



HAL
open science

**Évangélisation, science et empire au tournant du siècle
(fin du XVIIe- début du XVIIIe siècle). Le Florilegio
medicinal (1713) du frère jésuite Juan de Esteyneffer :
un vade-mecum de médecine pour les missions de la
Nouvelle-Biscaye**

Amaia Cabranes

► **To cite this version:**

Amaia Cabranes. Évangélisation, science et empire au tournant du siècle (fin du XVIIe- début du XVIIIe siècle). Le Florilegio medicinal (1713) du frère jésuite Juan de Esteyneffer : un vade-mecum de médecine pour les missions de la Nouvelle-Biscaye . Nuevo mundo Mundos Nuevos, 2017, 10.4000/nuevomundo.70839 . hal-03610719

HAL Id: hal-03610719

<https://hal.science/hal-03610719v1>

Submitted on 21 Oct 2023

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.

Évangélisation, science et empire au tournant du siècle (fin du XVII^e-début du XVIII^e siècle). Le *Florilegio medicinal* (1713) du frère jésuite Juan de Esteyneffer : un vade-mecum de médecine pour les missions de la Nouvelle-Biscaye

Evangelization, Science and Empire at the turn of the century (end of the 17th – early 18th century). The Florilegio medicinal (1713) of Jesuit lay brother Juan de Esteyneffer : a medical vademecum for missions in New Biscay

Amaia Cabranes



Édition électronique

URL : <http://nuevomundo.revues.org/70839>

ISSN : 1626-0252

Éditeur

Mondes Américains

Ce document vous est offert par

Bibliothèque Sainte-Barbe



Référence électronique

Amaia Cabranes, « Évangélisation, science et empire au tournant du siècle (fin du XVII^e-début du XVIII^e siècle). Le *Florilegio medicinal* (1713) du frère jésuite Juan de Esteyneffer : un vade-mecum de médecine pour les missions de la Nouvelle-Biscaye », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 06 juin 2017, consulté le 08 septembre 2017. URL : <http://nuevomundo.revues.org/70839>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2017.



Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Évangélisation, science et empire au tournant du siècle (fin du XVII^e-début du XVIII^e siècle). Le *Florilegio medicinal* (1713) du frère jésuite Juan de Esteyneffer : un vade-mecum de médecine pour les missions de la Nouvelle-Biscaye

Evangelization, Science and Empire at the turn of the century (end of the 17th – early 18th century). The Florilegio medicinal (1713) of Jesuit lay brother Juan de Esteyneffer : a medical vademecum for missions in New Biscay

Amaia Cabranes

NOTE DE L'AUTEUR

Une courte version des résultats de cette recherche dans les actes du colloque « Amérindianités et Savoirs » (université de Poitiers les 19-21 mars 2014) publiés dans le n° 15 (2015) des *Cahiers du Mimmoc* <https://mimmoc.revues.org/2384>.

- 1 Dans la nuit du 6 au 7 septembre 1709, le frère Juan de Esteyneffer était dans le village de mission de San José de Mátape, dans le Sonora, au bord du fleuve Yaqui. Depuis la mission de Cucurpe, plus au nord, dans la Pimería, sur le fleuve Sonora, arrivait le père José Tenorio. Celui-ci avait complètement perdu la raison, à tel point qu'il avait blessé

mortellement avec un couteau un sergent nommé García lorsque ce dernier avait tenté de le conduire à Mátape. Esteyneffer écrit sur le père Tenorio :

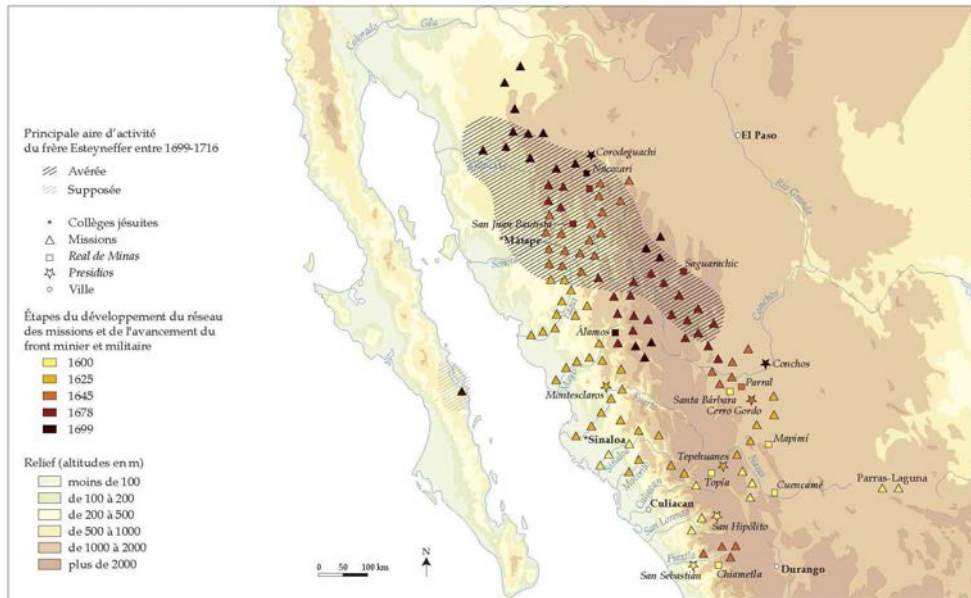
« S'il voyait passer un petit animal, il se demandait ce que cela voulait dire ou si la terre allait s'ouvrir. Il se demandait aussi s'il commettait un péché en manipulant un pichet [...] Lorsqu'il [sa Révérence] arriva à Mátape, il était persuadé qu'on voulait le tuer avec des aliments empoisonnés, raison pour laquelle il a été très difficile de le convaincre de manger ce dont il avait besoin pour se sustenter et particulièrement de lui administrer quelques médicaments que je lui avais préparés – soit il les jetait, soit il les refusait [...] Je soupçonnais qu'il n'avait que quelques moments de lucidité et ne me décidais pas à lui enlever les chaînes même si je ressentais par ailleurs de la compassion pour lui »¹.

- 2 Le frère Juan de Esteyneffer exerça entre 1699 et 1715 comme missionnaire médecin itinérant au sein du réseau de missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye. Il assistait les pères et se déplaçait d'un poste à un autre. Bien que nous ne croyions pas que la gravité des troubles psychologiques du père José Tenorio ait été représentative de l'état de santé de nombre de missionnaires, l'anecdote rapportée par Esteyneffer met néanmoins en évidence la précarité de leurs conditions de vie : manque d'assistance médicale, isolement, immersion dans le milieu indigène. L'arrivée du frère médecin devait pallier en partie ces difficultés, d'autant plus qu'avec ses déplacements il assurait une liaison entre les villages de mission.
- 3 La Nouvelle-Biscaye était une province située au nord-ouest de la vice-royauté de la Nouvelle-Espagne². Mal contrôlée par les pouvoirs coloniaux, elle resta, selon les termes des contemporains, une province *fronteriza*. L'occupation espagnole y était limitée et instable. À la fin du XVI^e siècle, la Compagnie de Jésus fut appelée par le roi afin d'occuper ces immenses régions lointaines et inconnues ; sa tâche était d'évangéliser-pacifier-civiliser (ces trois mots étaient synonymes) les populations autochtones. Au cours du XVII^e siècle, les jésuites occupèrent progressivement l'espace de la Nouvelle-Biscaye, établissant un réseau de missions toujours en expansion [voir figure II]. Ce réseau n'était qu'un des dispositifs de l'appareil de conquête et de colonisation de ces terres réfractaires ; il interagissait avec les autres institutions coloniales présentes dans la frontière : les *presidios*, les *reales de minas* et les *haciendas* [voir figure I]. Le réseau missionnaire se composait d'une série de villages regroupés en *partidos*, rectorats et sous-provinces. Bien que le premier objectif de la mission ait été de bâtir un cadre urbain, condition essentielle pour « civiliser » les « barbares », parfois, les villages missionnaires en Nouvelle-Biscaye se réduisaient à une église en chaume. À cette fragilité physique des postes s'ajoutait la faiblesse de l'encadrement apostolique : un seul père avait sous sa responsabilité un *partido* – un ensemble d'églises-villages et un nombre variable, mais parfois surprenant, de néophytes³. En effet, l'analyse en termes quantitatifs et statistiques du réseau de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye au XVII^e siècle montre que la stratégie de l'ordre, en tant qu'agent au service de la couronne, favorisait le maillage de l'espace par le biais de la fondation de missions, même précaires, aux dépens des nécessités d'une évangélisation efficace⁴. Il est intéressant de noter que la Compagnie de Jésus se consacrait à une activité cartographique non négligeable de la province où l'extension grandissante du réseau était constamment représentée. Ces cartes constituaient une des pièces du discours de propagande de l'ordre et un outil d'appropriation de l'espace : elles mettaient en évidence l'avancée colonisatrice de l'ordre tout en cachant la fragilité réelle de l'occupation.

Figure 1 – Le Nord-ouest de la Nouvelle-Espagne à la fin du XVII^e siècle

- 4 Ainsi, le bilan, après plus d'un siècle de présence dans la province, était contrasté : d'une part, avancement sur le territoire (du sud vers le nord et des vallées occidentales vers l'*altiplano*) [voir figure II] et intégration de la région au sein de la vice-royauté (développement des voies de communication, notamment le *Camino real de tierra adentro* [voir figure I]) ; d'autre part, appropriation fragile, constante contestation indigène, faible occupation espagnole en termes démographiques. À la fin du XVII^e siècle, l'expansion territoriale du réseau commence à stagner. C'est précisément dans ces années-là que le frère Esteyneffer est envoyé en Nouvelle-Biscaye et qu'il publiera son manuel de médecine, le *Florilegio medicinal* (1713). On octroya ainsi une nouvelle place à la pratique médicale, signe d'un changement des modalités de gestion de l'espace fixées par les jésuites dans la province.

Figure 2 – Expansion chronologique du réseau de missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye au XVII^e siècle et aire d'activité de J. Esteyneffer



Le frère coadjuteur Juan de Esteyneffer : médecin, apothicaire et missionnaire germanique en Nouvelle-Espagne

- 5 Une approche critique du parcours vital de Juan de Esteyneffer laisse entrevoir quelques-unes des stratégies mises en place par la Compagnie de Jésus dans la gestion de l'espace du Nord-Ouest ainsi que les tensions qui en résultèrent au sein de l'ordre dans les années charnières de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle. Par ailleurs, Esteyneffer ne fut pas le seul frère médecin travaillant dans des missions extra-européennes de la Compagnie de Jésus à cette époque. Un regard succinct sur ces autres missions permet de mieux comprendre la figure et l'activité intellectuelle d'Esteyneffer dans ce qu'elles ont d'exemplaires et de spécifiques.
- 6 Johannes Steinhöffer naquit en 1664 à Iglau (Jihlava), ville de langue allemande. À vingt-deux ans (1686), il entra dans la Compagnie de Jésus, à Brno, dans la province jésuite de Bohême.
- 7 Nous disposons de peu d'éléments quant à sa formation scientifique initiale. Il est probable qu'il ait suivi dans sa région natale le cycle classique d'humanités et qu'il ait ainsi appris le grec et le latin⁵. Par ailleurs, des historiens ont affirmé qu'il a étudié la médecine auprès de Herman Boerhaave, à Leyde⁶. Quoi qu'il en soit, il semble avéré qu'il a acquis un savoir médical avant d'intégrer l'ordre, car, pendant toutes ses années de noviciat, il travaillait déjà comme infirmier et apothicaire aux collèges de Brno et de Znojmo, assistant les autres jésuites dans leurs ministères au sein des villes et des villages de la région⁷, ce qu'il le fera plus tard en Amérique. Afin de pouvoir se consacrer au service des missionnaires en tant que médecin et apothicaire, il resta toute sa vie coadjuteur temporel⁸.

