



Année universitaire 2023-2024

**Comment dire la part d'invisible dans la quête de guérison,
chez les *businenge* de Guyane française**

Présenté par Jérémy Colache

Sous la direction de Galia Valtchinova, directrice de l'équipe LISST-Cas et professeur au département Anthropologie, Toulouse Jean-Jaurès.

Mémoire présenté le 20/09/2024 devant :

- Galia Valtchinova, directrice du mémoire
- Agnès Clerc-Renaud, membre du jury
- Francis Dupuy, membre du jury

Mémoire de **Master 2** mention **Anthropologie**
Parcours Anthropologie Sociale et Culturelle

Introduction	p.3
I – Méthodologie et contexte d'enquête.	p.4
I.1 L'accès au fleuve, une route, un point de chute.	p.4
<i>Le pays businenge, de la ville aux villages.</i>	p.6
<i>Connaître et se faire connaître, la fausse (en)quête du guérisseur.</i>	p.13
I.2 Les limites matérielles d'un terrain en Guyane française.	p.16
I.3 Littérature et références en Anthropologie du phénomène religieux.	p.17
II – Les mots à pouvoir : l'<i>obia</i>, la société et les esprits.	p.24
II.1 Le cheminement du malade ou la quête de guérison.	p.26
<i>Un personnage charismatique controversé.</i>	p.40
<i>Le guet-apens du sorcier.</i>	p.54
II.2 L'individu en peine ou comment dire la maladie.	p.62
<i>L'enjeu d'une enquête en français.</i>	p.62
<i>Le syncrétisme par les mots.</i>	p.70
II.3 Des mots d'ailleurs pour parler d'ici.	p.85
<i>Le principe de guérison dans un tissu social mouvant.</i>	p.87
<i>Un sorcier dans la ville.</i>	p.93
<i>L'imaginaire du businenge de la forêt et les pouvoirs des Marrons</i>	p.96
<i>Vers une inefficacité symbolique.</i>	p.100
Conclusion	p.108
Références	p.110
Annexe	p.116

Introduction

La Guyane française est une région française située sur le continent d'Amérique du Sud et l'enquête dont il est question ici se déroula plus précisément sur le fleuve Maroni-Lawa sur la partie Ouest. Le choix du terrain est fortuit, ne connaissant personnellement absolument rien de la région et encore moins du contour amazonien. Malgré tout, les interrogations que pose ce mémoire m'ont accompagné depuis quelques années, notamment vis-à-vis des diverses façons de procurer des soins et de leur agencement réciproque. Ayant grandi dans une famille de cueilleurs et distillateurs de plantes médicinales sauvages dans les Alpes-de-Haute-Provence, j'ai été sensibilisé dès le plus jeune âge à la dimension phytothérapeutique. Suite à mes études en anthropologie et aux divers exercices ethnologiques qu'on y promulguait, la thématique se recentra sur l'efficacité symbolique d'un soin et sur la place sociale de la maladie.

La maladie comme fait social est une des conclusions du travail de terrain de troisième année de licence que j'entrepris en collaboration avec une camarade, au sujet des paysans-herboristes d'Ariège. Ces derniers se positionnaient en porte-à-faux des principes biochimiques et menaient une lutte juridique et politique contre les firmes pharmaceutiques. Les paysans-herboristes revendiquent leurs pratiques et leur statut d'exploitant agricole, celui de paysan, cueilleur et conseiller de remèdes à base de plantes. Les résultats de ces premiers balbutiements de terrain furent portés sur la dimension politique de la pratique thérapeutique quelle qu'elle soit, mais aussi de celle religieuse, de l'adhésion à différents systèmes de valeurs. Car, à la manière des communautés autonomes ou alternatives portant un discours « anti-scientifique » et qui retournent à un mode de vie plus local et « archaïque », les paysans-herboristes entretiennent une pensée « New-Age » (Hervieu-Léger et Hervieu, 2023, p.339 et p.343). La vie de paysan-herboriste laisse percevoir ce que Danièle Hervieu-Léger observe comme un imbroglio référentiel, allant des grandes traditions jusqu'à la quête de soi (1999). La sociologue discute ces mouvances religieuses et parle de bricolage individuel piochant dans diverses religions, du bouddhisme au chamanisme amazonien, en passant par la chrétienté. Cet amalgame étonnant se retrouve chez les paysans-herboristes, dans la mise en relation d'un bien-être spirituel à préserver (ou chercher) face aux nouveaux maux d'une société sur-modernisée (Augé, 1992). La réinterprétation des formes religieuses dominantes entreprise par ces individus est envisagée comme une nouvelle quête de sens de la sur-modernité occidentale, doublée d'un désir du retour d'un imaginaire débridé (Augé, 1992).

Des pistes de réflexion que je ne pus véritablement poursuivre, même si le contact avec l'Ariège demeure, qui me permettent de comprendre la maladie comme tirée d'un support de sens socialement construit, qui change suivant le contexte et les individus. Les paysans-herboristes ont plusieurs procédés thérapeutiques qui ont chacun leur efficacité et leurs précautions. Ces individus sont à l'inverse des groupes observés par Hervieu-Léger, isolés ou en famille.

La valorisation d'un système thérapeutique minoritaire et la cohabitation de formes de religieux très diverses seront le sujet de ce mémoire. Le religieux sera introduit comme le domaine d'analyse privilégié dans cette étude des pratiques magico-religieuses *businenge*. Dans un monde à l'extrême opposé des froides vallées ariégoises il se peut que l'on retrouve quelques avis convergents sur la question. Commençons par déplier la carte de la Guyane et d'introduire le chemin parcouru et qui reste à parcourir.

I

Méthodologie et contexte d'enquête.

I.1 L'accès au fleuve, une route, un point de chute.

La Guyane française est une région d'Outre-mer faisant partie du trio du plateau des guyanes, composé de ses deux voisins à l'Ouest, le Surinam d'abord, le Guyana ensuite (cf. figure 1 annexe). Toutes les trois sont issues d'un découpage colonial ; ces régions sont séparées par des fleuves frontières et sont composées en majeure partie de forêt amazonienne dense. La Guyane a pour particularité d'accueillir un parc national étendu sur la grande majorité de la zone forestière au sud, laissant le littoral au nord en zone construite et aménagée. Le littoral est faiblement peuplé, les quelques grandes villes sont Cayenne, Kourou et Saint-Laurent-du-Maroni qui sont reliées par une seule route récemment finie. L'urbanisme peine à gagner la zone sud, entre autres à cause de l'humidité ambiante qui attaque la machinerie et la non-existence de voies d'accès praticables. Les guyanais du sud se déplacent en effet soit par pirogues, sur les cours d'eau, soit via une petite entreprise d'aérogares régionales.

La région se distingue des autres régions d'Outre-mer par sa diversité ethnique, due entre autres, par la proximité avec le Brésil à l'Est et, par extension, le Venezuela, la Colombie, le Pérou et, pour aller plus loin encore, les Caraïbes. Comptons en plus les installations de populations africaines par les colons espagnols, portugais, anglais, néerlandais et français sur le continent à la moitié du 17ème siècle (Moomou, 2013). À cela, s'ajoute la pluralité des ethnies amérindiennes et, les communautés descendantes d'esclaves noirs, appelées *businenge*. Le brassage migratoire est une constante, les populations bougent donc beaucoup plus qu'en Europe et cela modifient le paysage guyanais. Les quartiers d'habitations informels émergent au fil des vagues d'immigrés et davantage sur les villes du littoral que sur les agglomérations des fleuves. Les quartiers forment des marqueurs d'histoire, pour les habitants de Maripasoula, ville du Haut-Maroni, ou de Saint-Laurent en aval, les guyanais connaissent les épisodes de l'étalement urbain et les arrivées de nouvelles personnes. Comme le quartier de la Charbonnière à Saint-Laurent, ou les différents quartiers à l'Est qui furent construits suite au mouvement de population venue du Surinam, fuyant la Guerre civile (1986-1989) (Léobal 2022). Ou encore, les quartiers *businenge*, de la Montagne et d'Abdallah à Maripasoula, qui furent les premières baraques de chercheurs d'or *aluku-boni*, successeurs des orpailleurs créoles venus s'installer au début du Xxe siècle (Mam-Lam-Fouck, 1996). Cette ville fut en effet un

point névralgique des exploitations aurifères du Haut-Maroni et se développa grâce à l'attraction qu'elle suscita.

Les différentes ethnies sont ainsi plus ou moins jeunes en Guyane, tandis que certaines sont là depuis bien longtemps. Le rapport qu'entretiennent ces communautés à la terre, les fleuves et la forêt, traduit une hiérarchie politique, comme en attestent les revendications des droits autochtones via le grand conseil coutumier de la région composé de *businenge* et d'amérindiens. La question de la terre est cruciale pour les guyanais, puisque personne ne sait réellement à qui elle appartient.

Un point de chute avait été défini en amont du départ en Guyane, à Saint-Laurent, là où devait débiter l'ethnographie. Accompagné d'un collègue de promotion, je débarquais, à Cayenne puis au bord du fleuve Maroni. Le contact sur place, à Saint-Laurent-du-Maroni, est une productrice et transformatrice de cacao qui a une exploitation de fruitiers non loin de la ville. Nous déposerons nos affaires chez son compagnon, pour un temps, logés en ville, à titre gratuit, ce qui permit de faire nos premiers pas.

I.2 Le pays *businenge*, de la ville aux villages.

Dès lors, logé sur cette ville du bas Maroni je commençais à parler à ses habitants qui ne sont pas tous *businenge*, mais parlons d'eux justement.

Pour présenter leur histoire, de la condition d'esclave à celle de noir-marron et pour finir celle de *businenge*, je m'appuierais sur les écrits de l'historien *aluku* Jean Moomou (2013). La main-mise européenne sur « la région des guyanes » (Lézy, 2000) débuta avec l'arrivée de la Compagnie néerlandaise des Indes occidentales de 1621 à 1795. L'actuel Guyana fut rétrocédé aux Britanniques en 1831, après l'avoir conquis en 1796 et obtenu l'indépendance en 1966. L'actuel Suriname fut d'abord colonisé par les Britanniques en 1651 qui seront supplantés par les néerlandais en 1667. Le pays gagne l'indépendance en 1975 et connaît une dictature militaire de 1980 à 1989. La guerre civile au Suriname durera de 1986 à 1989 et mettra fin à la dictature, et elle sera menée par des forces *businenge* contre l'État oppresseur.

L'actuelle Guyane française quant à elle connaît les premières traces françaises en 1503 et est occupée et revendiquée par les britanniques de 1778 à 1788 et par les portugais de 1809 à 1817. La Guyane obtiendra le statut de département d'outre-mer en 1946 et fut peu à peu investie par l'État français, en 1964, elle vit naître la base spatiale à Kourou et en 2007, le parc amazonien de Guyane.

En parallèle de la création du parc, les droits des amérindiens et des *businenge* furent reconnus en 1998 et sont appliqués à la zone de protection des savoirs traditionnels et mis en valeur par le grand conseil coutumier crée en 2018. Le parc amazonien travaille en étroite collaboration avec un conseil scientifique spécialisé sur la zone guyanaise et les autorités politiques autochtones.

Au jour d'aujourd'hui, la région française est gérée par la CTG, Collectivité Territoriale de Guyane, depuis 2016 qui succède au statut de région d'Outre-mer et acquiert un statut plus indépendant.

La région est donc ambivalente au niveau de ses pouvoirs politiques internes, d'un côté l'organisme d'inspiration étatique prend des mesures sur le territoire et sa population en adéquation avec les lois européennes et d'un autre des autorités autochtones pluri-ethniques. Ces deux pouvoirs traitent sur deux plans distincts avec les guyanais, le premier est supra-régional et gère une communauté de communes, tandis que le second se retrouve à un niveau plus local. Les autorités autochtones régissent la vie des fleuves et de la zone forestière où les membres de leur communauté respective habitent. C'est une politique et des droits bien particuliers qui n'entrent pas en ligne de compte pour la législation et l'administration française, ce qui confère à la partie sud de la Guyane, un fonctionnement inédit. Pour prendre quelques exemples, nous pouvons parler de la liberté de circulation sur les fleuves, entre le Surinam et la Guyane, ou bien le droit coutumier sur l'utilisation de la terre sur le Maroni-Lawa. La fragilité patente de la CTG sur le Maroni-Lawa traduit, non pas d'une anarchie, mais d'un changement de paradigme sociétal. Les règles n'étant pas les mêmes, il n'empêche que les riverains cohabitent plus ou moins bien. Pour entrer dans les détails, il nous faut dès lors introduire une de ces communautés guyanaises, les *businenge*.

