



**HAL**  
open science

# Visions du diable? Les conflits autour du pouvoir des plantes “ hallucinogènes ” en Nouvelle-Espagne à l’époque moderne

Samir Boumediene

► **To cite this version:**

Samir Boumediene. Visions du diable? Les conflits autour du pouvoir des plantes “ hallucinogènes ” en Nouvelle-Espagne à l’époque moderne. Cahiers d’anthropologie sociale, 2017. halshs-01998982

**HAL Id: halshs-01998982**

**<https://shs.hal.science/halshs-01998982v1>**

Submitted on 13 Nov 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Visions du diable ? Les conflits autour du pouvoir des plantes « hallucinogènes » en Nouvelle-Espagne à l'époque moderne

Samir Boumediene

En 1620, à Mexico, le tribunal du Saint-Office de l'Inquisition interdit l'usage du peyotl. Ce petit cactus originaire du désert mexicain est employé par les Indiens pour résister aux efforts de l'amour, de la guerre et du travail, mais aussi pour entrer en communication avec leurs divinités. Est-ce un médicament ou pas ? Cette question, qui préoccupe depuis plusieurs décennies les autorités religieuses, prend un tour nouveau dans les années 1610. L'usage du peyotl s'est alors diffusé à l'ensemble des « castes », en particulier aux Espagnols, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'Inquisition, qui ne juge pas les Indiens, peut s'attaquer à l'emploi du cactus.

Deux ans auparavant, en 1618, Agustín de Herrera, un jeune forgeron de 20 ans, travaille dans une *hacienda* située à Tlalpujahua, à 175 km de Mexico, où il est chargé de surveiller un troupeau. Un jour, il constate que trois bœufs manquent à l'appel et en informe le contremaître de la *hacienda*, qui lui conseille de prendre du peyotl pour les retrouver. Un Indien en apporte deux « racines » (sic), avec lesquelles une Indienne prépare une boisson. Le rosaire à la main, Agustín ingère la boisson, récite son *Padre nuestro* et son *Ave Maria* puis entend le cactus « parler en lui ». Suivant les indications du peyotl, Agustín s'en va chercher ses bœufs dans le village indien de San Miguel Temazcalcingo. Mais il ne les trouve pas. Déçu et contrit, il se confesse l'année suivante auprès des inquisiteurs de Mexico.

L'histoire de Agustín de Herrera a suffisamment d'équivalents pour que l'affaire remonte à Madrid, où plusieurs éminents théologiens sont consultés. Tous mettent en garde contre le mauvais emploi du peyotl, mais leur avis diverge quant à la délimitation de ce qui, en lui, est mauvais ou dangereux. Le théologien Antonio Pérez, par

exemple, n'hésite pas à s'appuyer sur Aristote pour défendre l'usage du cactus. Selon lui, le peyotl possède une « vertu naturelle » qui peut, tout comme le vin, susciter des représentations agréables et exciter le génie des poètes. Le théologien Placido de Tosantos, en revanche, affirme que le cactus représente une menace suffisamment élevée pour que « même comme remède médicinal on n'en use pas » (AHNE, Inquisición, lib. 1051, fos 195r-198r, 206r ; Henningsen 1994).

En 1620, cependant, l'édit de prohibition n'interdit que l'usage divinatoire de la plante. Mais comme le remarque l'inquisiteur Martín de Vergara dans le Michoacán, le texte ne dit rien de la possibilité d'employer le peyotl « comme médicament » (AGNM, Inquisición 486, f° 417r). Cette remarque éclaire ce qui, par-delà leurs divergences, unit la perspective des religieux consultés : chacun à leur façon, ils opèrent une distinction entre un usage strictement médical du cactus, et un usage non médical. Pour Placido de Tosantos, les propriétés « hallucinogènes » n'ont pas de fonction thérapeutique. Pour Antonio Pérez en revanche, la stimulation de l'imagination peut avoir une vertu médicale. Mais dans tous les cas, la divination ne peut pas soigner.

Or, il en va autrement pour les usagers du peyotl. Tout d'abord, une personne malade peut attendre d'une vision qu'elle lui indique une voie vers la guérison : comment dire, dans ce cas, si elle relève ou non du médical ? Ensuite, la délimitation même de ce qu'est une maladie n'est pas stable. Si par exemple la divination permet d'affronter un problème à l'origine d'une souffrance, comme la perte d'un bœuf ou le départ d'un être aimé, qui peut dire où passe la frontière entre le médical et le non médical ?

Cette question est soulevée par l'usage de chaque remède mais les plantes telles que le peyotl, le *teonanacatl*, le puyomate, le *tolatzin* ou la graine d'*ololiuhqui*, la posent d'une façon singulière. Premièrement parce que leurs pouvoirs hallucinogènes remettent en cause les partages établis entre, par exemple, le visible et l'invisible, le corps et l'esprit. Deuxièmement parce que ces plantes circulent entre les Indiens et les Espagnols, entre les Métis et les Noirs. Ces plantes sont donc au cœur des contacts, des interpénétrations et conflits qui se nouent entre les approches du soin présentes en Nouvelle-Espagne. Dans les lignes qui suivent, ces conflits seront étudiés à travers la vision que les médecins et les religieux espagnols ont développée à propos des hallucinogènes mexicains entre le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle.