- 8 En 1691, le procureur de la province mexicaine de l'ordre, Juan de Estrada, vint en Europe afin de recruter des missionnaires. À cette époque, d'après le père Estrada, il avait 90 ministres dans les missions de la Nouvelle-Espagne⁹. Si on considère que ces 90 missionnaires avaient en charge plus de 62 356 Indiens¹⁰ vivant sur une très vaste superficie – l'espace étalé entre le nord de Durango et la ville de Tucson –, on peut confirmer un encadrement apostolique de ces populations de néophytes assez lâche.
- 9 Le père Estrada obtint du monarque Charles II le financement de 60 religieux afin de pourvoir de ministres les missions mexicaines. Néanmoins, un an plus tard, il rentra en Nouvelle-Espagne avec seulement 33 religieux de nationalités diverses, dont Esteyneffer qui, dans une lettre datée du 5 juillet 1691, avait exprimé au père général Tirso González son « désir des Indes » (*Indipetae*) et sa vocation de médecin en tant que coadjuteur des missionnaires¹¹.
- 10 Le contexte de recrutement d'Esteyneffer nous permet de confirmer une des plaintes récurrentes des pères exerçant dans les missions de la Nouvelle-Espagne : le manque chronique de religieux. Par ailleurs, il est possible d'y lire en filigrane un essoufflement de l'élan missionnaire péninsulaire et, inversement, un essor missionnaire germanique¹².
- 11 Le 30 janvier 1692, Esteyneffer partit de Prague vers Séville avec les pères Wenceslao Eymmer et Daniel Januske ; au mois de novembre, ils arrivèrent à Veracruz¹³.
- 12 Il fut d'abord infirmier au collège jésuite de San Pedro y San Pablo de la ville de Mexico pendant au moins trois ans, puis, malgré sa volonté et celle du général de le voir assister les missionnaires de la Nouvelle-Biscaye¹⁴, il dut repartir en Europe entre 1696 et 1699 comme compagnon du confesseur du vice-roi¹⁵.
- 13 Arrivés en 1571, les jésuites s'étaient déjà distingués en Nouvelle-Espagne par leur activité médicale, notamment auprès des indigènes malades lors de l'épidémie de 1575¹⁶. Bien qu'ils n'y aient pas fondé d'hôpitaux, à proprement parler, jusqu'à la pandémie de 1736¹⁷, dans les collèges jésuites, et notamment dans celui de la capitale, des frères coadjuteurs temporels exerçaient comme médecins. Il semblerait que la présence de ces coadjuteurs médecins se soit généralisée à partir des dernières décennies du XVII^e siècle, avec l'arrivée régulière de jésuites d'Europe centrale¹⁸.
- 14 La publication à Mexico en 1755 de l'œuvre du père créole Juan Antonio de Oviedo, *Elogios de algunos hermanos coadjutores de la Compañía de Jesús*, fait preuve de l'importance grandissante des frères coadjuteurs au sein de l'ordre au cours du XVIII^e siècle ou, au moins, d'une certaine reconnaissance officielle de leur rôle. Néanmoins, en termes généraux, l'historiographie de l'ordre consacrée aux frères reste marginale. Ce vide est sans doute dû au fait que l'activité spirituelle des pères était considérée comme supérieure au travail manuel exercé par les frères. Cependant, les frères médecins se plaçaient dans une position intermédiaire car, d'une part, ils étaient détenteurs d'un savoir intellectuel, et d'autre part, ils étaient rattachés à une activité manuelle. C'est ainsi qu'ils cristallisaient la tension hiérarchique entre ces deux catégories de l'activité missionnaire¹⁹. En ce sens, il est significatif que le père cosmographe Eusebio Francisco Kino sollicite du général Tirso González que le frère Esteyneffer puisse être ordonné prêtre « car il est lettré et on a besoin d'ouvriers »²⁰.
- 15 En 1699, lors de son retour en Nouvelle-Espagne, Esteyneffer se rendit dans les régions du nord-ouest de la vice-royauté pour devenir médecin itinérant au sein du réseau des missions²¹. Il sillonna d'abord le Sinaloa et, ensuite, avec Kino, la haute Pimería (nord-ouest du Sonora). En 1704, le père provincial, en l'occurrence le père milanais Gian María

de Salvaterra, missionnaire distingué et fondateur des toutes nouvelles missions californiennes, où le frère Esteyneffer s'était probablement également rendu, l'emmena à Mexico comme procureur général en vertu de ses capacités administratives²². À partir de 1707, il fut de retour au Sonora, dans la mission de Mátape, avec le père cartographe et écrivain Adam Gilg, qui était, comme lui, originaire de Moravie. Le frère Esteyneffer mourut neuf ans plus tard, en avril 1716, au village de mission de Yecora, dans le Sonora.

- 16 Il avait passé les neuf dernières années de sa vie dans les missions des vallées des fleuves Yaqui et Sonora (Tuape, Arispe, Senoquipe, Nacori, San Francisco de Borja, Tecoripa²³), dans l'extrémité septentrionale du réseau de missions où se trouvaient les villages les plus récemment fondés – au dernier quart du XVII^e siècle [voir figure II]. Cette sorte de ligne de front de l'avancée colonisatrice où exerça Esteyneffer se situe à des centaines, voire à un millier, de kilomètres de distance de Guadiana (Durango), la capitale de la Nouvelle-Biscaye. Il est aisé d'imaginer combien la présence du frère pouvait soulager ces postes missionnaires éloignés des centres de colonisation. Nous connaissons la précarité des conditions de vie des pères missionnaires²⁴ et nous disposons de plusieurs témoignages concernant l'assistance médicale qu'Esteyneffer leur procura²⁵. Le frère s'occupait également des populations indigènes ainsi que de former les missionnaires afin qu'ils soignent les Indiens malades le plus efficacement possible. Même si nous connaissons peu l'état sanitaire des populations du Nord, Esteyneffer parle du grand nombre de maladies auquel il a dû faire face (parmi lesquelles la rage, apparue en Nouvelle-Espagne²⁶) et insiste à plusieurs reprises sur la constitution faible des Indiens²⁷. Il est certain que le taux de mortalité parmi les populations autochtones était très élevé dans la province en raison de la violence de la conquête et de la colonisation : *encomienda*, esclavage, guerre et propagation d'épidémies d'origine européenne. D'après Peter Gerhard, en Sonora et Sinaloa, il y avait 267 000 Indiens en 1600 et seulement 86 600 en 1700. Dans cette même région, en 1625, 85 420 Indiens étaient intégrés au système missionnaire jésuite, tandis qu'en 1662, lorsque le réseau de villages missionnaires couvrait un territoire beaucoup plus grand, il en comptait moins de la moitié, 35 902²⁸.

Figure 3 – Diffusion du Florilège Médicinal au XVIII^e siècle, d'après Esteyneffer (1978), p. 25-29

- 17 Juan de Esteyneffer fut le premier apothicaire et praticien de la Compagnie à travailler dans les missions de la Nouvelle-Biscaye. Cependant, l'exercice de la médecine auprès des néophytes et l'intérêt pour la pharmacopée indigène datent des premiers moments de la constitution du réseau missionnaire. L'arrivée d'Esteyneffer dans le Nord-Ouest s'inscrit donc dans la prolongation de cette stratégie médicale. En même temps, elle la modifie au moins en deux sens. Le caractère itinérant de l'activité du frère se rapprochait davantage de l'idéal missionnaire auquel les jésuites de Nouvelle-Biscaye avaient dû renoncer en raison des impératifs de l'occupation du territoire, qui exigeaient la sédentarisation de la mission²⁹. Et, plus important pour notre propos, la présence d'Esteyneffer représentait l'institutionnalisation de l'activité médicale au sein de la mission en Nouvelle-Espagne. Un bref rapprochement avec la réalité des réductions jésuites de la province du Paraguay se révèle éclairant. En 1695, quatre ans avant qu'Esteyneffer ne se rende dans les missions du Nord, les assistants indigènes des pères missionnaires auprès des malades guarani deviennent officiellement un corps d'infirmiers appelés désormais *curuzuyaras* (« porteurs de la croix »), devant réaliser deux visites par jour à chaque foyer des réductions. Le savoir médical indigène que ces *curuzuyaras* transmettaient aux missionnaires était recueilli et organisé en herbiers qui circulaient de réduction en réduction³⁰. Le plus important compilateur de la pharmacopée guarani fut Pedro Montenegro.
- 18 Le frère Montenegro (1663-1728), originaire de Galice, en Espagne, et de la même génération qu'Esteyneffer, fut envoyé, en 1701, depuis le collège de Córdoba, de la province jésuite du Paraguay, dans les missions des Indiens guarani, où il resta jusqu'à sa mort. Il écrivit, en 1710 et 1711, deux herbiers concernant, notamment, la flore du Tucuman-Paraguay, qui ne furent publiés qu'à la fin du XIX^e siècle, et un livre de chirurgie (1725), qui reste inédit³¹. En effet, Esteyneffer faisait partie d'un groupe de

religieux botanistes et infirmiers qui exerçaient la médecine dans des contextes coloniaux et de mission évangélisatrice³². Ils s'intéressaient à la flore locale et à ses vertus thérapeutiques et écrivaient parfois sur leurs découvertes scientifiques. Ces nouveaux produits s'intégraient au fur et à mesure à la *materia medica* européenne³³. Néanmoins, toute la recherche scientifique de ces religieux était déterminée par l'impératif de la mission et la volonté d'appropriation des nouveaux espaces.

Guérir les corps, sauver les âmes ou comment se substituer aux chamans

- 19 La première édition de l'anthologie médicale dressée par Esteyneffer date de 1713³⁴ et fut publiée sous le titre « Florilège médicinal de toutes les maladies, fait à partir de plusieurs auteurs classiques pour le bien des pauvres et de ceux qui sont en manque de médecins, particulièrement pour les provinces lointaines que les révérends pères de la Compagnie de Jésus administrent ». L'ouvrage d'Esteyneffer fut ainsi conçu pour devenir un instrument de l'activité médicale des missionnaires établis sur des espaces lointains et isolés, voire de « frontière », des marges territoriales de l'empire. Esteyneffer décide de rédiger son *Florilegio medicinal* après des années d'exercice auprès des pères, cherchant à satisfaire leur demande expresse³⁵, « désirant continuer à les aider au-delà du terme de sa vie³⁶ » et « ne pouvant humainement se rendre dans autant de missions si éloignées comme il voudrait³⁷ » car surmonter les distances, maîtriser l'espace était une priorité dans ce vaste univers du Nord. Ainsi, il rédige un manuel de pratique médicale à l'usage des missionnaires, qui doit permettre la diffusion de son savoir dans le temps et dans l'espace.
- 20 La « mission médicale »³⁸ pratiquée par les religieux est clairement décrite par l'auteur :
 « Puisque guérir et soigner font partie du ministère apostolique, dans ces régions lointaines, j'y ai vu pratiquer, Révérendissimes, ce travail et exercice (...) Ils savent [les Indiens] que confesseur et médecin sont un seul, qui, en même temps, tel le Christ au Paralytique, leur demande : *Veux-tu soigner ? Alors, ne pêche plus* car la guérison des corps et celle des âmes sont consubstantielles (...). Lui-même ordonne et applique à l'Indien aussi bien les médecines que les sacrements, et rassemble l'*Accipe* de guérir son âme avec le *Recipe* de médecin de son corps³⁹. »
- 21 L'assimilation du péché à la maladie⁴⁰ et de l'administration des sacrements aux actes de guérison n'est pas seulement un lieu commun de la littérature religieuse⁴¹. Le lien étroit établi par Esteyneffer entre soins médicaux et évangélisation dévoile les buts clairement prosélytes de la thérapie jésuite⁴². Cette « médecine de la conversion », qui visait la construction de communautés d'obédience catholique était un moyen de contrôle du corps social⁴³.
- 22 Il n'est pas difficile de trouver pour la Nouvelle-Biscaye des témoignages de missionnaires signalant l'importance de leur rôle médical⁴⁴, mais ils traitent rarement en détail le déroulement des actes de guérison. Les lettres des missionnaires laissent entrevoir l'attention qu'ils portaient à tout ce qui concernait la médecine-magie indigène : les herbes médicinales et leur utilisation⁴⁵ ainsi que le statut des *hechiceros* ou chamans – prêtres-sorciers, à la fois devins, thaumaturges et thérapeutes.
- 23 Dès la mission de San Ignacio del río Yaqui y Mayo (1693), dans le Sinaloa, le père Agustín de Guzman se fit l'écho du besoin de médecins comme moyen de neutraliser le pouvoir de ces personnes « principales » : « Comme dans ces terres il n'y a pas de médecins, ils [les

Indiens] appellent l'*hechicero* pour qu'il les soigne par la médiation du diable⁴⁶. » Parfois, l'affrontement avec ces médecins-magiciens prenait des formes très violentes : le père Vicente del Águila, assigné au *partido* de Guasave, dans le Sinaloa, n'hésita pas à brûler, en 1639, la maison de l'*hechicero* : « J'ai voulu incendier et embraser les péchés de sorcellerie qui y furent faits⁴⁷. »

- 24 Si l'on croit le témoignage du père Joseph Neumann, dans la Tarahumara, cette concurrence avec les pères était bel et bien ressentie par ces prêtres-sorciers indigènes qui tentaient de « persuader les Indiens d'abandonner leurs villages, de s'éloigner des cloches dont le son attirait les maladies. Ils leur disaient aussi que le baptême contaminait les enfants, que les missionnaires étaient les sorciers et magiciens des Espagnols⁴⁸ ».
- 25 Nous retrouvons dans ces exemples une dynamique déjà décrite dans d'autres contextes coloniaux. Les religieux devaient négocier et adapter leurs connaissances et leurs pratiques dans des milieux marqués par l'existence d'une pluralité médicale, en l'occurrence européenne et préhispanique – traditions qui étaient déjà elles-mêmes plurielles –, afin de pouvoir s'imposer. Face à cette volonté des missionnaires de limiter et de standardiser pratiques et savoirs médicaux, il y a eu de réactions hostiles des indigènes⁴⁹.
- 26 Les Indiens établirent une relation entre l'arrivée des pères et celle des maladies. Dans la médecine indigène, les concepts qui se réfèrent à la maladie ont un contenu profondément émotionnel et les causes trouvent une explication d'ordre mystique et magique⁵⁰ : si les pères avaient le pouvoir d'apporter la maladie, ils avaient également le pouvoir de la faire partir. Dans un contexte de désarticulation du monde indigène, où la propagation d'épidémies hautement pathogènes parmi les populations autochtones était un élément de poids, les missionnaires, grâce à la pratique de la médecine, ont su manipuler en leur faveur les émotions et les croyances des Indiens⁵¹. D'ailleurs, le concours du surnaturel était également présent dans les traitements proposés par les religieux. En ce sens, Esteyneffer donne place dans les marges du texte à l'invocation des saints avant tout traitement⁵².
- 27 Cette « mission médicale », que le *Florilegio medicinal* devait aider à développer et à rendre plus efficace, rapprochait périlleusement les missionnaires des chamans ; cette concurrence pouvait aboutir à la transformation des religieux en véritables *hechiceros*⁵³. Elle exigeait non seulement des connaissances botaniques des espaces américains, mais aussi de comprendre comment la santé et la maladie y étaient construites culturellement, entraînant par là une inexorable porosité entre les deux mondes⁵⁴.
- 28 Ainsi, la pratique de la médecine comme technique d'évangélisation n'était ni ouvertement ni souvent traitée dans la correspondance missionnaire. D'autant plus que les religieux placés en Nouvelle-Biscaye, en raison de leur activité en solitaire, étaient tous des prêtres et qu'en tant que tels il leur était interdit de pratiquer la médecine. La dispense papale qui permettait aux médecins jésuites d'exercer là où il n'y avait pas d'autres médecins explique peut-être l'insistance avec laquelle Esteyneffer rappelle l'absence de praticiens dans ces contrées marginales⁵⁵. N'oublions pas que, malgré le désir de certains pères, Esteyneffer refusa toujours d'être ordonné prêtre.

