</i> Schultz.)	Asteraceae
<i>Lagascea helianthifolia</i> Kunth	Asteraceae
<i>Lamourouxia multifida</i> H.B.K.	Scrophulariaceae
<i>Lavandula angustifolia</i> Miller	Lamiaceae
<i>Lavandula latifolia</i> Medik.	Lamiaceae
<i>Lavandula lavanduloides</i> Benth	Lamiaceae
<i>Lepechinia caulescens</i> (Ort.) Epl.	Lamiaceae
<i>Lepechinia mexicana</i> (Schaver) Epl.	Lamiaceae
<i>Lippia alba</i> (Miller) N.E. Br.	Verbenaceae
<i>Liquidambar styraciflua</i> L.	Hamamelidaceae
<i>Litsea glaucescens</i> H.B.K.	Lauraceae
<i>Lobelia cardinalis</i> L.	Lobeliaceae
<i>Lobelia laxiflora</i> H.B.K.	Lobeliaceae
<i>Loeselia mexicana</i> (Lam.) Brand	Polemoniaceae
<i>Lonicera pilosa</i> (H.B.K.) Willd.	Caprifoliaceae
<i>Lophophora williamsii</i> (Lem. ex Salm-Dyck) J.M.Coult.	Cactaceae
<i>Lupinus campestris</i> Cham. & Schl.	Fabaceae
<i>Lycopersicon lycopersicum</i> (L.) Karst ex Farw	Solanaceae
<i>Malvaviscus arboreus</i> Cav.	Malvaceae
<i>Marrubium vulgare</i> L.	Lamiaceae
<i>Matricaria chamomilla</i> L.	Asteraceae
voir <i>Matricaria recutita</i> (L.) Rauschert	
<i>Matricaria recutita</i> (L.) Rauschert (= <i>Matricaria chamomilla</i> L.)	Asteraceae
<i>Maxillaria tenuifolia</i> Lindl.	Orchidaceae
<i>Melampodium divaricatum</i> (Rich.) DC.	Asteraceae
<i>Melia azederach</i> L.	Meliaceae
<i>Melissa officinalis</i> L.	Lamiaceae
<i>Malus domestica</i> Borkh.	Rosaceae
<i>Mentha arvensis</i> L.	Lamiaceae
<i>Mentha spicata</i> L.	Lamiaceae
<i>Mentha viridis</i> L.	Lamiaceae
<i>Mentha</i> spp. (= <i>Mentha x piperita</i> L. & <i>Mentha</i> spp)	Lamiaceae
<i>Mentha x rotundifolia</i> (L.) Huds.	Lamiaceae
<i>Mimosa albida</i> H.B.K. ex Willd.	Fabaceae
<i>Mimosa</i> sp.	Fabaceae
<i>Mimulus glabratus</i> H.B.K.	Scrophulariaceae



<i>Mirabilis viscosa</i> Cav.	Nyctaginaceae
<i>Mucuna</i> spp.	Fabaceae
<i>Muhlenbergia macroura</i> (H.B.K.) Hitchc.	Poaceae
<i>Murraya paniculata</i> (L.) Jacq.	Rutaceae
<i>Musa</i> spp.	Musaceae
<i>Myriocarpa longipes</i> Liebm.	Urticaceae
<i>Nerium oleander</i> L.	Apocynaceae
<i>Nicotiana rustica</i> L.	Solanaceae
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Solanaceae
<i>Ocimum basilicum</i>	Lamiaceae
<i>Ocimum carnosum</i> Otto & Link.	Lamiaceae
<i>Ocimum micranthum</i> Willd.	Lamiaceae
<i>Ocimum selloi</i> Benth.	Lamiaceae
<i>Ocimum</i> sp.	Lamiaceae
<i>Oenothera rosea</i> L'Herit. ex Aiton	Onagraceae
<i>Oncidium ascendens</i> Lindl.	Orchidaceae
<i>Origanum majorana</i> L.	Lamiaceae
<i>Origanum vulgare</i> L.	Lamiaceae
<i>Parthenium hysterophorus</i> L.	Asteraceae
<i>Passiflora</i> sp.	Passifloraceae
<i>Pelargonium</i> cf. <i>inquinans</i> (L.) L'hér.	Geraniaceae
<i>Pelargonium</i> x <i>domesticum</i> L.H. Bailey	Geraniaceae
<i>Pelargonium</i> x <i>hortorum</i> L.H. Bailey	Geraniaceae
<i>Penstemon campanulatus</i> Willd.	Scrophulariaceae
<i>Persea americana</i> L.	Lauraceae
<i>Persea americana</i> var. <i>drymifolia</i> (Schltdl. & Cham.) S.F. Blake	Lauraceae
<i>Petroselinum crispum</i> (Miller) A. W. Hill	Apiaceae
<i>Petroselinum sativum</i> L.	Apiaceae
voir <i>Petroselinum crispum</i> var. <i>latifolium</i> Airy-Shaw	
<i>Petiveria alliacea</i> L.	Phytolaccaceae
<i>Pinus leiophylla</i>	Pinaceae
<i>Pinus oocarpa</i> Schiede ex Schltdl.	Pinaceae
<i>Pinus teocote</i>	Pinaceae
<i>Piper amalago</i> L.	Piperaceae
<i>Piper leucantha</i> Cav.	Piperaceae
<i>Piper psilorhachis</i> DC.	Piperaceae
<i>Piper schiedeana</i> Steud.	Piperaceae
<i>Piper</i> sp.	Piperaceae
<i>Piper umbellatum</i> L.	Piperaceae
<i>Polypodium furfuraceum</i> Schl. et Cham.	Polypodiaceae
<i>Polypodium</i> sp.	Polypodiaceae
<i>Protium copal</i> Engl.	Burseraceae
<i>Prunus persica</i> Batsch.	Rosaceae
<i>Prunus serotinus</i> ssp. <i>capuli</i> (Cav. ex Spreng.) McVaugh	Rosaceae
<i>Psilocybes</i> spp.	Strophariaceae
<i>Rivinia humilis</i> L.	Phytolaccaceae
<i>Rosa centifolia</i> L.	Rosaceae
<i>Rosa chinensis</i> Jacq.	Rosaceae
<i>Rosa gallica</i> L.	Rosaceae

<i>Rosa californica</i> Cham. & Schl.	Rosaceae
<i>Rosa cf. noisettiana</i> Thor.	Rosaceae
<i>Rosa</i> sp.	Rosaceae
<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Lamiaceae
<i>Rubus adenotrichos</i> Schlechtendal & Cham.	Rosaceae
<i>Ruellia cf. palmeri</i> Greenm.	Acanthaceae
<i>Rumfordia floribundia</i> DC	Asteraceae
<i>Ruta chalepensis</i> L.	Rutaceae
<i>Ruta graveolens</i> L.	Rutaceae
<i>Salix babylonica</i> L.	Salicaceae
<i>Salix humboldtiana</i> Willd.	Salicaceae
<i>Salvia cardinalis</i> H.B.K.	Lamiaceae
<i>Salvia coccinea</i> Buc'hoz ex Etl.	Lamiaceae
<i>Salvia divinorum</i> Epling & Játiva	Lamiaceae
<i>Salvia elegans</i> Vahl	Lamiaceae
<i>Salvia gesneriiflora</i> Lindl. & Paxton	Lamiaceae
<i>Salvia hispanica</i> L.	Lamiaceae
<i>Salvia lavanduloides</i> Benth	Lamiaceae
<i>Salvia leucantha</i> Cav.	Lamiaceae
<i>Salvia microphylla</i> H.B.K.	Lamiaceae
<i>Salvia mexicana</i> (L.) var minor Benth.	Lamiaceae
<i>Salvia</i> sp.	Lamiaceae
<i>Sambucus mexicana</i> C.Presl ex DC.	Caprifoliaceae
<i>Sambucus nigra</i> L.	Caprifoliaceae
<i>Sambucus nigra</i> (L.) R.Bolli	Caprifoliaceae
<i>Satureja brownei</i> (Sw.) Brig.	Lamiaceae
<i>Satureja macrostema</i> (Benth) Briq.	Lamiaceae
<i>Satureja mexicana</i> (Benth) Briq.	Lamiaceae
<i>Schaefferia frutescens</i> Jacq.	Celastraceae
<i>Schinus molle</i> L.	Anacardiaceae
<i>Senecio albonervius</i> Greenm.	Asteraceae
<i>Senecio mexicanus</i> McVaugh	Asteraceae
<i>Senecio salignus</i> DC.	Asteraceae
voir <i>Barkleyanthus salicifolius</i> (Kunth) H. E. Robins. & Brett.	
<i>Senna multiglandulosa</i> (Jacq.) I. & B.	Fabaceae
<i>Sida rhombifolia</i> L.	Malvaceae
<i>Solandra guerrerensis</i> Martinez	Solanaceae
<i>Solanum donianum</i> Walp.	Solanaceae
(= <i>Solanum verbascifolium</i> L.)	
<i>Solanum dumetorum</i> Schlechtendal	Solanaceae
<i>Solanum lycopersicum</i> . L.,	Solanaceae
<i>Solanum cf. geminiflorum</i> Mart. & Gal.	Solanaceae
<i>Solanum torvum</i> Sw.	Solanaceae
<i>Solanum verbascifolium</i> L.	Solanaceae
voir <i>Solanum donianum</i> Walp.	
<i>Stevia organoides</i> H.B.K.	Asteraceae
<i>Stevia subpubescens</i> Lag.	Asteraceae
<i>Stevia</i> sp.	Asteraceae
<i>Stevia salicifolia</i> Cav.	Asteraceae

<i>Stellaria ovata</i> Willd.	Caryophyllaceae
<i>Tagetes erecta</i> L.	Asteraceae
<i>Tagetes lucida</i> Cav.	Asteraceae
<i>Tanacetum parthenium</i> (L.) Sch. & Bip.	Asteraceae
<i>Tecoma stans</i> (L.) Juss. ex Kunth	Bignoniaceae
<i>Teloxys ambrosioides</i> Weber voir <i>Dysphania ambrosioides</i> (L.) Mosyakin et Clemants	Amaranthaceae
<i>Teucrium cubense</i> Jacq.	Lamiaceae
<i>Teucrium cubense</i> L. ssp. <i>chamaedrifolium</i> Epling.	Lamiaceae
<i>Theobroma cacao</i> L.	Malvaceae
<i>Thunbergia alata</i> Bojer	Acanthaceae
<i>Thymus vulgaris</i> L.	Lamiaceae
<i>Tournefortia hirsutissima</i> L.	Boraginaceae
<i>Tournefortia</i> aff. <i>petiolaris</i> DC.	Boraginaceae
<i>Tournefortia</i> sp.	Boraginaceae
<i>Tournefortia volubilis</i> L.	Boraginaceae
<i>Turbina corymbosa</i> (L.) Raf.	Convolvulaceae
<i>Urera baccifera</i> (L.) Gaudich. ex Wedd.	Urticaceae
<i>Urera caracasana</i> (Jacq.) Griseb.	Urticaceae
<i>Urtica dioica</i> L.	Urticaceae
<i>Urtica dioica</i> var. <i>angustifolia</i> (Ledeb) Wedd	Urticaceae
<i>Urtica subincisa</i> Benth.	Urticaceae
<i>Urtica urens</i> L.	Urticaceae
<i>Verbena bipinnatifida</i> Nutt. voir <i>Glandularia bipinnatifida</i> (Nutt.) Nutt.	Verbenaceae
<i>Verbena carolina</i>	Verbenaceae
<i>Verbena delticola</i> Small.	Verbenaceae
<i>Vigna vexillata</i> (L.) A. Rich.	Ampelidaceae
<i>Vinca major</i> L.	Apocynaceae
<i>Vinca minor</i> L.	Apocynaceae
<i>Waltheria americana</i> L.	Sterculiaceae
<i>Waltheria pringlei</i> Rose & Standl.	Sterculiaceae
<i>Wigandia urens</i> (Ruiz et Pav.) H.B.K.	Hydrophyllaceae
<i>Wissadula amplissima</i> (L.) R.E.Fries	Malvaceae
<i>Zaluzania triloba</i> (Ort.) Person	Asteraceae
<i>Zea mays</i> L.	Poaceae
<i>Zinnia peruviana</i> L.	Asteraceae

# Lexique des noms scientifiques d'animaux

*Ara macao* (L., 1758)

*Ara militaris* (L., 1766)

*Atta mexicana* (F. Smith, 1858)

*Capromys pilorides* (Say, 1822),

*Crotalus* sp.,

*Meleagris gallopavo* (L., 1758)

*Rhinella marina* (L., 1758),

*Zenaida macroura* (L., 1758)

Psittaciformes: Psittacidae

Psittaciformes: Psittacidae

Hymenoptera: Formicidae

Rodentia: Capromyidae

Squamata: Viperidae

Galliformes: Phasianidae

Anura: Bufonidae

Columbiformes: Columbidae

## Glossaire des mots espagnols

*Adivinador* /devin/ : thérapeute qui procède au diagnostic d'une affection ou d'un problème rencontré par une personne. Il peut aussi prédire l'avenir.