## **L'action invisible du diable**

La détermination de leurs propriétés soulève, en Europe, des difficultés qui sont au cœur des rapports entre science et théologie, médecine et religion. Ces difficultés peuvent être rattachées à une question centrale, celle de l'invisible ou de l'occulte. Les deux termes ne sont pas équivalents, mais leurs significations respectives sont trop flottantes pour être nettement distinguées. Selon la conception du monde qui domine les universités médiévales à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, la nature est composée de quatre éléments (air, terre, eau, feu) dotés de propriétés sensibles. Chaque chose est un mixte de ces éléments, et présente une complexion, un agencement de qualités accessibles à la perception. La répétition des observations permet ainsi d'attribuer des qualités aux choses et tout le savoir sur la nature consiste à établir des règles, des lois causales. Au-delà de cette nature, il existe un autre monde, celui du surnaturel. Précisons que dans ces lignes, le terme n'est pas employé comme une catégorie générique<sup>59</sup>, mais comme la catégorie établie historiquement par les théologiens. Le surnaturel ne dépend pas de l'agencement des qualités et n'est gouverné par aucune loi causale puisqu'il est entièrement soumis à la volonté de Dieu. Imperceptible, invisible, cette surnature ne se laisse voir qu'en certaines occasions : prophéties, miracles, apparitions, révélations divines.

D'après ce schéma, la médecine est une science de la nature : elle étudie les qualités, les complexions et le jeu des humeurs afin d'opérer sur les maladies. Les remèdes agissent parce qu'ils possèdent des propriétés naturelles, aptes à combattre certaines maladies elles-mêmes définies par leurs qualités naturelles. Les cures miraculeuses, quant à elles, échappent à ces causalités : elles sont le fruit de la volonté de Dieu, parfois exaucée par l'intercession des anges ou des saint(e)s.

De cette séparation du naturel et du surnaturel découle le partage entre science et théologie. La première détermine les règles du monde naturel, la seconde prescrit l'interprétation orthodoxe du surnaturel. Mais cette bipartition ignore de nombreux phénomènes. L'attraction qu'exerce un aimant, par exemple, constitue un phénomène naturel parce que régulier. Mais si l'attraction peut être constatée, sa cause est inaccessible à l'entendement. Il en va de même avec les remèdes. Si leur odeur, leur texture ou leur saveur permettent d'établir leur complexion, il est plus difficile de savoir pourquoi ils produisent leur effet. Un laxatif et un sudorifique peuvent par exemple avoir des complexions similaires et produire des effets radicalement différents. D'où la nécessité, pour expliquer l'attraction de l'aimant ou l'effet des remèdes, de les attribuer à des causes « occultes ».

Dans ces phénomènes produits par des causes cachées, il faut également compter

des choses plus singulières telles que les monstres, les merveilles, mais aussi les possessions ou les prédictions d'un devin. Trop irréguliers pour être naturels, ces phénomènes ne peuvent pas non plus être attribués à la volonté de Dieu, même lorsqu'ils suscitent l'admiration : la merveille n'est pas un miracle. Ni naturels, ni surnaturels, ils appartiennent à un ordre intermédiaire, parfois qualifié de préternaturel (Daston et Park, 1998 ; Daston, 1999 ; Maclean, 2000).

Dans le cours ordinaire et dans le cours extraordinaire des choses interviennent donc des causes inaccessibles à l'entendement humain. La sagesse consiste à reconnaître leur existence sans s'essayer à les explorer. Les limites du réel et les limites de la connaissance se tiennent dans un rapport circulaire : ce qui ne peut se voir, il ne faut pas chercher à le voir, sous peine d'être accusé de superstition, d'hérésie ou d'athéisme. Dès le Moyen Âge cependant, bien des savants et des théologiens tentent, souvent en empruntant les ruses de la clandestinité, de repousser ces limites. Ils cherchent la vérité de la nature au-delà des propriétés sensibles, dans le langage caché des choses. Littérature des secrets, néoplatonisme, alchimie, hermétisme ou magie forment cette nébuleuse hétérogène de la dissonance (Eamon, 1994 ; De Renzi, 1996 ; Leong et Rankin, eds, 2011 ; Weill-Parot, 2013).

En s'aventurant sur les contrées de l'invisible pour y comprendre l'œuvre de Dieu, ces savants courent constamment le risque d'être trompés. Car ces contrées sont le domaine où s'agitent les anges, les démons et ce grand maître de l'illusion qu'est Satan. Tapi dans les interstices du préternaturel, il est ce magicien si expert des causes occultes qu'il peut donner au naturel les apparences du surnaturel. En plus d'un être de la création, il est donc une catégorie d'interprétation du réel, susceptible de rendre compte de tous les phénomènes étranges face auxquels la connaissance est impuissante (Clark, 1999 ; Stephens, 2002 ; Closson, 2005).

Si l'on suit ces quelques remarques, il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le siècle de Galilée fût aussi celui de la chasse aux sorcières. Du xv<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle s'opère une profonde redéfinition des limites du visible et de l'invisible, du naturel et du surnaturel (Yates, 2001 ; Koyré, 1988 ; Hutchison, 1982 ; MacDonald Ross, 1985 ; Schaffer, 1985 ; Henry, 1986 ; Pomian, 1987 ; Wilson, 1997 ; Daston, 1999 ; Campbell, 1999 ; Campagne, 2002 ; Clark, 2007 ; Ratcliff, 2009). Sans entrer dans le détail de ces évolutions, il importe de dire un mot d'un problème capital qu'elles posent : la compréhension de l'imagination.