Le vade-mecum ou comment occidentaliser le savoir américain

- 29 Le caractère éminemment utilitaire du *Florilegio medicinal*, pensé pour devenir un manuel de médecine au service des missionnaires isolés dans la lointaine Nouvelle-Biscaye se manifeste d'emblée par sa structure
- 30 Esteyneffer composa son ouvrage en trois parties. La première, la plus longue, est consacrée aux maladies, avec la description des causes, des symptômes et des remèdes de chacune d'entre elles : les 86 maladies répertoriées de la tête aux pieds concernent aussi bien des petits désagréments comme le mal de dents que des maladies graves comme la pneumonie ou l'obstruction de la rate en passant par des pathologies de caractère psychique comme la « mélancolie hypocondriaque »⁵⁶.
- « La mélancolie hypocondriaque est une enflure des hypocondres dont l'origine est l'humeur mélancolique. En outre, elle peut être provoquée par un dérangement du foie ou de la rate. Ces vapeurs hypocondriaques agissent en fonction de leurs déplacements, c'est ainsi que parfois, lorsqu'elles ne bougent pas, la personne se trouve contente et gaie comme si jamais elle n'avait pas été atteinte par cette maladie ; mais en s'agitant, elles provoquent différents types d'accidents selon la partie du corps où elles s'installent. Lorsque ces vapeurs montent et se diffusent dans le cerveau, elles perturbent le fonctionnement de l'esprit par des délires mélancoliques » [Livre I, chap. 47].
- 31 Sous prétexte d'écrire un ouvrage adressé aux non-spécialistes, en l'occurrence les missionnaires, Esteyneffer affirme qu'il est inutile de citer ses sources car « les religieux n'ont pas besoin de connaître les noms des auteurs des traitements (savants et scientifiques) pour guérir les malades »⁵⁷. Néanmoins, l'extrait ci-dessus permet d'identifier le modèle hippocrato-galénique fondé sur la théorie humorale qui constitue la base théorique du livre, et les fondements de sa structure, et qui était encore à cette époque le modèle explicatif de la médecine occidentale repris et systématisé aux XVII^e et XVIII^e siècles par Th. Sydenham, H. Boerhaave et F. Hoffmann⁵⁸.
- 32 Par ailleurs, il est intéressant de souligner que neuf chapitres de cette première partie du livre, du 62 au 70, sont consacrés à la gynécologie. Ils abordent des questions diverses concernant les règles, les accouchements ou l'allaitement. À propos du traitement du *mal de madre*⁵⁹, Esteyneffer conseille :
- « Frotter ou toucher avec la paume des mains depuis la poitrine jusqu'au nombril et de temps à autre presser fort la paume de la main au-dessus du nombril. Frictionner la moitié bas du corps ou fixer des ligatures dans les cuisses ou dans les doigts des pieds. » [Livre I, chap. 47].
- 33 Les seules femmes présentes dans les missions étant les femmes indiennes, l'exercice de la médecine auprès des populations autochtones apparaît ainsi confirmé. L'usage des mains dans la thérapie proposée est ici probablement l'aspect le plus controversé. Cependant le recours à une médecine nécessitant l'usage des mains est ouvertement assumé par Esteyneffer puisque la deuxième partie du *Florilegio medicinal* est un traité de chirurgie divisé en 57 chapitres où il aborde la manière d'intervenir sur des tumeurs, blessures, ulcères et fractures et comprend un appendice avec les façons de saigner les malades et de leur appliquer des sangsues⁶⁰.

« En raison du manque de chirurgiens ainsi que de barbiers dans les alentours de ces missions (...) il convient que j'ajoute ici tout ce qui concerne le métier de barbier » [Livre II, Appendice].

- 34 La troisième et dernière partie du *Florilegio* constitue un catalogue des médicaments cités dans les deux parties précédentes de l'ouvrage, plus quelques autres, et des recettes pour les fabriquer. « Afin d'être le plus clair possible », ces médicaments sont classés d'après deux critères. Tout d'abord, Esteyneffer organise les recettes en fonction des catégories hippocratiques : il distingue donc les médicaments pour expulser les humeurs flegmatique, colérique et mélancolique. Ensuite, il place par ordre alphabétique « la manière de préparer quelques médicaments ordinaires ». Pour expulser les flegmes, Esteyneffer prescrit :

« mauve, camomille, trèfle, rue, verveine, origan, menthe, herbe de la muette ou *quelite*, deux ou trois poignées de celle qui se trouve le plus facilement » [Livre III, *Ayuda para evacuar la flema de la cabeza, del estómago o de otras partes*].

- 35 Esteyneffer propose plusieurs possibilités, différents remèdes en fonction de ce que l'utilisateur du livre dispose. Cette volonté d'offrir plusieurs choix pour la préparation des médicaments est un des traits qui caractérise le mieux le *Florilegio* et Esteyneffer l'affirme explicitement dès les premières pages :

« Au cas où l'on ne trouve pas un des ingrédients facilement, comme il est souvent le cas dans plusieurs endroits de ces provinces (bien que, dans d'autres, il y en ait si abondamment que l'on puisse faire le choix), on en trouvera d'autres⁶¹. »

- 36 L'éventail de possibilités décrites est donc lié au contexte de précarité dans lequel le livre est censé être utilisé. Paradoxalement, les contraintes du milieu agissent de façon à faire du *Florilegio* un outil de travail souple et capable de s'adapter à des situations variées.

- 37 Par ailleurs, la plupart des herbes prescrites dans l'exemple ci-dessus sont d'origine européenne. Les missions possédaient-elles un jardin de simples ? Ou tout provenait-il du commerce ? Il est certain que les missionnaires commandaient de nombreux médicaments à Mexico⁶². Esteyneffer privilégie les médicaments « faits maison », mais affirme se référer à quelques médicaments de « pharmacie (*botica*) au cas où l'occasion se présentait de les solliciter »⁶³. Seule le « *quelite* » est une herbe américaine⁶⁴ ; elle apparaît citée comme une plante de plus parmi les autres, dans l'exemple rien ne la distingue des autres herbes proposées. En revanche, dans d'autres parties du livre, le caractère autochtone des plantes médicinales est indiqué. Pour purger l'humeur flegmatique :

« on utilise de petites fèves ou pignon de Tlapa⁶⁵ ; aux alentours de Zacatecas et ailleurs, on trouve des *xicamas*⁶⁶, elles ont la forme d'un cœur, il faut en avaler le poids d'un demi *tomín* (...) Plusieurs personnes de ces provinces de Sonora et Sinaloa utilisent une graine que les Indiens de Sonora appellent *chicalote*⁶⁷, et que d'autres nomment (mais à tort) le chardon saint, dont la fleur ressemble au pavot blanc (...) Dans ces terres, certaines personnes utilisent également, pour se purger, la coquille du *cacalosuchil*⁶⁸, la plus lisse et celle dont la fleur est blanche ; on en prend une demi-livre, on la moud, on la fait cuire dans quatre chopines d'eau jusqu'à ce que la liqueur reste dans une seule chopine ; on laisse reposer et puis on filtre avec un tissu ; de cette liqueur (qui devient assez amère) on prend un quart ou un tiers la nuit avant de se coucher » [Livre III].

- 38 Par ses déplacements d'une mission à l'autre, Esteyneffer semble se familiariser avec la géographie de la province et connaître les plantes que l'on trouve dans chaque partie de celle-ci. Il a appris les noms indigènes des herbes et la manière de s'en servir. Cependant, il ne dit pas un mot sur ses sources d'information, au contraire, il semble vouloir se

montrer imprécis, utilisant des adjectifs indéfinis comme « certaines » ou « plusieurs » personnes et des formules impersonnelles du type « on utilise ». Malgré ce vide, nous pouvons imaginer son intimité avec le monde indien : sa connaissance des langues autochtones, ses rapports avec les guérisseurs et guérisseuses.

- 39 En effet, il est en partie possible de mesurer l'importance du poids du savoir botanique américain dans la composition du *Florilegio* en prenant en compte le nombre de termes d'origine indigène utilisés. On y trouve 49 mots nahuatl, certains hispanisés, dont 34 sont des noms de plantes, 4 d'animaux, 2 de minéraux et 6 d'ustensiles ; on y trouve également 22 mots d'autres langues indigènes, notamment du Nord-Ouest⁶⁹. La plus grande partie de ces herbes médicinales américaines étaient certainement déjà intégrées au corpus occidental bien avant qu'Esteyneffer rédige son manuel. Plusieurs livres de médecine, publiés à Mexico et en Europe, consignèrent depuis la moitié du XVI^e siècle les propriétés de la flore de la Nouvelle-Espagne⁷⁰. Parmi ces manuels, les deux plus grands succès éditoriaux, qu'Esteyneffer ne put manquer de connaître, furent écrits par deux autres religieux du XVI^e siècle : le *Tratado breve de medicina*, rédigé par Fray Agustín de Farfán de l'ordre des Augustins, publié à México en 1579, 1592 et 1610 et conçu également comme un manuel de médecine destiné aux profanes vivant dans des lieux dépourvus d'assistance médicale (villages d'Indiens et haciendas)⁷¹, et la *Suma y recopilación de cirujía*, écrit par le frère jésuite Alonso López de Hinojosos et publié en 1578 et 1595.
- 40 Face à ces œuvres précédentes, l'originalité du *Florilegio* réside davantage dans ses aspects formels que dans son contenu ; il systématise et synthétise plus efficacement l'information. L'auteur publie un *handbook* dont la petite taille (entre 20 et 23 cm en fonction des éditions in-4^o) le rend facilement transportable. Il est très complet et équilibré : savoir théorique, technique et botanique sont présentés dans trois parties distinctes et il est complété par un index des chapitres et un index alphabétique des deux premiers livres, d'une part, et un index des médicaments, d'autre part, « afin de ne pas mélanger les maladies et les médicaments, que chaque chose se trouve à sa place⁷² ». Le *Florilegio* est facile à consulter et susceptible d'être utilisé dans des contextes différents.
- 41 Mis à part cette modernité conceptuelle, il semble avéré qu'Esteyneffer fut le premier à consigner certaines herbes spécifiques de la Nouvelle-Biscaye :
- « Dans ces terres, on trouve beaucoup d'antidotes et de remèdes contre les blessures dues au poison ou au venin comme la contre-herbe, plusieurs petites fèves et gommes, comme celle un peu rougeâtre qu'on appelle *xua* en langue opata et que l'on trouve abondamment dans la province de Sonora ; dans la Tarahumara, la *xicamilla de Julimes* est très appréciée ainsi que d'autres qui sauvent d'une mort presque certaine ceux qui sont empoisonnés. Un médecin herboriste qui exerce dans nos collèges à Mexico connaît toutes ces herbes. Des Philippines viennent aussi des pierres dites de la couleuvre qui se sont avérées très efficaces. » [Livre II, chap. 27]
- 42 C'est ainsi qu'outre les médicaments autochtones, d'autres venant de loin étaient parfois utilisées par les missionnaires, comme ces « pierres de la couleuvre » (*pau de cobra*)⁷³, venant d'Asie, ou l'herbe du Paraguay (*hierba mate*) qu'Esteyneffer conseille à plusieurs reprises pour provoquer le vomissement. En effet, les jésuites contrôlaient un réseau commercial de médicaments et d'échanges scientifiques à échelle transcontinentale s'appuyant sur les « pharmacies » des collèges européens et d'outre-mer de la Compagnie dont le centre était le *Collegio romano*⁷⁴.
- 43 Esteyneffer définit le *Florilegio* en ces termes : « Bref épitomé, tiré de plusieurs auteurs classiques (à l'exception de quelques médecines provenant de ces terres) et présenté

comme un bref abrégé ». Il est intéressant d'observer que l'insistance sur le processus de synthèse opéré est mise en rapport avec la minimisation de l'apport américain au contenu de son œuvre – à peine « quelques médecines » signalées entre parenthèses. En effet, le savoir botanique indigène y est intégré de manière à l'isoler de son contexte original en le dissociant des croyances et des rituels auxquels il était associé. Nous avons montré que les plantes américaines ne prennent pas une place singulière dans le discours d'Esteyneffer, bien au contraire, elles sont insérées dans une grille d'interprétation occidentale, classées, comme les autres plantes, en fonction du modèle hippocratique et soumises à un système étiologique reliant causes, symptômes, traitement. En outre, l'auteur garde le silence sur ses sources américaines en matière botanique. A.I. Prieto a mis en évidence comment la constitution d'herbiers de la flore autochtone par les missionnaires jésuites de la province du Paraguay leur permit également de décontextualiser le savoir indigène afin de légitimer son usage⁷⁵. Une différence notable entre ces herbiers et le *Florilegio* est l'absence de dessins dans ce dernier. L'activité de Montenegro au Paraguay et celle d'Esteyneffer en Nouvelle-Biscaye sont comparables sur de nombreux points, tous deux cherchant à constituer des outils intellectuels qui rendent possible et compétitive la pratique de la médecine. Cependant, seulement le premier exprime de manière explicite sa volonté de faire connaître (« sacar a la luz ») les plantes autochtones et leur utilisation⁷⁶.