*Aire* voir *mal aire*

*Alma* /âme/ : entité animique qui permet à chaque être humain de rester en vie.

*Amate* : sorte de papier obtenu par battage du liber (écorce interne) de plusieurs espèces de *Ficus* (Moraceae) ou de quelques petits arbres de la famille des Malvaceae

*Atole* : bouillie liquide préparée avec de la pâte de maïs, qui se consomme chaude.

*Bilis* /bile/ : Entité Nosologique Traditionnelle qui se caractérise par un épanchement de bile

*Brujería* /sorcellerie/ : toute forme de pratiques thérapeutiques qui prennent en charge les actes sorcellaires

*Brujo* /sorcier/ : thérapeute qui peut travailler en « magie blanche » ou « magie noire »

*Chile* : piment

*Chipilez* /pleurnicherie/ : Entité nosologique traditionnelle manifestée par des pleurs du bébé

*Chupador* /suceur/ : thérapeute qui soigne essentiellement en succionnant le mal

*Copal* : résine utilisée comme encens

*Curandero* /guérisseur/ : thérapeute traditionnel « généraliste ».

*Daño* /mal(éfice)/ : Entité nosologique traditionnelle due à la malfaisance d'un *brujo* /sorcier/

*Elote* : épi de maïs tendre

*Embrujamiento* /ensorcellement/ : Entité nosologique traditionnelle due à la malfaisance d'un *brujo* /sorcier/

*Epazote* : plante aromatique (*Dysphania ambrosioides*) qui s'utilise dans l'alimentation mais aussi comme plante médicinale

*Escupida* /crachée/ : Entité nosologique traditionnelle due à la malfaisance d'une personne jalouse

*Escupitajo* /crachat/ : Entité nosologique traditionnelle due à la malfaisance d'une personne jalouse

*Espanto* /frayeur/ : Entité nosologique traditionnelle due à une grande peur

*Espíritu* /esprit/ : entité animique qui permet à chaque être humain de rester en vie.

*Granicero* /celui de la grêle/ :

*Guajolote* : dindon (*Meleagris gallopavo*)

*Hechicería* /(acte de) sorcellerie/ : toute forme de pratiques thérapeutiques qui prennent en charge les actes sorcellaires

*Hechizo* /sortilège/ : toute forme de pratiques thérapeutiques qui prennent en charge les actes sorcellaires

*Hierbero* /herboriste/ : Thérapeute traditionnel qui soigne par les plantes médicinales.

Également personne qui vend des plantes médicinales dans les postes des marchés couverts.

*Huesero* /rebouteux/ : thérapeute qui s'occupe essentiellement des fractures et luxations

*Mal aire* /mauvais air/ : entité non-ordinaire

*Mal de ojo* /mauvais œil/ : Entité nosologique traditionnelle due à un être humain

*Mezcal* : eau-de-vie préparée avec de la sève d'agave

*Mole* : sauce épaisse avec des piments et plat qui est servi avec cette sauce

*Nahual* ou *nagual* : forme animale que peut prendre un homme, généralement un *brujo* /sorcier/

*Ojo voir mal de ojo*: Entité nosologique traditionnelle due à une personne

*Papel amate* voir *amate*

*Partera* /sage-femme/ : thérapeute qui s'occupe de l'accouchement mais aussi des femmes et des jeunes enfants

*Pérdida de la sombra* /perte de l'ombre/ : Entité nosologique traditionnelle due à une entité non-ordinaire

*Pérdida del alma* /perte de l'âme/ : Entité nosologique traditionnelle due à une entité non-ordinaire

*Pérdida del espíritu* /perte de l'esprit/ : Entité nosologique traditionnelle due à une entité non-ordinaire

*Pulque* : boisson faiblement alcoolisée obtenue à partir de sève d'agave.

*Pulsador* /celui du pouls/ : thérapeute qui diagnostique les affections à partir d'une prise de pouls (il s'agit d'une prise de pouls différente de celle de la médecine « moderne »).

*Quelite* : plante dont les feuilles tendres sont consommées crues ou cuites.

*Ramo* /bouquet/ : ensemble de plantes rassemblées en bouquet pour faire une *limpia*.

*Rezandero* /prieur/ : personne qui assure les prières pour diverses cérémonies ou occasions.

*Salación* /action de saler/ : Entité nosologique traditionnelle due à la malfaisance d'une personne jalouse

*Sombra* /ombre/ : entité animique qui permet à chaque être humain de rester en vie.

*Soplador* /souffleur/ : thérapeute qui soigne en soufflant sur le mal

*Susto* /peur/ : Entité nosologique traditionnelle due à une grande frayeur

*Tamal* : boule de pâte de maïs enveloppée dans une feuille (de maïs (spathe) ou de bananier) et cuite à la vapeur.

*Temazcal* : bain de vapeur local

*Tonal* : animal-compagnon

*Tonalli* ou *tonali* : entité animique qui permet à un être humain de rester en vie.

*Tortilla* : galette plate et ronde de pâte de maïs.

*Veladora* /veilleuse/ : bougie d'un diamètre d'environ 6-7 cm, généralement coulée dans un verre, ce qui permet de la laisser allumée jusqu'à son extinction

*Yerberero* voir *hierbero*

# Photos

Toutes les photos sont de l'auteur et sont interdites de reproduction sans son accord.



Photo 1. Magasin de produits ésotériques dans la gare d'Atocha à Madrid (2013).



Photo 2. Le malade est caché sous un drap (1995).



Photo 3. Le ramo de limpia est passé à quelque distance du corps du malade (1995).





Photo 4. L'œuf est frotté sur le corps (1993).



Photo 5. Ail mâle vendu par un herboriste du marché Morelos de Puebla (2017).



Photo 6. Tamal (2017).



Photo 7. Thérapeute « aztèque » pratiquant une *limpia* avec de la fumée de copal (1995).



Photo 8. Thérapeute fumigeant le malade avec du romarin (2017).





Photo 9. *Ramo de limpia* en vente au marché Hidalgo de Puebla (2017).



Photo 10. *Ramo de limpia* ne comprenant que du laurel /avocatier odorant/, Huautla de Jiménez (Oaxaca), (2017).



Photo 11. Vente de *ramos de limpia* à l'entrée de l'église *San Juan Evangelista* de Huautla de Jiménez (Oaxaca), (2017).



Photo 12. Thérapeute cueillant de la rue dans son jardin pour composer un *ramo de limpia* ; Ixmiquilpan (Hidalgo), (2017).



Photo 13. Vente de *ramos de limpia* dans un poste d'herbolaria d'un marché de Mexico (CDMX), (1993).



Photo 14. Vente de *ramos de limpia* par des ambulantes /ambulants/ dans un marché de Mexico (1993).





Photo 15. Vente de plantes pour les *ramos de limpia* par une des *tirados létales*/ du marché de Pachuca (Hidalgo), (2017).



Photo 16. Préparation du *pirul*, plante majeure des *ramos de limpia* (2017).



Photo 17. *Ramo* secondaire d'un *ramo de limpia* vendu au marché Benito Juárez de Toluca (México), (2017).



Photo 18. Livraison de plantes qui serviront à réaliser des *ramos de limpia* ; marché de Puebla, (2017).



Photo 19. Plantes fraîches (*pirul* et *jara*) pour faire des *ramos* à la demande ; marché Hidalgo de Puebla, (2017).



Photo 20. *Ramo de limpia* avec des fleurs de quatre couleurs différentes ; marché de Tehuacán (Puebla), (2017).





Photo 21. *Ramo de limpia* fermé par un lien en *palma* (2017).



Photo 22. *Ramo de limpia* enfermé dans du papier journal pour le transport par un client ; marché d'Atlixco (Puebla), (2017).



Photo 23. Vente importante de *ramos de limpia* au marché de Cuernavaca (Morelos), (2017).



Photo 24. *Ramo de negocio* (2017).



Photos 25a et 25b. a (gauche), *tortillas* ordinaires ; b (droite) *tortilla* de maïs bleu.





Photo 26. Piment (*chile ancho*) préparé pour être utilisé lors d'une *limpia* ; Tehuacán (Puebla), (2017).



Photo 27. Étoile à six branches au centre de laquelle le patient doit se tenir pour recevoir une *limpia* de pétales de roses (1997).



Photo 28. Composition avec des feuilles de *sávilas* /*Aloe vera* pour protéger une maison ou un commerce (1995).

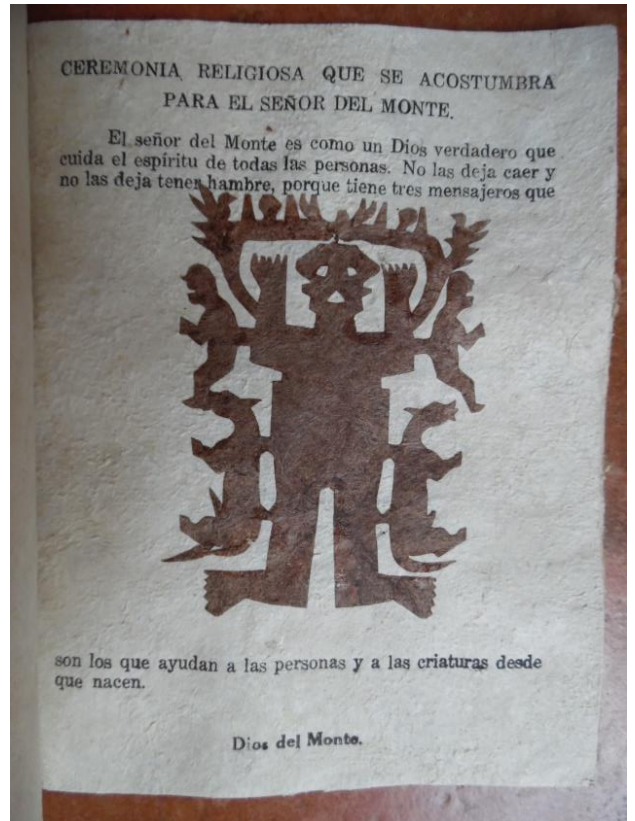


Photo 29. Figurine du *Señor del monte* en *papel amate* (Livre *Historia de la curación antigua en San Pablito Pahuatlan, Puebla*) (1997).





Photo 30. Boule de copal (en bas, à gauche) et encens divers vendus au marché de Sonora de Mexico pour la réalisation de *limpias* (1995).



Photo 31. Pierre d'alun en vente au marché Morelos de Puebla (2017).



Photos 32a,b,c,d,e. Représentations animales des *aires* pour un *juego de aires* pour enfant (a. serpent, b. taureau, c. araignée, d. coyote ; e : ensemble des douze pièces du *juego de aires* (pour adulte), Tlayacapan (Morelos) (2017).