Dans les disputes auxquelles démonologues et sceptiques, médecins et exorcistes, se livrent à propos de l'action du diable et de la réalité de la sorcellerie, l'imagination joue en effet un rôle ambivalent. Le sabbat des sorcières, par exemple, peut être interprété

comme une rencontre physique, réelle, avec le démon. Mais il est aussi possible de voir dans cette rencontre une illusion, survenue lors d'un rêve. Le mode d'action du diable consiste alors à jeter ses rets sur une âme désœuvrée. Maître de l'illusion, il inspire les délires des sorcières et les crises de possession. Or, ce trouble de l'imagination peut aussi être attribué non pas à l'action du diable, mais à un déséquilibre humoral. La mélancolie, cette humeur qui sécrète le rêve et la folie, la tristesse et la furie, est ainsi fréquemment incriminée pour expliquer de tels troubles. Mais cette solution est ambiguë. Car si la mélancolie fait rêver les femmes, souvent pauvres et âgées, qui sont qualifiées de sorcières, elle devient aussi le terreau des illusions diaboliques, le moyen par lequel Satan peut jouer ses tours.

La même ambiguïté se retrouve dans le discours des médecins européens sur les hallucinogènes. Les solanacées décrites par Dioscoride, les onguents des sorcières ou le peyotl ont pour mystérieuse propriété d'agir sur la mélancolie. Ils peuvent à cet égard être utiles pour faire dormir ou pour chasser les mauvais rêves, mais ils peuvent aussi produire des « cauchemars horribles » faisant voir « mille fantômes et figures de démon » (Hernández, 1959 : 73, 92). Aussi l'usage de ces substances par les sorcières est-il le meilleur moyen de prouver qu'elles ne rencontrent pas physiquement le diable. « Ce que disent et ce que font les sorcières, affirme le médecin Andrés Laguna, est causé par les potions et les onguents qui corrompent la mémoire et l'imagination. » (Laguna, 1555, f<sup>os</sup> 421-422 ; Swan, 2005 ; Keitt, 2013.) Mais si cette explication disculpe les sorcières, elle tend également à associer les plantes telles que le peyotl aux illusions du malin. Et ces plantes, en Nouvelle-Espagne, jouent un rôle central dans les pratiques de soin.

## Des médecines de l'invisible

Il est impossible de résumer dans les lignes qui suivent l'usage des hallucinogènes en Nouvelle-Espagne. Mais les quelques généralités qui peuvent en être esquissées suffisent à dire combien l'emploi des plantes s'intègre à des conceptions du monde irréductibles au jeu des oppositions entre visible et invisible, naturel et surnaturel, médical et non médical.

Chez les Mexica, la conception du soin et du remède tourne autour d'une notion clé, le *tonalli*, feu du soleil qui irrigue chaque être humain et le lie aux dieux et à l'univers (Aguirre Beltrán, 1992 :49-53, 106-108 ; Quezada, 1989 : 48-51 ; López Austin, 1969). Le jour de la naissance détermine le double animal auquel la personne est

associée durant sa vie et dans la peau duquel elle peut se glisser (*nahual*) si elle possède un *tonalli* suffisamment puissant. Car cette force vitale est inégalement distribuée entre les nobles<sup>1</sup> (*pipiltin*) et les gens du commun<sup>2</sup> (*macehualtin*). Elle est en outre instable. Durant chaque rêve, le *tonalli* quitte le corps et transmet à l'esprit les images déformées de son voyage. De même, chaque maladie est causée par le départ du *tonalli*, qu'il faut restaurer en interagissant avec les divinités. À l'exception de Huitzilopochtli, le dieu-guerrier du soleil, la plupart des divinités mexica sont issues d'autres panthéons méso-américains. Comme Tezcatlipoca, « le miroir de fumée », dieu invisible et dieu de la métamorphose, dieu de la nuit, de la guerre et de la discorde, dieu de la mémoire et du destin, dieu qui punit et qui récompense, les divinités mexica possèdent et se partagent d'innombrables attributs. Tlaloc le dieu de la pluie apporte l'abondance agricole, mais punit les paysans qui abusent du pulque en les rendant dépendants à l'alcool. Patécatl est le dieu des médecines, du peyotl et de la racine du pulque, etc. Tous ces dieux peuvent augmenter le *tonalli*, ou le réduire par des punitions.

Chez les Mexica, les divinités et les êtres humains partagent à travers le *tonalli* un même plan de transformation, ce qui permet à un personnage puissant de se rendre invisible, d'entrer dans la peau de son double animal voire de devenir une divinité. C'est dans le jeu de ces permutations que prend corps l'usage des hallucinogènes. La graine d'*ololiuhqui* et le peyotl, par exemple, sont considérés comme des divinités par certaines communautés indigènes. L'absorption de ces substances est donc un moyen d'augmenter son *tonalli* en se laissant habiter par les forces divines. Mais le sens de ces usages dépend de nombreux paramètres, par exemple du statut des personnes pouvant ou devant avaler ces plantes. Rien ne le montre mieux que l'exemple des fêtes mexica évoquées par le franciscain Bernardino de Sahagún. Des marchands et des guerriers y mangent la chair du *teonanacatl* ainsi que celle de personnes sacrifiées qui, au préalable, se sont enivrées de pulque ou d'*ololiuhqui* afin d'accepter leur sort.

