



L'interspécificité du pharmakôn dans le parc Kibale (Ouganda) : savoirs partagés entre humains et chimpanzés ?

Florence Brunois-Pasina, Sabrina Krief

► To cite this version:

Florence Brunois-Pasina, Sabrina Krief. L'interspécificité du pharmakôn dans le parc Kibale (Ouganda) : savoirs partagés entre humains et chimpanzés ?. Cahiers d'anthropologie sociale, 2017, Les cahiers de l'anthropologie sociale, N° 14 (1), pp.112-134. <10.3917/cas.014.0112>. <hal-03917221>

HAL Id: hal-03917221

<https://hal.science/hal-03917221v1>

Submitted on 21 Jan 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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC 4.0 - Attribution - Non-commercial use - International License

**INTERSPECIFICITE DE LA PHARMAKON DANS LE PARC KIBALE (OUGANDA):
SAVOIRS PARTAGES, ECHANGES, IMITES OU EMPRUNTES ENTRE HUMAINS ET
CHIMPANZES**

FLORENCE BRUNOIS-PASINA (Ethnologue, CNRS-LAS)

et SABRINA KRIEF (Primatologue, MHNN)

Cet article livre les résultats d'une recherche audacieuse qui associe et conjugue les approches ethnographiques et éthographiques pour appréhender et interroger un phénomène tout à fait remarquable : chimpanzés et humains qui co-existent dans la région de Kibale en Ouganda utilisent de façon sélective les mêmes plantes forestières à des fins curatives.

La simplicité factuelle de ce phénomène saisira bien sûr le lecteur, séduit comme nous probablement, par l'évidence qu'elle exerce sur la perception du monde et de ses phénomènes. Cependant, à peine éprouvée, cette émotion est rapidement chassée voire dérouterée par la fabuleuse complexité des réalités et des acteurs qu'elle réclame de considérer. L'enchantement spontané laisse place à la perplexité. Et, la tentation est soudainement grande de renoncer à admettre cette simplicité des faits et de succomber à la déviance qu'emprunte l'esprit scientifique trop éduqué à appréhender le monde sous un prisme monadique¹.

Notre résistance - à nous retrancher dans nos domaines respectifs - tenait sans doute aux origines de ces données issues de nos propres observations participantes en forêt, c'est-à-dire des études en contexte que nous menions respectivement auprès des chimpanzés et des humains batooro du parc de Kibale. Sans cette expérience éprouvée aux faits de la réalité, peut-être, effectivement, n'aurions-nous pas eu l'audace partagée de nous rendre à l'évidence et d'assumer les conséquences épistémologiques que le partage d'une expérience de terrain commune nous a inspiré² : créer à partir de ce phénomène, reconnu et admis, c'est-à-dire la communauté interspécifique des usages des plantes à des fins médicinales, un nouvel objet scientifique dont l'originalité reposerait sur son caractère éminemment hybride - éthologique et ethnologique - et sur son cadre empirique éminemment élargi.

Adopter cette perspective était évidemment indispensable, voire un préalable, pour rendre compte du contexte interspécifique et interactif de notre champ de recherche et des questionnements qui le traversent. Admettre qu'en dépit des différences propres à chaque espèce, il existe une pratique commune³ de la *materia medica* végétale soulève des interrogations inédites touchant à la genèse même des manières d'être et de faire avec les plantes, plus particulièrement, des manières d'être et de faire présidant aux pharmacologies végétales⁴: cette communauté des usages des plantes chez nos deux acteurs primates s'inscrit-elle dans une phylogénèse des comportements, présente déjà chez l'ancêtre commun des chimpanzés et des hommes actuels? Exprime-t-elle autrement, c'est-à-dire à l'échelle du présent, la possibilité d'une transmission interspécifique contemporaine des expériences et des savoirs et savoir-faire du végétal? Dans l'affirmative, ce transfert interspécifique des connaissances botaniques se produit-il selon des modalités de communication ou d'observation mutuelles, singulières aux deux espèces? Met-il en œuvre des mécanismes de mimétisme, d'imitation et d'emprunt? Témoigne-t-il d'une relation de partenariat ou de coopération qui serait privilégiée aux deux espèces, plébiscitant alors une genèse interspécifique des dits comportements thérapeutiques partagés⁵, et par-delà de la complexité sociale de nos deux acteurs? Notre article n'a pas la prétention d'apporter ici et maintenant des réponses à toutes ces questions. Son ambition est plus humble.

Il souhaite présenter les premiers résultats de cette recherche commune en livrant un regard croisé des usages des plantes tels qu'observés chez les populations humaines et chimpanzés. Notre conclusion n'en demeurera pas moins audacieuse à l'image de notre démarche scientifique! En effet, si à l'issue de cette comparaison symétrique, nous ne serons pas en mesure d'établir une phylogénèse des comportements observés, nous pourrons en revanche confirmer l'hypothèse d'une genèse interspécifique des pratiques thérapeutiques et affirmer que la pérennisation de ce savoir partagé repose aujourd'hui sur le devenir des chimpanzés dans la forêt de Kibale.

Le Parc Kibale (Cartes à ajouter)

Notre recherche se déploie dans la forêt dite de Kibale située à l'Ouest de l'Ouganda au pied des montagnes du Rwenzori, dans les districts de Kabarole et de Kyenjojo, anciennement royaume Tooro⁶. Son manteau de verdure couvre une superficie de 766 km² dont l'altitude

varie entre 1300 et 1600 m et où les précipitations atteignent 1700 mm par an avec deux saisons des pluies, de mars à mai et de septembre à novembre (Chapman & Chapman, 2004). Ces caractéristiques abiotiques ont favorisé la grande diversification de la végétation de Kibale puisque s'y trouvent associées des forêts tropicales de types mature ou dégradée et/ou en régénération, des forêts de basses végétations, des zones d'herbacées ou encore des végétations de marécage.

Le végétal est exubérant à Kibale. Il décline une formidable mosaïque d'habitats et de niches écologiques propice à accueillir une grande variété faunistique. Parmi les soixante dix mammifères présents dans l'enceinte forestière, on dénombre pas moins de douze espèces de primates (dont le chimpanzé et son millier d'individus) qui cohabitent en sympatrie aux côtés du remarquable éléphant et des centaines d'oiseaux, reptiles, amphibiens et insectes qui animent avec les primates le paysage sonore de la sous canopée. La forêt de Kibale est un véritable refuge de biodiversité en pays ougandais. Vue du ciel, elle prend d'ailleurs l'apparence d'une île au couvert foisonnant tant elle contraste avec les paysages fortement anthropisés qui la cernent de tous côtés.

C'est cette situation d'exception - géographique et biologique-, qui lui valut d'être classée parc national en 1993 et de passer sous la gouvernance de l'institution nationale Uganda Wildlife Authority. Faire valoir d'une politique de conservation de la nature émergente en Ouganda, ce nouveau statut bouleversa la vie quotidienne des batooro, descendants du royaume Tooro dont toute l'économie mixte de subsistance alliant pastoralisme, agriculture et chasse sélective reposait depuis toujours sur leur étroite relation avec le monde forestier (Kakudidi, 2004).

Accéder à la forêt et à ses produits était dorénavant réglementé, soit au mieux soumis à une demande d'autorisation préalable à l'UWA quand il s'agissait de collecte, soit au pire, tout simplement interdit, transformant certaines activités traditionnelles telles que l'abattage des arbres ou la chasse sélective en pratiques illégales et donc passibles d'amendes ou de poursuites.