Photo 33. Grande gamme de *veladoras* /veilleuses/ pour la réalisation de *limpias* ; marché de Cuernavaca (Morelos), (2017).



Photo 34. Lotions pour la réalisation de *limpias* ; marché de Toluca (México), (2017).





Photo 35. Différents produits pour la réalisation de *limpias* ; savons, lotions, *veladora*.



Photo 36. *Bálsamo de Catemaco* (à l'intérieur des morceaux de plantes), à l'arrière, la prière qui doit être récitée (2017).

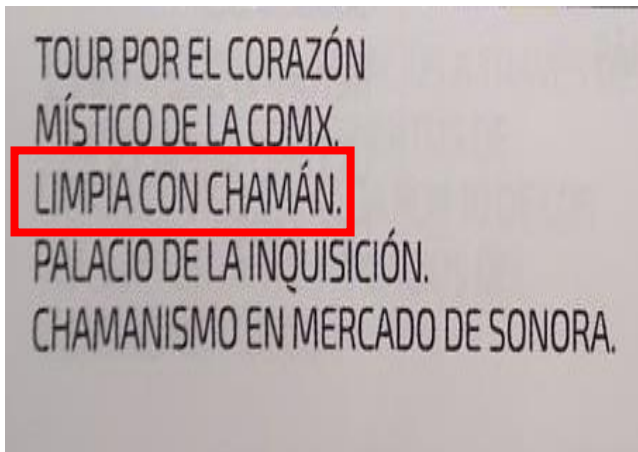


Photo 37. Publicité pour un circuit touristique intégrant des *limpias* (Mexico), (2017)

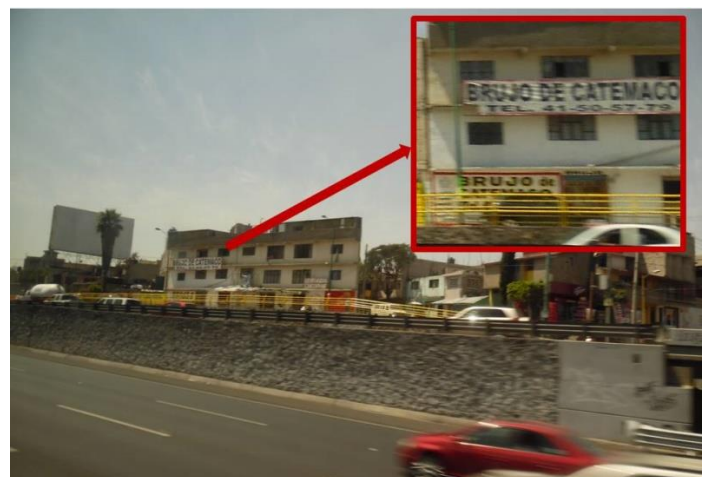


Photo 38. Publicité pour un *brujo* de Catemaco en bord d'autoroute (Mexico, sortie vers Puebla) (2017).



Photo 39. Annonce pour des *limpias* dans un poste d'*herbolaria* du marché Benito Juárez García de Toluca (México), (2017).

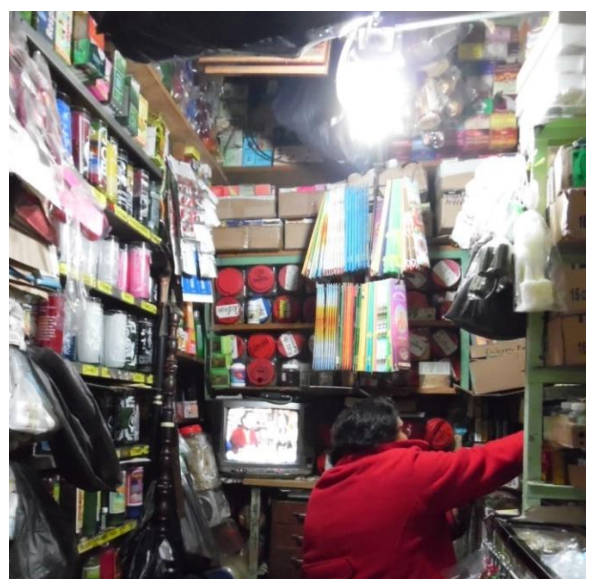


Photo 40. Arrière d'un poste d'*herbolaria* où une *limpia* va être faite (2017).





Photo 41. Thérapeute devant l'autel de sa maison avant de procéder à une *limpia* (dans ses mains, de la lotion qu'elle va utiliser), (1997).



Photo 42. Représentations de la *Très Sainte Mort* dans un poste d'*herbolaria* du marché Hidalgo de Puebla (2017).



Photo 43. Autel d'un temple de l'*Espiritualismo Trinitario Mariano* (1993).



Photo 44. *Limpia* réalisée par un « néo-chamane » sur le site archéologique de Cholula (Puebla), (2017).



Photo 45. Encart publicitaire dans le quotidien *Diario Xalapa* (Veracruz), (2017).





Photo 46. Diagnostic-pronostic avec l'œuf ayant servi à faire une *limpia* (2017).



Photo 47. Diagnostic-pronostic avec la pierre d'alun brûlée après avoir servi à faire une *limpia* ; la thérapeute voit ici un petit chien (2017).



Photo 48. *Mole rojo*, sauce rouge qui nappe un morceau de poulet.

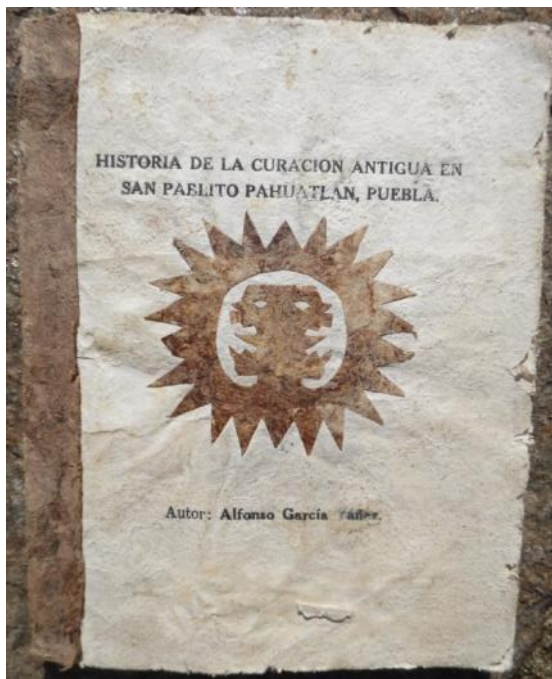


Photo 49. Diagnostic par les grains de maïs réalisé par un thérapeute mazatèque (Oaxaca), (2017).



Photo 50. Succion d'un malade par un thérapeute mazatèque (Oaxaca), (2017).





Photos 51a et b. Couvertures de deux exemplaires du livre sur *papel amate* : *Historia de la curación antigua en San Pablito Pahuatlan, Puebla* ; a = livre non daté ; b = manuscrit en accordéon daté du 10 août 1978.



Photo 52. Préparation du *ramo de limpia* par vaporisation d'un spray au marché de Toluca (Mexique), (2017).



Photo 53. *Limpia* réalisée par un « chamane ethnique » à Mexico, entre la Cathédrale et le site archéologique de la grande pyramide de Tenochtitlán (2017).





Photo 54. Trois *limpias* réalisées en parallèle par des *danzantes* à Mexico, devant la Cathédrale (2017).



Photo 55. Statue de Bouddha avec un chapelet accroché autour du cou (2017).



Photo 56. Compression de la tête avec un foulard et pose d'emplâtres sur les poignets (1995).





Photo 57. Matériel utilisé pour les *limpias* par des « néo-chamanes » (2017).



Photo 58. Affiche publicitaire pour des *limpias* réalisées sur le Zócalo de Mexico (CDMX), (2017).



Photo 59. Vente de plantes aromatiques « alimentaires » dans un poste d'*herbolaria* ; marché Hidalgo de Puebla (2017).



Photo 60. Usage esthétique de persil ; marché de México (CDMX), (2017).



Photo 61. Vente de piments dans un magasin de Xalapa (Veracruz), (2017).





Photo 62. Vente de piments au marché de Xalapa (Veracruz), (2017).



Photo 63. Vente de citrons verts ; marché de Pachuca (Hidalgo), (2017).



Photo 64. La couleur de tous les produits de protection vendus dans un poste d'herbolaria est le rouge (Puebla), (2017).



Photo 65. Ramo de limpia utilisé pour se purifier devant la statue du Señor de las tres caídas et conservé (2017).



Photos 66a et 66b. Offrandes de persil à Saint Pancrace ; Couvent Santa María de Jesús, Séville (2017).





Photo 67. Instruments de musique « aztèques » et « boules de santé Qi-Gong yin-yang » utilisés par des « néo-chamanes » faisant des *limpias* sur la grande pyramide de Cholula (Puebla), (2017).



Photo 68. Petit temple à Acatitlán (CDMX), reconstruit en 1961 (2017).



Photo 69. Femelles de fourmis *chicatanas* ; *Marché San Juan*, Mexico (CDMX), (2017).



# Annexes

## Annexe 1. *Primer Congreso Mexicano de Etnobiología, 1994.*

Conférence invitée

Publication prévue dans *La etnofarmacología, sus finalidades y sus límites; el ejemplo de la limpia en México*. RAMOS-ELORDUY, Julieta (coord.). Actas del Primer Congreso de Etnobiología. (Edition non finalisée)

### **LA ETNOFARMACOLOGÍA, SUS FINALIDADES Y SUS LÍMITES; EL EJEMPLO DE LA LIMPIA EN MÉXICO**

Elisabeth MOTTE-FLORAC

Laboratoire de Botanique, Phytochimie, Mycologie  
Faculté de Pharmacie, F 34060 MONTPELLIER Cedex 1  
Laboratoire de Langues et Civilisations à Tradition Orale  
C.N.R.S., 44 rue de l'Amiral Mouchez, F 75014 PARIS

En el reparto usual entre las disciplinas etnobiológicas que se dedican a las relaciones del hombre con la naturaleza, le toca a la etnofarmacología el estudio de las prácticas terapéuticas tradicionales. Numerosos trabajos fueron publicados al respecto en estos últimos años (Etkin, 1988; Lipp, 1989; Fleurentin *et al.*, 1990; Arom *et al.*, 1993, etc.) en los que se han propuesto analizar problemas de metodología, medios, objetivos, etc. Refiriéndose a estos últimos, Moretti (*in* Arom *et al.*, 1993:79) escribe: “el estudio etnofarmacológico consiste [...] en conocer mejor los remedios tradicionales, con el fin de mejorar la salud” y, más adelante “la etnofarmacología evalúa sistemas de salud tradicionales, pero se inscribe dentro de la investigación farmacéutica y participa ampliamente en la innovación terapéutica”<sup>844</sup>. Si bien es cierto, en estas cuantas palabras vienen implícitamente planteadas varias preguntas fundamentales, complejas, e interdependientes. ¿Qué sentido se le debe dar a la proposición “con el fin de mejorar la salud”? ¿Cómo hay que concretizarla? ¿Cuáles son los criterios que pueden permitir “evaluar los sistemas de salud tradicionales”? ¿Cómo se deben elegir los “remedios tradicionales” para realizar las investigaciones?