La valeur des psychotropes implique une restriction d'usage, qui en réserve l'absorption à des personnes ou à des occasions spéciales. Ainsi, le pouvoir du guérisseur réside pour une bonne part dans sa capacité à ingérer les hallucinogènes. Reconnu depuis l'enfance comme le détenteur de dons grâce auxquels il peut voir au-delà du visible, il obtient son statut au cours d'un voyage initiatique reposant sur l'emploi d'un psychotrope. Une fois passée l'initiation, il devient le médiateur privilégié avec le monde invisible, qu'il explore au moyen de procédés divers. Le rêve, la transe, l'extase ou la possession lui permettent soit de se laisser habiter par une entité supérieure, soit

de dialoguer avec l'une de ses manifestations : un serpent, une lumière, une voix, etc.

Ces différentes expériences sont autant des manières de voir l'invisible que de devenir invisible. Le guérisseur est parti de l'autre côté et doit à son retour raconter ses voyages. Le transport hallucinatoire constitue ainsi la forme la plus radicale de la divination. Il permet au guérisseur de démultiplier le don grâce auquel, de façon plus commune, il voit le futur ou le passé en jetant des grains de maïs ou en observant un récipient. Ces pronostics et ces diagnostics peuvent s'appliquer à d'innombrables domaines, notamment la guerre, mais ils ont une importance fondamentale dans les pratiques de soin. Ils permettent au guérisseur d'identifier l'origine d'une maladie, et d'indiquer au malade la voie à suivre pour guérir. Par exemple, le guérisseur contacté pour soigner une fracture doit entrer en communication avec Quetzalcóatl, raconter cette rencontre au patient avant de lui appliquer un emplâtre à base d'une plante appelée *poztecpatlí*.

Entre celui qui voit et celui qui ne voit pas, l'hallucinogène établit donc une relation de confiance qui repose sur le charisme et l'éloquence du guérisseur. C'est lui qui, en lien avec le malade, détermine quels sont les remèdes et les invocations les plus appropriés au mal identifié. S'il le faut, il peut même lui administrer un hallucinogène. Il s'agit alors, pour le malade, de voir l'origine de son mal ou de procéder à divers rites d'expulsion : vomir, chasser un mauvais rêve, exprimer une émotion par des cris, des larmes ou des rires immodérés.

Comme le montrent les usages des hallucinogènes – mais cela pourrait être dit de toutes les pratiques de soin – l'activation du pouvoir des plantes chez les Mexicains ne se limite jamais à leur absorption ; elle suppose toujours l'implication d'entités invisibles. Cette conception de l'efficacité des soins est donc aux antipodes des médecines qui, en Europe, réduisent l'action des médicaments à leurs propriétés naturelles.

Le peyotl et les hallucinogènes soulèvent en ce sens un désaccord fondamental sur le mode d'action des plantes et sur ce qui doit faire l'objet de soin. Ce désaccord est d'autant plus aigu qu'il touche, avec l'imagination, un des aspects les plus incertains du savoir européen. Mais il touche aussi ce qui, au moins officiellement, constitue l'une de ses certitudes les plus marquées : l'existence du surnaturel tel qu'il s'est révélé aux chrétiens. Car le monde invisible que les Indiens voient avec le peyotl n'y correspond en rien. Et si les médecins et les religieux peuvent contester que le monde vu par les Indiens soit réel, ils ne peuvent pas nier qu'il est réellement vu.

Les images sont peut-être des illusions, mais elles fondent des certitudes autour desquelles se réunissent des communautés entières. Le doute qu'elles soulèvent se

double ainsi d'une inquiétude : que par ces visions, ce soit Satan qui s'exprime. Le désaccord sur l'action des remèdes cache une autre série de désaccords touchant la conception de ce qui est bon et de ce qui est mauvais. Pour les médecins et les religieux, le diable ne sert plus seulement à expliquer l'incompréhensible ; il devient le marqueur de l'ennemi à anéantir.

### **Le sain(t) et le diabolique**

Dans cette lutte entre le saint et le diabolique que constitue l'évangélisation, le démon est une catégorie labile, employée par les Européens pour disqualifier tout ce qu'ils considèrent comme une expression du mal. Il est d'autant plus difficile de trouver une cohérence dans l'usage du terme qu'il ne cesse d'évoluer sous l'effet même de son emploi. Imposé par les Européens, il est réapproprié par les Indiens et par tous les personnages qui, en Nouvelle-Espagne, investissent le domaine du soin.

La diabolisation des hallucinogènes en Nouvelle-Espagne prend deux directions essentielles. L'une relève de l'éthique, l'autre de la concurrence entre invisibles.

Ni bon ni mauvais en soi, le pouvoir de transformation du *pharmakôn* soulève chez les chrétiens une question fondamentalement morale, posée dans le langage du vice et de la vertu. L'exemple du tabac et du chocolat le montre parfaitement. Aux premiers temps de la présence espagnole, les conquistadors se disent dégoûtés par les fumées de tabac qui s'échappent de la bouche des Indiens, alors que le chocolat est considéré par le voyageur italien Girolamo Benzoni comme une « boisson de porcs » (Benzoni, 1572, f° 103v).