En aval du fleuve Maroni, non loin du littoral atlantique, se trouve la ville de Saint-Laurent, sous-préfecture à la frontière Ouest avec le Surinam. En face d'elle, sur la rive surinamaïse, la ville d'Albina qui donne l'accès routier à la capitale Paramaribo. Mais plus important encore, justement pour les habitants du fleuve et ses affluents, Saint-Laurent est le port d'attache pour le va-et-vient fluvial. Les déplacements à la verticale, depuis le haut du fleuve, ne sont pas officiels et ne sont indiqués nulle part. Il n'existe ni entreprise de transport française, ni piroguiers transporteurs identifiables et les informations nécessaires à la remontée du cours d'eau ne sont pas faciles à avoir, même par les saint-laurentais. Ainsi, accoster un piroguier et annoncer vouloir gagner les villages du haut relève de la spontanéité.

Tout au long de cet écrit, j'utiliserais des termes « émiques » (De Sardan, 1988) comme

nenge, *businenge*, réciproquement « nègre » et « nègre de la forêt ». L'orthographe de la langue *businenge*, le *nenge tongo*, sera donc respectée, le « s » se prononce « ss », le « u » se dit « ou » et le « e », « é ». En plus d'autres appellations ethniques ou de groupes, tels *Aluku* ou *Wayana* et de termes courants, tels *wenti*, signifiant « esprit », ou *kampu*, désignant un petit regroupement d'habitations. Ces termes seront progressivement expliqués au cœur des parties, dont certaines leur sont dédiées. Je me réfère ici aux travaux des linguistes Bettina Migge et Laurence Goury et leur grammaire du *nenge tongo*, langue *businenge* (2017). Les termes *obia* et *obiaman* apparaîtront souvent, mais feront l'objet d'une partie qui leur est entièrement dédiée dans laquelle ils seront approfondis ultérieurement (cf. Chapitre 2, « 2.3. La parole de l'*obiaman* »).

L'appellation *nenge* à une connotation controversée, elle signifie au sens propre « nègre » et le terme *busi* quant à lui, se traduit par « forêt ». Comme se désignent eux-mêmes les *businenge*, comme des noirs de la forêt, vivant à l'écart des villes du littoral, des créoles et des métropolitains. En dissonance avec celle de « noir-marron » ou simplement « Marrons » qui, elles désignent les esclaves fuyant les plantations et le régime d'asservissement des colons (Moomou, 2013, p.33). Ces personnes usent du terme « *nenge* » en connaissance des événements qui les amenèrent là, et qui évoque les révoltes et marronnages qu'ils surent opposer au système esclavagiste qui les opprimait. Cet ethnonyme incarne une identité et un mode de vie en forêt, couplé de cette mémoire d'une seconde adaptation post-esclavagiste, autant sur la condition de leurs ancêtres en fuite, que de la survie en milieu tropical. Tout ceci à tendance à perturber le dialogue quand on se confronte à un terme culturellement péjoratif dans la langue française. La prédominance du français dans mes échanges sur le terrain fera l'objet d'une partie à part entière, notamment vis-à-vis des termes de « croyance » et des noms propres relatifs aux esprits que je dus faire traduire et expliquer.

L'histoire de la population *businenge* est racontée par de nombreux ethnologues (Hurault, 1960, Hoogbergen 1990, Bilby, 2005, De Groot, 1969, Price, 2013 et Paris, 2011) qui se complètent avec bon nombre de travaux d'historiens et d'autres chercheurs en science sociale (Moomou 2013, Fleury, 1991, Bellardie, 1995, Collomb et Jolivet, 2008 et Vernon, 1992). Jean Moomou notamment relate le façonnage des différents tronçons du fleuve, occupés par les groupes *businenge*, ainsi les endroits facteurs de la mémoire du Maroni. Son ouvrage le plus conséquent porte sur l'histoire des relations entre les groupes *Ndjuka* et *Aluku/Boni*, qui au temps des marronnages, successivement de 1765 à 1776 et de 1789 à 1793, étaient rivaux jusqu'à l'abolition de l'esclavage en France en 1848 et la signature du traité de paix entre les autorités françaises et néerlandaises et les *aluku/boni* en 1860 (Moomou, 2013, p.179 et p.277). Les *businenge* résidant majoritairement au Surinam, sont

composés de six groupes distincts, des plus nombreux aux plus minoritaires, *Ndjuka*, *Aluku*, *Saamaka*, *Paamaka*, *Kwinti* et *Matawai* (Moomou 2011, p.24). Tous sont issus des colonies esclavagistes hollandaises, de l'actuel Surinam, s'en sont évadés et ont gagné la forêt, pour y fonder des communautés autonomes. Les marronnages se déploient successivement dans la zone des Guyanes sur le 18ème et 19ème siècle. Selon Moomou (2011, p. 63), les premières clés d'indépendance s'acquièrent en 1712, durant lesquelles les clans pionniers sont formés par les *ndjuka* et les *saamaka* et c'est en 1860 qu'émerge le groupe des *aluku/boni*. Les origines géographiques des esclaves noirs du Surinam les feraient remonter aux populations de l'Afrique de l'Ouest¹.

Roger Bastide, qui travailla sur la transformation des religions africaines transportées en Amérique latine, remarqua en Guyane française, des racines africaines dans la pratique des « *obia* » (Bastide 1967, p. 60). À travers son ouvrage, Bastide élabore des connexions entre les différentes pratiques religieuses, comme le *candomblé* brésilien (Bastide 1958) et la *santeria* cubaine ou la religion *Yoruba* (Cabrera 1954), en reconnaissant un héritage rapporté par les esclaves des côtes africaines. Ce que Jean Moomou reprend en étayant les connexions et ressemblances qu'à la religion *businenge*. L'historien prend en compte différentes variations de culte entre les groupes *Ndjuka*, *Saamaka* et *Boni* tout en les reliant à une provenance commune ouest africaine qu'il nomme « religion historique » (Moomou, 2013, p.361).

Moomou explique que les études historiques sur les populations *businenge* ne sont pas nombreuses et les points de vue d'anthropologues, de géographes et de botanistes ne sont pas non plus légion contrairement à la somme conséquente de recherche néerlandaise au Surinam (2013, p. 27). Les premières observations ethnographiques françaises nous les devons au géographe Jean Hurault, qui se chargea de poser les bornes de la frontière avec le Surinam et le Brésil en 1961 au sud de la Guyane (Lézy, op. Cit, p.72). Il décrira alors les modes de vie, le savoir-faire et la confrontation avec la culture occidentale des communautés des fleuves de l'Est. Ses écrits marqueront le début des recherches sur les populations amérindiennes et *businenge* et seront une base de données pour ses contemporains (Hurault, 1970). Le fleuve, comme axe de circulation, autant de marchandises que d'êtres humains, se verra décrit par un nombre non négligeable d'ethnologues. C'est notamment le cas de l'anthropologue Francis Dupuy, qui porta son attention

1 « Nous entendons par « Ouest-africain », la région entre le fleuve Congo et le Cameroun (territoire Bantou) ; ensuite la région de la Côte des Esclaves qui couvre l'actuel Togo et le Bénin (région habitée par les Fon, Ewe et Yoruba) ; la Côte de l'Or située entre l'actuel Ghana avec ses peuples Akan ; enfin, la Côte sur le vent qui couvre plus ou moins l'actuel Libéria et la Côte d'Ivoire. » (Moomou, 2013, p.278 note de bas de page).

sur les échanges économiques et politiques du Haut-Maroni, entre les *aluku* et les amérindiens *wayana* (Dupuy, 2007 & 2008).

Les relations interethniques entre le groupe d'amérindiens *wayana*, des affluents Litani et Tampok du Lawa, et les *businenge aluku/boni*, remontent à l'époque coloniale, lorsque les premiers virent arriver les seconds sur les rives du fleuve (Dupuy, 2008, p.167). Les *aluku/boni* qui fuyaient les assauts des colons hollandais et des noirs-marrons du groupe *Ndjuka* (*ibid*, p.177), se basèrent sur la crique Sparouine, non-loin de l'actuel village d'Apatou au bas du fleuve Maroni (Hoogbergen, 1989, p.176). Selon l'anthropologue Wim Hoogbergen (loc. Cit.), les *aluku*, depuis leur entrée sur le territoire français sur Sparouine en 1776, commencèrent à monter le fleuve en direction du Lawa, deuxième affluent majeur avec le Tapanahoni où se basera partiellement le groupe *ndjuka*. En 1792, les *ndjuka* réprimèrent davantage les *aluku* sur le Lawa au travers de violentes attaques durant lesquelles ces derniers perdront de nombreux membres ainsi que leur chef de guerre, le fameux *Boni* (Dupuy, *ibid*, p.179) Puis, en 1793, les *aluku* bâtiront des villages sur les rives du Lawa, ainsi qu'à Apatou, en aval du Maroni. Les habitants des villages de l'amont rencontreront les *wayana*, au fil d'échanges économiques et de politiques, dont deux mariages importants, qui donneront vraisemblablement un avantage aux *aluku* (*ibid*, p.191 et 193).

La société *businenge* est matrilineaire et patriarcale, les hommes ayant l'autorité politique et lignagère suivant le principe gérontocratique, que Jean Moomou nomme « *sabiman* » et « *sabiuman* », ceux et celles qui détiennent le savoir et le droit à la parole (Moomou 2013, p.19). Pour ce qui de l'organisation du politique et de la parenté, les villages accueillent différents clans, les *lo*, qui remontent à un ancêtre commun des marronnages et les lignages, les *bee* (Moomou, 2013, p.287 et p.298). Les relations de mariage ou de concubinage fonctionnent sur le principe de polygamie, et les résidences sont séparées (*ibid*, p.301). Les enfants d'une union se rattachent au lignage de la mère et sont sous l'autorité de l'oncle (*ibid*, p.299). Au sujet de la vie domestique, Moomou nous parle de division sexuée des tâches du foyer en faveur de l'homme, ayant lui le droit de porter un fusil et donc de chasser, mais qui tend à se nuancer et à s'éteindre (*ibid*, p.293). Chaque village *businenge*, « *conde* » (Moomou, 2013, p.317), est sous l'autorité d'un capitaine, élu par un « Conseil d'Anciens » et sont assistés par des *basia*, qui eux ont une autorité moindre portant sur un quartier (*ibid*, p.319). Ces décisionnaires, en concordance avec le Conseil des Anciens, « *lantikuutu* » selon le système politique Boni/Aluku élisent à vie un chef coutumier, le « *graanman* », chef supérieur qui a le pouvoir, entre autres, de trancher sur des litiges importants (*ibid*, p.324). Le *graanman* est assisté d'« un *fiscali* (porte-parole) », des *mayoo-kapitein* qui sont ses conseillers, des capitaines et des *lietenan* (*ibid*, p.305). Ces derniers représentent les enseignements et conseils des

ancêtres, à travers le « *fraaga tiki* », l'autel des ancêtres et incarne la loi, la gouvernance socio-politique ainsi que l'intendance religieuse (*ibid*, p.306). Le culte des ancêtres demeure au cœur des relations sociales et notamment de lignage, qui est entretenu par les capitaines de chaque localité. Moomou avance que ce système de gouvernance *businenge* ne se retrouve plus avec autant d'ardeur que dans le passé, les autorités dites traditionnelles ont tendance à se faire élire par la région, par l'État et de quitter le fleuve (*ibid* p.329).