Estos cuestionamientos, ya presentes en la mayoría de los trabajos pero en forma latente, se hacen particularmente obsesivos en el caso del estudio de algunas prácticas terapéuticas. Eso pasa precisamente con la limpia, cuyo carácter marginal se puede apreciar en esta sencilla

---

<sup>844</sup> Todos los textos cuyo origen es una publicación que aparece en francés o en inglés en la bibliografía han sido traducidos al español por el autor.

frase de Baytelmann (1986:79-80) “Hemos encontrado, para nuestra sorpresa, médicos con títulos universitarios que ejercen la brujería. Diputados, senadores, profesores de física nuclear, etc., que van a hacerse limpias y a quitarse los daños que les infieren”. De hecho, esta práctica terapéutica, muy común tanto en México como en numerosos países de América, y que consiste en eliminar todo lo que, para una persona (o una cosa), determina malestar, adversidad y/o enfermedad; se ve a menudo considerada como práctica mágica. Por consiguiente, cabe preguntarse si tiene lugar su estudio dentro de las investigaciones “científicas”. ¿Será seriamente concebible una posible y real eficacia de esta costumbre en el hombre (exceptuando a unos cuantos individuos particularmente ingenuos y crédulos) y, por lo tanto, inscribirla dentro de un proceso general de “mejoramiento de la salud”?

Antes de abordar estas preguntas, recordaré brevemente unos datos esenciales acerca de la etnofarmacología para exponer luego los aspectos principales de la limpia, sus pretensiones terapéuticas, sus diferentes modos de realización.

Hablaré de los problemas de límites, de finalidades y de metodología proponiendo distintas respuestas a la pregunta “¿Puede la limpia ser objeto de un estudio etnofarmacológico con el propósito de contribuir al mejoramiento de la salud?”.

## ▪ La etnofarmacología

Es frecuente leer que la terapéutica pasó por tres etapas: una fase mítica, una fase empírica y una fase científica<sup>845</sup> (Ruffié *in* Beaune, 1993:13-14), declaración por lo general acompañada por apreciaciones elogiosas sobre la “explosión terapéutica” y sus beneficios (entre los cuales según Ruffié (*op. cit.*:15) el acrecentamiento notable de la esperanza de vida, la cual, de 45 años en 1870, pasó a más de ochenta años en 1992. Si bien es cierto que tales declaraciones prestan a discusión<sup>846</sup>, presentan sin embargo la ventaja de exponer los tres niveles de percepción de la medicina generalmente admitidos, así como recordar los clichés acerca de los “avances” de la humanidad determinados por el desarrollo de las ciencias.

La etnofarmacología enfoca precisamente la intersección de estas tres fases. Basándose en los progresos de las ciencias y de la tecnología, vuelve a dar a lo mítico y más particularmente a lo empírico en los conocimientos terapéuticos tradicionales, sus cartas de nobleza. Reconoce la parte que se les debe en las competencias terapéuticas actuales y, más aún, los considera como fuentes potenciales de descubrimientos importantes.

Disciplina todavía joven, la etnofarmacología fue definida en 1981 por Bruns & Holmstedt<sup>847</sup>. Las definiciones de aquella época, a pesar del gran mérito de innovación que se les puede reconocer, manifestaron rápidamente su carácter demasiado restringido, a la luz de las

---

<sup>845</sup> Conforme a las exigencias de objetividad, de precisión, de método de las ciencias (Robert, 1984); palabra que vincula también fuertes connotaciones: “seria” para algunos, “racional” o “tecnológica” para otros.

<sup>846</sup> ¿Será una realidad la sucesión de las tres fases? ¿Será la medicina científica actual realmente libre de cualquier carácter “mítico”? ¿Serán los datos mencionados consecuencia de la única “explosión terapéutica” o también del mejoramiento de las condiciones de higiene y de seguridad, de la alimentación más abundante y variada, de los progresos de la cirugía, de la creación de las vacunas, y de la ausencia de guerra en los últimos decenios; todo eso en referencia a los países en los cuales, con toda probabilidad, tales estadísticas fueron realizadas?

<sup>847</sup> La etnofarmacología es la exploración interdisciplinaria de los agentes biológicamente activos tradicionalmente utilizados u observados por el hombre.



investigaciones realizadas posteriormente. En estos últimos años se prefieren enunciados<sup>848</sup> más abiertos, haciendo hincapié en la amplitud del campo de investigación que representan los remedios tradicionales y en la preocupación por parte de los investigadores de realizar trabajos “científicos” por supuesto, pero también inter-, pluri-, trans-disciplinarios (ya no hay quien dude de la necesaria complementariedad de los conocimientos en ciencias naturales y en ciencias humanas para conseguir datos de campo pertinentes).

Sin embargo, tanto su objeto de estudio como las modalidades de su investigación no son suficientes para definir la etnofarmacología; esta disciplina se caracteriza también por sus finalidades. Al observar los trabajos publicados hasta la fecha, parecería que sus objetivos esenciales sean “participar ampliamente en la innovación terapéutica” y tratar de “evaluar las farmacopeas tradicionales y ver en qué condiciones podrán ser utilizadas con las mejores garantías de eficacia” (Moretti *in* Arom *et al.*, 1993:79,81), metas que se van conjugando con otras ambiciones como la de censar en todas las partes del mundo los conocimientos acerca de las medicinas tradicionales así como la de asegurar una reversión de la información hacia los informantes (Fleurentin *et al.*, 1993:467).

Se puede pensar que límites, finalidades y metodología, quedan así perfectamente circunscritas. Sin embargo en la realidad del trabajo de campo, ocurre que las ideas aparecen de repente, confusas y las proposiciones borrosas. Este es el problema que me gustaría abordar a través del ejemplo de la limpia.

#### ▪ La limpia

La limpia es entonces, como ya lo vimos, una práctica terapéutica cuyo propósito es alejar de un individuo (o de uno de sus bienes<sup>849</sup>), males, enfermedades, desgracias.

Según las fuentes bibliográficas, esta limpia se encuentra en muchos países de América latina y hasta en los Estados Unidos entre los “chicanos”. En México, su difusión es considerable en todas las regiones y entre personas pertenecientes a grupos etnolingüísticos, clases sociales, categorías profesionales, y religiones de lo más variadas<sup>850</sup>. Su descripción a grandes rasgos se encuentra en numerosos trabajos de etnografía o de etnomedicina, y viene también mencionada en las publicaciones de etnobotánica o de etnofarmacología que recopilan las utilidades de las plantas. Sin embargo, a pesar de esas menciones frecuentes y de su importancia en el marco de los sistemas de salud tradicionales y populares, la limpia no aparece hasta la fecha como tema específico de un estudio detallado. Tal ausencia se debe posiblemente a la imagen que tiene y que la hace siempre clasificar entre las prácticas “mágicas”, “mágico-religiosas”, “de brujería”, etc. ¿Cuáles son los fundamentos de tal representación?

---

<sup>848</sup> Para Dos Santos *et al.* (*in* Fleurentin *et al.*, 1990:28), “la etnofarmacología es el estudio interdisciplinario del conjunto de las materias de origen vegetal, animal o mineral, y de los conocimientos o prácticas en relación con ellas, que las culturas vernaculares implementan para modificar el estado de los organismos vivos, con fines terapéuticos, de curación, de prevención, o de diagnóstico.”

<sup>849</sup> Se realizan a veces limpias sobre objetos (casas, negocios, taxis, objetos de trabajo, etc.).

<sup>850</sup> De hecho no he encontrado ni a una sola persona que no sepa lo que es una limpia y que no sea capaz de contar anécdotas o recuerdos al respecto; se observa solamente un discurso con arranque lento e indeciso cuando se trata de un interlocutor que tiene que defender una posición social o religiosa o también una imagen de seriedad científica.

En México, por lo general<sup>851</sup>, las limpias son realizadas por terapeutas tradicionales. Les viene a consultar la persona que padece síntomas<sup>852</sup> que sugieren una de esas enfermedades que no son de la competencia de los doctores como son “susto”, “espanto”, “pérdida del alma” o “pérdida de la sombra”, “aire” o “mal aire”<sup>853</sup>, “mal de ojo” más particularmente para los niños, etc. Se solicita a esos mismos terapeutas cuando aparecen en la vida fenómenos insólitos, sorprendentes: accidentes, desgracias y problemas en serie, enfermedades incurables o que resisten a todos los tratamientos de la medicina moderna, males inexplicables, etc., todas razones para pensar que se trata de algún “daño”<sup>854</sup>.

Durante esta primera consulta, el terapeuta puede proceder a una adivinación previa (“rifa”) para determinar de qué enfermedad se trata y confirmar eventualmente la necesidad de recurrir a una limpia; en cual caso puede decidir realizarla de inmediato o posponerla a una fecha y hora favorables<sup>855</sup>. Otras veces, la adivinación se hace posteriormente, gracias a uno de los elementos utilizados para limpiar.

La práctica misma se descompone en varios tiempos cuyas modalidades cambian entre una región y otra, entre un medio y otro, entre un terapeuta y otro. En los cuadros recapitulativos<sup>856</sup> n° 1 y 2, aparecen las distintas acciones que pueden ser efectuadas y los productos y objetos que se utilizan. Entre todos los actos, sólo él de rezar y él de barrer el cuerpo con plantas y/o huevo son permanentes.

De todas estas informaciones rápidamente esbozadas, resalta que la limpia no cabe definitivamente dentro del marco usual de las terapéuticas “racionales”. Las enfermedades curadas son inhabituales y parecen más bien asemejarse a “creencias”. Los métodos utilizados tienen más de rituales incomprensibles, ejecutados en un ambiente extraño al que contribuyen palabras y gestos esotéricos, que de prácticas comunes de ingestión o de introducción de un “medicamento” en el cuerpo.

- Diferentes formas de abordar la limpia

A pesar de los inconvenientes de tal contexto, la limpia despierta el interés, por lo menos por el papel que desempeña dentro del sistema terapéutico tradicional mexicano. Por otra parte, para un ojo extranjero como el mío, presenta también lo atractivo de algo desconocido, insólito y con perfume de exotismo. Tal vez por esta razón me llamó la atención desde la primera vez que me enteré de su existencia en 1981, mientras estaba desarrollando un trabajo

---

<sup>851</sup> En algunos casos es posible realizarse una limpia a sí mismo (Motte-Florac, 1994b).

<sup>852</sup> Los síntomas son muy variados (a menudo fiebre para los niños) y siempre varios de ellos son de índole emocional (Zolla *et al.*, 1988). Esto hace pensar que dentro de las enfermedades curadas con limpia, vienen muchas de carácter psicológico o psiquiátrico (Viesca Treviño & Ruge, 1985).

<sup>853</sup> Por razones tanto conceptuales como históricas, las representaciones de estas tres enfermedades están a menudo estrechamente mezcladas: un “susto” puede provocar la pérdida de la “sombra” o del “alma”, creando así un vacío que un “aire” puede venir a ocupar.

<sup>854</sup> En medio urbano, últimamente, se habla más de energías negativas, de malas vibraciones, etc.

<sup>855</sup> Las limpias se practican preferentemente los viernes o martes; la hora no tiene la misma importancia para todos los terapeutas sin embargo parece que nunca se hacen de noche.

<sup>856</sup> Se trata aquí de una lista obviamente incompleta.

acerca de la medicina p'urhépecha<sup>857</sup> (Motte-Florac, en preparación). Por cierto esta manera de barrer o de azotar el cuerpo (partes del cuerpo u objetos) con un ramo para quitarle algo “malo” y devolverle algo “bueno”, me recordaba una práctica parecida que había podido observar en África central, unos años antes entre los monzombo y entre los pigmeos aka (en particular en relación con la cacería) (Motte, 1980; Bahuchet, 1985).

La utilización de las plantas o de varios productos naturales con un fin terapéutico autoriza claramente integrar estas limpias en un trabajo de etnofarmacología. En cuanto a preguntarse si será posible emprender seriamente una investigación sobre la eficacia de esta práctica en un marco científico, varias respuestas se pueden proponer.