Reléguée à l'extérieur du parc essentiellement, la population batooro s'est vue contrainte de se sédentariser à la lisière de celui-ci⁷. La densité de sa population a triplé en quelques décennies pour atteindre en certaines zones limitrophes 350 habitants au km² (Naughton-Treves, 1998). La pression écologique sur le parc national Kibale se fait croissante. Tandis que la concentration humaine se densifie, l'accès aux terres vivrières se raréfie sous

l'expansion concurrentielle des exploitations industrielles de thé et d'eucalyptus qui jalonnent le pourtour de la forêt et jouent de frontières perméables entre les chimpanzés présumés reclus dans le parc Kibale et les hommes présumés exclus de celui-ci.

Éthographies des chimpanzés et Ethnographies des Batooro : symétrie des méthodes

Les recherches éthographiques, vétérinaires et phytochimiques (étude des propriétés biologiques et chimiques du végétal) menées auprès des chimpanzés sauvages de Kanyawara du parc Kibale s'intéressent aux comportements d'ingestion des items végétaux en fonction de leurs propriétés médicinales, à l'état de santé des individus observés, et plus particulièrement aux usages chimpanzés de plantes médicinales forestières en fonction de leurs éventuelles pathologies.

Ce terrain porte sur la communauté de chimpanzés de Kanyawara qui a été habituée à la présence d'observateurs depuis 1987 par l'équipe de Richard Wrangham de l'Université d'Harvard (USA) et que nous avons étudiée à partir de 1998. Les chimpanzés sont considérés comme habitués lorsque la présence d'observateurs est neutre, c'est à dire qu'elle ne suscite ni crainte ni curiosité. Les chercheurs considèrent alors que le groupe se comporte socialement et individuellement comme en l'absence d'observateurs. Cette étape de recherche peut échouer et quand elle est possible, elle demande au moins 10 années d'efforts de suivi quotidien. Les travaux de recherche que nous (Sabrina Krief et deux assistants de recherche ougandais, Japan Musinguzi et Ronald Musinguzi) avons mené sur l'utilisation de plantes médicinales par les chimpanzés de Kanyawara ont débuté en 1999. Nous observons le comportement et la santé des chimpanzés de Kanyawara depuis leur réveil jusqu'à leur coucher. Ces observations portent sur une partie des individus de la communauté seulement, car les chimpanzés ont un système social dit fusion-fission impliquant que les membres de la communauté sont rarement voire jamais regroupés et que les sous-groupes formés sont labiles. Lorsqu'un sous-groupe de chimpanzés de la communauté est localisé et suivi, les observateurs respectent une distance d'au moins 10 m avec les chimpanzés pour éviter tout risque de transmission de maladie et de façon à ce que leur présence modifie le moins possible le comportement des chimpanzés observés.

En cas de consommation d'aliments rares ou de diagnostic d'un chimpanzé malade, nous enregistrons l'identité de l'individu consommateur, son état de santé, la durée de la consommation, les efforts prodigués, le type de procédé pour acquérir la plante et enfin la manière de la consommer (chique, partie ingérée et recrachée, ingurgitation sans mastication...). Dans cette étude, nous avons recensé les épisodes de consommation de parties de plantes à activité reconnue biologique ou à a contrario identifié les épisodes de consommations de plantes habituellement ignorées malgré leur disponibilité constante dans l'environnement. Nous avons mené des observations similaires pour les aliments courants. Notre attention est dirigée vers le consommateur en question mais également sur les individus présents dans le groupe et ceux situés à proximité du dit consommateur, c'est à dire à moins d'un mètre de celui-ci. Nous enregistrons les observations proches, les interactions, les partages d'aliments.

En parallèle à cette étude sur la consommation des plantes, nous procédons donc de façon systématique à l'évaluation de l'état de santé des chimpanzés consommateurs par observation à distance, sans contact et sans intervention invasive. Ces observations réalisées de façon systématique portent sur le système respiratoire, digestif, urinaire et reproducteur, la présence de maladies infectieuses ou de blessures. En complément des observations, les seuls échantillons collectés et analysés sont les fèces et les urines émises par les chimpanzés. Nous évaluons la consistance des selles, la présence d'aliments, de parasites macroscopiques puis les analysons par microscopie. L'usage de bandelettes de diagnostic par colorimétrie permet de détecter des paramètres anormaux (bactéries, glucides, protéines etc) dans les urines des chimpanzés.

Ces deux axes d'observations menées in situ et en simultané ont permis de confronter leurs résultats et d'évaluer l'hypothèse que les chimpanzés aient recours à certaines plantes pour soulager les effets ou les causes des pathologies qui les affligent. Nous avons établi une liste exhaustive des aliments consommés (espèce et partie de la plante consommée) et leur fréquence en fonction des observations de long terme. Cette liste compte à ce jour 57 items de 46 espèces de plantes (Krief et al. 2006). Nous y reviendrons au cours de notre discussion qui suivra la présentation ethnographique des Batooro.

Les Batooro et les plantes médicinales

La richesse des données ethnographiques recueillies au cours des quinze années de recherche auprès des chimpanzés de Kibale offrait à notre problématique commune une base comparative d'une précision inestimable qu'il nous appartenait de compléter en y rapportant les données d'ordre ethnographique. C'est donc en référence à cette base de données que des terrains furent menés en 2006 et 2008⁸ auprès des Batooro, société de pasteurs **bahuma** et d'agriculteurs **Bairu**, tous descendants directs du royaume Tooro et habitant aujourd'hui la lisière du Parc Kibale où se concentrent les recherches sur les chimpanzés. L'objectif de ces missions, financées par la fondation Leakey, était clairement préétabli. Il s'agissait d'une part d'interroger les connaissances botaniques des **Batooro** et les usages et pratiques médicaux qu'ils puisaient de ce monde végétal identifié, et d'autre part, de préciser les mécanismes idéels et matériels présidant à la sélection de ces plantes utilisées à des fins médicales. En d'autres termes, cette mission s'inscrivait dans la pure tradition des ethnosciences passées maître dans l'art des enquêtes ethnobotanique et ethno-pharmacologique. Cependant, et comme il est souvent d'usage dans l'expérience ethnographique, cette stratégie d'enquête allait rapidement trahir ses limites heuristiques. La conception batooro du monde végétal, de la pharmacopée qu'ils en puisaient et de leurs relations au végétal en général n'était pas anthropocentrée. Elle relevait d'une praxis plus globalisante et dialectique dans laquelle les animaux occupaient une place primordiale et aussi active que celle dévolue aux humains et aux esprits.

Une mise au point de l'approche ethnographique s'imposait, largement incitée par la découverte du mythe fondant la pharmacopée végétale batooro, qui n'est autre que « le » mythe fondateur des pratiques de chasse. Nous y découvrons **Kaliisa**, le dieu de la forêt et maître des animaux forestiers ainsi que des humains incapables d'approcher le gibier. **Kaliisa** enseigne alors aux humains le recours au monde végétal et à certaines de ses plantes (non énumérées), d'une part pour mener à bien leur entreprise cynégétique (en posant des pièges à leur végétal ou en aménageant une hutte de guet au pied des arbres dont la proie est supposée se nourrir des feuilles), et d'autre part pour se soigner ou se prémunir des représailles spirituelles qu'engendreraient inexorablement le succès de ces mêmes pratiques de chasse nouvellement acquises.