Les ethnologues Richard et Sally Price étudieront notamment chez le groupe *Saamaka*, au Surinam, les contes et la perpétuité de la tradition chez les jeunes générations (2016, p.11). En outre, ces deux ethnologues fourniront une somme faramineuse de données sur le fonctionnement des sociétés *businenge* (Price 2013 et Price Sally et Richard, 1999 et 2003). Diane Vernon, docteur et ethnologue de Saint-Laurent du Maroni, travailla sur la maladie et le système religieux autour du soin chez les *ndjuka* des deux rives (1992). Son travail aboutira sur un écrit sur les entités invisibles agissantes et la conception du mal-être. Jean-Yves Paris étudiera pour sa part les dynamiques sociales du pays *Ndjuka* et notamment la cérémonie d'interrogation du mort à la base de la promotion au statut d'ancêtre dans les sociétés *businenge* (2011 et 2004).

Plus récemment, des chercheurs en sciences sociales s'intéressent au monde *businenge*, c'est le cas de la sociologue Clémence Léobal (2022). Cette dernière travailla sur l'expansion urbaine de la ville de Saint-Laurent et du devenir de l'habitat *businenge*, qui communément se répartit en plusieurs logements dispersés tout le long du fleuve. Elle constatera une sédentarisation de « l'habiter » sur l'agglomération du littoral et quelques déplacements vers les villages de l'amont ainsi que vers les « *kampu* » du rivage (habitations informelles, généralement rattachées à une exploitation agricole). Un autre ethnologue, Landri Ekomie-Obame, étudiera les traditions autour du textile et la symbolique de l'habillement (2017). Sans oublier les travaux menés par l'anthropologue Francis Dupuy (2007), chez les *aluku* et *ndjuka*, au sujet de la circulation des biens et la valeur des échanges, incluant le contact avec les amérindiens *wayana* du haut-Maroni.

La religion *businenge Boni/Aluku* est décrite par Jean Moomou comme un panthéon en forme dealebasse (2013, p.384). En suivant le fil de son enquête, menée auprès des détenteurs.rices du savoir *Boni/Aluku*, il présente l'activité religieuse comme ayant un « Dieu » supérieur aux esprits, « *wenti* », et un rapport sensible aux éléments de la faune et de la flore¹. Les

1 « Les Boni croient en un Dieu, créateur de l'univers. Dans leur conception, l'univers, appelé *goon-tapu*, littéralement : *le couvercle de la terre*, comprend à la fois les éléments sur la terre, les hommes, la faune et la flore,

esprits appelés *wenti* agissent en intermédiaire entre les êtres humains et les éléments naturels ainsi qu'avec le dieu, « *nana* », « *masa gadu* » ou « *gaan gadu* » (*ibid*, p. 370). Les humains capables de connaître et d'interpréter les signes laissés ou donnés par ces esprits sont, le *gaanman*, les capitaines, les *obiaman*, les *sabiman.uman* et . Ces derniers peuvent nouer contact avec l'invisible moyennant un savoir dit « obiastique » (*ibid*, p.189), du terme « *obia* » signifiant « [...] la pratique, le rituel, le remède, les savoirs liés à la religion traditionnelle. » (*ibid*, p.383). Ce terme *obia* équivaldrait, toujours selon Moomou, à celui de *wenti*, la nuance étant mince lorsque, une fois sur le terrain, je me mis en quête d'une distinction ou d'une définition. Moomou nous l'explique ainsi : « L'analogie entre les deux termes est liée au fait que le *wenti* fait des *obia*, et qu'un *obia* peut être un *wenti*. » (*ibid*, p.384).

De ce socle culturel, il serait également judicieux d'observer comment la pratique du soin évolue au carrefour d'un monde globalisé. Par l'expression pratique du soin, je souhaiterais analyser « l'efficacité symbolique » (Lévi-Strauss, 1949, p.24) de l'invisible dans le processus thérapeutique. Sans m'attarder sur les composantes végétales de la médecine *businenge* dont les ethnobotanistes Marie Fleury et Marc-Alexandre Tareau ont largement discuté, mon travail a pour but de délier les relations qu'entretiennent les humains et les agents du religieux. Pour approcher la dimension invisible et en plus des auteurs cités déjà mentionnés plus haut, nous nous appuyerons sur des travaux qui en dévoilent des facettes (Fleury, 1991 & 2018 ; Tareau, 2019 ; Moomou, 2013 ; Price, 2010).

Malgré tout, l'étude de l'efficacité des remèdes traditionnels et des autres médecines sollicitées par les *businenge* reste en marge, notamment du point de vue d'une anthropologie du phénomène religieux. L'objet de ce mémoire portera sur le culte des ancêtres et la prégnance des esprits et des dieux au sein du tissu social. Ici, le terme culte renvoie à un ensemble d'actes et de gestes que les adhérents religieux opèrent, dirigés par un spécialiste, localisé dans un lieu dédié (Prescendi, 2010). Nous aborderons le sujet du religieux par le biais de l'affection maligne, visible ou invisible. Ce qui fut observé déjà par Roger Bastide, entre autres, dans le *candomblé* de Bahia où il décela la dimension religieuse de la « médecine » des pratiquants qu'il distingue de la « médecine populaire » pratiquée en ruralité. La différence se voit selon lui dans la partie religieuse que détient le *candomblé*, qui demande aux pratiquants de vouer une « extase aux dieux », impliquant des

ceux qui sont sous la terre et tout ceux qu'ils observent en levant la tête vers le ciel [...] et ressentent, l'air [...].

S'ajoutent les *wenti*, esprits bienfaiteurs ou malfaisants de la terre [...] et du ciel [...]. Ces esprits émanent directement de Dieu. » Moomou, 2013, p.381.

savants initiés aux « secrets » et des prières garanti de l'efficacité des remèdes. Tandis que la médecine rurale est qualifiée de « religion de consommation », de « dieux utilisés au bénéfice des hommes » (Bastide, 2002, p.156-159).

Dans cette optique, je souhaiterais rendre compte d'une scission au sein de la pratique thérapeutique, entre la part religieuse relative aux esprits et celle « domestique » qui prend en charge de moindre tracas.

L'héritage africain dans la culture des groupes *businenge* me sera à maintes reprises évoqué sur le terrain comme une de leur force et une caractéristique historique qui les distinguent des autres ethnies du fleuve. Le sujet ne fut malgré tout pas facile à aborder sous un angle direct, au-delà de l'image de descendants de combattants marrons victorieux se tapissait quelque chose de plus signifiant, surtout pour la société contemporaine. Le va-et-vient entre leur histoire et mythes fondateurs de la religion et de la politique, je parle ici des combats, de l'invocation de divinités protectrices et la fondation des villages et territoires, et l'actualité sociale se fera constant.

Connaître et se faire connaître, la fausse (en)quête du guérisseur.

Dès mon arrivée à Saint-Laurent, fin janvier 2023, je commençais à demander à toutes personnes *businenge* que je rencontrais s'ils connaissaient un guérisseur qui serait susceptible d'échanger. Une approche abrupte, mais qui porta ses fruits à partir d'un certain temps à jongler entre les personnes qu'on me conseillait de voir.

Le séjour d'un mois sur l'exploitation agricole, du 30 janvier au 20 février 2023, située à une dizaine de kilomètres de là, ne freina en rien mon immersion, qui se poursuivit grâce aux nombreux automobilistes qui me véhiculaient en stop. C'est d'ailleurs en glissant à nouveau le sujet dans une discussion avec un jeune homme que je pris connaissance d'un second guérisseur, habitant à quelques kilomètres de là, en direction de Cayenne. Le premier guérisseur avec qui je pus parler me fut introduit par mon camarade de promotion, qui lui en avait entendu parler par un jeune homme. Et le troisième est un homme d'un certain âge résidant dans un petit village au sud de Saint-Laurent, à une douzaine de kilomètres.

Et c'est ainsi qu'à l'aide d'une vieille bicyclette généreusement rafistolée que je me mis en tête de faire la présentation de la figure du tradipraticien. Ces personnages m'étaient désignés comme des

savants en matière de soin et de spirituel, les maladies qu'on me citait étant de nature visible et invisible. Ce n'est donc pas volontairement que j'appose ce titre à ces hommes et je pris comme allant de soi qu'ils étaient des guérisseurs. Le premier ne parlait pas français, mais *saamaka*, la langue du groupe *businenge* éponyme, il était donc compliqué de communiquer et de prendre du temps à traduire les propos par un.e tiers.e. Le second ne put me recevoir. Lorsque je le rencontrais, il était occupé à régler des affaires avec un groupe d'hommes hostiles à ma présence, me rétorquant qu'il « a des problèmes en ce moment ». Une jeune femme me précisera la même chose sur la route du retour et me conseillera de revenir plus tard. Ce que je ne fis pas, par manque de motivation en vue du trajet et par peur de ce que la situation pouvait engendrer.

Un ami me confiera plus tard que de nombreux guérisseurs eurent et peut-être encore aujourd'hui, des problèmes avec la justice pour avoir travaillé avec des organismes criminels. Le dernier, qui fut sans doute le plus sympathique, fut à chaque fois accompagné de ses fils, ce qui me permit à la fois d'avoir le discours des apprentis et celui du maître. Mes rencontres avec des guérisseurs ne furent pas vouées à se prolonger, soit par le manque de confiance réciproque, l'incompréhension face à ma démarche et surtout, pour des raisons pécuniaires. Pour ce qui est du premier et du troisième du moins, la question de leur rétribution en échange des informations collectées émergeait. Ce qui est donc un point d'arrêt que je ne pus dépasser, simplement par manque de moyens et par malaise. La rétribution, qui demeure un incontournable pour ce qui est de l'approche du guérisseur, je m'en rendis compte plus tard que cela ne me semblait pas la meilleure manière de mener une enquête ethnographique, si ce n'est la pire.

La matière me faisait défaut pour dresser un portrait exhaustif du guérisseur. Au rythme du porte-à-porte et du bouche à oreille, le fil de l'enquête me traîne autant en forêt qu'à travers les rues où j'essuie sueur et refus. Avenants, mais surtout intrigués, les passants m'aiguillent, en lâchant un sourire amusé de voir ce jeune « métro » (métropolitain), sur un vieux vélo rouillé.

Je m'obstine pourtant à poser des questions concernant leurs remèdes, ce qui les intéresse à moitié, ce qui me paraît être une petite victoire, ou du moins un soulagement. « Les feuilles sont là, autour, partout et elles soignent toutes. » finissait par me dire un jeune homme, Mat, qui me fit visiter la ville une première fois. Une conclusion générique qui se répétera bien des fois au grand dam de ma curiosité. Un seul bémol, ici à Saint-Laurent, me disent-ils, les guérisseurs ne sont pas les meilleurs, ceux qui savent sont en amont, sur la ville de Maripasoula. Si je souhaite en apprendre plus, il me faudra m'y rendre et questionner ces « grandes personnes », *gaan sama*, qui y résident. Je déciderai de monter le fleuve vers Maripasoula pour la première fois le 09 mars 2023, afin d'y passer un mois avant de clore mon premier terrain en Guyane. Les deux qui suivirent, du 13 juillet au 05 septembre

2023 et du 15 janvier au 31 avril 2024, seront en grande majorité situés sur l'amont, je ne visiterais Saint-Laurent que à de rares occasions, pour des rendez-vous fixés à l'avance. Pour la simple et bonne raison que les *Gaan sama*, les personnes qui détiennent le savoir et l'autorité de la parole, qui habitent Maripasoula me parlaient avec plus de facilité.

Les guérisseurs ne seraient-ils donc jamais descendus dans cette ville, où la population *businenge* est pourtant si dense ?

Ce qui se révélera une question beaucoup trop large pour aborder la dimension du soin en pays *businenge*. Ce statut traduit d'une ambivalence de fonctions, allant d'un soigneur.euse de plaie à celui ou celle qui reçoit l'esprit sur soi et qui pare les sorts. Entre autres, je note que pour en apprendre sur le rôle du soigneur.euse il vaut mieux écouter ce que les gens en disent que de vouloir à tout prix la parole du connaisseur.euse qui aura tendance à se protéger. Le savoir est une chose gardée et tue sur le fleuve et personne ne quittera des yeux ce sentiment de méfiance face à celui qui pose des questions. Outre le fait que tous et toutes me conseillaient de demander conseil aux *gaan sama* qui eux auront les mots justes, ils demeuraient introuvables, indisponibles ou désintéressés. C'est donc dans cette impasse que je me mis à glaner la moindre information au sujet des remèdes, mais aussi et surtout, du supra-humain et de mener une enquête sur ce que les personnes m'en disent dans les conditions qui furent celles vécues.