- ♦ Limpia y rescate de un conocimiento tradicional

Se podría aprobar el comentario frecuente: “Se les atribuye a ciertos gestos, a ciertas sustancias virtudes terapéuticas sin comprobación objetiva. Aquellas prácticas pertenecen a la brujería” (Ruffié *in* Beaune, 1993:13). Considerando entonces que la limpia pertenece a esta clase de procedimientos “irracionales” sería vano perder el tiempo en realizar experimentaciones condenadas al fracaso. Aún desde este punto de vista, nada impide considerar su estudio dentro del marco del rescate de los conocimientos terapéuticos tradicionales y populares (testimonios de formas singulares de concepción-protección de los males y de las enfermedades), lo cual constituye otro de los objetivos que se ha fijado la etnofarmacología.

La exploración debe en este caso abarcar y profundizar todas las dimensiones de la práctica y manifiesta la interdisciplinariedad indispensable en este tipo de trabajo. En el cuadro n° 3 se diseña una rápida perspectiva de tal enfoque.

Puede ser deseable poner en tela de juicio esta actitud. ¿Se tendrá el derecho, con la sola descripción, y sin ninguna experimentación previa, de determinar que se trata nada más de un ritual “mágico-religioso”, de un ejercicio de brujería típico de seres “primitivos”? ¿No se entraría así en una contradicción flagrante con una verdadera conducta científica, la cual, enemiga radical de los prejuicios, impone el estudio, el análisis, y la verificación de cada elemento antes de cualquier afirmación?

- ♦ Limpia y análisis de sustancias naturales

Al elegir la observación sin idea preconcebida, se puede pensar en una experimentación “científica” de su “eficacia terapéutica”. Encaminándose hacia esta otra finalidad de la etnofarmacología, se siguen por lo general las modalidades clásicas de la investigación sobre sustancias naturales, involucrando química, farmacología, toxicología, etc. Entre los remedios tradicionales, el interés de los investigadores se enfoca principalmente en las plantas, lo cual se entiende claramente considerando el papel de primer plano que desempeñan en la mayoría de las farmacopeas tradicionales, así como su contribución importante en la elaboración de las especialidades farmacéuticas actuales.

También entre los productos naturales usados para realizar las limpias las plantas son mayoritarias. Se puede observar al respecto que se trata muchas veces de especies que tienen (o han tenido) una imagen de panacea. Es el caso por ejemplo del pirul, árbol procedente de América del Sur (en particular del Perú), *Schinus molle* L. (Anacardiaceae), que se plantaba a

---

<sup>857</sup> Este trabajo ha sido realizado en la Sierra Tarasca, al oeste del Estado de Michoacán.

lo largo de los caminos como “botica entera para mil males” (Patiño, 1967:237)<sup>858</sup> o también de las hierbas aromáticas llegadas de España, y que, en la época de su introducción, gozaban en Europa de la fama de remedios universales (Motte-Florac, 1992). Tal es el caso también para las especies locales comúnmente usadas para los ramos de limpia; pertenecen con frecuencia a las plantas medicinales más famosas por su poder terapéutico<sup>859</sup>. Su estudio farmacológico y químico podría entonces parecer muy interesante. Sin embargo, existen numerosas limitaciones (principalmente el costo<sup>860</sup> de las experimentaciones en laboratorio y el tiempo invertido) que imponen prudencia antes de lanzar una investigación sobre estas especies. No hay que olvidar tampoco que, en el valor de panacea, lo empírico y lo simbólico mezclan sus eficacias, y que el punto de vista humanista es indispensable para desenredar los nexos que integran y confunden las percepciones y las representaciones del cuerpo, del ser humano y de la naturaleza, de sus funcionamientos y de sus disfuncionamientos.

Además cabe subrayar dos datos acerca de las plantas utilizadas para las limpias: en ningún momento en el transcurso de la sesión se ingieren ni se introducen en el cuerpo<sup>861</sup>, sino que se frota, y por otra parte, presentan la particularidad de ser fuertemente olorosas, lo cual permite sugiere la presencia de aceites esenciales. Efectivamente se han encontrado tales compuestos en varias de las especies utilizadas (Bruneton, 1993; Evans, 1989) y manifiestan “propiedades desinfectantes, antiespasmódicas o estimulantes”<sup>862</sup> con un efecto incrementado en medio caliente, aun siendo el vegetal solamente frotado sobre el cuerpo desnudo. Como lo explica Valnet (1990:94) “la difusión importante de las esencias a través de la piel permite pensar que, por esta vía, el tratamiento actúa también en forma general”. Por otra parte, para el mismo autor (1990:102), “los efectos tónicos o sedantes, descongestionantes o re-equilibrantes [de las esencias] son observables [...] a veces después de unos cuantos baños o de unas cuantas abluciones”. Tales indicaciones, aún si se requieren muchos trabajos complementarios<sup>863</sup>, nos permiten sin embargo entender cómo las limpias, en particular las que tienen lugar en la atmósfera caliente y húmeda de los baños de vapor o temazcales en sesiones repetidas, pueden actuar en forma eficaz en casos de cansancio, falta de apetito, etc., síntomas frecuentemente mencionados en las enfermedades tradicionales así tratadas. Pero muchas limpias no se realizan en tales condiciones y hasta se hacen sobre personas vestidas.

---

<sup>858</sup> “Las hierbas má conocidas de que los indios usan para sus enfermedades son resina y hoja del árbol que llaman molle (*Relación de Atunsora*, 1586)” (Patiño, 1967:236)

<sup>859</sup> En Michoacán por ejemplo el *istafiate* (*Artemisia ludoviciana* Nuttall ssp. *mexicana* (Willd.) Keck.; Asteraceae) o la *jara* (*Barkleyanthus salicifolius* (HBK.) Rob. & Brett.; Asteraceae) (Motte-Florac, en preparación). Los ejemplos abundan en México y son variables entre una región y otra.

<sup>860</sup> Los laboratorios farmacéuticos, principales proveedores de subsidios para tales investigaciones, dirigen preferentemente su atención hacia los mercados de gran volumen. Por otra parte, como lo recuerdan Cox & Balick (1994), muchos industriales consideran que la etnobotánica es arcaica, poco científica, y carece de interés.

<sup>861</sup> Puede ocurrir que el terapeuta prescriba en tratamiento (baños o infusiones para tomar) algunas de las plantas ocupadas para realizar la limpia; en este caso, se mezclan frecuentemente con otras especies.

<sup>862</sup> Es interesante observar que las esencias de apio, geranio, cilantro, hierbabuena, romero, salvia, anís verde, manzanilla, limón, ajo, son estimulantes generales y las de albahaca, limón, apio, enebro, hierbabuena, cebolla, romero, salvia, son estimulantes del sistema nervioso (Valnet, 1990:110).

<sup>863</sup> La aromaterapia no consigue el reconocimiento unánime de la comunidad científica y en cierta forma se encuentra ya al margen de las terapéuticas usuales.

Los trabajos japoneses sobre los efectos de las esencias de las plantas<sup>864</sup> pueden entonces orientarnos. Sus experiencias comprobaron por ejemplo que “la esencia de rosa tiene una acción, limitada pero real, de activación sobre el nervio parasimpático, y de inhibición sobre el nervio simpático” o también que “el  $\alpha$ -pineno<sup>865</sup> parece favorecer el relajamiento físico y psíquico, la desaparición de los dolores en los hombros, de las náuseas y de los vértigos así cómo atenuar sensiblemente la sensación de cansancio” (Economides, 1987:138). Los trabajos de los japoneses indican entonces una nueva vía posible para la eficacia de las plantas mediante el sencillo hecho de respirarlas, y, en este campo como en los demás, queda mucho por hacer.

La utilización de plantas con olores particulares en la limpieza nos dirige hacia el olfato, “sentido de la confusión” como lo escribe Serres (1985) ya que es un sentido profundamente complejo. Faurion & Trotier (1987:131) explican al respecto que “la información, elaborada por los bulbos olfativos, se proyecta sobre el córtex piriforme, y luego se encamina, esquemáticamente, hasta las funciones inconscientes (hipotálamo, regulación neurovegetativa), las funciones conscientes (tálamo, integración con otras funciones sensoriales, córtex y percepción) y hasta el sistema límbico (memorización)”. Eso nos induce a preguntarnos si el análisis de las sustancias naturales marca los límites de la disciplina, o bien si la evaluación de la eficacia de las terapéuticas tradicionales debe también pasar por otros niveles de conocimiento y de indagaciones. Como escribe Bange (*in* Beaune, 1993:120) “cabe legítimamente preguntarse hoy en día y sin por eso renunciar a los marcos rigurosos de un método racional, si no sería conveniente reflexionar sobre la sabiduría que manifestaban los paracelsianos (y mucho antes, los médicos hipocráticos) negándose a disociar el remedio y el enfermo, este último reclamando más atención todavía que la enfermedad”. ¿Porque no hacerse la misma pregunta acerca de la terapéutica tradicional?

- ♦ Limpia y evaluación de los sistemas tradicionales de salud

Las medicinas tradicionales se caracterizan por su capacidad para legitimar y tomar en cuenta al individuo, su embarazosa complejidad, su carácter único, y también para reconocer que “el cuerpo humano [...] recapitula en todas sus partes los significados de las cosas y de los seres que percibe y sobre los cuales actúa” (Clanet *in* Clanet *et al.*, 1993:33). Esta cualidad que diferencia fundamentalmente estas medicinas tradicionales y la medicina moderna, impone que varias disciplinas vengan a enmendar las disciplinas farmacéuticas habituales. La determinación de una posible eficacia se ubica también en este cambio del producto al remedio a propósito del cual Ostapetzeff (1987:46) escribe: “la magia del curandero consiste en que transforma un producto químico, una planta, un cuerpo de animal, con sólo recurrir a un ritual estricto [...] en un remedio”. Esta es la razón por la cual las investigaciones sobre el efecto psicósomático<sup>866</sup> – por complejo que sea (Dantzer, 1989; Bonfils, 1993) – y el valor psicoterapéutico de esas prácticas no pueden, entre otras, ser descartadas.

---

<sup>864</sup> El profesor Keizo Kamiyama de la Universidad de Kyoritsu, en Japón, ha estudiado cuales pueden ser las influencias de los olores de bosques sobre el comportamiento humano (Economides, 1987:138).

<sup>865</sup> El  $\alpha$ -pineno se encuentra en numerosas plantas, en particular en la familia de las Lamiaceae (romero, hierbabuena, salvia, alhucema...).

<sup>866</sup> ¿No podría ser interesante en este sentido realizar pruebas “placebo” entre las poblaciones directamente involucradas, respetando los valores culturales y los métodos curativos tradicionales?

Ahora es cuando las limpias ya no se deben considerar como actos “mágicos”<sup>867</sup>; adquieren un valor peculiar ya que reconocen dimensiones esenciales (en particular como lo subraya Nathan (*in Arom et al.*, 1993:109) la “dimensión antropológica colectiva en la persona” y que autorizan una re-organización donde el objeto expresa el restablecimiento de la relación consigo mismo y con los demás. En efecto, según Arias-Schreiber (1987:132) “lejos de las terapias occidentales en las cuales el simbolismo pertenece al discurso, los rituales tradicionales se basan en el acto y en lo concreto”.

Ahora es cuando las adivinaciones diversas no se ven reducidas a melindres sin interés, sino que adquieren valor de interpretaciones del diagnóstico a propósito de las cuales Nathan (*in Arom et al.*, 1993:112) escribe “pienso que actúan aproximadamente de la misma manera que nuestras propias técnicas psicoterapéuticas, pero por otros caminos: es una construcción que se elabora y desencadena dentro de la persona”. Validar así los soportes terapéuticos tradicionales es también darse la posibilidad de integrarlos con provecho en las prácticas psicoterapéuticas destinadas a los inmigrantes (por ejemplo a los mexicanos que manifiestan a través de su cuerpo y de su espíritu los sufrimientos de una integración difícil a la forma de vida norte americana (Uzzell, 1974; Crandon, 1983; Rubel *et al.*, 1984) como ya se hace con éxito en los hospitales abiertos a la etnopsiquiatría en México y en otros países (Aguirre Beltrán *et al.*, 1987; Nathan, 1994). Sin embargo, el reconocimiento y la utilización de estas dimensiones terapéuticas de las prácticas tradicionales son a veces difícilmente entendidas por los servicios de salud (pero no siempre, Aguirre Beltrán *et al.*, 1987) “que consideran cualquier medicina tradicional como una medicina del pobre, ineficaz, supersticiosa y que no merece su lugar dentro del marco de un sistema de salud local” (Moretti *in Arom et al.*, 1993:85). Este problema manifiesta el vacío que empobrece la enseñanza científica. Por lo tanto es un deber para todos los que quieren contribuir al rescate de los recursos naturales y culturales, asegurar en las ramas científicas a las que pertenecen, una formación “abierta” basada en el conocimiento y el respeto de los paradigmas originales en los cuales se enraízan modos de vida diferentes, educación que induce un cuestionamiento sano de las certidumbres científicas (Motte-Florac, 1994a).