L'enseignement de Kaliisa est bien sûr éloquent. Dès l'origine, le végétal est positionné à l'interface des mondes des hommes et des animaux, investi du formidable pouvoir de les

mettre en relation et de garantir, dans le cadre de l'échange réciproque de vie et de mort qu'il établit entre les animaux et les humains, la survie de ces derniers. La médiation dévolue aux plantes repose ainsi clairement sur leur capacité d'agir et d'interagir simultanément sur nos deux acteurs en présence, en conjuguant et cumulant selon leur point de vue respectif, des propriétés de poison et de remède que les Batooro désignent par un terme unique *kifumu*. L'ambivalence de la pharmakon batooro est donc originellement posée dans l'interspécificité des acteurs qui font usage commun de ses plantes : les animaux pour leur alimentation, les humains pour leur prédation ; le mythe assumant même une présélection chronologique des plantes « *kifumu* » par la faune environnante. Décidément, l'approche de la pharmakon batooro ne peut être isolée, ni davantage décentrée du système complexe - homme - animal - esprit - dans lequel les plantes sont emmêlées. Aussi, tout en ayant recours aux outils traditionnels de l'ethnoscience⁹, il fallait adopter une approche ethno-éthologique centrée sur l'interspécificité plutôt que l'ethnocentricité des usagers (Brunois 2008). En d'autres termes et en suivant ceux de Kaliisa, il était nécessaire de recontextualiser l'étude des modes de connaissance batooro dans la complexité interactive les liant aux existants et mesurer l'incidence éventuelle que leurs comportements spécifiques et interspécifiques observés par eux avaient pu exercer sur la constitution de leur pharmakon.

Se soigner, c'est manger des plantes¹⁰

Si le mythe de Kaliisa nous enseigne la nécessité de considérer les animaux comme des acteurs à part entière de la genèse de la pharmakon batooro, il suggère tout aussi clairement l'interférence du monde spirituel dans la mise en place de ses mécanismes, celui-ci étant doté du pouvoir d'injurier les humains sous la forme de représailles mortelles. Un premier inventaire des pathologies batooro confirme cette emprise spirituelle : sur la centaine d'affections répertoriées et nommées, 70% font suite à des manquements comportementaux impliquant des esprits, 20 % à des attaques sorcellaires perpétrées entre humains, 10% à des incidents accidentels.

Considérant cette donne, l'étude de la logique étiologique batooro nous conduit logiquement à appréhender leur cosmologie et les relations qu'elle instaure entre les différents existants dans la volonté d'identifier précisément l'ensemble des agents,

vivants et spirituels, susceptibles d'agir ou d'inter agir sur leur santé et provoquer le recours à leur pharmakon.

L'univers des batooro s'est révélé d'une grande complexité. Les Batooro¹¹ admettent en effet la co-présence dans leur monde forestier de plus d'une dizaine d'esprits aux statuts et intentionnalité fort variés. Nous trouvons tout d'abord **Ruhanga**, créateur de toutes les formes de vies terrestres dont les humains, et **Kaliisa**¹², maître de la forêt et « père » des animaux. Ils représentent les entités du cosmos les plus puissantes selon les Batooro et c'est à ce titre qu'ils peuvent interagir sur les autres esprits participant de leur quotidien : les esprits des ancêtres et de la famille **omugwesi**, ou encore les esprits sorciers humains. À l'exception de ces derniers au tempérament malin, tous les autres esprits et les deux créateurs sont a priori bienveillants et généreux (ils délivrent du gibier, des bonnes cultures, interfèrent contre les sorciers, etc) tant que les humains respectent l'éthique relationnelle qui les lie à eux. Dans le cas contraire, **Ruhanga** se vengera sur le collectif des humains en provoquant entre autres des tremblements de terre ou des sécheresses, tandis que **Kaliisa** se vengera sur la personne des chasseurs qui auront négligé de lui offrir un morceau de viande en contre don du gibier tué. Dans cette même logique, l'esprit de famille **omugwesi** s'en prendra à la rationalité des enfants qui deviendront fous. Ainsi, à l'image des plantes **kifumu**, les entités spirituelles sont dotées du pouvoir de renverser les termes de la relation, ce qui induit une seconde ambivalence phénoménologique puisque tous ces esprits exercent leur vengeance contre les hommes soit au travers des phénomènes climatiques (tonnerre, tremblement de terre, sécheresse, pluie, feu de brousse), soit par l'intermédiaire du monde animal à qui ils transmettent leur poison meurtrier. La cosmologie batooro associe donc étroitement les animaux au monde des esprits, et plus particulièrement les animaux de la forêt Kibale considérée à juste titre comme le centre névralgique des esprits du Royaume tooro. Un autre phénomène participe de cette identification inéluctable. Il s'agit du système des **omuziro** qui élit un animal spécifique (chimpanzé, lion, éléphant, gazelle, etc) comme esprit protecteur d'une patrilignée. Chaque famille batooro entretient une relation privilégiée avec un animal **omuziro** qu'elle nomme par un prénom singulier hérité des ancêtres et interpelle en cas de malheurs en lui adressant des paroles au pied d'un autel aménagé secrètement en son nom. L'animal **omuziro** est capable de voir l'invisible dans le visible ; il peut donc identifier l'identité des sorciers

agressifs ou encore celle des esprits offusqués par le comportement d'un des membres de la famille. Pour bénéficier de sa coopération, les protégés doivent régulièrement s'acquitter d'une offrande ou d'un sacrifice et respecter des comportements particuliers. Chaque individu associé à *l'omuziro* a ainsi l'interdiction de tuer et consommer la chair d'un de ses représentants spécifiques mais aussi de se marier avec une personne relevant du même *omuziro*. Cette alliance, à l'image de la consommation, s'assimilerait à un inceste et provoquerait la mort des mariés. La relation *omuziro* se pose comme l'image en miroir des relations exclusives liant les esprits titulaires aux animaux. Elle contribue certainement à la considération que portent les Batooro à la faune environnante. Celle-ci fait signe de respect et induit un traitement égalitaire entre les hommes et les animaux puisque ces derniers sont également dotés d'une âme et d'une intelligence et expriment des intentions similaires à celles prêtées aux hommes. Ainsi, si chaque espèce exhibe une personnalité distincte définie par des comportements spécifiques et interspécifiques qui lui sont propres¹³, toutes les espèces sont dotées de la capacité de se venger ou d'être animées par un esprit vengeur qui exercera son ressentiment en frappant les humains de divers affections pouvant aller de la fièvre à la mort.

Lieu-source d'affections par excellence, l'environnement cosmo-écologique des Batooro exerce donc une menace constante sur la santé des hommes contre laquelle il semble difficile de se prémunir tant les agents potentiellement pathogènes sont multiples et variés et interfèrent dans le cours des activités quotidiennes. Pour autant, les Batooro s'efforcent de maintenir une stabilité relationnelle de leur monde en respectant une certaine éthique comportementale. Celle-ci implique la pratique de rituels précédant ou suivant certaines activités dont bien sûr les activités de chasse, l'exécution de sacrifices au profit des esprits plein de rancœur, et l'observation de nombreux interdits alimentaires. Ceux-ci font d'ailleurs autorité sur le quotidien des Batooro en répondant d'une logique binaire qui appose sur le réel et ses phénomènes ambivalents une catégorisation selon deux principes opposés : le chaud et le froid, le féminin et le masculin, le pur et l'impur. Cette catégorisation dichotomique couvre l'ensemble des comportements humains. Elle les ordonne également grâce à un réseau de correspondances qu'elle établit simultanément entre les Batooro et tous les êtres et les actants de leur monde. Il en va ainsi des prescriptions alimentaires portant sur la viande.

Elles relèvent d'une classification de la chair, et par delà de la faune (sauvage et domestique) en deux grandes catégories englobantes et agissantes : les animaux « purs » : **Ebiyeekuma**, soit les ruminants dont la viande nourrie de plantes est propre à la consommation, et les animaux « impurs¹⁴ » : **Ebiteekuma**, soit les carnivores et les omnivores dont la chair nourrie d'autres animaux tués et mangés est impropre à la consommation¹⁵. Ces interdits constituent le corpus le plus important du florilège des tabous qui ponctue l'alimentation batooro. Leur infraction représente logiquement (et proportionnellement) la source étiologique la plus conséquente en provoquant des troubles intestinaux (parasites, douleurs abdominales, diarrhée), de la fièvre ou plus radicalement la mort du contrevenant. Toutefois, aussi contraignants soient-ils, ces interdits sont jugés indispensables par les Batooro en ce qu'ils leur permettent d'éviter un grand nombre d'occasion de se faire empoisonner par un esprit vengeur. D'ailleurs, si un doute subsiste sur la réelle intention de l'animal qu'ils s'apprêtent à consommer, doute que les Batooro exprimeront en ces termes « nous ne savons pas clairement ce qu'il a mangé », les Batooro n'hésiteront pas à fumer le crâne de la bête avant de découper et manger sa viande alors nettoyée de ses mauvaises intentions.