I.2 Les limites matérielles d'un terrain en Guyane française.

En posant mes valises pour la dernière fois, au retour de Guyane début avril 2024, je compris que ce rythme de courts séjours de plusieurs mois entreprit ces deux dernières années, n'allait pas pouvoir se prolonger longtemps. En ligne de compte, le financement de ces trajets, le billet d'avion étant d'un millier d'euros, aller-retour, et l'accès aux villages du fleuve, entre cent-quatre-vingts et deux cents euros, aller-retour. La visite des villages et les allers-retours à Saint-Laurent, la grande ville, sont choses courantes sur le Maroni-Lawa. Les jeunes lycéens descendent fréquemment à l'internat ou chez des parents pour étudier en ville, et remontent pendant les vacances ou pendant les congés. Tandis que les adultes descendent sur le littoral travailler, ou se rendent dans leurs abattis le long du fleuve et ils ne manquent pas de visiter la famille élargie tout du long. Dans l'ensemble, les voyages en pirogue ponctuent presque tout le temps mon enquête. Les moyens mis en place pour se déplacer sur le Maroni-Lawa sont nombreux, taxi, pirogue et avion régional et malgré les distances à parcourir, les transports sont présents. Parfois, il est complexe de dénicher leur contact et de tomber à pic pour partir et les aléas sur le trajet posent aussi quelques problèmes d'horaires, mais dans l'ensemble, le fleuve est connecté. Ceci étant, vagabonder sur les eaux et dans le ciel à un prix, et le tarif non-résident ou le prix de la place de pirogue s'accroissent vite. Valeur du trajet qui d'ailleurs se base sur le prix de l'essence, qui elle est achetée au Surinam, « en face », chez des boutiquiers chinois dépendants du niveau d'eau du fleuve pour l'approvisionnement des frets de barils. « Tant que le fleuve n'aura pas remonté, tout restera cher. Et s'il continue de baisser, ça va augmenter encore ! », me disait mon employeur qui a vécu plus de trente ans ici et n'a jamais vu des tarifs si élevés.

Ensuite, la question de la durée d'immersion, qui ne laisse qu'une très courte fenêtre pour oser le grand bain. La qualité des relations sur place ne me semble pas aboutir à un certain niveau de confiance réciproque, ce qui ne me permet pas d'aborder mon sujet en réelle profondeur. La récursivité de la rencontre entraîne le rapport courtois dans ces villages, puisque le fait de voir une personne marcher dans la rue et la saluer renforce le lien tout simplement. Sachant d'ailleurs que l'effet communautaire pousse les individus à se côtoyer entre eux et à fréquenter les endroits où ils se rassemblent régulièrement. Tout en initiant le contact avec les personnes *business*, je remettais en cause la barrière des communautés, qui dans la vie quotidienne ne se voit pas forcément du premier coup d'œil. Malgré tout, l'immersion longue et répétée ne pourrait générer que le sentiment encore plus profond de manque de données et de rapports avec les individus rencontrés sur le terrain. À l'aune d'un cercle à la fois vicieux que bénéfique, le goût de la recherche ethnologique

façonne une curiosité sans bornes.

Mais comme le disait l'anthropologue Mary Douglas, cité par Olivier de Sardan (1988, p.537), en évoquant l'ambiguïté de la recherche sur le religieux : « [...] plus que tout autre phénomène social, l'étude de la religion tend à refléter les présupposés du chercheur. ». Entre adhérer ou s'offusquer et tomber dans la critique, le choix de l'anthropologue est crucial pour rendre compte d'une religion sans en déteindre les facettes.

I.3 Littérature et références en Anthropologie du phénomène religieux.

À un certain stade de l'enquête, lorsque vient l'exercice de rédaction, il est nécessaire de prendre du recul sur sa manière de faire de l'ethnologie, et cela, en rendant compte du contexte dans lequel on la réalise. Le contexte repose sur une Histoire d'un lieu et d'une population, de laquelle déteint l'actualité et dont il faut faire cas au travers des discours autochtones, en questionnant par ailleurs ses propres pré-supposés en tant qu'ethnologue européen. Il est recommandé lors des premiers exercices de la discipline de faire dialoguer les mots de ses interlocuteurs.rices avec les concepts anthropologiques. La notion de « positionnalité » décrit cette ambiguïté de l'engagement en sciences sociales, sur son terrain face à ce qu'on observe et entend, mais aussi lors de la rédaction, face aux pairs et au monde de la recherche. Elle fait surtout écho à la sphère du religieux et à l'adhésion plus ou moins complète du chercheur au système qu'il côtoie plus ou moins activement (Mary, 2010, Favret-Saada, 1977 et 1978). Il est donc de rigueur de questionner sa place d'observateur à la manière d'un décentrement du regard ethnocentrique ou d'un relativisme athéiste. Croire ce n'est en aucun cas se convertir, mais il n'est toutefois pas recommandé de tenir une position intransigeante devant le fait religieux étudié, de l'empathie est attendue. L'exercice de décorticage du « système magico-religieux » permet de déceler les opinions et le vocabulaire employé par les croyants et d'en capter les sens (De Sardan, 1988, p.2). Le mécanisme de signification des aléas qu'une société met en place relève du religieux comme un outil qui rassure. À l'instar de ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan observe et analyse dans le magico-religieux africain, le religieux business relève de ce que Schutz rapproche de la quotidienneté et du « allant de soi » (Schutz 1971, cité par De Sardan, 1988, p.8). Cela fait suite à la controverse étiologique, étiologique dans la discipline anthropologique qui partage le sens du discours autochtone avec celui du chercheur en sciences sociales. Cette opposition sera remise en cause en jugeant de l'impertinence de la catégorie étiologique, qui serait elle aussi inscrite dans un réservoir culturel et ne reviendrait qu'à hiérarchiser les savoirs, celui occidental placé au-dessus (De Sardan, 1998). Olivier de Sardan propose ainsi de

n'utiliser que la notion d'émique, en qualifiant le travail anthropologique « dans l'émique », sur le terrain et « sur l'émique », lors du processus de rédaction (*ibid*, p.13). Ces deux moments de l'enquête incitent l'anthropologue à repenser la manière dont il lit les comportements de ses interlocuteurs. rices et celle dont il les retranscrit ensuite, dans un langage scientifique.

Un processus réflexif qui permet à celui ou celle qui se positionne dans le champs d'observation du religieux d'outre-passer la neutralité axiologique, ou l'athéisme dans l'enquête (Abbruzzese, 2005). Le terme athéisme est compris comme l'individu qui nie, en opposition du croyant qui affirme et de l'agnostique qui s'écarte, désintéressé, du débat (Lalouette, 2010). La question de l'athéisme face à son objet s'oppose au choix de la conversion totale, ni l'un ni l'autre n'est souhaitable puisqu'ils ne se résument qu'à pure subjectivité imposée (De Sardan, 1988). La conversion biaise ostensiblement le propos scientifique et reflète un engagement politique et religieux. Pour nuancer le débat, une ambivalence permet la distinction entre l'adhésion complète et le scepticisme, qualifiée par André Mary d' « affection » (2010, p.278). L'affection serait selon lui une sensibilité curieuse pour le sujet du religieux sans pour autant en être affecté. Mary cite notamment les travaux de Roger Bastide, sur le *candomblé* de Bahia (1960) et de Jeanne Favret-Saada, chez les sorcelleurs et désorcelleurs du bocage mayennais (1977). Favret-Saada posera la question de l'investissement de l'ethnologue le phénomène religieux, notamment par la puissance des mots qui le déclenchent (*ibid*, 1990). Involontairement l'ethnologue active une efficience symbolique en posant ses questions et s'y investit irrémédiablement, en investiguant.

Rappelons toutefois que la transmission du savoir, religieux dans le cas présent, repose sur le processus d'initiation, composé de rituels de passage et qui permet l'accès au statut d'initié, dont trois stades en particulier mis en lumière par Van Gennep, la séparation, la liminalité et l'agrégation (Van Gennep, 1909). L'individu sujet au rituel d'initiation se voit donc mis à l'écart du groupe afin d'être instruit, puis il est réinséré, marqué d'un sceau distinctif. Le fait initiatique sépare la société en deux parties, celle de ceux qui sont sensibles au secret et celle des profanes, ceux qui ne savent pas. Cette séparation entretient un ensemble de règles qui nécessitent que certaines personnes possèdent la maîtrise de l'extraordinaire, ou du moins la capacité de communiquer avec l'invisible, pour les incorporer et en perpétuer la rigueur (Adell, Tisseron et Zempléni, 2021 et Zempléni, 1996).

À la manière des à-priori qu'emporte l'ethnologue sur le terrain et qu'il se doit de les prendre en compte dans son écrit, l'affection reflète la part d'accréditation donnée aux « sens de l'autre » (Augé, 1994). Bastide aurait approché le *candomblé* avec une sensibilité individuelle, mais qui ne traduit pas par une conversion, plus comme un changement de convictions personnelles auxquelles

il vouera une véritable œuvre réflexive. Plus récemment, la positionnalité comme outil méthodologique questionne l'intérêt dialogique de l'anthropologie qui tendrait à un échange de savoirs entre culture plutôt qu'à la conservation et la collection. La nécessité du dialogue se voit avant tout au travers du comportement de l'ethnologue (Selka, 2022). Ces considérations sur le travail d'enquête et la position de celui ou celle qui la mène laisse place maintenant à des questions plus théoriques relatives à l'écriture et l'analyse des données.

Dès lors, il nous introduire la controverse que suscite encore la notion de religion. Selon le sociologue des religions Yves Lambert (1991) les définitions de la religion sont légion et produisent plus de désaccord que de cohésion. La religion se regarde toutefois au pluriel, il y a autant de formes qu'il existe de cas ethnographiques. Lambert parle de son étude comme portant sur un objet sans définition unanime et fixe, « le rapport de l'objet fait partie de l'objet », en citant Hervieu-Léger (*ibid*, p.9). Lambert formule un postulat, d'abord sur l'existence d'une substance composée d'êtres et de forces extraordinaires (Taylor, 1871), dont une communauté d'adhérents postulent l'existence (Weber, 1971 et Durkheim, 1912) et qui reposent sur des actes rituels. La seule conclusion qu'il s'autorise en quelque sorte à faire est celle que le religieux est un produit humain qui constate l'univers surhumain (*ibid*, p.9-10). Durkheim parle de la religion comme d'un divin auquel un collectif se rattache et se lie par l'activité liturgique. Le divin représente l'entièreté des choses sacrées, qui comprend un florilège d'entités surdouées ou de forces inimaginables, qui sont invoquées par les humains suivant des niveaux d'intensité. L'invocation, ou la « transcendance », s'observe dans le quotidien des croyants et dans certains moments d'emphase, « extra-mondain » de manière différente (Luckmann 1967, cité par Lamine, 2008, p.159). Le religieux est une sphère qui touche autant au politique qu'à l'économie et qui entraîne la cohésion sociale et la formation de règles et de principes (Caillé, 2002).

L'humain est un sujet religieux qui agit sur sa cosmogonie en acte et en pensée, ces références agissent également sur lui jusqu'à s'incarner en son corps pour former l' « homo religiosus » (Eliade, 1965, p.22). Pour l'historien Mircea Eliade, l'étude du fait religieux s'étend à un étude de l'Homme et ses cultures et pas uniquement par l'anthropologie et l'histoire. La relation que ce dernier entretient avec la transcendance, ou le sacré, touche à de plus d'une sphère sociale, ce qui en fait un sujet compliqué à aborder. Comme lorsque, dans un contexte d'occidentalisation des sociétés, d'une vie urbanisée à outrance et poussée au consumérisme, de nouvelles formes de religieux voient le jour.