- 44 Face à cette absence d'illustrations dans le *Florilegio*, une question s'impose : comment permettre à un jésuite européen de connaître les plantes américaines ? Les exemples cités montrent qu'Esteyneffer offre des indications sur leurs caractéristiques formelles et établit des différences et des ressemblances avec d'autres plantes. Ces explications étaient-elles suffisantes ? Les missionnaires avaient-ils besoin de les reconnaître ou les connaissaient-ils déjà en partie ? Avaient-ils des informateurs indigènes pour les aider à interpréter ? Quoi qu'il en soit, nous voulons insister sur le processus d'intégration du savoir médical autochtone dans une grille d'interprétation occidentale car cette opération intellectuelle détermine fondamentalement la place et les rapports entre les deux savoirs tout au long du livre. Elle permet à Esteyneffer d'incorporer légitimement le savoir botanique des Indiens « barbares » de la Nouvelle-Biscaye, qui jusqu'alors avait été méprisé et considéré comme démoniaque.

« Parce que Dieu octroya à ces terres tant d'innombrables et très efficaces plantes, herbes et baumes très bons pour la santé que leurs habitants peuvent les trouver partout ». [Livre II, chap. 27]

- 45 La manifestation de Dieu dans l'espace marginal et « sauvage » du Nord-Ouest vient renforcer le processus de légitimation et de christianisation du savoir médical indigène. Esteyneffer se situe ainsi aux antipodes du discours officiel véhiculé par les *Triumphos de nuestra fe entre las gentes mas barbaras del orbe* (1645) du père Pérez de Ribas, où l'espace de la Nouvelle-Biscaye et ses Indiens « barbares » sont systématiquement dénigrés et présentés comme propriété du démon. Curieusement, cet ouvrage, rédigé par un des pères les plus influents de la province – provincial (1638-1641), procureur en Europe (1643) – ne fut réédité à nouveau qu'au XX^e siècle tandis que le *Florilegio* fut un grand succès éditorial.

Diffusion et usages

- 46 Le *Florilegio medicinal* fut publié pour la première fois à Mexico par les héritiers de J.J. Guillena Carrascoso dans l'*Empedradillo*⁷⁷. Cette première édition intègre tous les index cités ci-dessus et plusieurs autres paratextes datés entre décembre 1711 et janvier 1713 – néanmoins la page liminaire porte la date de 1712. Outre les textes écrits par Esteyneffer, la « Dédicace de l'auteur aux missionnaires » et les « Quelques avertissements au lecteur de la part de l'auteur », on y trouve deux avis du docteur Juan José de Brisuela – professeur de médecine à l'Université de Mexico, président du Tribunal royal de médecins de la Nouvelle-Espagne et médecin de la Chambre du vice-roi –, la licence du vice-roi, la licence du vicaire général de l'évêché de la Nouvelle-Espagne, l'avis de Juan de Chavarría, la licence du provincial de la Compagnie de Jésus et un épigramme de Agustín Bernardo de Chavarría, étudiant en droit. Le *Florilegio medicinal* fut donc publié avec l'aval et le soutien des autorités universitaires, politiques et religieuses de la Nouvelle-Espagne. Cette publication, manifestation du prestige et du poids de la Compagnie de Jésus dans la sphère du pouvoir de la vice-royauté, prouve également la reconnaissance publique de la figure d'Esteyneffer – rappelons qu'il avait été confesseur du vice-roi entre 1696 et 1699 et procureur général de l'ordre entre 1704 et 1707.
- 47 Sur la page liminaire de la deuxième édition de l'œuvre, on peut lire :
- « A María Santísima de Valvanera. Con licencia. México, por los Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso, año de 1712 y por su original, en año de 1719, a costa de Don Domingo Sáenz Pablo, familiar del Santo Oficio y vecino de México ; hallarás en sus librerías, calle de Santo Domingo y Escalerilla. Amsterdam. En casa de J. Oasterwyck, 1719 »⁷⁸.
- 48 Don Domingo Sáenz Pablo finance cette deuxième édition cinq ans après la première et trois ans après la mort d'Esteyneffer. Il y intègre une dédicace à la vierge de Valvanera qu'il place avant tous les autres paratextes – reproduits à nouveau – et où il regrette le petit nombre d'impressions faites lors de la première édition du livre et indique sa volonté de le porter à nouveau à la connaissance du public. Il s'adresse à ceux qui habitent dans des endroits éloignés de l'assistance médicale car le *Florilegio* leur sera d'une grande utilité⁷⁹.
- 49 La troisième et la quatrième édition furent réalisées à Madrid, en 1729 et 1755. Les éditions contemporaines du *Florilegio* appartiennent déjà à une autre histoire : il fut publié pour la cinquième fois à nouveau à Mexico en 1887, 132 ans après l'édition précédente⁸⁰ et, enfin, en 1978, également à Mexico par l'université de médecine et complété par une étude de Carmen Anzures.
- 50 Quelques aspects de l'histoire éditoriale du livre nous intéressent particulièrement⁸¹.
- 51 Tout d'abord, le *Florilegio* fut, ne serait-ce que dans la première moitié du XVIII^e siècle, trois fois réédité en Europe – bien que ces éditions fussent destinées à l'Amérique, elles témoignaient de l'importance de l'œuvre⁸². L'arrêt net, en 1755, de toute réédition pendant plus d'un siècle est sans doute à mettre en relation avec l'expulsion de l'ordre des territoires américains (1767) et de sa suspension postérieure (1773), plus qu'avec une perte soudaine d'intérêt pour l'ouvrage.
- 52 La deuxième édition (1719) pose un certain nombre de questions : s'agit-il véritablement d'une édition hollandaise ? La publication à Amsterdam de l'œuvre d'Esteyneffer prouverait-elle a posteriori les liens de l'auteur avec les milieux hollandais au moment de

sa formation ? Cette édition a priori réalisée à Amsterdam avait été commandée paradoxalement par un membre de l'Inquisition mexicaine. Don Domingo Sáenz Pablo, « *vecino de la ciudad de México y familiar del Santo Oficio* »⁸³, dirigeait (« *regentaba* »), au moins dès 1721, l'atelier d'impression des héritiers de la veuve de Miguel Ribera Calderón, situé dans la rue d'El Empedradillo. Ce fut dans cet atelier que Sáenz Pablo imprima les *Dissertationes scholasticae de Sacratissima Virgine Maria* (1721) du père jésuite Antonio de Peralta⁸⁴. Pourquoi financer une édition à Amsterdam du *Florilegio medicinal* si Sáenz de Pablo était lui-même imprimeur dans la ville de Mexico ? Par ailleurs, la première édition de l'œuvre d'Esteyneffer (1713) avait été imprimée par les héritiers de Juan José Guillena Carrascoso, dans un atelier situé également dans El Empedradillo. Ces indices laissent planer un doute sur l'origine hollandaise de l'édition de 1719. Il est possible qu'il s'agisse en réalité d'une édition mexicaine financée et réalisée par Sáenz de Pablo. Si cette hypothèse se confirmait, les éditions européennes de l'œuvre d'Esteyneffer seraient exclusivement des éditions madrilènes. En termes de diffusion, les implications d'une telle hypothèse ne sont pas anodines car si Amsterdam était un des hauts lieux de la production sur les plantes et les médecines du lointain, Madrid n'appartenait pas aux grands circuits de l'édition savante du siècle des Lumières.

- 53 La troisième édition du *Florilegio*, celle de 1729 est une édition madrilène⁸⁵ ; elle doit retenir notre attention car elle fut commandée par le père Juan Francisco de Castañeda, procureur général des provinces des Indes à Madrid, et membre de la province jésuite de Quito⁸⁶. Dans la préface qu'il ajoute au texte, reproduite également dans l'édition postérieure de 1755⁸⁷, Castañeda explique ses motivations. D'abord, la qualité du livre :

« Choisi, utile, nécessaire, pratique, facile, tout cela m'a poussé à faire cette troisième édition⁸⁸. »

- 54 Et, plus précisément, son utilité comme instrument de conversion :

« L'utilité de ce livre est bien expliquée par son auteur, car la guérison d'un accident ouvre les portes des consciences et offre un signe de charité⁸⁹. »

- 55 Cette édition est adressée aux missionnaires des fleuves Marañón et Amazonas :

« Ils y trouveront tout ce dont ils ont besoin pour la guérison de ces pauvres Indiens car les herbes utilisées par l'auteur poussent abondamment dans ces forêts⁹⁰. »

- 56 La dédicace du père Castañeda est un peu troublante car la flore de ces contrées tropicales est très différente de celle du Nord de la Nouvelle-Espagne. S'agit-il d'un argument rhétorique pour diffuser le livre parmi les religieux d'Amérique du Sud ? Le *Florilegio* n'était-il pas un ouvrage souple, susceptible d'être utilisé dans des contextes différents ? Si le manuel d'Esteyneffer fut élaboré en fonction des besoins et des caractéristiques du réseau missionnaire de la Nouvelle-Biscaye, son usage, comme le prouve cette troisième édition, dépassa ce contexte local assez rapidement.

- 57 La quatrième édition, celle de 1755, publiée également à Madrid⁹¹, intégra un nouveau glossaire, « Quelques noms mexicains avec leur traduction en castillan d'après ce que l'on a pu apprendre », que nous reproduisons intégralement dans un appendice⁹². Il s'agit d'une table des termes mexicains utilisés par Esteyneffer dans le *Florilegio* avec leur traduction ou description en espagnol. Parfois les équivalences entre deux noms s'établissent par ressemblance entre ce qu'ils désignent. Ainsi, *coyote* est traduit par « renard » et *estafiate* (du nahuatl *iztahuyatl*) par « absinthe ». C'est le même procédé que suit Esteyneffer lorsque, pour désigner des plantes caractéristiques du Nord-Ouest mexicain, il utilise le nom d'une plante d'origine européenne et lui associe une

dénomination d'origine, ainsi la « ciguë de Sonora », l'« ellébore de Tarahumara » ou les « petites fèves de la mer du Sud ». Parfois, le terme générique est d'origine américaine, mais sans doute déjà intégré au corpus occidental, ainsi *cumeme de Sonora* ou *chacaana du Nouveau-Mexique*. Cette façon d'interpréter la réalité à travers des emprunts au langage cherche à rapprocher des mondes distincts et, par là, à estomper et domestiquer les spécificités des nouveaux espaces. Cependant, cette opération n'est pas toujours possible et certaines réalités sont irréductibles : l'*epazote* est « une herbe vendue avec la menthe et utilisée souvent dans le ragoût, elle n'existe pas en Espagne » ; le mezcal « sont les morceaux du *maquey* grillés ».

- 58 Le glossaire comprend paradoxalement trois termes dont l'étymologie est latine ou arabe : *alholva*, *marquesote* et *marrubio*. Le *marrubio*, « est une herbe qu'on appelle *ici* de la même manière ». Est-ce qu'« *ici* » signifie l'Espagne, lieu de publication de cette quatrième édition ? Concernant le *quanenepil*, l'auteur reconnaît ne pas être sûr de ce dont il s'agit⁹³. En fait, dans le *Florilegio* on trouve d'autres termes d'origine indigène qui ne sont pas répertoriés dans ce lexique, peut-être parce qu'il n'était plus nécessaire de les traduire⁹⁴. D'ailleurs, dans la définition de *tecomahaca*, il est indiqué « qu'on le trouve dans les pharmacies avec ce même nom⁹⁵ ». Preuve que cette plante faisait déjà partie de la *materia medica* européenne.
- 59 L'auteur du glossaire – qui nous reste inconnu – cherchait à trouver également des correspondances entre le monde mexicain et le monde péruvien. Par exemple, l'*atole* « est comme les *puches o poleadas* faites du maïs, appelé *mazamorra* au Pérou » ; ou encore la *panocha*, « c'est la même chose que la *chancaca* – des petits pains de sucre –, mais en plus noble car le sirop est plus finement dépuré, appelée *rapadura* au Pérou ».
- 60 En somme, la quatrième édition du *Florilegio* établit un lien, aussi bien au niveau des représentations que dans la pratique, entre deux espaces de « frontière » gérés en partie à travers le dispositif de la mission, le nord-ouest de la Nouvelle-Espagne et la région amazonienne. L'impact de l'œuvre au niveau inter local semble ainsi possible en raison des similitudes, relatives, entre ces deux contextes et du lien institutionnel qui les unit. Afin de favoriser le transfert, le *Florilegio* est enrichi d'un glossaire. Le glossaire compose une sorte de triangle d'équivalences entre des réalités propres à l'Espagne, au Mexique et au Pérou. Cette opération de traduction met en évidence la dimension linguistique du processus de transmission du savoir botanique. C'est ainsi que, par le biais du livre, intellectuellement et de manière matérielle – car l'œuvre est un objet qui circule –, la cohésion et la cohérence territoriale sont favorisées au niveau local et supra-local.
- 61 En effet, l'importante diffusion du *Florilegio* se mesure par les divers témoignages des pères qui, au cours du XVIII^e siècle, affirment s'en servir dans leur travail apostolique en Nouvelle-Biscaye⁹⁶. Par ailleurs, de nombreuses missions jésuites de la province disposaient d'un exemplaire, comme le montre l'inventaire de leurs biens, au moment de l'expulsion de l'ordre, en 1767⁹⁷. On en trouve partout dans les missions du Nord-Ouest mexicain, de la Californie à la région dite des « Tepehuanes » en passant par le Sonora, le Sinaloa et le Nayarit ; le jésuite d'origine allemande Juan Jacobo, apothicaire, chirurgien et missionnaire parmi les Indiens Mojos, en avait également un au collège de Chuquisaca, en Bolivie⁹⁸. Nous renvoyons à la figure III pour une visualisation cartographique de la diffusion de l'ouvrage parmi les missions jésuites, notamment celles de la Nouvelle-Espagne, au XVIII^e siècle. Une recherche sur la présence du *Florilegio* dans d'autres espaces missionnaires de la Compagnie reste à faire. Les réseaux du commerce médicinal contrôlé

par la Compagnie de Jésus pourrait être sans doute un des ressorts de la circulation du livre.