L'éthique comportementale observée par les Batooro consiste bien à prémunir les individus des dangers que suppose l'ambivalence de leur champ d'expérience. Celui-ci s'assimile à un véritable foyer de maladies allant de la fièvre aux infections génitales, des problèmes urinaires aux ulcères gastriques, des attaques cardiaques aux dépressions nerveuses, des infections cutanées aux douleurs menstruelles, ou encore de la diarrhée aux parasites intestinaux, etc. L'éventail des pathologies reconnues par la médecine traditionnelle est considérable et octroie aux animaux un rôle pathogène déterminant : ils sont les transmetteurs privilégiés et directs des malheurs infligés indirectement par les esprits. La logique étiologique batooro est donc bien indissociable de la logique cosmo-écologique : toutes les maladies qu'elle appréhende manifestent et traduisent un désordre du cosmos provoqué par un engagement des hommes qui se révèle, dans l'après-coup de l'action, un engagement irrespectueux du complexe relationnel triadique homme-animal-esprit. Pour remédier à cette entropie bouleversant autant leur monde que leur corps, les Batooro se rendent systématiquement auprès de leur médecin traditionnel lequel établira un premier diagnostic aux vues des symptômes manifestes et présentés par le patient. Cependant, si cette première lecture des symptômes

apparents et/ou typés permet au médecin de filtrer la centaine de pathologies répertoriée, elle ne sera pas suffisante pour isoler précisément les causes du mal. La logique étiologique batooro assume le cumul des facteurs pathogènes et donc la multiplicité des manifestations sémiologiques à interpréter. Aussi, le médecin entreprendra de plus amples investigations qui consisteront à inventorier toutes les activités entreprises par le patient pour reconnaître la ou les relations au monde qu'il aurait engagé au détriment de certains de ses acteurs¹. Ce n'est qu'à l'issue de cette enquête étiologique que le médecin se rendra en forêt durant plusieurs jours parfois pour s'enquérir des plantes **kifumu** utiles à la composition de son remède. Elles seules détiennent le pouvoir de rééquilibrer l'ordre du monde rompu par l'homme. C'est pourquoi, tout traitement thérapeutique¹⁶ est à base des feuilles¹⁷ **kifumu** lesquelles renferment un liquide précieux que l'on nomme **amisi**, terme désignant de façon plus générale le fluide vital parcourant/transcendant le corps de tous les existants de la forêt, humains, végétaux et animaux.

Kifumu, les plantes comme seuls remèdes

Si l'étiologie batooro se fait l'éloge de la zoonose, soit des maladies dont les agents se transmettent des animaux à l'homme, la médecine batooro loue quant à elle la phytothérapie ou thérapie à base de plantes en faisant usage de 75 végétaux nommés distinctement, tous issus du milieu forestier¹⁸ et regroupés sous le terme **kifumu**. Cette catégorie végétale renferme ainsi le corpus de plantes le plus important puisqu'il couvre la moitié des 155 plantes herborisées également nommées. Reste que cette catégorie englobante n'induit ni un usage unique ni un usage exclusivement anthropocentrique. Sur les 75 plantes médicinales répertoriées, 67 sont ainsi reconnues pour être utilisées conjointement par la faune soit à des fins alimentaires, soit à des fins thérapeutiques en soignant essentiellement des troubles intestinaux (parasites, diarrhée) ou des infections buccales et cutanées. Cette polyvalence des usages et usagers prêtés aux plantes se fonde sur une connaissance éthologique très fine des habitudes observées par la faune forestière, et particulièrement des habitudes alimentaires dont nous avons vu le rôle potentiellement nocif que leur alloue l'étiologie batooro. Le contexte cosmo-étiologique

¹La fièvre permettrait d'assimiler la pathologie à isoler à une maladie chaude mais elle pourra être consécutive à une attaque sorcellaire ou à la consommation des aliments « impurs » tels que la viande des animaux carnivores et omnivores formellement interdite ou l'eau impure car consommée indistinctement par les hommes et les animaux « impurs ».

tend vers cette éducation de l'attention éthologique. Elle est d'ailleurs plébiscitée par la figure mythique Kaliisa qui enseigne aux humains de suivre les animaux et d'observer leurs relations au végétal pour s'enquérir des remèdes qui les soigneront des désordres induits par les pratiques de prédation à leur rencontre. Autrement dit, l'animal, que l'étiologie désigne comme l'intermédiaire pathogène des esprits mal intentionnés, devient dans le cadre thérapeutique, l'animal partenaire des humains dans leur quête des remèdes et par delà du rétablissement de l'ordre cosmo-écologique rompu par eux. Logiquement, une comparaison des usages des plantes **kifumu** faits par les hommes avec ceux que l'éthologie reconnaît pour chaque animal identifié devait confirmer ce partenariat, voire même préciser le type de partenariat ou l'identité des animaux-partenaires. Les Batooro interrogés n'approuvaient-ils pas ce raisonnement en supposant ouvertement que les interactions entre les animaux et les plantes qu'ils avaient observé au cours de leurs diverses activités forestières avaient dû participer de près ou de loin à la sélection de nombreuses plantes **kifumu** et des vertus thérapeutiques qui leurs attribuaient?

Et de fait, les résultats issus de cette comparaison allaient créditer l'hypothèse du partenariat tel qu'évoquée par les Batooro et le maître de la forêt. Mieux, ils allaient mettre en évidence un partenaire remarquable et remarqué autant par la médecine que par l'éthologie batooro: le chimpanzé, **ekikuya**. Cet animal bénéficie en effet du plus grand corpus de connaissances que mobilise le savoir traditionnel batooro sur les animaux, témoignant de la place toute singulière qu'il occupe dans le panthéon des animaux de la forêt. Cette singularisation repose tout d'abord sur son mode alimentaire qui s'assimile à tout point de vue à celui des hommes : essentiellement végétarien, exceptionnellement carnivore. Ensuite à la formidable diversité de ses comportements spécifiques et interspécifiques. Pour les premiers, l'éthologie locale lui reconnaît la réflexivité, la communication interindividuelle par les gestes, le regard et l'usage d'une parole **kugamba** ; la grande capacité affective comme la grande variété d'émotions : le rire, l'humour, le pleur, la peur, l'amour, la jalousie, la haine, la colère, la vengeance; et enfin la vie sociale très développée avec des pratiques ritualisées ou collectivisées comme la chasse.

Pour les seconds, elle isole deux grands types d'interactions interspécifiques : celui avec la flore environnante et celui avec les hommes environnants. Les chimpanzés sont

considérés par les Batooro comme vivant en symbiose avec la flore forestière dont ils puisent l'ensemble des ressources utiles au bien être de leur existence. Cependant, cette intense relation ne se résume pas selon eux à une réponse instinctive au milieu comme c'est le cas pour les babouins « qui pensent avec leur seul estomac ». Selon les Batooro, l'intelligence des chimpanzés les aurait conduit à affiner leur engagement forestier et particulièrement leurs interactions avec le végétal en sélectionnant un corpus de 70 plantes « utiles » dont ils extraient des parties bien déterminées, elles aussi sélectionnées : feuilles, écorce, tige, etc. Cette sélection ferait suite à leurs expériences individuelles lesquelles peuvent être des expériences déçues-« certains sont décédés à la suite d'une consommation de plante trop toxique » -, ou heureuses - avec la découverte d'un goût ou d'un effet curatif -. Quelle que soit leur teneur, ces expériences se sont cumulées¹⁹ pour finalement constituer une culture botanique que les chimpanzés se transmettent collatéralement ou entre générations. Ainsi, c'est sur la base de ces connaissances acquises et non innées, que les chimpanzés font usage privilégié des 70 plantes isolées, et ce à des fins alimentaires, technologiques ou médicinales. Ces primates sont reconnus en effet pour s'automédicamenter et porter remède à un congénère blessé ou malade. Plusieurs pathologies affectent ces animaux: la fièvre, la diarrhée, les parasites intestinaux, les ulcères. Et pour chacune d'entre elles, les chimpanzés ont recours à une phytothérapie qui repose sur l'usage d'une dizaine de plantes reconnues et identifiées par les Batooro.