Peu à peu, avec l'évolution des goûts et des manières de préparer les deux substances, celles-ci sont consommées par les Européens, en Amérique comme en Espagne. Mais l'usage de ces plantes continue d'être controversé. Le tabac, en particulier, est accusé de ruiner la santé de ses adeptes, et de les transformer en « bêtes » en raison de la dépendance qu'il instaure. En réalité, ce sont bien sûr les adeptes de la plante qui sont accusés ; de l'avoir employée non pas pour se soigner mais afin d'oublier les tracas du quotidien ou de se faire plaisir. L'usage récréatif du tabac est un usage contre-nature, car le seul emploi convenable des *pharmaka* est de combattre des maladies. Sitôt qu'est respecté cet usage strictement médical, la fumée du tabac peut s'expirer en odeur de sainteté :

« Quand je me mets à imaginer qui a inventé le fumer de ce tabac [...] je soupçonne qu'un ange l'a

conseillé aux Indiens, ou bien un démon qui serait un ange, et cela est raisonnable parce qu'il nous délivre de tant de maladies que véritablement il semble être médecine d'anges ; et il semble aussi être remède de démons parce que si l'on considère celui qui le fume, nous le verrons évacuer par sa bouche et ses narines des bouffées de fumée puante, comme un volcan ou la bouche de l'enfer ; mais qui qu'en fût l'inventeur, il me semble qu'étant bien utilisé et appliqué à nos passions il est un remède du ciel autant qu'il peut être pernicieux et pestilentiel si l'on ne sait l'employer : » (Cárdenas 1591, f° 164v-165r.)

Comme le révèlent ces phrases du médecin Juan de Cárdenas, l'appropriation des remèdes américains par les Européens ne fait pas que prélever dans les usages possibles du tabac ceux qui sont d'ordre médical. Elle les réintègre immédiatement dans une conception chrétienne de la santé. Dans les années 1570, c'est d'ailleurs sous les traits d'un cacaoyer que les *tlacuilos* représentent l'arbre de la vie sur les murs du couvent augustin de Malinalco (Peterson 1993).

Cette dynamique de la conversion se retrouve dans l'usage de chaque plante, mais elle bute sur une limite indépassable avec les hallucinogènes. Comme tout *pharmakôn*, ces plantes ont des effets nocifs et des effets bénéfiques. Elles peuvent « rendre fou », « ôter le jugement », mais les médecins et les religieux espagnols leur reconnaissent de nombreuses vertus : le peyotl contre les fièvres, les flux de ventre, les douleurs d'articulation, la fatigue ; l'*ololiuhqui* contre les affections oculaires, etc. Juan de Cárdenas les qualifie même d'« herbes très médicinales » (1599 : 73, 92 ; Sahagún, 2001 : 998 ; Cárdenas, 1591, f° 246r).

Mais ces plantes, en ouvrant les portes de l'imagination au diable, contribuent aussi à enraciner dans les esprits des conceptions hétérodoxes de l'invisible. Alors que le christianisme tente de s'imposer par des images (Gruzinski, 1988 ; Ragon, 2003), il se trouve concurrencé par ces hallucinogènes qui font voir les divinités indigènes et qui, dans le cas du peyotl ou de l'*ololiuhqui*, sont déjà des divinités, des idoles à détruire (Serna, 1900 : 383-388).

Comme le paganisme antique, les manières de vivre indigènes sont en effet rapportées à un même terme englobant, l'« idolâtrie » (Bernand et Gruzinski, 1988 ; Gasbarro, 1996), afin de subir le même traitement : la conversion. Réciproquement, tout ce qui résiste à l'opération fait l'objet d'une diabolisation. Ainsi, les entités que continuent d'adorer les Indiens deviennent des idoles, et ces idoles sont assimilées au démon. Cette diabolisation reflète assez fidèlement la crainte des religieux face à certains phénomènes, en particulier les sacrifices humains pratiqués par les Mexica. Mais elle poursuit également une visée stratégique (Cervantes, 1994 : 16-17, 26-27). Pour évangéliser, pour apeurer, pour culpabiliser, les religieux doivent convaincre les idolâtres de l'existence du diable, repousser nécessaire à la croyance au Dieu unique. Afin d'en faire comprendre la menace, ils en

cherchent l'équivalent parmi les divinités indigènes comme Tezcatlipoca.

L'évangélisation n'oppose donc pas deux fronts immuables qui seraient l'idolâtrie et la chrétienté. Par son procédé même, par les assimilations et les permutations qu'elle opère, elle contribue à diluer ces ensembles. Au fil des ans, les références à la sainteté chrétienne s'impriment ainsi toujours plus fortement dans l'activité des guérisseurs. Ils utilisent le peyotl pour communiquer avec le Christ, mais aussi avec certaines divinités africaines, et ont parfois recours à des procédés magiques venus de la péninsule Ibérique. Ces enchevêtrements sont liés à l'apparition d'un marché du soin dans lequel les guérisseurs indigènes, africains, blancs, métis, etc., doivent étendre leur répertoire de pratiques afin d'augmenter leur audience, et leur profit. Tout cela conduit à déplacer la concurrence entre invisibles à l'intérieur même des visions que procurent les hallucinogènes.

Des Espagnols absorbent le peyotl pour se soigner ou deviner le futur tandis qu'au cours de leur transe, les Indiens communiquent avec les saints chrétiens, la Vierge ou Jésus (AGNM, Inquisición 317/21 ; 339/34 ; 356(II)/126 ; 513/31 ; 687/2 ; 727/9 ; 746/12 ; 781/54 ; 912/72 ; 1121/8). Mais, dès le xvi<sup>e</sup> siècle, certains Indiens rencontrent au moyen du peyotl l'inquiétante figure de Satan, dont les visions effrayantes sont d'ailleurs utilisées par les jésuites pour faire passer leur message.