- 62 La propagation du *Florilegio medicinal* semble même dépasser les intentions de son auteur, qui l'avait conçu pour être utilisé dans des régions où il n'y avait ni médecins ni pharmacies. Le père Neumann affirmait qu'il s'agit d'un ouvrage très apprécié des médecins et le père Castañeda soutenait que :

« le *Florilegio* ne fut pas uniquement sollicité dans les provinces lointaines par beaucoup et avec beaucoup de persévérance, mais aussi dans les villes et même dans l'emporium mexicain, raison pour laquelle, une fois la première édition épuisée, un dévot monsieur paya les frais de la deuxième⁹⁹ ».

- 63 Il serait nécessaire de mener une enquête, que nous n'avons pas pu réaliser, faute de temps et de moyens, sur les lieux de présence du livre en Amérique à travers l'analyse des catalogues des bibliothèques de la zone et au-delà¹⁰⁰. Néanmoins, le succès du livre, avéré par ses quatre éditions entre 1713 et 1755, pourrait s'expliquer, à l'instar de celui de fray Agustín Farfán, publié trois fois entre le dernier quart du XVI^e siècle et le premier quart du XVII^e, par sa capacité à mettre à disposition de la population « blanche » un savoir médical de base européenne mais produit *in situ*, adapté au milieu colonial car fruit de négociations dans un contexte de pluralité médicale complexe et diverse¹⁰¹.
- 64 Malgré son succès éditorial et sa large diffusion, le livre d'Esteyneffer ainsi que toute référence à son auteur sont absents de l'histoire de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne, écrite par le père Francisco Xavier Alegre dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Cet « oubli » pourrait s'expliquer non seulement par la controverse autour de la pratique de la médecine par les religieux, mais aussi par le statut de « simple » coadjuteur temporel d'Esteyneffer.
- 65 Jusqu'où se projetait l'imagination d'Esteyneffer lorsqu'il manifestait sa volonté d'élaborer une œuvre qui pourrait être utile pour les générations futures ? Songeait-il à des hommes du XX^e siècle ? Plusieurs témoignages montrent que le livre a encore été utilisé comme manuel de pratique médicale jusqu'à des dates relativement récentes et aussi dans des milieux indigènes. M^a del Carmen Anzures affirme avoir eu connaissance d'Indiens du Sonora et d'une Indienne zapotèque de la Sierra Juárez de Oaxaca, loin du nord du Mexique, qui s'en servaient encore dans les années 70 pour soigner les malades¹⁰². Par ailleurs, l'exemplaire du livre conservé à la médiathèque du musée du quai Branly, un exemplaire de l'édition madrilène de 1755, porte des marques d'un lecteur du début du XX^e siècle. Dans la marge de plusieurs feuilles, nous trouvons, au crayon, quelques petits dessins qui illustrent le texte : par exemple une tête d'homme avec des pellicules dans les cheveux lorsqu'il est question de cette « maladie » ou une molaire là où dans le livre est évoquée la rage de dents. Dans une écriture quelque peu écolière dans le graphisme et une orthographe hésitante, nous lisons également quelques annotations dans la marge, notamment les noms des maladies traitées dans ces parties du texte. Dans les premières pages, l'utilisateur, qui avait un esprit d'historien, date ainsi « Mexique, janvier 28, 1907, jusqu'à aujourd'hui, il a 162 ans ». En réalité, 152 ans après la 4^e édition et 195 ans après sa première publication, le *Florilegio medicinal* servait encore d'outil pour la pratique médicale¹⁰³.

* * *

- 66 La conception et la publication du *Florilegio medicinal* visaient à pallier la pénurie de médecins en Nouvelle-Biscaye et, de manière plus générale, le manque général d'effectifs missionnaires dans une province rétive à la conquête par sa taille et ses caractéristiques

géographiques et humaines. Cette précarité exigeait de s'y adapter en adoptant de nouvelles stratégies pour la maîtrise de l'espace. Ainsi, le *Florilegio* constitue une trace du renouveau tactique opéré alors par la Compagnie de Jésus et témoigne ainsi de la « vitalité » de l'élan conquérant et colonisateur de l'ordre dans une région dite de frontière. Dans ces contrées marginales – éloignées des centres de production du savoir scientifique –, le frère coadjuteur Juan de Esteyneffer, affirme écrire guidé par son expérience missionnaire dans la région et dans l'intention de faire de son œuvre un outil pour le développement de l'exercice de la médecine dans le cadre de la mission. Il réussit à organiser de manière équilibrée, claire et hiérarchisée une grande quantité d'informations grâce à un effort de synthèse et de systématisation du modèle hippocratique-galénique et à sa connaissance du corpus botanique européen, auquel un grand nombre de plantes américaines et asiatiques étaient déjà intégrées. Œuvre publiée à plusieurs reprises au Mexique, à Madrid (et, peut-être, à Amsterdam), le *Florilegio* démontrait la cohésion territoriale de cette marge avec l'ensemble de l'espace de la monarchie catholique. Le livre vit le jour pour devenir un instrument de pouvoir au niveau local, mais assez rapidement, il est exporté dans d'autres contextes.

- 67 Par ailleurs, la présence du frère Esteyneffer en Nouvelle-Biscaye et la parution du *Florilegio* signifient l'institutionnalisation dans la province de l'usage de la médecine comme moyen d'évangélisation. Cette officialisation était le résultat – et la cause – d'une américanisation grandissante des pratiques et des savoirs des missionnaires. Mais l'acculturation des religieux n'allait pas de soi et engendrait des tensions au sein de l'ordre, d'autant plus que la frontière nord représentait l'espace « barbare » par excellence. Afin de légitimer l'assimilation de ce monde, notamment l'intégration des savoirs médicaux des Indiens du Nord, Esteyneffer cherche à les occidentaliser par divers procédés discursifs : leur décontextualisation et insertion dans des modèles explicatifs européens, la traduction hispanisante des noms des plantes, l'abandon de toute considération démoniaque de la nature américaine.
- 68 On peut également se demander si cette « mission médicale », fondée sur la charité et sur un rapport intime avec les populations indigènes, attirait vers le catholicisme les Indiens de manière plus efficace que d'autres stratégies de conversion¹⁰⁴. Le *Florilegio medicinal* semble constituer un autre indice du changement qui s'opéra au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècles¹⁰⁵.
- 69 Du point de vue américain, il s'agit de comprendre le rôle joué par le *Florilegio medicinal* dans l'hispanisation et la standardisation du savoir médical indigène. Dans les années 1980, le débat resta ouvert¹⁰⁶. Cependant, des études anthropologiques plus récentes montrent l'hybridation culturelle aussi bien des pratiques des guérisseurs indiens actuels¹⁰⁷ que des conceptions de la maladie chez certains groupes indiens¹⁰⁸.

BIBLIOGRAPHIE

Sources manuscrites :

Archivo General de la Nación, Mexico (AGN), liasses « Misiones » et « Jesuitas ».

Montenegro, Pedro de, *Libro primero de la propiedad y birtudes de los arboles i plantas de las misiones y provincia del Tucuman con algunas del Brassil y del oriente. Libro segundo de las iervasi raices medicinales i comestibles de estas misiones (...)*, 1711. BN Madrid Mss 10314.

Sources imprimées

Alegre, Francisco-Xavier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España* (4 vols), Ernest Burrus, S.J. et Felix Zubillaga, (dir.), Rome, IHSJ, 1956-1960.

Di Peso, Charles C., Matson, Daniel S., « The Seri Indians in 1662 as Described by Adamo Gilg, S.J. », *Arizona and the West. A Quarterly Journal of History*, 1965, n° 7, p. 33-56.

Esteyneffer, Juan de, *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, sacado de varios, y clasicos autores, para vien de los pobres y de los que tienen falta de medicos en particular para las provincias remotas, en donde administran los RR. PP Misioneros de la Compañía de Jesus*, M^a del Carmen Anzures y Bolaños (dir.), Mexico, Academia Nacional de Medicina, 1978.

Nentvig, Juan, *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Prov^(a) de Sonora por un amigo de el Servicio de Dios y de el Rey Nro Señor*, ed. Germán Viveros, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1971

Neumann, Joseph, *Révoltes des Indiens Tarahumars (1626-1724)*, Luis González Rodríguez (dir.), Paris, IHEAL, 1969.

Oviedo, Juan Antonio de, *Elogios de muchos hermanos coadjutores de la Compañía de Jesús, que en las quatro partes del mundo han florecido con grandes créditos de santidad. Recogido de muchos autores [...]*, México, Vda de Joseph Bernardo de Hogal, 1755.

Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fe entre las gentes mas barbaras del orbe*, 1992 (1^{re} édition, Madrid, 1645).

Pfefferkorn, Ignaz., S.J, *Description of Sonora*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1949.

Appareil critique

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Mexico, FCE, 1992.

Anagnostou, Sabine, « Jesuits in Spanish America and their Contribution to the Exploration of the American *Materia Medica* », *Pharmacy in History*, 2005, 47 (1), p. 3-17.

Anagnostou, Sabine, « The International Transfer of Medicinal Drugs by the Society of Jesus (sixteenth to eighteenth centuries) and Connections with the Work of Carolus Clusius », *Carolus Clusius Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences*, 2007, p. 293-312.

Bernand, Carmen, « Le chamanisme bien tempéré. Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle-Grenade », *Mélanges de l'École française de Rome*, 1989, 101, p. 789-815.

Bleichmar, Daniela, « Atlantic Competitions. Botany in the Eighteen Century Spanish Empire », in James Delbourgo et Nicholas Dew, Nicholas (dir.), *Science and Empire in the Atlantic World*, New York, Routledge, 2008, p. 225-252.

Bustamante García, Jesús, « Plinio y Discórides frente al Nuevo Mundo : problemas de método y sus consecuencias en los resultados de la primera expedición científica a suelo Americano (siglo XVI) », in Charlotte de Castelneau-L'Estoile et François Regourd (dir.), *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVI^e-XVII^e siècle) France, Espagne, Portugal*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, p. 169-189.

Bye, Robert A. Jr, « Medicinal Plants of the Sierra Madre : Comparative Study of Tarahumara and Mexican Market Plants », *Economic Botany*, jan.-mar. 1986, 40 (1), p. 103-124.

Cabranes, Amaya, Calvo, Thomas, *Franciscanos eminentes en territorios de frontera : fray Juan Caballero Carranco (1665-1669) y fray Juan González Cordero (1636-1667)*, Mexico, Colmich/Universidad de San Luis Potosí, 2014.

Cabranes, Amaya, (2009), *l'Espace, les hommes et la frontière : les missionnaires du nord de la Nouvelle-Espagne au XVII^e siècle*, thèse de doctorat soutenue à Paris Ouest Nanterre, <https://bdr.u-paris10.fr/theses/internet/2009PA100080.pdf>

Calvo, Thomas, *Vivre dans la sierra zapotèque du Mexique, 1674-1707. Vaincre la défaite*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Castelneau-L'Estoile, Charlotte de, « The Uses of Shamanism : Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth Century Brazil », in John O'Malle, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris et T. Frank Kennedy (dir.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto (Ont.), Buffalo (N.Y.), London, University of Toronto Press, 2006, II, p. 616-637.

Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVI^e-XVII^e siècle) France, Espagne, Portugal édité par Charlotte de Castelneau-L'Estoile, François Regourd. Pessac : Presses universitaires de Bordeaux, 2005, 412 p.

Cook, Harold J., Walker, Timothy D., « Circulation of Médecine in the Early Modern Atlantic World », *Social History of Medicine*, 2013, 26 (3) p. 337-351.

Díaz Piedrahita, Santiago, *Fray Diego García. Su vida y su obra científica en la expedición botánica*, Bogotá, 1992.

Díaz de Piedrahita, Santiago, Mantilla, Luis Carlos, *La terapéutica en el Nuevo Reino de Granada : un recetario franciscano del siglo XVIII*, Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 2002.

Ferreira Furtado, Júnia, « Tropical Empiricism. Making Medical Knowledge in Colonial Brazil », in James Delbourgo et Nicholas Dew (dir.), *Science and Empire in the Atlantic World*, New York, Routledge, 2008, p. 127-151.

Foster, George M, « On the Origin of Humoral Medicine in Latin America », *Medical Anthropology Quarterly New Series*, 1987, 1 (4, Déc), p. 355-393.

González Rodríguez, Luis, *El Noroeste novohispano en la época colonial*, Mexico, UNAM, 1993.

Greer, Allan, « The Exchange of Medical Knowledge between Natives and Jesuits in New France », in Luis Millones Figueroa et Domingo Ledezma (dir.), *El Saber de los jesuitas, historias naturales y Nuevo Mundo*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana, 2005, p. 135-146.

Gruzinski Serge, Sallmann Jean-Michel. « Une source d'ethnohistoire : les vies de vénérables dans l'Italie méridionale et le Mexique baroque » in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, tome 88, n^o 2. 1976. p. 789- 822.