Autant de comportements observés qui forcent le respect des hommes et les amènent à s'exclamer quand ils font face à l'animal combien « le chimpanzé est comme un homme ». C'est sans doute cette idée admise d'un partage de sens et d'affects qui explique la reconnaissance d'un phénomène interspécifique tout à fait singulier dans lequel humains et chimpanzés sont seuls parties prenantes et que les Batooro désignent par une expression univoque ***kosibinizanga*** : il s'agit de leur capacité réciproque à s'imiter respectivement, c'est-à-dire non pas à se mimer ou se singer mais bien pour chacun d'entre eux, à reproduire un comportement de l'autre en ayant compris l'intention et la finalité du dit comportement à reproduire²⁰.

Les anecdotes invoquées par les Batooro sont nombreuses. Nous livrerons quelques exemples qui témoignent effectivement du caractère réciproque du phénomène. Ainsi côté chimpanzés, ceux-ci ont imité et donc appris de l'homme l'usage d'un couteau, d'un

rasoir, du bâton à fouir et du miroir, également la consommation des fruits et céréales issus de l'agriculture. Son sens de la réciprocité le conduit même à reproduire les pires exactions que l'humain peut commettre comme ce fut le cas par exemple quand suite au meurtre d'un juvénile chimpanzé, les adultes chimpanzés se sont infiltrés dans le village du meurtrier pour dérober et tuer un bébé batooro. Dans ce « jeu de miroir », affirment les Batooro, « les chimpanzés sont durs (au sens où l'homme a du mal à les duper), car ils savent exactement ce qu'ils font ». Côté humain, l'inverse est bien sûr tout aussi vrai. Les Batooro reconnaissent qu'ils ont beaucoup emprunté aux chimpanzés en reproduisant certains de leurs comportements et particulièrement ceux qui concernent les interactions avec les espèces végétales. Il en va ainsi de l'usage de la racine de l'arbre ***katimboro*** que les Batooro utilisent à des fins aphrodisiaques après avoir vu les chimpanzés déraciner sa base, mastiquer son extrait puis s'accoupler. Nombreux fruits forestiers aujourd'hui mangés par les hommes ont été jugés propres à la consommation après qu'ait été observé leur ingestion par les chimpanzés et noté l'absence de toute réaction²¹. Enfin, et plus déterminant pour notre recherche, la sélection de certaines plantes ***kifumu*** (remédiant à la diarrhée et aux parasites²²), résulterait d'un même processus d'imitation qui aurait conduit les hommes à tester ces plantes et plus précisément les extraits prélevés par les chimpanzés²³. En suivant cette logique, on peut se demander légitimement si l'eau ou le sel végétal que les Batooro adjoignent systématiquement à la préparation de leur remèdes pour atténuer la toxicité ou l'amertume des plantes ***kifumu***, ne relève pas d'un réflexe également emprunté aux chimpanzés puisque ces derniers sont reconnus pour concocter de telle mixture. Cependant, les chimpanzés "*utilisent la terre car ils n'ont pas accès à l'eau aussi facilement que les humains*".

Une communauté de partage des sens, des connaissances botaniques et de leurs vertus thérapeutiques chez les chimpanzés et Batooro

Il est temps de mettre en regard les résultats de nos recherches respectives. Certes, celles-ci sont loin d'être complétées, cependant, il nous semble que la richesse et la précision des données recueillies auprès des deux populations co-évoluant dans la forêt Kibale nous autorisent à livrer une première comparaison symétrique des manières

d'être et de faire présidant aux pharmacologies végétale batooro et chimpanzés. Il s'agira donc ici de croiser les premiers résultats obtenus dans le respect d'un traitement égalitaire des perspectives empruntées : le point de vue émic des Batooro et celui étic des primatologues. Les voici présentés de manière synthétique.

Parmi les 155 espèces de plantes utiles et utilisées par les Batooro, 31%, soit 47 spécimens sont consommées par les chimpanzés de Kanyawara d'après la liste obtenue par l'observation des chercheurs²⁴. Parmi celles-ci, trente-trois espèces de plantes sont citées à la fois par les chercheurs et les ougandais comme utilisées par les chimpanzés. Enfin, 75 plantes, soit près de la moitié des espèces sont utilisées comme remèdes par les humains, 18 plantes sur les 47 identifiées par les chercheurs sont des plantes médicinales. Pour onze d'entre elles, c'est exactement la partie consommée par les chimpanzés qui entre dans la composition de préparations médicinales traditionnelles. Nous allons nous pencher sur deux usages observés chez les chimpanzés et mentionnés par les Batooro. Ces exemples ne sont évidemment pas exclusifs mais ils ont été choisis pour leur éloquence comparative.

Les observations éthologiques montrent qu'une jeune femelle chimpanzé souffrant de parasitisme intestinal a consommé des écorces d'*Alibiziagrandibracteata* et léché la résine qui suintait de l'arbre. Celle-ci est insipide pour l'homme. Sa mère, ses frères et soeurs la regardent alors qu'elle produit des efforts importants pour retirer l'écorce du tronc mais d'aucun ne partage cette consommation. L'ingestion de produits d'*Albiziagrandibracteata* est d'ailleurs rarement observée chez les chimpanzés de Kanyawara tandis que les Batooro en font usage comme vermifuge et leur reconnaissent des vertus pour soulager les ballonnements. Suite à cette observation, notre travail de phytochimie a permis de confirmer une activité vermifuge de l'extrait d'écorces d'*A. grandibracteata* en isolant et caractérisant des nouvelles molécules encore non décrites que nous avons nommées grandibracteatines (Krief et al, 2005c). Parmi les autres plantes reconnues par les Batooro comme traitant le parasitisme intestinal des hommes et des chimpanzés²⁵, nous trouvons les tiges d'*Antiaristoxicaria* (Krief et al 2005b, 2006). Entre Novembre 2003 et Juin 2006, seules 34 consommations de feuilles et 4 de tiges ont été observées parmi les 365 épisodes d'ingestion d'items inhabituels par les chimpanzés. Consommées en forte quantité, cette plante peut s'avérer dangereuse, son latex servant d'ailleurs de poison pour les flèches chez les Batooro. Ceci étant, utilisé en

petite quantité, le latex a des propriétés antitumorales et des cardiotoniques cardenolides ont été isolés (Carter et al, 1997). Enfin, les fruits d'*Aframomum* sont mastiqués par les villageois pour les mêmes indications vermifuges et il apparaît que les chimpanzés les consomment également (Krief et al 2005b, 2006)....