Con toda probabilidad las diferentes maneras de abordar las componentes humanas aquí mencionadas, no son las únicas, y posiblemente otros niveles deben ser tomados en cuenta, sin excluir eventuales aspectos metafísicos. Es válido hacerse la pregunta, considerar que los medios tecnológicos actuales son todavía insuficientes para permitir que nos podamos pronunciar en forma fundamentada acerca de nuestras interrogaciones (Broch, 1989; André, 1986) y seguir atento a la evolución de los trabajos que tienen el valor de enfrentarse con la dificultad (Grinberg-Zylberbaum, 1994). Muchos son los problemas que quedan abiertos.

## ▪ Conclusion

La protección de la naturaleza y de los conocimientos tradicionales es una de las grandes preocupaciones de las disciplinas etnobiológicas, entre ellas de la etnofarmacología. Si bien es cierto que muchos progresos han sido realizados en este sentido (Cox & Balick, 1994:48), mucho queda por hacer todavía en un mundo en mutación rápida. Con el deseo de contribuir a las respuestas que hay que dar a los diferentes problemas, el investigador debe ser prudente,

---

<sup>867</sup> “La función cultural integral de la magia consiste en colmar las carencias y en compensar las insuficiencias de algunas actividades muy importantes, pero que todavía escapan al control del hombre” (Malinowski según Ostaptzeff, 1987:46).

en particular en lo que se refiere a la reversión de los conocimientos consecutiva a los trabajos realizados en laboratorio. Ofrecer a las poblaciones la oportunidad de conocer las nuevas formas de estudio de las plantas que propone la ciencia, nunca ha tenido como corolario la obligación de sustituir su conocimiento antiguo juzgado “insuficiente” o hasta “peligroso”, por un saber científico supuestamente “verdadero” y “confiable”. Muchas son las razones para no caer en esta trampa. Para empezar y por definición, “un científico debe de ser crítico”. ¿Pero no deberá serlo en primer lugar con respecto a su propia ciencia<sup>868</sup> que en la ideología dominante de nuestro tiempo está proyectada mucho más allá de sus límites legítimos (Chalmers, 1991:148)? ¿No deberá, como se lo sugiere la observación en ciencias humanas, relativizar sus certidumbres, revisar sus modos de pensar, base de los cuestionamientos de sus investigaciones, precisar en qué marco conceptual las conclusiones elaboradas a partir de sus resultados se hacen pertinentes (Motte-Florac, 1994a)? Son preguntas que someto a su reflexión.

Por otra parte, las dimensiones múltiples y complejas del acto terapéutico y del ser humano no permiten, como ya lo vimos a través de las limpias, reducir la eficacia de un procedimiento terapéutico a las solas actividades farmacológicas de sustancias naturales (o de un totum). De estas consideraciones triviales sobre la parte insondable de lo humano y de lo particular en la terapéutica, podemos recalcar que la interdisciplinariedad llega mucho más lejos que una sencilla participación de las ciencias humanas en la recolección de datos y materiales de campo. Estas mismas ciencias humanas, sea en su forma “con vocación universal”, sea en su estado ya híbrido de etnopsiquiatría, de psicobiología, etc., deben estar presentes a lo largo de toda la evaluación de eficacia. Además del interés para las ciencias biológicas de recurrir a otras concepciones de comprensión y de reconocimiento del valor y de la validez de las prácticas tradicionales, se adjunta el interés para las ciencias psicológicas de admitir y de utilizar una dimensión biológica de los soportes terapéuticos. Aquí toma su pleno significado la integración de las ciencias biológicas y de las ciencias humanas, preocupación actual en la comunidad científica como lo demostró la conferencia de los Premios Nobel en París en 1988 : “la imbricación de lo físico y de lo espiritual, de lo fisiológico y de lo psicológico, su reconciliación en la aceptación de sus especificidades respectivas así como de sus interacciones, empiezan a generar un concepto que se va a revelar pleno de muchas promesas: el concepto de interdependencia y el razonamiento en término de nexos, de uniones en lugar de oposiciones”.

La etnofarmacología es entonces uno de estos sitios de encuentro en los que equipos con formaciones diversas vienen a asociar sus conocimientos, animados por su deseo común de mejorar la salud en el mundo. En este lugar de exigencia dónde los límites suelen ser los del entendimiento entre personas de formaciones diferentes, los saberes tradicionales tienen su lugar al igual que los demás saberes ya que, como lo recuerda Beaune (1993:19): “El remedio, el medicamento, el acto médico y quirúrgico siguen siendo fenómenos culturales que, a medida que se van ‘descubriendo’ o ‘diciendo’, cuestionan las posibilidades que presenta una sociedad culta para integrarlos, y la sociedad en general para recibirlos”.

## **Bibliografía**

AGUIRRE BELTRAN G. *et al.*, 1987, *Medicina tradicional y atención primaria*, México, Cuadernos de la casa chata 159

---

<sup>868</sup> Se puede consultar al respecto el libro de Broad & Wade (1982).

- ANDRE J. (Ed.), 1986, La science et ses doubles, *Autrement*, 82
- ARIAS-SCHREIBER M. P., 1987, Métaphores corporelles dans le cadre d'un désordre ethnique, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 8/9:123-137
- AROM S. *et al.*, 1993, *La science sauvage, des savoirs populaires aux ethnosciences*, Paris, Seuil, Collection Point Sciences, S93
- BAHUCHET S., 1985, *Les Pygmées Aka et la Forêt centrafricaine, ethnologie écologique*, Paris, SELAF
- BAYTELMAN B., 1986, *De enfermos y curanderos, Medicina tradicional en Morelos*, México, INAH
- BEAUNE J.-C. (Ed.), 1993, *La philosophie du remède*, Seyssel, Champ Vallon
- BONFILS S., 1993, *Impertinente psychosomatique*, London, John Libbey Eurotext
- BROAD W. & WADE N., 1982, *Betrayers of the Truth*, New York, Simon and Schuster
- BROCH H., 1989, *Le paranormal, ses documents, ses hommes, ses méthodes*, Paris, Seuil, Collection Point Sciences, S60
- BRUNETON J., 1993, *Pharmacognosie, Phytochimie, Plantes médicinales*, Paris, Lavoisier, Tec & Doc
- BRUNS J.G. & HOLMSTEDT B., 1981, Ethnopharmacology, Objectives, Principles and Perspectives, *In: REINHARD E. & BEAL J.L. (Eds), Natural Products as Medicinal Agents*, Stuttgart, Hippocrates Verlag, 405-430
- CLANET C. *et al.*, 1993, *Corps, cultures et thérapies*, Toulouse, PUM
- CONFERENCE DES LAUREATS DU PRIX NOBEL, 1988, *Promesses et menaces à l'aube du XXIe siècle*, Paris, Odile Jacob
- COX P. & BALICK M., 1994, Médecine traditionnelle et médicaments nouveaux, *Pour la Science*, 201:42-48
- CRANDON L., 1983, Why susto, *Ethnology*, XXII (2):153-167
- CHALMERS A., 1991, *la fabrication de la science*, Paris, La Découverte
- DANTZER R., 1989, *L'illusion psychosomatique*, Paris, Odile Jacob
- ECONOMIDES S., 1987, Le langage des odeurs, *Les cinq sens, Sciences et Vie Trimestriel*, 158:132-138
- ETKIN N., 1988, Ethnopharmacology: Biobehavioral Approaches in the Anthropological Study of Indigenous Medicines, *Ann. Rev. Anthropol.*, 17:23-42
- EVANS W.C., 1989, *Trease and Evans' Pharmacognosy*, London, Baillière Tindall
- FAURION & TROTTIER, 1987, Les cinq systèmes de l'odorat, *Les cinq sens, Sciences et Vie Trimestriel*, 158:126-131
- FLEURENTIN *et al.* (Eds), 1990, *Ethnopharmacologie, sources, méthodes, objectifs*, METZ, SFE
- GRINBERG-ZYLBERBAUM J., 1994, *Rencontre avec des chamans du Mexique*, Aix-en-Provence, Le mail
- LIPP F., 1989, Methods for ethnopharmacological field work, *Journal of Ethnopharmacology*, 25:139-150
- MOTTE E., 1980, *Les plantes chez les Pygmées Aka et les Monzombo de la Lobaye (Centrafrique)*, Paris, SELAF (CNRS), Bibl. SELAF N° 80-81-82
- MOTTE-FLORAC E., 1992, , Poster, *Third International Congress of Ethnobiology*, Mexico



- MOTTE-FLORAC E., 1994a, *L'ethnopharmacologie, le ferment des incertitudes*, Communication présentée aux Journées 1994 du Programme Environnement du CNRS «Environnement, recherche et société», Montpellier, 29-31 Mars
- MOTTE-FLORAC E., 1994b, «*Nettoyage*» (*limpia*): *des plantes aux sels de bains ; l'évolution d'un signifié*, Communication présentée à la table-ronde du LACITO, CNRS «Les mécanismes du changement linguistique et culturel», Paris, 26-27 Avril
- MOTTE-FLORAC E., en préparation, *Hommes, plantes et santé dans quelques villages p'urhépecha de la Sierra Tarasca, Michoacán, Mexique*, Thèse, Paris, EHESS
- NATHAN T., 1994, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob
- OSTAPTZEFF G., 1997, Magie de la chimiothérapie, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 8/9:25-48
- PATÍÑO V.M., 1967, *Plantas cultivadas y animales domésticos en américa equinoccial*, tomo III, Cali, Imprenta departamental
- ROBERT Paul - 1984, *Le petit Robert 1*, Paris, Le Robert
- RUBEL A. *et al.*, 1984, *Susto, a folk illness*, Berkeley, University of California Press
- SERRES M., 1985, *Les cinq sens*, Paris, Grasset
- UZZELL D., 1974, Susto revisited: illness as strategic role, *American Ethnologist*, 1 (2):369-378
- VALNET J., 1990, *Aromathérapie, traitement des maladies par les essences des plantes*, Paris, Maloine
- VIESCA TREVIÑO C. & RUGE T., 1985, Aspectos psiquiátricos y psicológicos del susto, *Anales de Antropología*, 475-490
- ZOLLA C. *et al.*, 1988, *Medicina tradicional y enfermedad*, México, CIESS

### **Agradecimientos**

Quisiera agradecer sinceramente a los presidentes de este “Primer Congreso Mexicano de Etnobiología”, la muy dinámica Doctora Julieta RAMOS-ELORDUY, presidente de la *Asociación Etnobiológica Mexicana* y el antropólogo Eduardo MOLINA que me han invitado y ofrecido la oportunidad de presentar este trabajo. En estas gracias, incluyo a todos los que han contribuido a la realización y al éxito de este congreso.

Quisiera también expresar mi reconocimiento más afectuoso a la Señora Ángela MORALES, sus hijas Xochitl y Olinca y todos los suyos, por la ayuda tan valiosa que me han brindado a lo largo de mi trabajo de campo sobre las limpieas.