Comme en Europe avec la chasse aux sorcières, l'évangélisation des Indiens produit en partie ce qu'elle combat, au point de faire apparaître, précisément, des formes de sorcellerie en Amérique. Les juges ecclésiastiques comme les inquisiteurs reprochent aux guérisseurs indigènes et non indigènes d'être des *hechiceros* ou des *brujos*, c'est-à-dire d'être en commerce avec le diable<sup>60</sup>. Mais avec la procédure judiciaire, la diabolisation des praticiens débouche aussi sur la criminalisation des clients.

Le marché du soin repose en effet sur une équivalence scandaleuse pour les autorités : qu'une quantité d'argent gagnée par le travail puisse valoir un service consistant à deviner l'avenir ou à identifier l'auteur d'un maléfice. Au même titre que les femmes et les hommes qui proposent ces services, le client qui les achète est coupable, puisque l'argent qu'il donne atteste la fermeté de ses fausses croyances.

En plus d'alimenter des pratiques dangereuses pour la santé ou dangereuses pour la foi, les hallucinogènes sont donc accusés d'être le support de comportements socialement répréhensibles. Non seulement les guérisseurs tirent des profits indus de leur revente, mais en outre, ils servent avec ces plantes de mauvais desseins : nuire à un ennemi, (re)trouver un(e) amant(e), gagner de l'argent, etc. La frontière entre le médical et le non médical, désormais, passe entre les nécessités physiologiques et les nécessités sociales du soin, entre le médicament et le remède.

## Le médicament, le poison et le remède

C'est dans un autre sens, en effet, que le « remède » pose une difficulté aux inquisiteurs. Non plus parce qu'il est synonyme de médicament, mais parce qu'il fait référence à tout moyen employé pour résoudre un problème. Si les religieux conçoivent la mission comme un « remède aux idolâtries », ils qualifient également de « remède » tout procédé facilitant la réalisation d'une ambition, y compris si celle-ci est mauvaise.

Mobilisés pour remédier à toutes les causes du malheur, les guérisseurs peuvent donc soigner mais aussi tuer. Leur intervention va du sortilège mortel à la revente d'herbes nocives permettant d'assassiner en douce une personne. Souvent, ils sont sollicités pour intervenir dans des conflits qu'il alimente en retour, que ce soit au sein des couples ou dans les rapports de voisinage.

S'il est un domaine dans lequel, en effet, s'observe parfaitement cette réversibilité du poison et du remède, c'est bien la magie amoureuse. Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, les tribunaux inquisitoriaux du Mexique jugent de nombreuses personnes ayant mis au point des « remèdes pour attirer les hommes contre leur volonté ». De tels agissements n'ont rien de spécifique à l'Amérique, et impliquent d'ailleurs souvent des hommes et des femmes arrivés d'Europe. Aux côtés du peyotl, de l'*estafiate* ou du maïs, traditionnellement utilisés dans ce domaine de la magie amoureuse, les guérisseurs noirs, blancs ou métis du Mexique emploient ainsi des plantes de l'Ancien Monde.

Les inquisiteurs poursuivent moins ces personnages parce qu'ils jugent leur action efficace, que parce qu'ils les accusent d'alimenter les fausses croyances ou d'en profiter à des fins blâmables. La magie amoureuse est pour eux un mensonge lucratif, parce qu'elle répond aux demandes les plus difficiles à satisfaire : trouver un conjoint, caser sa progéniture, séduire une personne, etc. De fait, la magie amoureuse est mobilisée par tout type de personne, des hommes noirs aux femmes indiennes en passant par les prêtres espagnols (Quezada, 1996 ; Stella, 2009).

Souvent liée à l'usage d'aphrodisiaques, la magie amoureuse fournit le moyen d'avoir prise sur la puissance déstabilisante du désir, mais aussi de faire face aux troubles produits par le sentiment amoureux. Les philtres sont ces médecines qui guérissent l'inconsolable souffrance provoquée par l'indifférence ou le départ d'un être aimé. Si d'aventure la personne convoitée n'est pas seule, le remède devenu philtre de haine peut aussi servir à créer de la discorde dans son couple. Autrement, il est administré pour séduire ou, peut-être plus souvent encore, pour simplement retrouver les bonnes grâces... d'un mari. Souvent, ce n'est pas tant le désamour de ce

dernier qu'il s'agit de réparer, que sa violence qu'il faut tempérer. Si la mention de ces mauvais traitements lors d'un procès peut être un moyen d'excuser une superstition déviante, la violence des maris n'en reste pas moins réelle et mène, une fois encore, à inverser la magie amoureuse en magie haineuse.

« Domestiquer le mari », c'est en effet ce que promettent bien des guérisseuses à leurs clientes. Les philtres peuvent servir à calmer le mari, mais aussi à l'abrutir, à « ôter son jugement », à lui soutirer des biens ou à provoquer son impuissance, qui est un motif juridique du divorce. Il ne s'agit alors plus de ressusciter un amour, mais de se débarrasser d'un mari insupportable, ou bien d'un amant trop pressant. En évoluant insensiblement en magie destructrice, la magie amoureuse peut bien sûr déboucher sur l'usage du poison. Et c'est pourquoi elle est entourée d'un savoir clandestin, transmis dans l'intimité des cercles féminins.