Certaines plantes utilisées par les Batooro pour des symptômes abdominaux comme les feuilles de *Celtisafricana*, de *Ficus exasperata* ou *Rubiocordifolia* sont également consommées par les chimpanzés. Les feuilles de *R. cordifolia* comme les feuilles de *F. exasperata* sont occasionnellement ingurgitées sans mastication par les chimpanzés, le matin au réveil et à jeun, avec un effet de purge. Les vertus thérapeutiques de ces plantes décrites par les villageois comme soulageant "les inconforts" ou réduisant les douleurs abdominales sont probablement ressenties par les chimpanzés consommateurs puisque le tube digestif est vidangé de ses selles et de ses parasites en 6 heures (expulsion des feuilles vers le milieu de la journée) alors que le transit habituel d'un chimpanzé dure 24 à 48 heures. Cependant, alors que les Batooro utilisent le jus des feuilles, chez les chimpanzés, c'est la texture rugueuse du limbe des deux espèces de feuilles qui est recherchée et qui suscite ce comportement identique et inhabituel d'ingurgitation. Pour comprendre cette différence d'usage, les observateurs ont tenté l'expérience d'avaler les feuilles à la façon des chimpanzés. Ils n'y sont pas parvenus : les poils des feuilles pour *R. cordifolia* ou la texture rugueuse de *F. exasperata* ont eu un effet respectivement velcro ou papier de verre qui a empêché de l'avaler (Krief et al., 2008). Cette ingurgitation demande d'abord une recherche d'une parcelle de végétation contenant l'espèce à feuille rugueuse qui demande parfois plus d'une heure de marche. Ensuite, cette ingurgitation lente est une pratique inhabituelle qui est apprise par les jeunes chimpanzés. Il faut quelques années avant qu'un jeune chimpanzé, après avoir attentivement observé sa mère et réalisé des essais multiples de pliage et d'ingestion des feuilles deviennent autonomes pour ces ingurgitations et puisse ainsi répondre à ses symptômes individuels et ressentir l'amélioration provoquée par l'ingurgitation.

Pour les Batooro, les feuilles -et plus particulièrement leur jus-, sont porteuses des plus fortes propriétés. Elles sont pressées, bouillies, frottées sur le corps. On peut proposer ici que le comportement des chimpanzés soit à l'origine de ces usages. En effet, les chimpanzés présentent la particularité de chiquer très longtemps certains aliments, pressant entre leurs dents et leurs lèvres les feuilles, tiges ou fruits pour en extraire le

jus et recrachant ensuite une boulette sèche composée des fibres qui ne seront pas ingérées. Ce comportement ne porte pas sur tous les aliments mais il est appliqué par exemple aux tiges d'*Aframomum*, de *Pennisetum*, aux figues de *Ficus capensis*. Les chimpanzés de Kibale font également des boulettes de feuilles d'*Aframomum* qu'ils trempent dans l'eau des ruisseaux avant de les presser dans leur bouche et de les recracher pour ingérer un jus ayant une saveur de citron et de gingembre (Krief et al 2014)... sans même avoir observé directement les chimpanzés, on retrouve sur le sol de la forêt ces boulettes abandonnées. Il leur arrive également d'utiliser des plantes en usage externe et de frotter leur corps contre les troncs des arbres après en avoir enlevé l'écorce, de nettoyer leur pénis après copulation ou encore de frotter une plaie avec des feuilles. On peut donc proposer que l'observation des restes laissés par les chimpanzés aient inspiré la médecine des hommes.

Dans 14 cas observés chez les Batooro, le végétal est mélangé à un autre produit: 42.8% avec du sel, 21.4% avec de la nourriture, 7.1% avec de la bière, 7.1% avec de l'huile 7.1% avec du sang de vache. Ce mélange permet d'atténuer la toxicité et/ou l'amertume des plantes lors de l'administration aux enfants ou aux animaux par exemple. La encore, de façon étonnante, lorsque les chimpanzés consomment de la viande, ils la mastiquent longuement avec des feuilles ayant généralement des propriétés biologiques. Ces feuilles sont amères et également médicinales, il ne s'agit pas en général de végétaux ayant des valeurs énergétiques (Krief et al. 2014). Cette pratique est à rapprocher de celle des Batooro qui réduisent et modifient ainsi les goûts des deux items mélangés. Il en va de même de l'usage des épices, décrit comme une "gastronomie darwinnienne" pour expliquer le goût développé par ces substances qui aromatisent les mets tout en réduisant les risques d'intoxication bactérienne ou parasitaire liée à la consommation de viande par exemple.

Le chimpanzé : néophobe mais curieux avant tout ...

Nos travaux ont cherché à comprendre comment les pratiques d'automédication des chimpanzés sont acquises et se transmettent: s'agit-il d'un apprentissage individuel et/ou social? Les résultats portant sur les interactions entre individus en milieu naturel lors de la consommation d'items rarement consommés montrent que l'attention des chimpanzés est suscitée par la consommation d'aliments inhabituels par des individus âgés de 25 à 35 ans, donc des adultes matures (Masi et al., 2012). Le démonstrateur est indifféremment mâle ou

femelle. Par ailleurs, ce ne sont pas uniquement les enfants ou juvéniles qui observent les consommateurs de plantes. Il est cependant impossible d'identifier le premier contact d'un chimpanzé sauvage avec une espèce végétale et nous n'avons jamais observé de chimpanzé sauvage recrachant une plante inhabituelle, comportement qui aurait pu traduire un essai-erreur. Nos travaux menés en parc zoologique ou en sanctuaire ont donc apporté des informations complémentaires et ainsi révélé que des chimpanzés face à des plantes non familières de la pharmacopée française ou ougandaise sont initialement néophobes, explorant visuellement, tactilement et olfactivement la plante inconnue (Gustafsson et al. 2014, 2016). Mais dès lors qu'un individu ose goûter la plante nouvelle, la curiosité et la grande socialité des chimpanzés ont pour conséquence une observation très proche par le congénères qui approche le plus souvent leur nez de façon très proche voire au contact de la bouche du consommateur. On observe ensuite une diffusion rapide d'un comportement entre individus qui commencent par mettre en bouche de toutes petites quantités de la plante non familière. Dans les jours suivants, les congénères vont à leur tour procéder à l'essai. La consommation atypique de plante éveille bien l'intérêt des chimpanzés, jeunes comme adultes, et l'observation attentive joue probablement un rôle majeur dans la transmission de la pratique en terme de choix de la partie consommée et rejetée, de quantité ingérée (dose et fréquence). L'apprentissage individuel réside probablement dans la reconnaissance sensorielle multimodale de la plante (passant par l'identification visuelle, gustative, olfactive et tactile dans le cas des feuilles rugueuses par exemple), de l'association de cette ingestion à un effet ressenti d'atténuation des symptômes. Alors qu'il est relativement simple d'envisager un apprentissage dans le cas de symptômes partagés par le groupe (parasitisme, toux, rhume...), il est encore trop tôt pour proposer des données et une réflexion sur le diagnostic d'une pathologie chez un congénère non partagée par l'observateur. Un chimpanzé sain observant un congénère souffrant de toux mastiquer une écorce inconnue sera-t-il attentif, la goûtera-t-il (mais ne ressentira donc pas de bienfait) et saura-t-il se remémorer cette observation lorsque lui même toussera et partira-t-il à la recherche de cette plante non familière dont il ne connaît pas forcément l'habitat ?