Mi gratitud se dirige también hacia todos los terapeutas y todas las personas que aceptaron, aún sin conocerme, abrirme su puerta y su saber. Pienso en particular en la Señoras Guadalupe VELASCO, Modesta LÓPEZ, Sabina MERINO, Doña Aurora, Don Marcelino y muchos otros terapeutas cuyo nombre desconozco.

Por fin y aunque probablemente no lleguen a saber nunca que aquí pensé en ellos, quisiera decirles las gracias también a todas estas personas encontradas en las situaciones más ordinarias o más insólitas, y que se prestaron a compartir conmigo sus experiencias, sus conocimientos o su forma de pensar.

<p><b>Cuadro N° 1</b></p> <p><b>ACTOS REALIZADOS DURANTE LAS LIMPIAS</b></p>
--

- \* Hechos por un familiar o el consultante antes de la limpia
  - Conseguir las plantas para hacer el ramo de limpia o ir a comprarlo ya preparado
- \* Hechos por el terapeuta antes de la limpia
  - Establecer un diagnóstico previo, por adivinación tomando el pulso, por «rifa» mediante naipes, maíz y/o copal hechado(s) en el agua, o piedras hechadas en el agua o por observación de una vela
  - Etc.
- \* Hechos por el terapeuta durante la limpia
  - Soplar el humo de un cigarillo o escupir alcohol sobre el huevo que se va a usar
  - Hacer un círculo de fuego Persignarse
  - Quemar copal y/o incienso Prender una vela
  - Rezar
  - Etc.
- \* Hechos por el terapeuta sobre el consultante durante la limpia
  - Persignarlo (con o sin objeto en la mano)
  - Espurrarlo (escupiendo o no), rociar (con o sin ramo) o friccionar su cuerpo con: agua o agua bendita o alcohol o una loción o una preparación
  - Masticar plantas y friccionarle con el jugo escupido
  - Vaporizar un spray sobre su cuerpo
  - Esconderlo debajo de una sábana Colgarle listones
  - Aspirar (directamente o con agua en la boca) a la altura de algunas partes de su cuerpo
  - Soplar sobre su cuerpo o sobre una parte de su cuerpo
  - Limpiar su cuerpo (o el objeto) mediante diversos elementos (cf Cuadro N°2) barriendo o frotando o azotando ligeramente
  - Gritar su nombre Darle masajes
  - Sahumarlo Besarlo (para un niño)
  - Etc.
- \* Hechos por el consultante durante la limpia
  - Gritar su propio nombre
  - Soplar sobre el huevo que se va a usar
  - Destruir el ramo de limpia pisoteándolo
  - Decir todo lo que estaba pensando cuando empezó a sentir la enfermedad
  - Etc.
- \* Hechos por el terapeuta o uu familiar después de la limpia
  - Quemar o ir a tirar algunos de los elementos de la limpia
  - Ir a llevar ofrendas (tamales, mole, pan, cigarillos, alcohol, agua bendita, gallina negra, chocolate, pan, flores, velas, etc.), agua, varios objetos en el lugar del susto (generalmente un río o un hormiguero)
  - Traer agua desde el lugar del susto hasta la casa del enfermo
  - Establecer un diagnóstico a posteriori, prescribir un tratamiento y hacer un pronóstico (por adivinación mediante la observación del huevo usado durante la limpia, después de romperlo en un vaso de agua o con la mitad de agua y la mitad de aguardiente)
  - Etc.

## Cuadro N° 2

### DIFERENTES «AGENTES» DE LIMPIA

#### PRODUCTOS VEGETALES

Plantas y flores	variables según la biodiversidad local y las plantas cultivadas por el terapeuta variables según los vendedores en los ramos de limpia a la venta en los mercados
Frutas	limón, chile (varias clases)...
Semillas	mostaza...
Diversos	ajo macho elote de maíz azul

#### PRODUCTOS ANIMALES

Animales vivos	gallina negra, gallo, perro pelón... sapo varias clases de víboras varias clases de arañas etc.
Parte de animal	casabel de la víbora (de cascabel)
Producto animal	huevo (se considera por lo general que los de guajolote o de gallina negra son los mejores ; también se pueden utilizar los huevos de pato)

#### PRODUCTOS MINERALES

#### OBJETOS DIVERSOS

pedra de alumbre  
ropa (borde de camisa, rebozo, camiseta, etc.)  
cirio  
crucifijo  
polvos  
jabones, sales y perlas de baño, lociones  
alimentos (tamales, tortillas con mucha cal)  
muñecas de barro  
etc.

### Cuadro N° 3

## RECOPIACION<sup>869</sup> DE SABERES<sup>870</sup> RELATIVOS A LA LIMPIA

### CIENCIAS NATURALES

determinación de todos los productos vegetales (subespecies, variedades ecológicas, razas químicas), animales, minerales, usados para la limpia etc.

### MEDICINA, PSIQUIATRIA, PSICOLOGIA

correspondencia posible entre afecciones tradicionales curadas por limpia y síntomas, enfermedades de la medicina moderna etc.

### LINGUISTICA

nomenclatura de las plantas, de las enfermedades mencionadas, de los modos de preparación del remedio y de su utilización etc.

### ETNOGRAFIA, ETNOLOGIA, ANTROPOLOGIA

descripción entre las distintas etnias de México  
de los terapéutas que hacen limpias  
de las maneras de conseguir y de preparar los diferentes productos que se usan para hacer limpias  
y de los otros usos que se pueden dar a estos productos  
de la preparación de los remedios  
de la realización de la práctica  
de las acciones preventivas  
comparación con formas de realización de la práctica en otros lugares (Cuenca del Mediterráneo y otras partes del mundo: América central y del sur, Estados Unidos, varias partes de Africa, etc.)  
estudio, entre las distintas etnias de México, de la representación  
de las partes materiales del cuerpo, de las componentes inmateriales del ser humano (alma-sombra, hijillo, etc.)  
de la salud y de las enfermedades que se curan con limpia (pérdida de la sombra o pérdida del alma, susto o espanto, aire o mal aire, ojo o mal de ojo, daño, envidia, “quemaduras”, etc.  
de los seres naturales (brujos, gente de mirada fuerte, etc.)

---

<sup>869</sup> Muchos trabajos de campo quedan por hacer o por completar, pero ya se tiene acceso a un gran número de datos e informaciones en una bibliografía tan voluminosa que no cabe en este trabajo.

<sup>870</sup> Para que resalte más la interdisciplinaridad entre las ramas etnobiológicas, la lista de las posibles investigaciones se refiere a las disciplinas “con vocación universal” y no a las etnociencias. Por otra parte, los objetivos propuestos no constituyen obviamente sino una lista limitada con respecto al campo muy amplio que abren tanto las formaciones recibidas como los intereses de cada quién ; y por esta razón cada párrafo se acaba con un “etc.”.

de los seres sobrenaturales en relación con estas enfermedades (aires, duendes, chaneques) y de su relación con el agua, las serpientes, las hormigas, el diablo, etc.

comparación de estas diferentes representaciones con las que comparten ciertos referentes (en España, Europa, Cuenca del Mediterráneo y otras partes del mundo (América central y del sur, Estados-Unidos, varias partes de Africa, etc.) etc.

### **ARQUEOLOGIA**

estudio de los ritos de purificación (barrer su casa, limpiarse), las fiestas y los rituales durante los cuales se hacen barridas

de las prácticas rituales o terapéuticas realizadas en el baño de vapor (temazcal) de la representación de los dioses (dioses de la lluvia, del viento) y de los seres sobrenaturales en relación con los actuales “aires”,

de la representación del “alma-sombra”,

de la relación de los dioses y de los seres sobrenaturales con los animales (hormigas, serpientes, etc.), las plantas, la naturaleza

etc.

### **HISTORIA**

estudio de la introducción de conceptos y prácticas (sean nuevos sean muy parecidos a los que ya existían) y prácticas, a consecuencia de diferentes movimientos de poblaciones (españoles, esclavos de Africa),

de las adopciones, de las modificaciones consecutivas.

recopilación de los archivos donde aparece la limpia (procesos de brujería)

etc.

### **SOCIOLOGIA**

comparación entre las diferentes representaciones y realizaciones de la limpia en los diferentes grupos socio-profesionales en los medios rural y urbano, en las diferentes confesiones religiosas

etc.

### **ECONOMIA**

estudio de mercado, de la práctica según los terapeutas que la hacen, de los objetos (ramos de limpia, lociones, jabones, sprays, etc.) y de la circulación de estos objetos

importancia de esta práctica dentro de los gastos de salud de la sociedad mexicana, dentro del presupuesto familiar

consecuencias para la política de salud,

etc.

### **ETC.**

## Annexe 2. *International Congress of Ethnobiology, 2004*

Ninth International Congress: *Ethnobiology, Social change and Displacement*  
13<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> June, 2004, University of Kent, Canterbury, UK.

Panel: *Traditional local knowledge and practices for environmental management:  
digging up old practices or forging new knowledge systems?*

Yildiz AUMEERUDDY-THOMAS (CNRS, France) & Geneviève MICHON (IRD, France)

### **TRADITIONAL PHARMACOPOEIAS:**

#### **What kind of knowledge for What kind of development?**

Elisabeth MOTTE-FLORAC  
LACITO, CNRS, Villejuif, France  
elisabeth.florac@wanadoo.fr

The value of traditional therapeutic knowledge was recognized several decades ago by the World Health Organization (WHO) which, in 1978, during the Alma Ata reunion, revisited its previous propositions (access to “modern” medicine for all of the planet’s inhabitants by the year 2000) and recognized the usefulness of traditional therapeutics. This legitimation by a large international authority had the effect of contributing to awakening new interest in traditional systems of health management and projects to preserve them flourished.

Currently, the WHO underlines the importance of traditional medicine (TM) for needs in the field of basic health care for the populations of Africa, Asia, Latin America, because of its accessibility and affordability, as well as the traditional medicine used by the populations in the so-called “Northern” countries, in the guise of complementary and alternative medicine (CAM). However, despite the recognition of their interest, the WHO draws the attention of the decision makers to the necessity of taking into account the sanitary problems posed by TM and CAM, in terms of policy, safety, efficacy and quality, access, and rational use. Such recommendations have had the effect of developing and intensifying the scientific studies (in chemistry, pharmacology, toxicology, etc.) carried out on traditional pharmacopeias.

A quarter century after the turn around of the WHO and more than a dozen years after the Rio Convention, what has become of traditional therapeutics? How has it evolved? What effects have the multiple interests in it had? Is the knowledge that is considered important to “save” and to “develop” still the same? We will broach these questions through the example of Mexico, one of the 25 countries who declared having set up policies to encourage and maintain high levels of CAM.

#### ▪ Traditional therapeutics and change in Mexico

One of the major specificities of traditional therapeutics (especially when orally transmitted) is, paradoxically, to be singular and plural. In effect, although the practices show some stability, one constantly sees remedies, concepts, formulations, which change or disappear, whilst new ones appear, the fruit of local innovations or more recent borrowings. This is hardly surprising since therapeutic failure constantly leads to the transformation of knowledge (changes and shifts, re-emergences and re-creation of more or less forgotten practices, etc.) and to the application of the principal of trial and error. Furthermore, taking into account the unique character of each individual imposes a constant reorganization in practices to adapt them to each individual case. For these reasons, applying the term *traditional* to healers, their remedies (drugs, medicines, practices) their knowledge, does not in the least imply the possibility of describing them at a set point in time.

In Mexico, local conditions have often favored innovation, whether in commercial exchange partnerships establishing during the Aztec (Mexica) or Mayan expansions, or during the imposition of a new religion and new lifestyles at the time of the Spanish colonization. But during the second half of the 20<sup>th</sup> century, new

factors intervened, causing changes, the numbers, rapidity and volume of which grew exponentially and which affected the populations as a whole, and with them the healers. The opening of numerous communication routes and the increase in means of transportation reduced the geographical isolation and accelerated the circulation of people, objects, and ideas. Schooling in Spanish made it possible for more and more people to understand information disseminated by the media on other ways of conceiving life, nature, Others; at the same time, radios and televisions multiplied (satellite dishes have sprouted in even the most remote corners of the country). The impossibility of surviving, in most regions, while preserving traditional lifestyles has pushed many people into temporary migration to the interior of the country or to the United States, or even into permanent migration to the big cities. Tourism has created new ways of conceiving the economy, profoundly altering the modes of investment in work, especially among youths.