Nous pouvons retenir par ailleurs une seconde définition qui prend l'angle du besoin qu'ont les humains de donner du sens à leur réalité, aux aléas, à certains « moments » de leur histoire (Hervieu-Léger et Hervieu, 2023). L'ambiguïté du mot religion est issue de cette contextualisation permanente que se doit de faire l'anthropologie, et la critique se rapporte au fait de nuancer les religions dites du Livre et promulguer d'autres formes existantes. Les anthropologues préfèrent celui de religieux, ou encore religiosités, qui évoquent au pluriel la conception de l'invisible (Mary, 2010). En parallèle à cela, avec l'émergence de nouvelles formes de religieux en Europe, dites New-Age ou néo-spiritualité, offre de nouvelles comparaisons (Luca, 2012). Il est préférable de parler de « façons de croire en.. » et de ne « pas croire en.. » pour ce qui est de la pensée et de l'acte religieux. Dans l'ouvrage *Croire en actes*, dirigé par les anthropologues Emma Aubin-Boltanski, Anne-Sophie Lamine et Nathalie Luca et paru en 2014, de nombreuses pistes interprétatives de la question du croire sont ouvertes. Ce qui rejoint la notion d'homo religiosus comme d'un être qui par son comportement incarne la religion qu'il pratique. Les gestes et les paroles sont ce que peut entendre l'ethnologue et ce qu'il doit d'étudier par la suite comme l'exposition émiqque des façons de croire.

Le religieux comme « système culturel », comme un système qui oriente la réalité de ses adhérents (Geertz, 1973) et un principe constructif manié par les individus afin de laisser cours à leur imagination débordante. L'imagination permet de combattre le doute de l'inconnu qui terrifie l'humain depuis sa naissance, de mettre un mot là dessus, de faire consensus et d'élaborer les sociétés (Severi, 2007). En outre, les anthropologues constatent l'emprunt d'autres formes de religieux aux sociétés voisines, ce qui participerait à l'image métamorphique de l'objet. Les cas de syncrétisme, terme à réinterpréter comme signifiant la « fusion » plutôt que la « prédation », émergent autant dans des systèmes vastes qui reposent sur l'écrit, que sur d'autres plus localisés sur base orale (Vivieros de Castro, 2020).

Le religieux est en complète mutation, il puise sa source de plusieurs histoires et nombre de références diverses, dont l'ethnologue peut percevoir la variété au travers des mots que les individus utilisent. Nous verrons donc plus en détail ce qui fait la particularité des spécialistes thérapeutes, des esprits et des dieux à l'aide des mots que les *businenge* choisissent.

Avant de commencer l'argumentaire et cette présentation, il me faut revenir sur les travaux qui ont été, en amont, réalisés par les anthropologues sur les berges du Maroni et particulièrement du côté surinamais. En effet, la majeure partie des sources bibliographiques sur le monde *businenge* est tirée d'écrits scientifiques néerlandais, en particulier pour ce qui est de sa facette religieuse. De

nombreuses ethnographies ont été menées sur les différents fleuves du Surinam où se sont installés les groupes surinamais, *saamaka*, *matawai*, *kwinti*, *ndjuka* et *paamaka* (Hoogbergen, 1990, Vernon, 1992, Hurault, 1970, Thoden van Velzen, 1966, Herskovits, 1938, Lenoir, 1973). Les structures politiques de ces groupes demeurent similaires, un *gaan man* est à la tête, secondé par des *kapiten*, chefs des villages, et l'ordre religieux équivaut à la pyramide dont Moomou fit cas (2013). Les humains s'en réfèrent aux dieux et aux esprits pour expliquer les mouvements et forces de l'invisible, tandis que l'histoire de leurs groupes jadis en guerre intestine confère à certaines familles des pouvoirs magiques. Ces derniers sont les attributs d'un lignage prestigieux, qui se caractérise par la présence révéérée d'ancêtres, entités également douées d'agentivité socio-politique. L'ensemble de ces agents religieux participent activement à la vie des fleuves et sont aux premiers rangs lorsqu'il s'agit d'évoquer les conflits du passé. Malgré tout, les études qui précisent les faits religieux et leurs transformations au fil des années ne sont que très peu, et se concentrent sur les groupes *saamaka*, *ndjuka* et *aluku* en particulier (Bastide, 1967, Moomou, 2013, Parris, 2011, Price, 2010, Thoden van Velzen et van Wetering 2004). Nous retenons la forme hiérarchique des entités conçues et priées comme plaçant un panthéon de divinités, africaines d'abord, mais pas que, en raison du contact judéo-chrétien (Moomou, 2013, p.458) et l'implantation croissante d'églises évangéliques. Les travaux de terrain sur les cultes à un dieu unique chez les *Ndjuka* du Tapanahoni réalisés par les anthropologues H.U.E Thoden van Velzen et Wihelmina van Wetering montrent la fluctuante religieuse du plus grand groupe *businenge* (1991). Notamment l'observation de cultes qui succèdent sur différents villages à propos d'une divinité unique, entretenus par un ensemble de « médiums », « prêtres » et « guérisseurs ». Ces personnages, comme le rapportent les ethnologues, alimentent un système de dons d'offrandes, soit déposées au sanctuaire du dieu, soit gardés par ces derniers pour leur propre compte. La montée en puissance de ces cultes qui poussent au « monothéisme » les villageois habitués à un panel de divinités et d'esprits (Thoden van Velzen, 1985, p.10) émerge dans un contexte de ruée vers l'or et donc d'enrichissement de certains *businenge*. Les anthropologues rendent compte d'une chasse aux sorcières, la sorcellerie étant la principale cause de maladies, de malchance et autres malheurs (Thoden van Velzen et van Wetering, 1975, p.10-12). Les *ndjuka* ont donc trouver dans la parole des responsables de ces cultes une raison à leurs déboires ainsi qu'une solution, l'exorcisme des malfaiteurs. Les dieux sont également sollicités comme des entités qui s'investissent dans la vie du fleuve et contre quelques dons, agissent pour son bon fonctionnement. La consultation de ces entités se fait au moyen d'un paquet sacré porté par des hommes qui le font circuler et au rythme de ses mouvements, un oracle interprète et traduit la réponse du dieu (*ibid*, p.9).

L'historien Jean Moomou parle de plusieurs « collèges de divinités », associées à des esprits

particuliers, réciproquement : *Ampuku*, les esprits de la forêt, *Kumanti*, culte des guerriers, *Papa*, relatif au serpent *dagwe* et à la terre-mère, et *Yooka*, les esprits des ancêtres (*ibid*, p.383-408). Les initiés pratiquent leurs dévotions aux esprits, *wenti*, par l'intermédiaire de rituels, qui consistent en des libations de rhum ou de bière et d'offrandes, de possession par une entité, de bains de plantes, de prières, de chants et de tambours. Moomou nous dit que ces quatre collèges existent chez les groupes *saamaka*, *paamaka*, *ndjuka* et *boni/aluku* et reposent sur de savants personnages, des *obiaman*, intermédiaires des esprits et tradi-praticiens.

Les esprits sont les entités divines dont j'entendis le plus sur le terrain, et dont cette étude expose les occurrences. Pour ce qui est du dieu central, *masa gadu/gaan gadu*, il ne me fut que trop peu cité pour que je puisse véritablement en parler, mais cela sera expliqué plus en détails au fil des chapitres.

Dès lors, les modalités religieuses *businenge* sont un agencement des religions africaines, européennes et amérindiennes et forment ce que Roger Bastide appelle syncrétismes et métissages (1967). Nous tenterons ainsi de continuer les observations sur le religieux businenge, à l'aide de l'ethnographie, et de rendre compte de cette synthèse des références, qui s'entremêlent sans se superposer fatalement.



Suivre un connaisseur de plantes en forêt. Balade en forêt avec Benjamin, abattis des Chutes Voltaire, Saint-Laurent : Photo Colache Jérémy

II

Les mots à pouvoir : l'*obia*, la société et les esprits.

Les premiers pas que je fis à Saint-Laurent, aux côtés de mon collègue apprenti ethnologue, ne me menèrent pas à là où je l'aurais souhaité. De longs détours furent nécessaires afin d'aborder un univers à tel point sensible qu'il se terre au plus profond du cœur des personnes. Ne sachant pas de quelle manière aborder pleinement le thème de la religion avec les *businenge*, il me vint l'idée, sur le terrain, de faire un détour par le champ de la maladie. En citant directement la part spirituelle dans le processus de guérison, d'une « délivrance », qui relevée de toute évidence d'une dimension plus importante au vue du ton grave que prenez mes interlocuteurs. L'anthropologue Sandra Fancello (2010, p.235) définit la notion de délivrance, promulguée par Max Weber qui la couple à celle de « salut » (1996, p.124) en citant la « tradition mossi au Burkina Fasso », comme un processus de conciliation, de médiation, entre des individus en conflit. Plus loin et en conclusion de sa définition, Fancello rappellera le sens que la délivrance prend dans la théologie de la libération, notamment pour les pentecôtismes africains, de « thérapie » et de « libération » du malheur. Tout en spécifiant ne pas réduire la délivrance et le salut à l'« exorcisme catholique » (op. cit, p.238).

Le mal interne ou la blessure externe, comme cela m'a été exprimé sur place, sont ce qu'on pourrait appeler des universels humains, et par extension sociaux. À leurs yeux, cela allait de soi de tomber malade ou de se blesser au moins une fois dans sa vie, puisqu'on ne fait pas toujours attention et que plus on défriche la forêt et plus la machette nous glisse des mains. L'environnement tropical fait que les fièvres sont courantes, moustiques, humidité et chute de température soudaine durant de pluvieuses soirées. Être mal, c'est être atteint de quelque chose que les guérisseurs ou les médecins peuvent soigner, c'est leur raison sociale. Cette banalité de la guérison est constamment présente lors de mes discussions, c'est un incontournable de la société *businenge*. Ainsi y voit-on une force de survie, une hétérogénéité palliative et une confiance intransigeante en l'« habitus phytothérapeutique » dont il sera question plus tard dans l'intrigue (Tareau 2019, p. 271). Face à autant de clairvoyance au sujet de la guérison et la facilité d'aborder le sujet des plantes, je me demandais alors si cela n'allait pas plus loin, s'il n'y avait que ça à dire. Après un bon mois de cahot sur la piste au gré des bourrasques de brume amazonienne, je me languis de l'évocation fabuleuse, le mot qui changerait le cours de mon enquête. Ce n'est pas faute d'avoir essayé d'en parler,

s'immiscer à tout hasard un mot plus haut que les autres, persuadé que la plante seule cicatrise la peau tout au plus et non l'âme. Ici l'âme est comprise comme ce qu'en dit Émile Durkheim d'une « société qui s'organise à l'intérieur de nous-mêmes », cité par Baschet, d'un espace où se joue les forces symbolique connu de l'individu (2010, p.22). Sans grand succès, rien ne m'était dit, tout demeurait lisse de magie et de sort, jusqu'à ce que certaines personnes m'évoquent l'hypothèse inverse, après une énième entrevue. L'inexprimable est là, tout autour, il nous observe et sait des choses auxquelles l'humain ne pense pas, que ce soit dans le regard perçant du spécialiste des *obia* ou par la bouche relativement bavarde des profanes. Le sensible ressenti au travers des mots et surtout des expressions du corps embarque le chercheur sur un plan de la réalité dont il n'est pas familier. Les questions ne suffirent finalement plus, il fallut, dès lors, croire à l'évidence et prêter l'oreille dans le silence qui lui est prêté (Besecke, 2005)¹.

J'entendis plusieurs avis sceptiques de la part de métropolitains blancs sur l'activité religieuse *businenge*, qui n'ont pas tendance à s'ébruiter. Décrédibilisés par les métropolitains, qui regardent d'un œil tout aussi dubitatif les églises évangéliques et le chamanisme amérindien, il m'était inconcevable de me placer dans leur continuité. En tant qu'ethnologue bien sûr, mais aussi et surtout parce que le religieux semble ouvrir la porte royale pour une plus franche compréhension de la société. La parole devint ferme et le regard de grave suite à certains aveux sur la présence religieuse. L'expression qu'affichèrent ces personnes fut tout autant induite par ma réaction d'incorruptible intéressé, enchaînant les questions sur des points de traduction ou de symbolique. On me conseilla de balayer la région à la recherche de tel ou tel témoin de l'invisible, qui me reçurent étonnés de l'accoutrement autant que de la franchise. C'est alors qu'une clé de compréhension me fut donnée, laquelle me permit de passer outre le discours léger et blagueur habituel.