Savoirs partagés, échangés, imités et empruntés entre humains et chimpanzés

Cette étude comparative, loin d'être exhaustive, montre que le recouvrement des usages de la flore forestière par les humains et les chimpanzés est très important. Elle révèle également que les connaissances batooro sur les chimpanzés convergent avec celles des chercheurs et confortent l'hypothèse de leur usage de plantes à des fins médicinales. Un autre volet de cette recherche comparative offre des résultats tout aussi innovants en mettant en exergue la possibilité d'un transfert interspécifique des connaissances botaniques. L'ethnographie Batooro est à ce titre exemplaire puisqu'elle précise les mécanismes complexes ayant favorisé la possibilité pour les hommes d'enrichir leurs connaissances du monde végétal en empruntant par imitation celles manifestées chez les autres animaux, et plus particulièrement chez le chimpanzé reconnu comme le partenaire privilégié dans leur quête de remèdes thérapeutiques. Plébiscité par la mythologie et la logique cosmo-écologique gouvernant la vie des Batooro, ce partenariat établi entre l'homme et l'animal est également valorisé par les chercheurs qui utilisent les chimpanzés comme guides dans leur découverte phytochimiques de nouvelles molécules. Cependant, si les pratiques de la sélection des plantes médicinales à partir de celle observée par les animaux est ancestrale chez les Batooro et leur semble évidente, cette hypothèse reçoit encore aujourd'hui un accueil mitigé chez les chercheurs en pharmacologie, départagés entre ceux qui la considèrent comme tout à fait prometteuse et ceux qui la discréditent pour sa fantaisie.

Il est à espérer que ces chercheurs s'accordent rapidement. Les savoirs batooro sont plus que jamais menacés d'érosion. Exclus du parc national de Kibale et n'ayant donc plus la possibilité de pénétrer dans la forêt pour observer sa faune, leurs connaissances relatives aux usages communs des plantes forestières risquent de s'étioler rapidement et perdre toute substance interspécifique. L'exclusion du parc induit en effet une décontextualisation des modalités traditionnelles de sélection des plantes médicinales. Cette décontextualisation menace également les modalités de transmission des savoirs aux nouvelles générations dont les centres d'intérêts sont géographiquement (et cosmologiquement) détournés de la forêt pour se tourner vers les villes où le recours aux médecines sino-occidentales prédomine. Au vue des cette réalité contemporaine, il

est à craindre que le savoir partagé entre les chimpanzés et les hommes, témoin formidable d'une genèse interspécifique de la complexité sociale²⁶, se dés-anthropise et laisse aux primates le privilège d'être les garants et donc le devenir de la mémoire des hommes et de leur savoir lié aux plantes de la forêt Kibale.

BIBLIOGRAPHIE

- Brunois F. 2005. "Man or animal: who copies who? Interspecific empathy and imitation among the Kasua of new guinea", in animal names.Eds, MinelliA., Ortalli S. &SangaG., InstitutoVeneto di Scienze, Lettere ed Arti ,Venise, p : 369-383.
- BrunoisF.2005.« Pour une nouvelleapproche interactive des savoirs locaux:l'ethno-éthologie»,Journal de la Société des Océanistes,n°121(2005-1),p : 31-40.
- BrunoisF,LestelD,GaunetF. 2006.«Toward an etho-ethnology and an ethno-ethnology », Social Sciences Information, vol45, n°2, p : 155-177.
- 2007. Le jardin du casoar, la forêt des Kasua. Savoir-être et savoir-faire écologiques. Ed MSH et CNRS. Collection Chemins de l'Ethnologie. Paris
- BrunoisF.2014. "Transformations and ontological conflicts: the resistance of non-human beings among Kasua people", in: PNG: securing a prosperous future, eds Jonathan Ritchie and Ted Wolfers, Crawford House Edition, Australie.
- LacroixD,Prado S,Kamoga D,Kasenene J,Namukobe J,Krief S, Dumontet V,Mouray E, Bodo B, Brunois F. 2011« Antiplasmodial and cytotoxic activities of medicinal plants traditionally used in the village of Kiohima, Uganda », Journal of Ethnopharmacology. 27. 133(2):850-5
- SavaloisN, Lescureux N, And Brunois F. 2012, « Teaching the dog and learning from the dog :interactivity in herding dog's training and use », Anthrozoös, 0892-7936.
- Brunois F.2014. « L'animal dans une société sans miroir ou l'absence de l'image reflexive du soi humain dans l'émergence d'une ontologie de type animiste chez les Kasua de Nouvelle-Guinée », in, Anthropologie et Société, N° Visions de l'animal.
- Brunois-PasinaF.2015. « Une forêt de signes ou l'interspécificité de la narration chez les Kasua de Nouvelle-Guinée », In, Parler Nature, Multitude 60. Automne 2015.
- Brunois-PasinaF.2015. « Traduire sans trahir les diverses manières d'être au monde : défi anthropologique et/ou utopie politique ? », In, Nature et Richesse des Nations, La Revue du Commissariat Général du Développement Durable, septembre 2015.

- Descola p. 2007. *Par delà nature culture*. Paris. Gallimard.
- Haudricourt A. & p. Dibia. 1987. *Les pieds sur terre*. Paris: A.M. Métailié
- Krief, S., Martin M.-T., Grellier P., Kasenene, J., Sévenet T. (2004). Novel antimalarial compounds isolated after the survey of self-medicative behavior of wild chimpanzees in Uganda. *Antimicrobial Agents and Chemotherapy*, 48(8) : 3196-3199.
- Krief, S., Huffman, M., Sévenet, T., Guillot, J., Bories, C., Hladik, C.M., Wrangham, R.W. (2005). Noninvasive monitoring of the health of *Pan troglodytes schweinfurthii* in the Kibale National Park, Uganda. *International Journal of Primatology*, 26 (2) : 467-490.
- Krief, S., Hladik, C.M., Haxaire, C. (2005). Ethnomedicinal and bioactive properties of the plants ingested by wild chimpanzees in Uganda. *Journal of Ethnopharmacology*, 101 : 1-15.
- Krief, S., Thoison, O., Sévenet, T., Wrangham, R.W., Lavaud, C. (2005). Novel triterpenoid saponins isolated from the leaves of *Albizia grandibracteata* ingested by Primates in Uganda. *Journal of Natural Products*, 68 : 897-903.
- Krief, S., Huffman, M., Sévenet, T., Hladik, C.M., Grellier, P., Loiseau, P., Wrangham, R.W. (2006). Bioactive properties of plants species ingested by chimpanzees (*Pan troglodytes schweinfurthii*) in the Kibale National Park, Uganda. *American Journal of Primatology*, 68 : 51-71.
- Gustafsson, E., Saint Jalme, M., Bomsel, M. C., Krief, S. (2014). Food Neophobia and Social Learning Opportunities in Great Apes. *International Journal of Primatology*, 1-35.
- Gustafsson, E., Saint Jalme, M., Kamoga, D., Mugisha, L., Snounou, G., Bomsel, M. C., Krief, S. (2016). Food Acceptance and Social Learning Opportunities in Semi-Free Eastern Chimpanzees (*Pan troglodytes schweinfurthii*). *Ethology*, 122(2), 158-170.
- Krief S., Daujeard C., Moncel M.H., Lamon N., Reynolds V. (2014). Flavouring food: contribution of chimpanzee behaviour to the understanding of Neanderthal calculus composition. *Antiquity*, 89(344), 464-471.
- Masi S., Gustafsson E., Saint Jalme M., Narat V., Todd A., Bomsel M.-C., Krief S. (2012). Unusual feeding behaviour in wild great apes, a window to understand origins of self-medication in humans: Role of sociality and physiology on learning process. *Physiology & Behavior*, 150 : 337-349.

¹Là où d'autres chercheurs ne surmontant pas le dualisme paradigmatique auraient peut-être conclu hâtivement à une simple occurrence biologique, à une anecdote de l'évolution ou encore à un excès de symbolisme ou de subjectivisme.

²Il est important de préciser que notre contexte institutionnel favorisa notre collaboration : nous étions alors rattachées au même laboratoire de recherche « Éco-Anthropologie » du MNHN et relevions d'une même équipe interne de recherche intitulée « Ethno-Éthologie et Étho-ethnologie » dirigée par F. Brunois et D. Lestel.

³Ce partage des comportements remet bien sûr en cause le grand partage entre Nature/culture, Homme/Animal, Sauvage/Domestique au fondement de notre modernité (Descola 2007, Brunois 2007).

⁴Questionnement qui jusqu'à ce jour relevait exclusivement de l'ethnobotanique.