Along with these general problems which face all members of a community or a culture, are added the problems specific to healers. The latter must also face environmental problems (in particular the deterioration of natural resources: scarcity of the drugs harvested, pesticides, introduction of new pathogens, etc.). They must also adapt to the appearance of more and more numerous basic health centers, as well as to that of “health promoters”. All this access to biomedicine has contributed to the evolution in patients’ demands by making them believe in an opposition between powerful, efficient, safe biomedicine, and dubious traditional healers. This depreciation of traditional therapeutics has, at certain times, been accompanied by the rejection, or even exclusion, of some healers, both by local authorities anxious to prove the “modernity” of their village, and by youths wanting to break away from traditional life styles seen as restrictive and worthless. To these social problems are added governmental constraints such as the obligation of following a training course in basic health treatment for matrons wanting to practice their profession. These regulations have sometimes rendered certain healers’ practice extremely uncomfortable, the local authorities taking advantage of the situation to settle local conflicts through the assessment of a “good” healer versus a charlatan.

These causes have had devastating effects. Currently there is a reduction in the number of traditional healers, they are increasingly aged, certain practices have been abandoned and knowledge and practices have been profoundly altered, and just when, paradoxically, their value is being recognized.

- The healers’ response

To these multiple difficulties, healers have responded in extremely varied ways, depending on their personalities, the relations established with colleagues within a same region, the possibilities offered by their community or culture when faced with the imposition of new life styles, etc.

- ♦ Individual responses

No longer able to live according to the traditional ways by practicing in a numerically reduced group, some healers chose to go and practice “in town” to profit from a more numerous clientele. This method, which necessitated some knowledge of Spanish, also implied an adaptation of their practices, as the patients often had different cultural references. Some healers went even further and took up practice in tourist circuits, to answer to the tourists’ interest in exotic and non biomedical practices (such as the use of *temazcal*, *limpias*, hallucinogenic mushrooms, etc.). It goes without saying that such practices disconnect the healer from his original healing system.

Some healers have also tried to develop and enhance their knowledge through NGOs, companies, public or private laboratories, etc. But this belongs to the domain of knowledge transmission, more or less disconnected from actual practicing.

- ♦ A collective response from the healers

In Mexico, many healers, feeling crushed by so many economic, social and political pressures, and by globalization, joined together into groups to try to survive and to continue to keep their practices alive. Some even use the Internet to make themselves and their therapeutics known.

❖ Certain associations of “*médicos indígenas*” were created so that their members feel less isolated and therefore less vulnerable, to be able to continue working and to face problems linked for example to the reglementation of their practice. Some associations often go further and function as networks whose goal includes upholding their identity, for example the *Encuentro Regional de Médicos Tradicionales* “Regional encounters of traditional doctors”, organized by the *Comunauté Purhépecha de Cherán* (Michoacán) from April 19-21, 2002, which gave rise to the *Declaración de Cherán* pour for the defense of traditional medicine, or the *XIX Fiesta Nacional de la Planta Medicinal* “XIX National fair of medicinal plants” which took place in Cherán, Michoacán (13-15 September 2003).

Meetings are sometimes much larger and group together traditional healers from different countries (from Central and South America) to become acquainted and to share their knowledge with each other.

❖ Some healers have managed, with the assentment of the local authorities, to create “clinics” (for example at Tzintzuntzan), where the healers share offices for consultations, to sell medicines they prepare themselves or to give lessons on medicinal plants in their small garden.

However, all healers cannot take part, which leads to relational conflicts.

❖ Schools were created for learning traditional medicine, as at Cherán.

❖ To try to obtain recognition for their values and their practices, numerous groups of traditional healers also organise events in the form of workshops during scientific conventions as for *Etnobotánica 97* in Mérida or large meetings along the lines of scientific conventions.

❖ To make themselves known to the general public, some healers get together for “festivals” (like the one in Bernal) or in “fairs”. Such meetings give rise to quite dizzying blends between “traditional” healers from all continents and alternative methods from the “Western” world.

- ☛ These different responses are not without their problems, especially concerning rivalry between healers, groups of healers, communities, etc. The *Cherán encounters* mentioned above were followed two months later by the *Segundo Encuentro en Defensa de la Medicina Tradicional* “Second encounters for the defense of Traditional Medicine” organized by a neighboring Purhépecha community (Caltzontzin) which gave rise to a new *Declaración* called *de Caltzontzin* for the defense of Traditional medicine.

- ♦ A collective response from society

The local populations (and sometimes the governments as well) look to increase the prestige of local therapeutic knowledge by selling knowledge, medicinal plants, medicines, health and hygiene products etc., as can be seen on numerous web sites, for example *Rescate de plantas medicinales: la comunidad movilizada* “Rescue of medicinal plants: the community mobilized”.

- ☛ This management raises many issues on sustainable development, but also on therapeutic knowledge, its conception, its use, its disclosure.

- The Western world’s response and implicit requirements

To save traditional medicine, the knowledge that until then had been transmitted orally, was transcribed. But the conventional system of writing presupposes an identification of the cultures with Western references, and therefore a dis-identification with the cultures in question. On the other hand, books in Western societies are



invested with considerable values of truth and universality. Thus, to put oral traditions to paper is not a neutral act, and raises questions about the various stages of such an undertaking, among others:

- ☛ Who should do the transcribing?
  - ☛ How independent can writing be considered? To what degree does recording traditional therapeutic knowledge based on scholarly Western pharmacopoeias leave the transcriber free and independent?
  - ☛ Can language transcribe everything? What information belongs to the domain of what is dicible?
  - ☛ Do not the objectives automatically influence the manner in which the data is collected? Is the information which is chosen and the way in which it is formulated and presented, neutral?
  - ☛ Does the formulation of knowledge truly have no incidence on its evolution?
  - ☛ It is possible to control the manner in which these writings will be used? Etc.
- Rational use and scientific evaluation of traditional knowledge

Many researchers, eager to help the minorities, have tried to prove, through scientific research, that traditional healers are competent and reliable. The WHO demands such evaluations for a better use of TM. Such works must be questioned:

- ☛ Is it possible for a scientific method to judge the effects of a remedy? This question highlights methodological problems, which are, among others:
    - specific to the very basis of a science which systematically refers to a positivist conception of knowledge and of biology;
    - specific to the medicines;
    - specific to the remedies, in other words to the healers who borrow neither the conception, nor the vocabulary of biomedical nosology;
    - specific to the characteristic features of traditional medicine which take into account the individuals, their completeness, their unique traits, their place within the community, their eventual suprasensible destinations, etc.
- Are the evolution of therapeutics and traditional healers under the impact of diverse support systems?

Curiously enough, this search for legitimation contributes to the precipitation, in a way, to the disappearance of TM, in the same manner as the often divergent interventions and constraints of healer associations, local communities, governments, scientists, consultants, operators, NGOs, etc.

The transition to writing and the scientific evaluation of knowledge, do they not lead to:

- ☛ a stabilization of knowledge (whereas traditional medicine, is it not, by definition, fluid)?
- ☛ homogenization of knowledge (which is shared through meetings, contacts on the web, etc.), in particular by the use of more and more plants known to science, spread over a large number of countries (such as those introduced by Spanish monks)?
- ☛ the elimination of plants whose effectiveness has not been proved by science (even when their inefficiency hasn't been proved, and whereas the limits to current research techniques have never been taken into consideration)?

- ☛ the elimination of practices considered “magical” which, little or unknown to the medical world, risk giving a “bad reputation” to traditional practices and to condemning them, which in turn means not obtaining the authorization to practice?
- ☛ the elimination of the use of intuition to discover new treatments perfectly adapted to a particular individual?
- ☛ the intergration of a biomedical vocabulary, disseminated through the scientific knowledge of plants, to the detriment of a terminology perfectly adapted to a given culture?

The changes provoked are sometimes so sweeping that the qualifier *traditional* hardly seems appropriate. One may therefore wonder if the knowledge modified by these constraints is still worth studying and preserving. Should parts be eliminated? Which ones? According to what criteria? Which is the “true” TM that needs to be taken into consideration? Which, being born of a heritage passed down orally from generation to generation, constitutes the “unadulterated” fruits of a culture? But then how to judge the absence of alteration? When does one consider that hybridation, degradation has gone too far? And which hybridation should be taken into account? Hybridation with neighboring cultures? With biomedicine? With distant cultures which nevertheless share the same language as in so-called “Latin” America? Or yet a hybridation both much more recent and distant geographically and culturally?

How to consider a healer who, doctor in biomedicine, has converted to “traditional” practices and the use of *temazcal* (traditional Mexican steam baths), who, in the course of one session, after chants to the great Precolumbian divinities in Nahuatl, mixes local practices (messages, fumigations, etc.) with Western ones (voice therapy...) and Oriental ones (the use of chakras...)?

Beyond all these questions, is it not necessary to distinguish between knowledge, expertise and therapeutic know-how? Because it is the healers’ transparency, their capacity to allow their patients to discover themselves and to position themselves in relation to their suffering, their life, to Others and to themselves, that is determining in their power to heal.

Contrary to knowledge and to know-how, this type of know-be can not be integrated into any market economy, and is not concerned by globalization; it cannot be bought.



Marie Élisabeth MOTTE-FLORAC

# LE PHARMAKON-ALIMENT ET SON RÉSEAU TROPHIQUE DANS LES RITUELS THÉRAPEUTIQUES DE LA MÉSOAMÉRIQUE

## L'exemple de la *limpia* dans le centre du Mexique

### Résumé

Les pharmakons-aliments (aliments utilisés en thérapeutique sans être administrés selon les modes de la médecine conventionnelle) ont été ignorés des recherches en anthropologie de l'alimentation comme en ethnopharmacologie. Ils font l'objet de cette étude qui porte sur les rituels thérapeutiques de la zone Centre de la Mésoamérique, et plus particulièrement la *limpia*.

Une étude anthro-po-sémiologique des actes de cette pratique thérapeutique montre que ces aliments sont essentiellement utilisés dans deux métaséquences du rituel, qui correspondent à l'intervention du thérapeute sur le patient d'une part, sur son entourage d'autre part : l'acte fondamental réalisé avec un/des agent/s nettoyant/s et les offrandes aux entités non-ordinaires responsables de l'affection.

Une recherche synchronique et diachronique est menée sur ces aliments particuliers, sur la place qu'ils occupent dans le rituel thérapeutique, sur les réseaux trophiques dans lesquels ils s'insèrent et sur les raisons de leur évolution au cours des siècles.

**Mots-clés :** *limpia*, thérapeutique traditionnelle, Mexique, pharmakon, aliment

### Abstract

Pharmakon-foods used in therapeutics without being administered in accordance with established medical practices, have been ignored by research both in the anthropology of food and in ethnopharmacology. They are the matter studied in this exploration of therapeutic rituals in the Central Mesoamerican area, more particularly the *limpia*.

The semiological-anthropological study of the acts which constitute this therapeutic practice shows that these foods are essentially used in two of the ritual's metasequences, corresponding to the practitioner's intervention on the patient on one hand and on the surrounding environment on the other: the fundamental act performed using one or several cleansing agents and the offerings to the non-ordinary entities responsible for the affliction.

These particular foods are studied in their synchronic and diachronic aspects: the place they occupy in therapeutic rituals, the trophic networks they partake in, and the reasons behind their evolution over the centuries.

**Keywords:** *limpia*, traditional therapeutics, Mexico, pharmakon, food