De telles solidarités, qui souvent dépassent les frontières entre castes, inquiètent les inquisiteurs qui craignent de voir se constituer des foyers de contestation de l'ordre patriarcal (Behar, 1989 : 192-194). Mais ces solidarités ont leurs limites. La magie amoureuse sert aussi à régler des différends entre femmes, et les inquisiteurs savent profiter de ces dissensions pour obtenir des accusations et des témoignages. En démantelant ces groupes, les inquisiteurs ne s'attaquent donc pas qu'aux fausses croyances. Comme lors de la chasse aux sorcières en Europe, ils tentent d'éradiquer des formes de conflictualité irréductibles à leur autorité.

Il n'est pas anodin, à cet égard, que la magie amoureuse soit si liée à la pratique de la divination. Comme remède préventif, la vision permet en effet d'estimer les chances de succès d'un couple ou de prévoir le comportement du mari. Mais elle sert aussi, dans bien des cas, à retrouver une femme ou un homme ayant fui le domicile conjugal. De même, le peyotl ou l'*ololiuhqui* sont souvent employés dans les campagnes mexicaines pour retrouver du matériel ou du bétail volé (Ruiz de Alarcón, 1900 : 146).

La divination peut constituer un instrument de contrôle pour des maris soucieux de laver l'affront que constitue le départ d'une femme ; ou bien pour des *hacenderos* à la recherche d'un esclave en fuite. Désespérés ou enragés par ces abandons et ces évasions, les maîtres espagnols n'hésitent pas à absorber des champignons « hallucinogènes » tels que le *teonanacatl* (AGNM, Inquisición 340, f° 353r-365v). De fait, tout les incite à avoir confiance dans ces plantes. La lecture des procès suggère que, dans bien des cas, la vision procurée par les hallucinogènes confirme des soupçons antérieurs ; par quoi elle peut se révéler exacte.

Comme l'administration d'un poison, comme l'attaque visant un mari violent, la divination offre la possibilité de se faire justice soi-même. Or l'une de ses fonctions est de déterminer l'origine des maladies, et de préciser en particulier si elles sont

dues à un empoisonnement ou un maléfice. Et lorsque la maladie est attribuée au sort jeté par une personne mal intentionnée, la divination tourne vite au règlement de compte : « C'est une grande peine, regrette le prêtre Ruiz de Alarcón, de voir la perte des âmes causées par les haines et les rancœurs nées de ces faux pronostics. » (Ruiz de Alarcón, 1900 :189.)

Signe de l'action du malin, la division s'installe parmi les croyants convaincus par l'efficacité de la justice divinatoire, ou saisissant l'opportunité d'une vision pour se venger d'un ennemi. L'accusation de maléfice fait le lit des rumeurs, des rancœurs et des violences quotidiennes. Les inquisiteurs souhaitent, en combattant ces visions, désamorcer les haines.

## Conclusion

En raison des effets spécifiques qu'ils produisent, les hallucinogènes éclairent parfaitement la complexité et l'instabilité de notions telles que le *pharmakôn* et le remède. Ces substances qui procurent des rêves ou des cauchemars, qui permettent de dialoguer avec des divinités ou d'abrutir un mari, rappellent qu'il existe un lien consubstantiel entre la punition et la guérison. De ce fait, elles révèlent toute la part d'incertitude liée à la métamorphose. Une substance dont l'absorption peut mener à la mort ou, au contraire, peut permettre d'y échapper, impose d'accepter un risque et d'admettre qu'un processus de transformation ne peut être totalement connu, totalement maîtrisé. La spécificité des hallucinogènes, sur ce point, est qu'on peut les considérer comme des substances qui, précisément, résolvent l'énigme, font voir ce qui agit dans une transformation.

En étudiant comment, autour des plantes hallucinogènes, se confrontent les conceptions européennes et les conceptions non européennes du soin, il est ainsi possible d'observer la variabilité des espaces laissés à l'incertitude, ainsi que la diversité des attitudes face au risque et à la punition. Dans ce cadre, la délimitation du domaine du médical peut apparaître comme le moyen de fonder des principes et des certitudes. De sorte que la charge subversive des hallucinogènes, au Mexique mais aussi dans l'Europe de l'époque moderne, est sans doute de saper ces fondements, de faire éclater le domaine du médical : dans l'usage des hallucinogènes par les Indiens, mais aussi par les Métis, les Noirs ou les Espagnols d'Amérique, il est souvent compliqué voire impossible de distinguer entre le thérapeutique, le social, le rituel ; entre le préventif et le curatif ; entre le poison et le remède.

NOTES

1. D'après l'acception de cette catégorie qu'en donnent les anthropologues.
2. Il est difficile de rendre compte, en français, des distinctions subtiles entre *hechicería* et *brujería*, qui seraient toutes deux traduites par « sorcellerie ». Ces catégories employées par les autorités religieuses dans le cadre de la qualification des faits, sont parfois utilisées de façon interchangeable mais, pour le dire simplement, ce qui les sépare réside dans le caractère à la fois plus maléfique, plus extraordinaire et plus diabolique de la *brujería*.

**Sources manuscrites**

AGNM, Inquisición 317.  
AGNM, Inquisición 339.  
AGNM, Inquisición 340.  
AGNM, Inquisición 356 (II).  
AGNM, Inquisición 486.  
AGNM, Inquisición 513.  
AGNM, Inquisición 687.  
AGNM, Inquisición 727.  
AGNM, Inquisición 746.  
AGNM, Inquisición 781.  
AGNM, Inquisición 912.  
AGNM, Inquisición 1121.  
AHNE, Inquisición, lib. 1051.