La maladie ne se résume pas qu'à la blessure et au rhume, on me l'a laissé entendre à maintes reprises entendre et je ne suis pas prêt de laisser planer l'hypothèse encore longtemps. Le roc fendu, je m'engouffre alors dans la brèche vers un univers de sens difficilement compréhensible, qui demande un bel effort d'interprétation.

Je garde néanmoins l'idée de maladie qui touche et qui se guérit, mais à cela s'ajoute la dimension magico-religieuse qui diversifie exponentiellement ses origines. Ce qui me pousse à parler de quête, à la manière d'un chemin qui s'arpenne avec méfiance et bien préparé en vue de probables

1 « Perhaps, then, it is communication, this ongoing societal conversation about transcendent meanings, that is the public face of religious meaning in contemporary societies. « Invisible religion » might indeed be hard to see- but maybe, if we listen, we cans hear it. » (Besecke, 2005, p.194).

embûches.

I.1 Le cheminement du malade ou la quête de guérison.

Lors de ce chapitre je voudrais évoquer le cheminement du malade en reprenant les alternatives dont on m'a parlé. Je n'ai personnellement pas pu accompagner ou rencontrer des personnes malades, ni participer à une séance de consultation ou de guérison, les raisons seront abordées plus tard. Ainsi, par les paroles rapportées au sujet de la manière dont on traite la maladie dans cette société, je distingue trois arts, qui se rapportent chacun d'eux à une dimension symbolique qui leur est propre. La notion d'art a été longuement sollicitée par Michel de Certeau dans son ouvrage intitulé *L'invention du quotidien : Arts de faire* (1990) et qualifie les techniques de détournement des objets et de leurs fonctions. Les individus, avant tout bricoleurs, jouent avec les règles et les idiomes dans leur manière de faire n'importe quels arts et donc, ces derniers sont sujets à l'inventivité de ceux et celles qui les manient¹. Deux d'entre eux sont liés, par l'utilisation concomitante des plantes et par les références religieuses sollicitées et qui sont donc, les remèdes de famille détenus par ce que j'appellerai des soigneurs et soigneuses et ceux du guérisseur, le spécialiste, l'*obiaman*. Le troisième, singulier mais largement répandu, est celui de la médecine de santé publique, les dispensaires, l'hôpital et les pharmacies. Cette médecine se distingue des autres par le système de valeurs qu'elle sollicite et elle sera évoquée dans ce mémoire par le témoignage de *businenge* y travaillant. Des personnes, deux hommes et deux femmes, qui sont médiatrices culturelles chargées de l'accompagnement des infirmiers et médecins dans leur pratique auprès des *businenge*, aide-soignant ou encore agent d'accueil d'un établissement. Dans une optique de comparaison, je solliciterai la médecine du service de santé publique comme contre-pied à l'usage des remèdes par les plantes.

Le malade, me dira-t-on, a le choix, soit il consulte directement les médecins, infirmiers et professionnels de santé, soit il demande d'abord à sa famille, son entourage, ses aînés.es. La lecture de la maladie diffère suivant la méthode de guérison choisie. La médication des services publics s'allie sans problème à celle administrée par les soigneurs de famille ou les guérisseurs. Des équivalences se font entre les médicaments de la pharmacie et les plantes sauvages, dans la citation suivante Jeanne fait le parallèle entre le comprimé de pharmacie « Doliprane » et une tisane de plantes.

¹ « [...] l'homme ordinaire [...] invente le quotidien grâce aux arts de faire, ruses subtiles, tactiques de résistances par lesquelles il détourne les objets et les codes, se réapproprie l'espace et l'usage à sa façon. », 1990.

«Cécile me dit connaître des plantes dans son jardin, comme la citronnelle, mais s'en sert rarement. Elle préfère le goût du Doliprane. Les tisanes, la plupart du temps, sont amères. ». Note de carnet de terrain, entrevue avec Cécile, Maripasoula, 23/03/23.

Un cheminement, d'abord vis-à-vis des allers-retours que fait le malade entre la médecine publique et celle de la famille, domestique disons. Puisque avant tout il est question de sortir de cet état maladif qui est une préoccupation non-négligeable pour l'individu et son groupe. D'autres exemples montreront qu'il se peut que les diagnostics de la médecine publique ne plaisent guère, les raisons évoquées en jargon scientifique rebutent ou encore que les traitements nécessitent un prix inconcevable, pécuniaire ou logistique. À l'instar du chevauchement entre comprimés et plantes, la prise en compte des recommandations du spécialiste varie suivant la lecture faite des symptômes. Enfin, pour ce qui est de la consultation du guérisseur, c'est un tournant que je distingue à part au sein du processus de cheminement à partir duquel j'utilise le terme de quête. Lorsqu'il est fait appel au guérisseur, le malade entre dans ce qu'on me décrivait comme les « choses plus graves », qui n'ont rien à voir avec les « petits problèmes ». On me parlait alors de ce que le malade vit, ou a vécu, au-delà des murs du monde connu, ce que nous décrirons plus en détails après avoir approfondi sur les « petits problèmes ».

« D'abord il y a les plantes pour les femmes, qu'elles ramassent au bord de la route en ville ou dans les jardins. Certaines plantent autour de leurs maisons pour faciliter la cueillette. L'enseignement des plantes se fait pour tous et toutes sans soucis. Il y a aussi un partage de plantes et de recettes entre les femmes, pas que entre *aluku*, et entre familles. [...] Chez elle, on lui parle beaucoup des remèdes, pour les maux de tête, mais pas des « grandes maladies », qui sont soignées plus par les hommes. », Note de carnet de terrain, Entrevue avec Cécile, Maripasoula, 23/03/23.

Cécile est une jeune femme qui travaille dans une association de promotion de l'artisanat et des arts culturels du fleuve, amérindien et *businenge*. Nous nous rencontrâmes au local où elle travaille au sujet des remèdes et sur la signification de certains mots *nenge tongo* que je n'avais pas saisi. Elle me parla des petits remèdes par le biais des « plantes pour les femmes » et des grands, qui selon elle, relèvent du monde des hommes. Cécile a réalisé une étude sur les remèdes *aluku*, le groupe *businenge* auquel elle appartient, à l'université de Cayenne. Au-delà des petits remèdes, je lui demandais de me parler de quoi relève cette catégorie supérieure, des « grandes maladies » dont elle avait plus de mal à distinguer.

La pratique domestique est abordable en montrant un intérêt pour les préparations par les plantes, *deesi*, et les savoirs détenus par les anciens, *gaan sama* ou les soigneurs, *busi data*. Celle du guérisseur, *obiaman*, au contraire, complexifie un peu plus l'échange puisqu'il touche à la dimension de l'esprit titulaire et à la maîtrise de la transe. Séparer ces deux pratiques permet de comprendre à quel moment la maladie devient plus sérieuse ou plus grave et où les individus font appel à l'*obiaman*. Le fait de dire qu'il existe de simples blessures ou de petites fièvres met de côté une part plus sobre et laisse imaginer une seconde réalité plus profonde. Même s'il faut garder en tête que la préparation de *deesi* et les conseils énoncés par des parents sont le point de départ d'un parcours du malade qui peut prendre une tout autre ampleur. Il faut partir du principe, que la parole de l'entourage encourage à l'exploration des différentes façons de guérir. Les conseils des parents dans la société businenge permettent à l'individu atteint de se repérer et de donner du sens à ce qu'il lui arrive. Les soigneur.ses de famille interprètent la maladie suivant un système de valeur qui leur procure l'efficacité symbolique du geste et de la parole (Lévi-Strauss, 1949). Ambivalence de l'origine du mal que nous étayerons plus tard en comparant un modèle du guérisseur classique avec une nouvelle vague, plus en phase avec la modernité urbaine.

Les *deesi* sont confectionnées par des soigneurs.euses reconnus.es pour connaître simplement les plantes et les préparer en remède, bain, macération, infusion ou cataplasme. Cette forme de médecine est courante et peut se retrouver chez beaucoup d'habitants du fleuve. Le commentaire qui revenait sans cesse était : « toutes les plantes soignent [...], tout le monde les connaît », ce que je constatais chez mes interlocuteurs.rices lorsque nous discutons et qu'ils me citaient des feuilles alentour. Comme ce fut le cas avec Jeanne, avec qui je discutais sur le terrasse du dispensaire où elle travaille en tant que médiatrice culturelle dans une service de sensibilisation aux maladies infectieuses et dont nous parlerons plus tard.

« Jeanne me cite des plantes qu'elle voit de la terrasse, qu' « eux » utilisent. Là (en me désignant des arbustes autour d'une armoire de câbles électriques recouverte de feuilles). Ce sont des plantes qui sont bien connues, « tu connais ? », à fleurs jaunes ou à feuilles trouées, qui soignent telle ou telle maladie, là, dans le taillis à côté. », extrait du carnet de terrain, discussion avec Jeanne, médiatrice culturelle au dispensaire, Maripasoula, 29/03/23.

Le savoir commun relatif aux remèdes domestiques semblait se reporter également sur moi, comme étant inclus dans le « tout le monde ». À d'autres reprises, les plantes désignées me

revenaient en mémoire, je me mettais alors à répondre à l'affirmative à leurs questions. Ce qui ne changea, en soi, rien à la nature de mes échanges, si ce n'est un regard complice.

Contrairement aux personnes qui nomment les espèces en forêt, qui elles ne s'embêtent pas à me questionner sur le nom de tel ou tel végétal sorti de la masse puisqu'elles savent que l'observation et la reconnaissance nécessitent un regard expert. C'est une activité qui semble requérir un œil aguerri, une proximité forestière et un intérêt pour la botanique ou l'agro-foresterie, comme c'était le cas pour les deux interlocuteurs avec qui j'eus des échanges à ce propos. Certaines plantes sont, en effet, caractéristiques des villes et des villages, potentiellement choisies, mais en tout cas reconnues comme plantes utiles. En forêt, tout est plus foui et nécessite un savoir-voir d'expert.

Les usages évoqués par notamment deux interlocuteurs qui furent cruciaux dans mon enquête, reviennent fréquemment lorsque je discutais des plantes qui bordent les chemins ou ornent les jardins de la ville. Le premier de ces deux hommes, Maxime, est d'origine créole et a passé plus de trente en Guyane et surtout à Saint-Laurent où il enseigne au lycée. Il entretient un jardin aux abords de la ville, en forêt, où il emmène travailler ses jeunes étudiants du lycée pour les sortir de la ville. Le second, Benjamin, est un jeune homme *saamaka* qui travaille sur un terrain agricole et avec qui j'ai passé un mois. Le fait de connaître les plantes et de les repiquer près de sa maison est caractéristique de la pratique du soin. Les plantes sont utilisées dans les préparations et certaines, plantées ou spontanées, protègent par leur seule présence. Benjamin collectionne les plantes et se renseigne par internet, sur les réseaux sociaux, comme TikTok, sur les usages thérapeutiques autant qu'artisanal.

«À côté du carbet où nous logeons, une plante sert à faire des tisane « pour nettoyer », le *grotin*. Sous la serre, Benjamin a plein de plantes qu'il bouture, collectionne et essaie d'implanter sur la parcelle au-dessus. Il ne parle pas de soin, si je lui demande si unetelle sert à nettoyer, il acquiesce. Les noms viennent souvent du lieu où elles ont été découverte et il y a des ressemblances dans les langues nenge. Les plantes sont là mais il ne connaît pas tous les noms. Certaines pour pailler par exemple n'ont pas de nom parce qu'elles ne sont « pas utiles », ou alors un nom français compliqué. Il y a toujours de connaisseurs, mais les plantes qui soignent il les a avec lui. », extrait du carnet de terrain, rencontre avec Benjamin sur la cacaoteraie, non loin de Saint-Laurent, 30/01/23.