⁵Hypothèse que soulevait déjà André Georges Haudricourt. Déplorant qu'« en ce qui concerne notre relation avec les animaux, nous n'en savons guère plus qu'avec les plantes », il souhaitait que l'ethnozoologie « se dégage de la zootechnie où elle est née pour s'intéresser vraiment aux relations réciproques de l'homme et de l'animal. [...] Il faudrait », ajoutait-il, « que les chercheurs se débarrassent d'un certain nombre de tabous qui ne leur permettent pas

de regarder complètement une société et ainsi de n'en comprendre jamais qu'une partie. L'homme a ses gestes dans la nature et je pense que pour trouver l'explication des différences de comportement humain, il faut se référer aux animaux qu'il fréquente ou qui l'environnent » (Haudricourt et Dibia, 1987 :169).

⁶Le royaume Tooro, dissout en 1967, regroupe une dizaine d'ethnies majoritairement Bantu venues du Congo. Les Batooro qui parlent le rutooro seraient les fondateurs de ce royaume en ayant assisté à la première cérémonie **omutooro** tenue par le roi, laquelle donna son nom au royaume et à ses spectateurs.

⁷Attirés par la richesse des terres du royaume Tooro, de nombreux migrants Bakiga du Rwanda sont venus s'établir dans les villages batooro de la lisière du Parc.

⁸Compte tenu du temps imparti à mes missions, j'ai choisi de mener cette recherche selon deux modalités de terrain différentes et complémentaires. La première menée en 2006 s'est consacrée à rencontrer et interroger auprès des populations riveraines l'ensemble des « spécialistes notoirement connus » de la pharmacologie végétale locale (c'est-à-dire les médecins dits « de bonne volonté » ou les « médecins sorciers »), et les spécialistes de la chasse et de la faune forestière. Ces individus, de sexe féminin et masculin, avaient la particularité d'avoir expérimenté individuellement ou collectivement le monde forestier avant 1993. Le second terrain mené en 2008 a consisté en une enquête de type monographique en résidant deux mois dans le village Kiohima, situé au sud-est du Parc.

⁹Herborisation in situ, identification de la faune et de la flore dans la langue vernaculaire rutooroà partir d'observations in situ ou de manuels spécialisés, observations in situ des usages et techniques liés à la flore et à la faune identifiés.

¹⁰Sans vouloir trahir notre parti pris de traiter de façon symétrique l'ensemble de nos données ethnologiques et éthologiques, nous avons délibérément choisi d'accorder ici une place plus conséquente à la restitution des données ethnographiques dans la mesure où celles-ci n'ont jamais fait l'objet de publication à la différence des travaux concernant les chimpanzés (cf. Bibliographie, Krief) et qu'aucune monographie anthropologique sur les Batooro n'est par ailleurs disponible. Il nous a donc semblé indispensable de déroger à notre principe symétrique pour restituer aux lecteurs une vision éclairée du contexte étiologique dans lequel s'inscrivent les pratiques et usages de la *materiamedica* chez les Batooro.

¹¹La grande majorité des batooro se sont convertis au christianisme (catholique ou protestant) mais maintiennent leurs pratiques animistes comme le recours de manière généralisée à la médecine traditionnelle à base de plantes.

¹²Nous rencontrons la figure de Ruhanga chez les populations Bakiga tandis que Kaliisa se retrouve dans le panthéon des Bakonjo où il est également décrit comme un mi-homme, doté d'un seul œil, un seul bras, une seule jambe et toujours escorté par une horde de chiens.

¹³Ces comportements incluent les stratégies de séduction et d'accouplement et les modes de reproduction; la monogamie et la polyandrie; les différents modes alimentaires (carnivore, frugivore, insectivore, omnivore, herbivore); les stratégies alimentaires (la prédation opportuniste, le vol, la ruse comme l'imitation des cris de la proie ou la connaissance de ses habitudes, la collecte, la cueillette, le jardinage); les stratégies de défense (bataille, mimétisme, camouflage, l'aménagement d'une sortie de secours, fuite); les modes de communication, la vie sociale et rituelle, ou encore l'automédication.

¹⁴L'eau est frappée de la même catégorisation et sera considérée comme impure quand consommée indistinctement par les hommes et les animaux « impurs ».

¹⁵Soit des animaux qui, à l'image de l'homme, peuvent renverser leur statut en devenant des prédateurs et renverser leur relation aux autres.

¹⁶Considérant les tabous alimentaires portant sur le monde animal, peu de cures ont recours à la faune. Quelques cas ont toutefois été identifiés: l'usage de la graisse de l'éléphant pour soigner l'anémie, le lait de chèvre pour soigner les plaies et le miel des abeilles pour soigner les toux. Reste que tous ces animaux ont en commun de s'alimenter exclusivement de végétaux et c'est bien cette caractéristique qui confère à ces aliments des propriétés curatives.

¹⁷Notre étude a précisé en effet l'usage prédominant des feuilles dans les traitements curatifs. Ainsi lorsque une seule partie de la plante traite une seule maladie : 51,40% des remèdes utilisent les feuilles ou folioles ; 5,55% les fruits ; 1,38% l'écorce ; 5,55% les racines ; 1,38% la moelle. Sur les 14 plantes reconnues pour pouvoir traiter deux pathologies distinctes : 78,57% des remèdes utilisent les feuilles et 21,42% des fruits. Enfin, sur les 9 plantes reconnues pour traiter plus de deux pathologies, 100% utilisent les feuilles mais toujours en association avec d'autres parties de la plante telles l'écorce, la racine ou le fruit. Il apparaît donc clairement que pour les **batooro**, les feuilles et plus particulièrement leur liquide sont investies des propriétés les plus curatives. Celles-ci sont soit infusées, soit frictionnées directement sur les parties corporelles malades. Dans 14 cas, le remède associera à la partie végétale un autre élément. Si l'on excepte l'usage de l'eau pour les infusions, 42,85% de cas associent le sel ; 21,42% un aliment ; 7,14% de la bière locale ; 7,14% du beurre ; 7,14% du lait ; 7,14% de l'huile et enfin 7,14% du sang de vache. Ces mélanges sont pratiqués soit pour atténuer le pouvoir médicinal de la plante (cf. usage de l'eau), soit pour atténuer sa toxicité ou encore son amertume. Les traitements accordés aux enfants bénéficient tous de cette "atténuation" ainsi que ceux délivrés aux animaux domestiques dans le cadre des soins vétérinaires.

¹⁸D'où elles sont parfois transplantées pour être disposées au plus des habitations des médecins.

¹⁹Et permettent aux Batooro d'affirmer : « ils n'aiment pas les plantes amères ou les plantes qui ont des épines »

²⁰Cette relation réciproque liant nos deux protagonistes exclusivement peut être rapprochée de la relation qui lie deux individus batooro dans le cadre d'une « fratrie de sang » célébrée par un rituel où chacun se prête loyauté et comportements réciproques.

²¹Où à l'inverse, les Batooro ont imité l'extraction que tirent les chimpanzés du palmier **Phoenix reclinata** pour se concocter une boisson dont ils ont vu qu'elle provoquait une certaine ivresse chez les primates.

²²Celles-ci sont d'ailleurs utilisées dans le cadre de la phytothérapie vétérinaire.

²³Aucuns du prochain terrain, nous ne manquerons pas d'interroger l'hypothèse d'un apprentissage par observation des scelles sans coopération directe et sa modalité réciproque ou non entre homme et chimpanzé.

²⁴Une plus grande proportion (44%) est décrite par les villageois.

²⁵Il s'appliquerait également aux cochons sauvages.

²⁶Un autre exemple illustrant l'interspécificité présidant à la complexité sociale a été documenté chez les Kasua de Nouvelle Guinée (cf. Brunois)