**Sources imprimées**

Benzoni, G.  
1572 *La historia del Mondo Nvovo*, Venetia, Pietro & Francesco Tini.  
Cárdenas, J.  
1591 *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Mexico, Pedro Ocharte.  
Hernández, F.  
1959 *Obras completas*, Germán Somolinos D'Ardois, éd., vol. III, Mexico, Universidad Nacional de México.  
Laguna de, A.  
1555 *Pedacio Dioscorides Anazarbeo, Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortiferos*, Anvers, Juan Latio.

- Ruiz de Alarcón, H.  
1900 « Tratado de las supersticiones de esta Nueva España », in *Anales del Museo Nacional de México* 6, Mexico, Museo Nacional : 123-223.
- Sahagún, F. B.  
2001 *Historia general de las cosas de nueva España*, Juan Carlos Temprano, éd., Madrid, Dastin.
- Serna, J.  
1900 « Manual de ministros de Indios », in *Anales del Museo Nacional de México* 6, Mexico, Museo Nacional : 261-480.

## **Bibliographie**

- Aguirre Beltrán, G.  
1992 *Medicina y magia : el proceso de aculturación en la estructura colonial. Obra antropológica*, vol. VIII, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Behar, R.  
1989 « Sexual Witchcraft, Colonialism, and Women's Powers. Views from the Mexican Inquisition », in A., Lavrín, éd., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln, University of Nebraska Press : 178-206.
- Bernand, C, et Gruzinski, S.  
1988 *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Éditions du Seuil.
- Campagne, F. A.  
2002 *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila Editores.
- Campbell, M.  
1999 *Wonder and Science. Imagining Worlds in Early Modern Europe*, Ithaca, Cornell University Press.
- Cervantes, F.  
1994 *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Londres, Yale University Press.
- Clark, S.  
1999 *Thinking With Demons : The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- Clark, S.  
2007 *Vanities of the Eye : Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- Closson, M.  
2005 « The Devil's curses : the demonic origin of disease in the sixteenth and seventeenth centuries », in C. L. Carlin, éd., *Contagion in Early Modern Europe*, New York, Palgrave Macmillan : 63-76.
- Daston, L.  
1999 « Preternatural philosophy », in L. Daston, éd., *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press : 15-41.
- Daston, L. et Park, K.  
1998 *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books.

De Renzi, S.

1996 « Secrecy, power and knowledge in early modern Italy », *Studies in the History and Philosophy of Science Part A* 27 (3), 397-407.

Eamon, W.

1994 *Science and the Secrets of Nature : Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, Princeton University Press.

Gasbarro, N.

1996 « Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 20 (1-2) : 189-219.

Gruzinski, S.

1988 *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires ».

Henningsen, G.

1994 « La evangelización negra : difusión de la magia europea por la América colonial », *Revista de la Inquisición* 3 : 9-27.

Henry, J.

1986 « Occult qualities and the experimental philosophy : active principle in pre-newtonian matter theory », *History of Science* 24 : 335-381.

Hutchison, K.

1982. « What happened to occult qualities in the scientific revolution ? » *Isis* 73 (2) : 233-253.

Keitt, A.

2013 « The Devil in the Old World : anti-superstition literature, medical humanism and preternatural philosophy in early modern Spain », in F. Cervantes et A. Redden, éd., *Angels, Demons and The New World*, Cambridge, Cambridge University Press : 15-39.

Koyré, A.

1988 *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

Leong, E. et Rankin, A., éd.

2011 *Secrets and Knowledge in Medicine and Science, 1500-1800*, Surrey, Ashgate.

López Austin, A.

1967 « Cuarenta clases de magos en el mundo nahuatl », *Estudios de Cultura Náhuatl* VII, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas : 87-117.

MacDonald Ross, G.

1985 « Occultism and Philosophy in the Seventeenth Century », in A. J. Holland, éd., *Philosophy, Its History and Historiography*, Dordrecht, D. Reidel : 95-115.

Maclean, I.

2000 « Natural and Preternatural in Renaissance Philosophy and Medicine », *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 31 (2) : 331-342.

Peterson, J.

1993 *The Paradise Garden Murals of Malinalco : Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico*, Austin, Texas University Press.

- Pomian, K.  
1987 *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires ».
- Quezada, N.  
1989 *Enfermedad y maléficio : el curandero en el México colonial*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quezada, N.  
1996 *Amor y magia amorosa entre los Aztecas : supervivencia en el México colonial*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ragon, P.  
2003 *Les saints et les images du Mexique (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, L'Harmattan.
- Ratcliff, M.  
2009 *The Quest for the Invisible : Microscopy in the Enlightenment*, Aldershot, Ashgate.
- Schaffer, S.  
1985 « Occultism and reason », in A. Holland, éd., *Philosophy, Its History and Historiography*, Dordrecht, Lancaster, D. Reidel : 117-143.
- Stella, A.  
2009 *Le prêtre et le sexe : les révélations des procès de l'Inquisition*, Bruxelles, André Versaille éditeur, coll. « L'Autre et l'Autre ».
- Stephens, W.  
2002 *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Londres, University of Chicago Press.
- Swan, C.  
2005 *Art, Science, and Witchcraft in Early Modern Holland. Jacques de Gheyn II (1565-1629)*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Weill-Parot, N.  
2013 *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide, XIII<sup>e</sup>-milieu du XV<sup>e</sup> siècle*. Paris, Les Belles Lettres.
- Wilson, C.  
1997 *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*, Princeton, Princeton University Press.
- Yates, F.  
2001 *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Londres, New York, Routledge.