Harris, Steven J., « Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions, 1540-1773 », *Isis*, 2005, 96 (1, March), p. 71-79.

Hazard, Paul, *la Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1994.

Histoire du monde au XV^e siècle, Patrick Boucheron, Julien Loiseau, Pierre Monnet et Yann Potin (dir.), Paris, Fayard, 2009.

Kay, Margarita Artschwager, « The Fusion of Utoaztecan and European Ethnogynecology in the Florilegio Medicinal », *Actas del XLI Congreso internacional de americanistas*, 1976, 3, p. 323-330.

López Piñero, José María et López Terrada, María Luz, « Los primeros libros de medicina impresos en América », in José María López Piñero (dir.), *Viejo y Nuevo Continente : la medicina en el encuentro de dos mundos*, Madrid, Saned, 1992, p. 173 et suiv.

Martín Martín, Carmen, Valverde, José Luis, *La farmacia en la América colonial : el arte de preparar medicamentos*, Universidad de Granada, Hermandad farmacéutica granadina, Granada, 1995.

Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVIII^e siècle, Charlotte de Castelneau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky et Ines G. Zupanov, Ines G. (dir.), Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

Muñoz Morán, Oscar, « El diablo y la enfermedad : precisiones en cuanto al concepto de susto/espanto entre los indígenas de Michoacán, Mexico », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne], Débats, mis en ligne le 31 mars 2011, consulté le 9 juillet 2014, URL : <http://nuevomundo.revues.org/61215>,.

O'Neill, Charles E., S.I, et Domínguez, Joaquín M^a, S.I, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Institutum Historicum, S.I, Roma et Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2001.

Ortiz de Montellano, Bernard, « Caida de Mollera : Aztec Sources for a Mesoamerican Disease of Alleged Spanish Origin », *Ethnohistory*, 1987, 34 (4, Autumn), p. 381-399.

Pardo-Tomás, José, « Making Natural History in New Spain, 1525-1590 », in Helge Wendt (éd.), *The Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World*, Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, Open Acces, 2016, p. 29-51.

Pardo-Tomás, José, « Pluralismo médico y medicina de la conversión : Fray Agustín de Farfán y los Agustinos en Nueva España, 1533-1610 », *Hispania*, 2014, vol. LXXIV, n° 248, septiembrediciembre, p. 749-776.

Pardo-Tomás, José, « La "Medicina de la conversión" : el convento como espacio de cultura médica novohispana », in José Pardo Tomás, Mauricio Sánchez Menchero (éd), *Geografías médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana (siglos XVI-XVII)*, México, UNAM, 2014, p. 17-47.

Prieto, Andrés. I., *Missionary Scientist : Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, 2011.

Reyes, Raquel A.G, « Botany and Zoology in the Late Seventeenth Century Philippines : the Work of Georg Josef Camel SJ (1661-1706) », *Archives of Natural History*, 2009, 36 (2) : 262-276.

Saberes de la conversion : jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad, Guillermo Wilde (dir.), Buenos Aires, SB, 2011.

Salvador Hernandez, Pedro Pablo, « Los hueseros Escobar. Hibridación entre la medicina tradicional y la biomedicina en Cochabamba, Bolivia », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [En ligne], Débats, mis en ligne le 30 mai 2011, consulté le 9 juillet 2014, URL : <http://nuevomundo.revues.org/61317>.

Schiebinger, Londa, *Plants and Empire. Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Cambridge-London, Harvard university press, 2004.

Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800, Daniela Bleichmar, Paula De Vos, Kristine Huffine et Kevin Sheehan (dir.), Standford, Standford University Press, 2009.

Somolinos D'Ardois, Germán, « Médicos y libros en el primer siglo de la colonia », Gonzalo Aguirre Beltrán et Roberto Morenos de los Arcos (dir.), *Historia general de la medicina en Mexico*, II, México, Academia Nacional de Medicina, 1990, p. 279-294.

Torales Pacheco, María Cristina, « Los jesuitas novohispanos y la naturaleza en la segunda mitad del siglo XVIII », in *El Saber de los jesuitas, historias naturales y Nuevo Mundo*, Luis Millones Figueroa et Domingo Ledezma, (dir.), Madrid-Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2005, p. 195-224.

Torales Pacheco, María Cristina, « Los coadjutores temporales de habla alemana », in Karl Kohut et María Cristina Torales Pacheco (dir.), *Desde los confines de los imperios ibéricos : los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2007, p. 155-174.

Toribio Medina, José, *La Imprenta en Mexico (1539-1821)*, Santiago de Chile, 1907-1912.

Trabulse, Elías, *Historia de la ciencia en Mexico*, Mexico, Conacyt/FCE, 1983.

Viesca Treviño, Carlos et Martínez Cortés, Fernando, « Plantas medicinales americanas. Su injerto en la medicina hipocrática » et « Los medicos indígenas novohispanos ante la medicina europea » in Gonzalo Aguirre Beltrán et Roberto Morenos de los Arcos (dir.), *Historia general de la medicina en Mexico*, II, México, Academia Nacional de Medicina, 1990, p. 175-201.

Walker, Timothy, « Acquisition and Circulation of Medical Knowledge », in Daniela Bleichmar, Paula De Vos, Kristine Huffine et Kevin Sheehan (dir.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*, Standford, Standford University Press, 2009, p. 247-70.

Zambrano, Francisco, SJ, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Mexico, editorial Jus, SA, 1961-1972.

Wendt, Helge, « Competing Scientific Cultures and the Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World » et « The Iberian Way into the Anthropocene », in Helge Wendt (éd.), *The Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World*, Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, Open Acces, 2016, p. 7-29 et p. 297-314.

Zupanov, Ines G, « Drugs, Health, Bodies and Souls in the Tropics : Medical Experiments in Sixteenth Century Portuguese India », *Indian Economic & Social History Review*, 39 (1), march 2002, p. 1-43.

Zupanov, Ines G, « Conversion, Illness and Possession. Catholic Missionary Healing in Early Modern South Asia », *Divins Remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*, Purusartha, 2008, 27, p. 263-300.

ANNEXES

Appendice

Algunos nombres Mexicanos, lo que significan en Castellano, según se ha podido averiguar.

Ajoletes. Son unos pececillos de color negro, sin escamas, que se cogen en la Laguna de México : danlos a los héticos.

Atole. Es como las puches, o poleadas, que se hace del maíz : se llama en el Perú Mazamorra.

Alholvas. Es una hierba al modo de algarrobas, que se cría entre la cebada.

Cacastle ò Tapesile. Es un cajón, o enjugador, o estufa con sus varas, divididas unas de otras, que sirve para poner al enfermo encima.

Comal. Es una tortera de barro, en que tuestan las tortillas del maíz, y del cacao.

Calancapatli. Es una raíz a manera de zanahoria, que seca, es foja, y ligera, de color obscuro.

Chichiquelite. Es lo mismo que quelite, con la diferencia de ser amargos, o es la hierba mora.

Chiqle. Es una leche de cierto árbol de Zapote, llamado Chico Zapote, que después de oreada, queda al modo de cera : se usa el mascarla.

Chile atole. Es lo mismo que atole, dicho arriba, con la diferencia de estar cocido con polvos de pimienta.

Chia. Es una semilla como mostaza, que remojada la beben en verano.

Chichigua. Este nombre dan a las amas que crían.

Coyotes. Son los zorros, o raposas del campo.

Estafiate. Son los ajenjos.

Epazote. Es una hierba, que la venden con la hierba buena, y se echa en los guisados con frecuencia : no la hay en España.

Mescal. Son los pedazos de maguey tostados, que quedan de color pardo y melosos.

Marquesote de rosa. Es azúcar rosado, o panal.

Marrubio. Es hierba, que acá se llama lo mismo.

Quelite. Es una yerba que nace entre el trigo, que en España llaman romazas, o colegas : otros dicen ser los bledos.

Quanepile. No se sabe de cierto su significado : puede ser algún compuesto de nenepitlae, que significa la lengua del carnero a medio cocer.

Sosocoyoli. Es una hierba que se da en los lagos, de gusto agrio, muy parecida a los berros : dicen ser la hierba de las acederas.

Toxi. Es palo del visco, o de la liga, que crece en los encinos.

Tequesquite. Es la corteza salada que cría la tierra salitrosa encima, y se echa frecuentemente en los guisados.

Tecomahaca. Es una goma silvestre olorosa que la tienen en las boticas con este mismo nombre : es especial para jaquecas.

Tochomite. Es la lana hilada, y teñida de colores.

Tianguis pepetla. Es la hierba de la Golondrina.

Oyvari. Es especie de mastuerzo silvestre.

Jocoqui. Es la leche que queda, después de hecha la mantequilla.

Chancaca. Son los panes de dulce, hechos del melado, de que se hace la azúcar, antes de clarificarlo.

Panocha. Es lo mismo que la chancaca, aunque algo mas noble, por ser de mas limpio melado : esto es lo mismo que lo que llaman en el Perú rapadura.

Juari. Es una goma, que se halla solo en Sonora en el reyno de Mexico.

Tomin. Es el peso de un real de plata, que corresponde al peso medicinal de dos escrúpulos, y medio.

NOTES

1. Lettre d'Esteyneffer au père Francisco Xavier Mora, visiteur des missions de Sonora, datée du 9 novembre 1709 à la mission de Senoquipe, (AGN, Hist. 292 : ff. 39r-40r), cité par Anzures y Bolaños dans l'étude préliminaire à l'édition du *Florilegio Medicinal, Esteyneffer* (1978), p. 15.
2. Elle correspond aux actuels États mexicains de Durango, Sinaloa, Sonora, Chihuahua et Basse-Californie et au sud des États de Californie et d'Arizona aux États-Unis.
3. En 1678, dans le Sonora, un père s'occupait de 1 100 à 1 200 Indiens, voir Cabranes (2009), Deuxième partie, p. 194.
4. Voir Cabranes (2009), Deuxième partie.
5. Il connaissait au minimum le vocabulaire médical grec et latin : « Aunque puede haber dislocación del hombro a diferentes lados, lo más ordinario es cuando la cabeza del hueso del hombro (que se llama en latín *adsutorio*) se baja » *Esteyneffer* (1978), livre II, chap. 45.
6. José Mariano Davila y Arrillaga, dans Manuel Orozco y Berra, *Diccionario universal de historia y geografía*, 7 vol. et 3 vol. d'appendice, México, 1840-1855, appendice 2, p. 306, cité par Anzures y Bolaños, voir *Esteyneffer* (1978), p. 29. Cependant, cette thèse est, d'un point de vue chronologique, peu vraisemblable car à l'époque où Esteyneffer intégra la Compagnie, celui qui tenait la triple chaire de botanique et médecine clinique et chimie à la faculté de médecine de l'université de Leyde et dont l'enseignement devint célèbre partout en Europe, n'avait même pas encore soutenu sa thèse (1690) ; en outre, Boerhave commence à enseigner la médecine en 1701 lorsque Esteyneffer est déjà en Amérique.
7. O'Neill et Domínguez (2001), p. 3633.
8. Il existait une interdiction canonique d'exercer la médecine pour les prêtres en raison de l'inconvenance que supposait le travail manuel et le contact avec les corps des malades. L'édit de 1163 *Ecclesia abhorret a sanguine* défendait aux ecclésiastiques de réaliser des opérations chirurgicales. En 1576, Alessandro Valigiano, à l'époque visiteur de toutes les missions de la Compagnie sous le patronage portugais en Asie, demande au pape Grégoire XIII un permis spécial pour que les physiciens jésuites puissent pratiquer la médecine en Asie du Sud. La dispense papale, *Unigenti Dei filii*, spécifiait que l'on pouvait utiliser des médecins jésuites en cas de manque de médecins séculiers, voir Zupanov (2008), p. 263-264 et 269.
9. Cité par Anzures y Bolaños, voir *Esteyneffer* (1978), p. 7.
10. Ce chiffre correspond au recensement réalisé par le père Juan Ortiz Zapata lors de sa visite des missions du Nord en 1678, voir AGN, Historia, 19, exp. 34, (fol. 278r-415). À l'époque où Estrada se rend en Europe pour recruter des missionnaires, le nombre d'administrés devait probablement être supérieur car le réseau missionnaire s'était étalé vers le nord et vers l'est au-delà des sources des fleuves Yaqui et Sonora. Sur le rapport de visite de Ortiz Zapata voir Cabranes (2009), Deuxième partie.
11. Lettre citée et traduite du latin par Anzures y Bolaños, voir *Esteyneffer* (1978), p. 8.
12. Concernant la vitalité de la Compagnie de Jésus dans le monde germanique, « reconquis » avec succès grâce à la mission, voir Torales Pacheco (2007). À titre d'exemple, il est intéressant de signaler qu'en 1751 la province jésuite de Bohême comptait 1 239 jésuites et celle de Castille 718,