Autant avec ce premier homme, qu'avec Maxime le second dont j'ai cité l'investissement primordial dans mon étude, je fus à même de mettre la main à la pâte et de m'essayer à l'amateurisme botanique. Un bien grand mot pour dire que je fis quelques photos de feuilles en

demandant à Benjamin ou Maxime de me les nommer, ainsi que leurs potentiels usages. Une activité plus ludique que scientifique qui me permettait de m'occuper les jours chômés ainsi que de prouver mon intérêt pour l'art de confectionner des remèdes à mes interlocuteurs. Au fur et à mesure je commençais à comprendre que c'était le fait de questionner sur les usages qui mettait un frein à la discussion. Comme lorsque Benjamin se montrait réticent à me parler de soin, à identifier les plantes nécessaires et à parler des spécialistes. Je constatais qu'une large gamme de médicinales existe en Guyane et que certaines personnes savaient s'en servir, mais ce n'était pas cela que j'étais venu chercher. Ce qui avait porté ma curiosité aussi loin et ce que ces deux hommes avaient plus ou moins vite compris, c'est la manière dont tout cela se disait, s'enseignait, s'oubliait ou se transformait.

Afin d'évoquer le sujet des remèdes, il me fallut irrémédiablement discuter du fonctionnement de la transmission des savoirs et des recettes. On m'expliqua alors que les recettes sont transmises sur le lignage matrilinéaire et que l'enseignement nécessite un apprentissage plus ou moins long. « Ce n'est pas en faisant une fois qu'on sait. », me disait Saul qui apprend de son grand-oncle maternel et donc plus la pratique est intense et prolongée, plus l'initié se rapproche du centre de la communauté, où il côtoie les savants.es (Crawford, 2009). Les aînés.es demandent la présence assidue des plus jeunes, pour faire face à l'oubli ou au désintéressement. La promiscuité entre l'enseignant et son apprenti génère une intimité, qui produit non seulement une perpétuité du rôle de soigneur.euse mais surtout d'une symbolique de la guérison d'autrui.

La prise de conscience de l'importance des remèdes que tout le monde connaît si bien se constate notamment dans le discours de Cécile, au sujet des plantes pour les femmes. Elle me disait ne pas connaître ces fameuses plantes vu qu'elle n'avait pas d'enfant et que les recettes se découvrent au moment même où elles sont utiles. La société businenge, matrilinéaire, place les femmes comme particulièrement concernées par la santé des enfants et des adolescents et ont donc besoin de maîtriser les arts de guérir. Dans ce cas là, ce sont les « plantes des femmes », me dira Cécile, qui font, outre le soin des enfants, préventives au cycle des menstruations et à la gestion de la grossesse. L'apprentissage se fait également par le genre, les femmes apprennent aux femmes et les hommes aux hommes, dans le système de parenté cela se traduit par le rapport des garçons aux oncles et des filles aux tantes.

La cueillette se fait plus ou moins loin des habitations, sont ramenées et préparées par les ceux et celles qui connaissent. Elle peut également être occasionnelle, comme partir en forêt, glaner des fruits de palmier sauvage, *comou* ou *wassai*, dénicher un cochon bois par le pistage, et

reconnaître, sur la piste, une feuille, une liane ou une écorce. Parfois, me disait un vieil homme à Papaïchton, si sur un layon la personne repère une plante, elle peut seulement la marquer d'un coup de sabre, ou juste défricher autour. La cueillette peut également se faire sur le terrain agricole, l'abattis, ce qui évite de pénétrer la forêt dense, d'aller trop loin. Les plantes circulent et la localisation des lieux de cueillette s'échangent entre voisins, l'entraide permet ainsi l'accompagnement des malades ou blessés. Dans le cas contraire, si les aînés.es de la famille ne savent pas, il faudra chercher un remède en dehors du cercle des proches, ce qui engage à de toutes autres relations.

Les aînés.es ne sont pas forcément des guérisseurs spécialisés, ils peuvent être de simples soigneurs ou soigneuses ayant appris une technique ou une recette. Le savoir se donne d'autant plus par le rapport de confiance tissé avec les *gaan sama* que par le niveau de maîtrise. Donc le fait de montrer une seule fois, la technique ou le nom de la plante, ne permet pas la transmission intégrale et respectueuse. Face à l'ethnologue qui pose des questions et note les réponses, ils ne prenaient pas le risque de divulguer un savoir quelconque, vu que ce dernier ne peut être détenu aussi facilement. Puisque, au-delà de l'apprentissage long et intensif auprès de ses aînés, le rapport intime qui se tisse sert au maître à connaître la valeur morale de l'apprenant.

« [...] le gars qui pense qu'il a transmis c'est qu'il a pas tout transmit. Parce que le gars n'était pas assez gentil, le gars son cœur était plus... enfin, ici les gens disent : « ton cœur doit faire plus de bien ». En fait ton cœur doit s'orienter plus vers le bien que le mal. Il doit plus être plus dans un système pour faire du bien que de faire du mal. », entretien avec Stevens, Maripasoula, Maripasoula, 23/02/23.

Les *deesi* soignent les petits problèmes du quotidien dans les villages et quartiers urbains et sont essentiels à la bonne santé des familles. C'est pour cela que le savoir qui leur est relatif est tant diffus et respecté. Les personnes qui savent préparer et appliquer les remèdes par les plantes les plus primaires sont répandus, malgré qu'elles ne soient consultables que lorsque le malade ou le blessé est déjà en peine, en sachant qu'elles ne sont pas sollicitées en prévention d'une maladie.

« Plusieurs fois, Charles me prendra à part en me désignant des plantes autour du carbet et en m'expliquant le remède qui leur est associé. Les maladies pour les plaies ou le mal au ventre, aux dents, à la tête ou autre se soignent ici, avec les feuilles et les bains. Il me cite la calebasse, l'arbre est là derrière, contre le mal de ventre, avec ses feuilles, on le soigne. Les morsures de fourmis *kopi-kopi*, se soignent avec les plantes aussi. Sinon il y

a pour faire des enfants, une femme était venue et en avait eu un pas longtemps après. », extrait du carnet de terrain, rencontre avec l'*obiaman* de Saint-Jean, Charles, 04/03/23.

Le soin par les plantes se résume souvent par un lot de blessures et maladies qui revient sans cesse. Les plaies et les piqûres de fourmis par exemple, qui renvoient à la vie en forêt et au travail sur l'abattis, mais aussi les morsures de grage, serpent agressif qui rode dans les hautes herbes. Tandis que les maux de ventre ou de tête renvoient à des aléas du malade global. Charles me disait alors que tout cela se soigne facilement, avec des feuilles qui sont autour de chez lui. À la manière de Jeanne citée plus haut, il se plaît à me pointer du doigt les différents végétaux qui bordent sa maison. Sans s'aventurer au-delà de l'indisposition et des piqûres de moustiques, Charles listait les maux qu'un corps peut subir, ici-bas, dans cette forêt. Jusqu'à ce qu'il me dise savoir donner la fertilité à une femme, me laissant perplexe et pensif vis-à-vis d'une dimension beaucoup plus complexe des *deesi*. D'abord, par le fait que la fertilité dénote de ce qu'il me citait tantôt, entre une rage de dents et une grossesse provoquée par le dialogue se trouve une différence notoire, et ensuite, parce que Charles m'a été décrit comme étant un *obiaman*.

Après avoir introduit le savoir-faire des *deesi*, nous entamerons l'approche du domaine du guérisseur et de ses *obia* si particuliers. Il faut savoir que le terme *obia* est aussi utilisé pour désigner des remèdes singuliers et rares, détenus par certaines familles qui les gardent jalousement. Ces familles sont connues pour avoir des secrets et un plus grand savoir, ce qui qualifierait un lignage de guérisseur. Ici, il sera fait cas de ce que j'ai pu récolter comme données au sujet de la pratique des *obiaman*, personnalité désignée capable de beaucoup de prodiges.

Plus loin que le « bout de son nez », voilà comment Aldo, un homme d'âge mûr chargé de la surveillance de l'entrée du dispensaire me parlait de ce que le guérisseur voyait. La cause de la maladie se cherche au-delà, dans un monde invisible que seuls ceux qui savent voir peuvent agir. Pour parler du guérisseur par les *obia* il va me falloir évoquer l'origine d'un mal qui dépasse l'enveloppe charnelle. L'anthropologue Diane Vernon observera cela avec la médecine Ndjuka sur l'aval du fleuve, par laquelle ces maladies qui prennent une ampleur plus grande sont désignées « illness of God » ou « *gadu siki* » (1969, p.210¹). L'anthropologue poursuit en désignant le remède composé d'une seule plante s'oppose à celui qui en comptent plusieurs, et donc nécessite une

1 « [...] the Ndjuka distinguishes two orders of causality: one, a psycho-physiological level of interpretation which reasons in terms of an indigenous theory of bodily exchanges with the milieu (including the influence of symbolic acts) completed by a repertoire of specified illnesses, and two, a socio-cosmic level which points to relevant relationships. », loc. Cit..

préparation et un recette (op.cit., p.217). Une séparation est ainsi établie entre une pratique des remèdes que Vernon nomme « sacrée » et une autre dite « profane »¹.

La maladie prend alors une apparence translucide et se tapit dans l'ombre, il survient sur les humains tel le jet d'une flèche.

« Beaucoup ont un savoir sur les plantes, pour soigner, mais il n'y a plus cet individu, avec « l'esprit qui le guide ». Il avait vraiment le pouvoir de voir où était le mal, qu'est ce qu'il fallait faire et tout résoudre. », entretien avec Stevens, Maripasoula 13/03/23.

« Pour tuer aussi, il y a une pratique, « il va appeler l'esprit de la personne », « lui donner à manger » et « comme disent les amérindiens », « le flécher », « et tu vas le sentir » en désignant son flanc. » ; « Il avait vraiment le pouvoir de voir où était le mal, qu'est ce qu'il fallait faire et tout résoudre. », idem.

Ces deux extraits sont issus de deux échanges informels avec Stevens qui, d'abord expliquait la manière dont le guérisseur, « avec son esprit », peut percevoir le mal et l'identifier afin d'y remédier par la suite. Stevens est également un de mes interlocuteurs privilégiés, il aura la patience de m'expliquer le fonctionnement de la relation à l'esprit et toutes autres formes religieuses, ainsi que de nombreux pans de la société *aluku*. C'est un homme d'une quarantaine d'année qui travaille au Parc amazonien, à l'antenne de Maripasoula et qui a déjà entamé le dialogue avec ses aînés pour apprendre le savoir. Dans la citation ci-dessus il fait allusion aux pratiques chamaniques amérindiennes, qui sont les voisins des *aluku* depuis longtemps sur le Lawa.

Le vocabulaire du regard sera récurrent, « voir le mal » renvoie à la présence de « l'esprit » qui guide le guérisseur dans un monde plus qu'obscur. Outre la partie transe et possession que nous verrons par la suite, l'identité du guérisseur est presque double, un pied, ou une main, dans la réalité humaine et un autre plongé ailleurs. Les discours sur la possession mettront en avant sa dimension théâtrale (Dianteill et Hell, 2008) dont me parleront mes interlocuteurs.rices et qui oscillera sur l'image d' « artiste ou de prophète » (Malinowski, 1933, p.180). Mais comme l'explique Georges Balandier, la possession est un « don » qui ne est offert à certains individus par les esprits ou divinités afin de nouer le contact (1957, p.60)². Nous rappelons ici l'importance de l'enseignement et des rituels d'initiation qui mène au savoir-faire religieux, dans le sens où le rite permet aux

1 « In therapy, then, the cleavage between biological and supernatural causes is suppressed, whereas a new, technical, division does appear between what is sacred medicine, obia, and what is secular phytotherapy. », loc. Cit..

2 « On ne saurait certes douter qu'il existe des personnalités plus ouvertes que d'autres aux violences de la possession, mais on interprète ceci comme un don, une manière d'exceller, et non comme une maladie de l'esprit. », Balandier, 1957, p.60-61.

individus de se rassembler autour d'un lot de références communes (Fabre, 1987). Le fait que Stevens parle au passé de cet individu qui avait ce fameux talent de vision, sera nuancé par la suite, entre autres par un approfondissement de la question qui le fera changer de discours. La seconde citation introduit la partie agressive des esprits, entre sorcellerie et guérison, elle évoque le bien et le mal du monde des *obia*. Nous nous pencherons d'abord sur la texture palpable du mauvais sort sur le corps des Hommes, sur le fait que malgré le doute, « tu vas le sentir », là, sur le flanc de ton torse.