13. Voir O'Neill et Domínguez, (2001), t. IV, p. 3633.
14. Lettre du général Tirso González au père provincial de Mexico, Juan Palacios, du 27 juillet 1697, cité par Zambrano (1961-), t. XVI, p. 550.
15. Cité par Luis González Rodríguez, dans Neumann (1969), p. 152, note 41. Ce voyage en Europe répond probablement aux stratégies politiques de la Compagnie en Nouvelle-Espagne.
16. La portée politique des épidémies dans le contexte missionnaire a été mise en avant par Zupanov (2002). Les religieux pouvaient jouer un rôle essentiel, devenant des médecins des corps et des âmes, voir également Pardo-Tomás (2012).
17. Voir Alegre, vol. 4, chap. XVIII, p. 375-385.
18. À partir des années 1680, les coadjuteurs médecins du collège jésuite de Mexico furent Simón Boruhradsky (de Castro), Juan de Esteyneffer (1692), Georg Haberl et Johan Leopold Schenck (1723), Joseph Stenzl (1736) et Georg Schultz (1750), voir Torales Pacheco (2007), p. 171-172.
19. « Astronomy was almost exclusively reserved for “professed” fathers, that is, the elite, university-educated, ordained members who taught, preached, and published. Medical botany was left largely in the hands of lay brothers, or “temporal coadjutors,” who neither taught nor preached and only rarely published ». Il n'est pas anodin que 95 % des œuvres jésuites publiées furent écrites par des prêtres et les 5 % restants par des coadjuteurs temporels, presque tous botanistes et médecins, voir Harris (2005), p. 73 et p. 78, note 31.
20. Cité par Anzures y Bolaños, voir Esteyneffer (1978), p. 12. Par ailleurs, *Esteyneffer*, qui avait connu Oviedo au collège jésuite de la ville de Mexico (Torales Pacheco (2005)), ne se trouve pas parmi les nombres répertoriés dans le catalogue de coadjuteurs publié par ce dernier.
21. *Médico de los misioneros que anda de un lugar a otro recetando*, catalogue de 1708 de la province mexicaine de l'ordre, dans Zambrano (1961-), t. XVI, p. 550.
22. Cité par Anzures y Bolaños, voir Esteyneffer (1978), p. 12.
23. Voir l'étude préliminaire de la dernière édition du *Florilegio* faite par Anzures y Bolaños, Esteyneffer (1978), p. 11-17. Par ailleurs, il semblerait qu'au cours de sa vie dans les missions, Esteyneffer dressa plusieurs cartes géographiques du Nord-Ouest, mais aucune ne nous est parvenue, voir Torales Pacheco (2005), p. 200.
24. Voir Cabranes (2009), Troisième partie.
25. « Al padre [Basilio Xavier de] Molina lo está curando el hermano Steineffer de unas llagas en la garganta », Adamo Gilg, Nácori, 21 avril 1707, cité par Anzures y Bolaños, voir Esteyneffer (1978), p. 13.
26. « Para conocer al perro rabioso se pondrán algunas señales, por cuanto de poco tiempo acá sólo se han visto rabiar los perros en estas tierras de la Nueva España », Esteyneffer (1978), Livre II, chap. 27.
27. Voir Esteyneffer (1978), « Algunas advertencias al lector benevolo ».
28. La baisse de population indigène au sein des missions jésuites de Nouvelle-Biscaye s'expliquait également par le nombre élevé d'Indiens qui partaient travailler dans les mines. Cependant, une chute démographique importante s'est produite dans l'ensemble de la province. Voir Cabranes (2009), Deuxième partie, et Peter Gerhard, *La Frontera Norte de la Nueva España*, Mexico, UNAM, 1996.
29. Voir Cabranes (2009), Deuxième partie.
30. Sur les *curuzuyaras*, voir Prieto (2011), p. 78-80.
31. Nous avons pu consulter les herbiers manuscrits à la Bibliothèque nationale de Madrid (Mss 10 314). Leur première édition date de 1888 et fut publiée par Manuel Ricardo Trelles dans la *Revista patriótica del pasado argentino* sous le titre *Materia médica misionera* ; il fut publié à nouveau en 1945 par la Bibliothèque nationale de Buenos Aires, et plus récemment, accompagné d'une étude critique, par l'Universidad de Granada, voir Martín Martín et Valverde (1995). Le *Libro de cirugía* (1725) resterait manuscrit dans la bibliothèque du couvent franciscain de Catamarca

(Argentina), voir O'Neill et Domínguez (2001), p. 2730. Sur Montenegro, voir également Anagnostou (2007), p. 301-302.

32. Il est possible qu'Esteyneffer ait connu en Europe le frère Georg Josef Camel car celui-ci était originaire de Brno et exerça la médecine dans les collèges de la province de Bohême de la Compagnie. Camel travailla comme infirmier dans le collège de Manille dès 1688, jusqu'à sa mort, en 1706. Il fut un scientifique remarquable, qui étudia la flore et la faune des îles et dont les travaux furent publiés en raison de l'intérêt suscité chez deux scientifiques anglais de la Royal Society, le naturaliste John Ray et l'apothicaire James Petivier, avec qui Camel entama, dès la fin du XVII^e siècle, une intense correspondance scientifique et amicale. Voir O'Neill et Domínguez (2001), p. 2170-2171, Anagnostou (2007), p. 305-306 et principalement Reyes (2009).

33. Voir Anagnostou (2005 et 2007). Par ailleurs, les jésuites ne furent pas les seuls religieux à se consacrer à ces activités scientifiques dans le champ de la médecine et de la botanique. Au XVIII^e siècle, de nombreux franciscains du Nouveau Royaume de Grenade étaient réputés pour leurs connaissances des herbes médicinales autochtones, et d'ailleurs, le plus célèbre, fray Diego García, participa, avec José Celestino Mutis, à la *Real expedición botánica del Nuevo Reino de Granada* (1783). Un livre de pharmacopée trouvé dans l'Archive provinciale (Colombie) de l'ordre a été publié en 2002, voir Díaz de Piedrahita et Mantilla (2002) et Díaz de Piedrahita (1992).

34. Il porte sur sa couverture l'année 1712 comme date d'impression, mais la permission du père provincial Alonso de Arrivillaga, pour sa publication, est du 8 janvier 1713.

35. « Me hallé de alguna manera obligado a satisfacer el buen deseo de muchos padres misioneros que me lo pidieron », voir Esteyneffer (1978), « Algunas advertencias al lector benevolo ».

36. Voir Esteyneffer (1978), « Prologue aux lecteurs ».

37. Voir Esteyneffer (1978), « Dédicace aux pères missionnaires de la Compagnie ».

38. Voir Zupanov (2002 et 2008).

39. « Porque el curar y el sanar es una parte del ministerio apostólico : este empleo y ejercicio he visto practicado por V. RR. en estas remotas Regiones (...) Por que saben [los Indios] que les va conjuntamente el Confesor, y el Médico, quien al mismo tiempo como Christo al Paralítico les dice : *Quieres sanar ? No quieras más pecar*, porque indivisiblemente curan los cuerpos y sanan las almas (...) Él mismo ordena, y aún aplica al Indio las Medicinas, que le da los Sacramentos y junta el *Accipe* de Cura de su alma, con el *Recipe* de médico de su cuerpo », voir Esteyneffer (1978), « Dédicace aux pères missionnaires de la Compagnie ».

40. Cette causalité entre excès spirituels et maladie se trouve également présente dans la théorie hippocrato-galénique, voir Zupanov (2002).

41. Voir Pardo-Tomás (2014), « La Medicina de la conversión ».

42. La pratique médicale comme moyen de conversion n'était pourtant pas l'apanage des jésuites : l'importance et le développement des hôpitaux franciscains, érigés systématiquement à côté de leurs couvents, en dit long sur le rôle de la médecine et de la charité dans le processus d'évangélisation et de contrôle des populations indigènes.

43. Le rôle des couvents mexicains augustins dans le développement de cette « médecine de la conversion » dans Pardo-Tomás (2014) ; sur l'hôpital jésuite pour les natifs de Goa, voir Zupanov (2002 et 2008).

44. « The vigilant care of the sick was one of the most important concerns of the missionary [...] He did not content himself with looking after their souls; he also looked after their comfort, their needs, and the restoration of their health », voir Pfefferkorn (1949), p. 278.

45. L'intérêt des missionnaires pour la connaissance des ressources médicales autochtones dans González Rodriguez (1993), p. 514-522.

46. AGN, Misiones, 26, exp. 13.

47. Voir AGN, Jesuitas, III, 15 (b).

48. Voir Neumann (1969), p. 61.

49. Voir Zupanov (2002 et 2008) et Pardo-Tomás (2014).

50. Voir Aguirre Beltrán (1992), p. 43-45.

51. Le récit du père Adamo Gilg est très éloquent : « It is almost like a miracle that so many children and adults although they are otherwise healthy, die soon after the reception of holy baptism; for which reason I feared that the Indians might put an evil interpretation on such frequent deaths to the detriment and decline of the Christian faith, or frighten one another away from the holy sacrament of regeneration, as being something which kills the people; however, that is not what happens, but on the contrary many very old people, among them even a man from the big island Sera [Tiburón Island], have either crawled to me shortly before their end, or had themselves brought here so that they might be baptized by me before their death, and each time this took place soon thereafter to their comfort », voir Di Peso et Matson (1965), p. 44-45.

52. « Lo primero y principal es la invocación de la clemencia de Nuestro Señor y la intercesión de los santos », voir Esteyneffer (1978), *Advertencias al lector* ; « Los Santos que según el I. Dogma notado en las Advertencias se podrán invocar (de los cuales como abogada universal es la Santísima Virgen) se especificarán en los márgenes, los particulares Abogados para tales enfermedades como San Chrisostomo, Santo Domingo Loricano, Santa Liduvina que son abogados para el Dolor de cabeza », voir Esteyneffer (1978), Livre I, chap. I.

53. Voir Gruzinski, Sallmann (1976), Bernard (1989), Castelneau-L'Estoile (2007), Prieto (2011), chap. III.

54. Voir Zupanov (2008).

55. Il semblerait que, dans la pratique, il n'était pas difficile de contourner l'interdiction, encore moins en contexte missionnaire, voir Pardo-Tomás 2014, « Pluralismo médico », p. 763. Le cas de la Nouvelle-Biscaye en constituerait également une preuve.

56. Anzures y Bolaños synthétise le contenu du livre I de cette manière : 1. Tête – maladies physiques et psychologiques. 2. Attaques, paralysies. 3. Yeux, ouïes, nez, bouche, gorge. 4. Voies respiratoires. 5. Voies digestives. 6. Foie et rate. 7. Voies urinaires et organes sexuels. 8. Gynécologie. 9. Rhumatisme. 10. Fièvres, variole et rougeole. Voir Esteyneffer (1978), p. 48-49.

57. « Bastándole el saber el remedio para su achaque sin que le haga falta para su salud la autoridad del que lo dice », Esteyneffer (1978), « Advertencias ». Malgré cette affirmation, il cite quand même cinq auteurs au cours du livre : Zacuto Lusitano, Areteo de Capadocia, Arnaldo Villanueva et notamment Hippocrate et Galène. Nous renvoyons à l'étude de Anzures y Bolaños pour une présentation de la théorie médicale d'Esteyneffer, Esteyneffer (1978), p. 41-70.

58. D'après la théorie hippocrato-galénique, la maladie est la conséquence d'un déséquilibre entre les quatre humeurs (colérique ou bile jaune, sanguine, flegmatique, mélancolique ou bile noire) qui constituent le corps et entre les qualités passives (sec-humide) et actives (chaud-froid) qui lui sont inhérentes. La cure consiste à contrer le désordre du patient par ingestion de médicaments ou expulsion (saignées/purges). Esteyneffer résume dans les premières pages de son ouvrage les bases théoriques sur lesquelles il fonde sa pratique médicale, voir Esteyneffer, « Prologue aux lecteurs » (1978).

59. « Mal de madre, ahogo o sofocación uterina (...), se origina de la sangre menstrual (...) cuyos vapores (...) ocupando la cabeza, se les ofrecen varias representaciones o imaginaciones, ya con risa, ya llorando, ya con furores » [Livre I, chap. 64].

60. Anzures y Bolaños synthétise le contenu du livre II de cette manière : 1. Tumeurs, plaies, abcès, cancer, lèpre, dermatites. 2. Parotides, polypes, grenouillette, hernies, verrues, cors, durillon. 3. Blessures et brûlures. 4. Ulcère. 5. Fractures et dislocation. 6. Ouverture d'ulcères et saignées. Voir Esteyneffer (1978), p. 48-49. Cette deuxième partie est un tiers plus courte que la première.

61. Voir Esteyneffer (1978), « Dédicace aux pères missionnaires ».

62. « For the benefit of the sick, I had a little dispensary of various indigenous plants and some medicines which I had had sent to me from Mexico City », dans Pferfferkorn (1949), p. 278. Voir également González Rodríguez (1993), p. 522-533.

63. Voir Esteyneffer (1978), « Algunas advertencias al lector benevolo ».
64. Du nahuatl *quilitl*, il existe plusieurs espèces, quelques-unes spécifiques de Sonora et Sinaloa, voir Anzures y Bolaños, Esteyneffer (1978)), p. 861.
65. Dit « toloache », du nahuatl *toloztzin*, du même genre que le stramoine [RAE].
66. Jicama, du nahuatl *xicamatl* [RAE].
67. Du náhuatl *chicalotl* [RAE].
68. Du náhuatl *cacálotl* (corbeau) et *xochitl* (fleur) [RAE].
69. Les termes ont été répertoriés et localisés dans l'ouvrage par Anzures y Bolaños, voir Esteyneffer (1978), p. 52-54.
70. Sur les livres de médecine de la Nouvelle-Espagne, voir López Piñero, López Terrada (1992), Somolinos d'Ardois (1990) et Trabulse (1983), vol. I.
71. Agustín de Farfán, *Tractado breve de medicina*, Ediciones cultura hispánica, Madrid, 1944.
72. Voir Esteyneffer (1978), « Dédicace aux pères missionnaires ».
73. Ces « piedras que llaman de la culebra » venant d'Asie qu'Esteyneffer prescrit comme très efficaces contre les blessures vénéneuses correspondent très probablement à l'herbe connue en portugais comme « pau de cobra », déjà répertoriée par Garcia da Orta dans son œuvre *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*, publiée pour la première fois à Goa en 1563. La traduction du mot portugais « pau » serait « palo » en espagnol et non « piedra ». Cependant « pau » s'utilise également pour désigner des morceaux de certaines substances dures, d'où peut-être la traduction par « pierres ». En outre, Esteyneffer appelle « piedra del águila » une herbe connue de nos jours comme « palo de águila » et qui, d'après Anzures y Bolaños, désigne « plusieurs arbres des Canaries et de l'Amérique » voir Esteyneffer (1978), p. 859. Par ailleurs, le médecin cap-verdien Cristoval de Acosta écrit en 1578 sur le *Palo de culebra* : « Dos yervas se hallan en Malabar muy diferentes en figura y nacimiento y ambas llamadas Palo de Culebra, por ser cada una de ellas remedio singular contra toda mordedura de Culebras. (...) Tiene esta yerva tanto parecer de culebra que el que no la conociere, ni huviere visto de dia viendola de noche con la Luna, le parecera biva culebra. (...) y la gente de la tierra (que anda en el campo) por la mayor parte la traen consigo porque ay mucha diversidad de bivoras y culebras en aquellas parte », *Tratado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales*, chap. LIII.
74. Voir Anagnostou (2007) et Timothy Walker (2009 et 2013).
75. Prieto (2011), chapitre III.
76. « Por hallarme en estas tierras de la América sin botica ni boticarios me vi forzado a con ellas [las plantas] hacerme autor de botica confeccionando unas con otras [fol. 8]. No me he atrevido a dar por escrito sus virtudes hasta costarme su experiencia esto de lo que por acá nuevamente he descubierto. [...] Y si mis ocupaciones y salud diere lugar pretendo sacar a la luz otras nuevas plantas que voy haciendo su inquisición y algunos animales y pájaros y aves de partes medicinales de que tengo ya algunos ayuntamientos no de poca importancia pero porque en estas partes y en estas tierras he hallado poca fidelidad en algunos dichos curanderos y curanderas de ningún fundamento me veo obligado a primero que salga de mi pluma el certificarme. » [fol 9], voir Montenegro (1711).
77. Cette première édition est accessible sur Internet, sur le site books.google.com. Il existe un exemplaire à la Biblioteca nacional, Mexico [R-082.1-GUE-200] et un autre à la Biblioteca colombina, Sevilla [19-4-4].
78. Voir Esteyneffer (1978), p. 20.
79. « Y assi este Florilegio Medicinal se acoge a vuestra Divina sombra (...) con las saludables aguas de vuestras misericordias : cuyo generoso riego no duda en alcanzar, para manifestarse crecido a la utilidad común, de los que carecen en las enfermedades mas peligrosas (por incuradas) el alivio de las medicinas más oportunas, que les niegan los parajes que avitan destituidos de este consuelo : motivo que ha tenido presente mi voluntad, para solicitar, que logre restituirse a la luz publica que perdiò, por la impression escasa que se le hizo. » Il existe un

exemplaire dans la bibliothèque du couvent de Guadalupe, Zacatecas [7 144] que nous n'avons pas pu consulter et un autre consultable en ligne au Centro de Estudios de Historia de México-Condumex [<http://www.archivo.cehmarcarso.com.mx/janium/BCEHM/27879/index.html>].

80. 1887, Mexico, Irineo Paz, vol. 15 et 16 de la Biblioteca mexicana. Par ailleurs, en 1947, Vargas Rea publie au Mexique un ouvrage intitulé *Abogados para toda clase de enfermedades del Florilegio medicinal*, qui n'est qu'une liste partielle des saints protecteurs répertoriés par Esteyneffer.

81. Une présentation des diverses éditions de l'œuvre dans l'étude de Anzures y Bolaños, voir Esteyneffer (1978), p. 20-25.

82. Nous ignorons si le livre d'Esteyneffer fut utilisé en Europe. Il serait intéressant de suivre de plus près la piste de ces éditions européennes – a priori destinées à l'Amérique – afin de s'interroger sur la circulation et les usages des savoirs scientifiques provenant du Nouveau Monde. Sur ce sujet, voir le volume collectif *Connaissances et Pouvoir* (2005). Il est néanmoins avéré – et le cas du frère Camel, apothicaire au collège de Manila, dont le contact continu avec des scientifiques de la Royal Society of Sciences à Londres constitue un exemple paradigmatique – que les études botaniques menées par des jésuites dans leurs terres de mission étaient présentées en Europe par des spécialistes respectés, voir Anagnostou (2007), p. 304.

83. Esteyneffer (1978), p. 20. Un « *familiar* » du Saint Office était un laïc membre mineur de l'institution dont le rôle était d'informer sur tout ce qui pourrait intéresser le Tribunal.

84. *Mexici typis Herederos de la viuda de Miguel de Ribera Calderón, Mexico, 1721*. Édition faite “*bajo el cuidado*” de Domingo Sáenz de Pablo, voir, Toribio Medina, t. 1, p. CLVIII.

85. 1729, Madrid, Alonso de Balvas. La couverture porte la date de 1719 parce qu'il s'agit d'une copie de la deuxième impression. Néanmoins, la licence du Conseil, signée par Joseph Antonio de Yarza, ainsi que l'erratum et les taxes datent de 1729. Elle comprend également la dédicace de Sáenz de Pablo à la vierge de Valvanera. Nous avons pu consulter les exemplaires qui se trouvent à la Bibliothèque nationale, Madrid [3/38 582] et dans la Bibliothèque historique du marqués de Valdecilla, Madrid [BH FG 3 401].

86. La licence du Conseil, signée par Joseph Antonio de Yarza, est comme suit : « Certifico, y doy fee, que por los Señores del Consejo, se ha concedido Licencia al Padre Juan Francisco de Castañeda, de la Compañía de Jesus, para que por una vez pueda reimprimir, y vender, un Libro intitulado (...). ».

87. Reprise aussi dans l'édition préparée par Anzures y Bolaños, voir Esteyneffer (1978), « Dédicace aux missionnaires des fleuves Marañón et Amazonas ».

88. Voir Esteyneffer (1978), « Dédicace aux missionnaires des fleuves Marañón et Amazonas ».

89. Il poursuit : « Porque los indios gentiles, en las asperezas de las montañas del Marañón emboscados, no tienen otro amparo que al padre misionero », voir Esteyneffer (1978), « Dédicace aux missionnaires des fleuves Marañón et Amazonas ».

90. Voir Esteyneffer (1978), « Dédicace aux missionnaires des fleuves Marañón et Amazonas ».

91. 1755, Madrid, Joachin Ibarra ; financée par doña Juana Correa, libraire – ce qui explique sûrement que l'on n'y trouve pas la dédicace de Sáenz de Pablo. La licence du Conseil est également signée par Joseph Antonio de Yarza, en 1754, et l'erratum et les taxes en 1755. Nous avons pu consulter les exemplaires qui se trouvent dans la Bibliothèque historique du marqués de Valdecilla, Madrid [BH FG 3 401] et dans la médiathèque du musée du quai Branly [Réserve GN 477 E79].

92. Ce glossaire est également intégré dans l'édition de 1755, mais se trouve absent de celle faite par Anzures Bolaños en 1978, qui reproduit cependant la dédicace-préface du père Castañeda.

93. Le *queniple* avait déjà été répertorié, au moins, vers la moitié du XVII^e siècle par Jacinto de la Serna dans son *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*. Au chapitre XXI, il explique comment les Indiens mexicains s'en servaient pour guérir la fièvre.

94. *Cacalosuchil, cocoliztli, copal, chicalote, chocolate, hule, xicama, jalapa, matlaliztli, metate, mezquite, mecheocán, nixtamal, nopal, ojite, tepalcate, tepeguaje, tezonzapote, tlatemado, xuchipatli, peyote, saaguaydodo.*

95. La Tecomahaca fut répertoriée dans le dernier quart du XVI^e siècle par Francisco Hernández à qui Philippe II avait commandé d'élaborer un herbier médicinal de toute l'Amérique, voir le vol 1 de l'*Historia natural de la Nueva España*, livre III, chapitre LIX. Sur les avatars des richissimes informations collectées et systématisées par Hernandez, voir Bustamante García (2005) p. 169-189. L'œuvre d'Hernandez est consultable en ligne, <http://www.franciscohernandez.unam.mx/home.html>.

96. J. Neumann dans la Tarahumara ; M. Wirtz, misiones de Tepehuanes ; I. Pfefferkorn dans le Sonora ; J. Och dans la Pimería, voir *Esteyneffer* (1978), p. 25-32.

97. Voir *Esteyneffer* (1978), p. 25-32.

98. Voir Neumann (1969), p. 153, note 42.

99. Voir *Esteyneffer* (1978), « Dédicace aux missionnaires des fleuves Marañón et Amazonas », il s'agit probablement de de Domingo Saenz de Pablo.

100. Il est intéressant de noter qu'au dos de la couverture de l'exemplaire de l'édition de 1719 conservé au Centro de Estudios de Historia de México-Condumex on peut lire, en allemand et en espagnol, même si l'écriture n'est pas complètement déchiffrable en raison du mauvais état de conservation de cette partie du livre, quelques indications concernant la vente dudit exemplaire : en 1926, le livre appartenait à une bibliothèque ou à un particulier de Berlin, en décembre 1929, l'exemplaire est déjà arrivé à Mexico.

101. Voir Pardo-Tomás (2014), « Pluralismo médico... », p. 767.

102. Entre deux pages de l'exemplaire de la vieille dame zapotèque se trouvait, en outre, une lettre postée en Californie en décembre 1963, dans laquelle une parente ou amie lui demandait un conseil médical, voir *Esteyneffer* (1978), p. 31-32.

103. L'exemplaire de la deuxième édition (1719), conservé au Centro de Estudios de Historia de México-Condumex, porte également des annotations d'un utilisateur du livre.

104. Cette dimension émotionnelle des techniques d'évangélisation des missionnaires, souvent escamotée dans la présentation théorique de leur méthode de conversion, fut mise en évidence par Carmen Bernard dans une étude sur les jésuites en Nouvelle-Grenade, voir Bernard (1989).

105. Sur la « révolution » qui se produit à cette époque au niveau des structures mentales des Européens, voir Hazard (1994) ; sur sa correspondance dans les structures sociales et du pouvoir dans la sierra zapotèque en Nouvelle-Espagne, voir Calvo (2009). On a également identifié à cette même période, dans le Nord-Ouest mexicain un renouvellement dans les stratégies d'évangélisation des frères mineurs, voir Cabranes et Calvo (2014).

106. C'est grâce aux apports de l'ethnohistoire et de l'anthropologie médicale que l'on pourrait envisager une étude approfondie de ces questions. À la fin des années 1970, Margarita Kay suggéra que la diffusion du *Florilegio medicinal* était à l'origine de la standardisation de l'*herbal therapy* parmi les divers groupes indiens du sud-ouest des États-Unis et nord-ouest du Mexique, voir M. Kay (1977). Plus tard, dans les années 1980, quelques anthropologues mirent également en évidence les apports de la médecine d'origine européenne dans les principes et les pratiques de la médecine d'origine indigène, voir Bye (1986) et Foster (1987). Néanmoins, d'autres auteurs contestèrent ce point de vue, voir Ortiz de Montellano (1987).

107. C'est le cas des *Hueseros Escobar* de Cochabamba, Bolivie, voir Salvador Hernández (2011)

108. C'est le cas des Purépechas de Michoacán, au Mexique, qui assimilent la maladie au mauvais comportement social, voir Muñoz Moran (2011).

RÉSUMÉS

Juan de Esteyneffer, missionnaire médecin itinérant, exerça entre 1699 et 1715 au sein du réseau de missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye. Il écrivit le *Florilegio medicinal* afin qu'il devienne un outil du travail missionnaire, l'exercice de la médecine auprès des populations autochtones étant conçu comme une stratégie d'évangélisation. Ses connaissances et son expérience missionnaire lui permirent de concevoir un vade-mecum de médecine complet, équilibré et souple qui devint vite un succès éditorial. L'étude du livre nous permet de nous interroger sur les stratégies mises en œuvre par les jésuites et, de manière plus large, par l'administration impériale, dans la gestion des espaces de frontière à une période charnière. Livre de médecine conçu comme instrument de pouvoir pour la mainmise sur les hommes et le territoire, l'analyse du *Florilegio* dévoile également les processus d'adaptation survenus, voire l'américanisation des acteurs et des moyens.

Juan de Esteyneffer was a missionary and travelling physician who belonged to the network of missions of the Society of Jesus in New Biscay between 1699 and 1715. He wrote the *Florilegio medicinal* as a tool for missionaries, whose practice of medicine among the indigenous population was considered to be an evangelization strategy. Thanks to his knowledge and his missionary experience in the field, Juan de Esteyneffer designed a particularly, comprehensive, balanced and flexible compendium which soon became an editorial success. The study of the book enables to examine the strategies followed by the Jesuits, and from a wider perspective, those implemented in frontier areas by the imperial administration at this pivotal time. A book of medicine, the *Florilegio* was devised as a tool of power to control men and territories ; further analysis of the book discloses how adaptation processes occurred, and even how the Americanization of actors and means arose.

INDEX

Keywords : frontiers, Catholic monarchy, Americanization, territories, medical and botanical knowledge, mission, strategies

Mots-clés : frontières, monarchie catholique, américanisation, espaces, savoir médical et botanique, mission, stratégies

AUTEUR

AMAIA CABRANES

Ater à l'UVSQ. Membre associé à l'ESNA (Université Paris Ouest Nanterre) et au CHCSC (UVSQ).