La pratique de l'*obiaman* répond à ce qui n'est pas commun, qui n'est pas une fièvre qui passe avec une tisane de citronnelle ou une aspirine. En échangeant à plusieurs reprises avec deux hommes qui eurent à vivre avec des grands-oncles ou grandes-tantes, il existait bel et bien une distinction entre la petite et la grande maladie. Au fur et à mesure que nous discutons, à deux temporalités différentes suivant la personne, mais le discours se ressemble, ils dissertaient sur les petits remèdes, sans vergogne. Ces « petits trucs », me disait Stevens, ne sont pas rares et n'équivalent pas aux traitements des médecins du dispensaire. Ce n'est pas un secret, tout le monde les connaît et peut se faire soigner facilement en demandant de l'aide. « Si tu as besoin d'aide, les gens t'aideront et te diront où est la personne ». Puis au fil de la conversation, je soulevais le point sensible, qu'en est-il des cas plus graves ? Les maladies plus graves sont comprises par Evans-Pritchard chez les *Azandé* comme relevant d'un niveau supérieur de gravité et étant issues d'une attaque de sorcier. Il parle alors d'une combinaison entre la « mauvaise santé », ce qu'il nomme la cause sensible et directe, et les « symptômes », l'influence du sorcier qui permet l'accident (1972, p.573-574).

C'est dans ces moments-là que la conversation faiblissait jusqu'à, parfois, se clore. Habitué par ces réflexes de non-dits, de protection du savoir et des personnes qui le détiennent et qui sont à la fois craintes et respectées, je tentais des détours. Ce qui m'emmena à ces révélations, dont ces deux hommes me firent part.

« L'*obia* c'est la recette que tu prépares. Le guérisseur, c'est son nom, c'est la personne qui prépare des *obia* pour soigner la personne. Donc l'*obiaman*, c'est *obia-man*, c'est la personne qui utilise les *obia*. », entretien avec Stevens, Maripasoula, 23/03/23.

Être *obiaman* c'est donc utiliser ces pouvoirs nommés *obia*, terme qui selon Stevens, toujours, est chargé de sens et souvent connoté négativement. Le pouvoir ou les pouvoirs, termes les plus appropriés pour parler de la polysémie du mot *obia*, qu'il évoque sont intrinsèquement liés au monde des esprits et des dieux et ne peuvent être utilisés à la légère. Ce personnage peut être une

femme ou un homme, mais je ne peux rencontrer que des hommes sur le terrain bien qu'on m'évoqua l'existence de guérisseuse, d'*obiauman*. Il est doué d'un charisme, d'un statut de sachant consulté pour tout ce qui relève du monde surnaturel. L'individu charismatique, orateur et reconnu par ses aînés, jouit d'une force surhumaine qui permet, entre, la guérison. L'*obiaman* s'entoure d'un palmarès de guérison, dont il ne se vante nullement et qui est entretenu et propagé par l'entourage, et duquel il construit sa spécialisation et sa capacité obiatique.

L'*obia* est un terme qui est historiquement issu du monde guerrier et de la survie en forêt et signifie pouvoir, remède et force suprahumaine, mais nous le développerons plus loin (Moomou, 2013, Bilby et Handler, 2004). Les *obia* sont ces pouvoirs que les ancêtres des *businenge* maniés afin de vaincre l'ennemi, le colon ou le groupe *businenge* adverse qui le traque. Le terme ancêtre se réfère à la distinction honorable donné par le groupe à certains morts et qui vont constituer une autorité et une règle (Journet-Diallo, 2010). Toujours selon cette définition d'Odile Journet-Diallo en citant Malamoud, l'entité ancêtre peut soit se fondre dans un « collectif anonyme », soit « divinisé » ou encore « voué à l'oubli » (op. cit, p.30). Ou autrement, pallier les attaques de la faune et aux blessures du fleuve et des bois. L'utilisation de plantes médicinales est liée aux invocations de divinités protectrices dans des lieux consacrés qui font aujourd'hui partie d'une mémoire marronne, « autels des ancêtres » et lieux de « culte » (*ibid*, p.386 et 420). Ce fond guerrier ne subsiste que très peu sur le terrain, il n'est évoqué que deux ou trois fois par des *sabiman* ou des adultes qui sont au fait des travaux de l'histoire marronne. La référence des *obia* guerriers est un non-dit, les rares cas où j'en entendis parler fut lorsqu'ils évoquaient leur utilisation en temps de la guerre et justifiaient qu'aujourd'hui, avec la paix, ça ne se faisait plus.

Les *obiaman*, qui détiennent une somme de savoir plus conséquente que les *gaan sama* des lignages, sont également sollicités pour guérir ou pour conseiller à la cueillette. Mais la distinction se fait, entre eux et les autres, lorsqu'il est question d'*obia*, en tout cas, c'est ce que je perçus dans la manière d'aborder le sujet.

« Il me parle d'un lieu où les esclaves sont arrivés et que c'est là que les demandes de guérison se font, autant que les discussions avec les esprits. Ce lieu, il y en a plusieurs, ce sont les *faaga tiki*, là où il y a les *obia*. [...] *Obia*, c'est le remède et la plante. Les personnes vont chercher les *obia* pour soigner, les guérisseurs les utilisent avec leurs esprits et on les applique face au *faaga tiki*. », extrait du carnet de terrain, discussion

avec Manille, jeune entrepreneur, Maripasoula 26/02/24.

Dans cet extrait où un échange avec Rayan, jeune homme de Maripasoula qui a bien voulu prendre du temps pour répondre à mes questions sur le monde des esprits, il évoque les *obia* comme des pouvoirs utilisés par les *gaan sama*, dont les *obiaman*, sur l'autel, *faaga tiki*. Il désigne les *obia* comme situés à un endroit précis, l'autel de village ou celui des guérisseurs.

Le statut de guérisseur est polysémique et couvre un large panel de capacités, allant de l'aîné.e qui connaît un anti-venin, contre les grages par exemple, au détenteur.rice d'une recette ou d'une technique. Entre ces deux extrêmes, peut se retrouver des détenteurs.rices de spécialités de guérison diverses, plus ou moins rares, ou des possesseurs de tel ou tel esprit. Le savoir-faire obiastique est donc transmis et conservé jalousement par crainte, nous le verrons plus loin, de l'utilisation malveillante par un potentiel ennemi ou par un simple inconscient.

Les coins de cueillette de plantes sont connus et enseignés comme ceux de pêche ou de chasse. À la manière de nos coins à champignons, les anciens montrent aux plus jeunes où cueillir. Le processus de transmission du savoir entre les individus d'une société est un sujet central de la discipline (Houseman, 1984 et Lenclud, 1991) et décrit le fait de perpétuer des manières de faire ainsi des règles et symboles à travers sur le lignage.

Manille me disait que certains lieux de cueillette étaient donnés et d'autres perdus, mais que malgré tout, les plantes se retrouvaient toujours quelque part en forêt. Benjamin me racontait à l'inverse, que les anciens qui guérissent ne sont, d'abord visités et présentés que lorsqu'un incident survient et ne communiquent que sur le moment de soigner. Lui a pu rencontrer un homme qui soignait les foulures après en avoir subi, sinon, dit-il, il n'aurait jamais su comment faire et personne ne lui aurait dit. Une opposition s'observe donc entre le discours sur l'accès banal aux plantes et celui, sur la difficulté au contraire à identifier, savoir cueillir et avoir une relation d'apprentissage avec les *gaan sama*.

Idem pour les préparations, nécessitant là, me disait-on, un œil aguerrri et une patience dans l'apprentissage. Stevens me racontait avoir déjà essayé de reproduire un soin, mais que ce n'est que grâce à l'ingrédient spécial de l'*obiaman* qu'il avait l'impression de son efficacité. Ce dernier n'évoquait jamais ses recettes et, me confiait-il, comme tous les guérisseurs, le fait qu'il demandent à leurs patients.es une liste de plantes à rapporter, est une manœuvre de défense. Les plantes demandées par le spécialiste ne participent pas à l'élaboration du remède, à son efficacité du moins et ne servent, au final, qu'à éconduire les curieux et les voleurs.

En parler, c'est déjà rendre effectif le monde surpa-humain et ses entités régies par d'autres codes. De ce que m'expliquèrent Stevens, ainsi que le second homme cité plus tôt, Laurent, c'est que *obia* signifie pouvoir, remède, mais surtout « préparation ». Diane Vernon met en exergue le mélange de plusieurs plantes qui fait la quintessence de l'*obia*, et c'est par le savoir préparer que le manipulateur ou la manipulatrice est reconnue (1969)¹. Moomou fit ensuite référence à la « préparation pour la guerre » qu'on peut rapprocher de la magie de combat sollicitée par leurs ancêtres noirs-marrons. Cette magie de combat peut se confondre à ce que Jean Moomou décrit comme le charisme et l'autorité religieuse associée aux *gaanman*, aux *obiaman* et quelques fois au *kapitein* (2013, p.305). Malgré tout, les sorts de protection et de force d'attaque semblent, toujours selon l'historien, être inhérents au collège des esprits *kumanti*, anciens marrons qui prouvèrent leur courage et leur vivacité belliciste au temps du marronnage (*ibid*, p.396). Ces esprits convoqués par certains *obiaman* initiés permettraient de donner une invulnérabilité et un courage inouï, sous forme d'amulettes ou de charmes (*ibid*, p.399 et Dupuy, 2008, p.183, p.185-186). Ce que nous retrouvons sur le terrain, avec certains témoignages sur les protections et autres sortilèges, comme des anneaux de pouvoir dont fait cas Francis Dupuy (*loc. cit.*)

Le mot *obia*, lourd de cette connotation historique qui rappelle, ou appelle, le passé, invoque en quelque sorte une trame de faits historiques qui encore aujourd'hui influence la société. Comme c'est le cas lors de l'invocation de dieux ou d'esprits rattachés à d'anciennes batailles sur le fleuve durant lesquelles ils furent partie-prenante et qui se transmettent par des histoires et des caractéristiques religieuses, tels les pouvoirs de protéger ou de tuer. Je fus donc gêné de ne pas savoir comment aborder le sujet vu que mes interlocuteurs.rices gardaient cet air mal-à l'aise et fuyant. Chemin faisait, je persistais jusqu'à ce que Laurent me rassure en disant qu'il n'y a aucun risque, ni insulte, à parler de ces « choses-là ». Il m'introduisit à la prière par libation, qui consiste à verser à tout bout de champs un alcool (bière, rhum etc.) et sert à « invoquer les ancêtres » :

« Bonjour mes grands-parents, là, j'ai reçu un ami qui est arrivé, on va discuter, on va parler, il faut que tout se passe bien, et même quand il sort d'ici il faut que tout se passe bien avec lui, pendant tout le temps qu'il va faire son étude, il faut que tout se passe bien avec lui ». Exemple. (rire) », entretien avec Laurent, Maripasoula, 13/03/24.

Cette citation décrit la façon dont il procède à la prière aux ancêtres, d'où le fait qu'il dise

1 « Obia makes use of the forces of the Mother-Earth harbored in white clay and flourishing in plants whose essences are extracted and combined into a new medicinal entity. All obia is fusion, nascence and transcendence. A single plant used to treat a symptom is not obia », *ibid*, p. 217.

« Exemple. » et en rigole quelques secondes après. Le rire qui survient quand il est question d'esprits, d'ancêtres ou des dieux est un dénominateur commun, il sera traité plus tard.

La demande par la prière se base sur le principe d'un don de la divinité, d'un conseil ou d'une intervention directe. Le savoir ou l'action divine demande alors un contre-don qui prend la forme d'une offrande à la personne qui entreprend d'organiser et de mener à bien la demande, donc la possession par l'esprit. L'offrande, ou le *paiman*, dont Diane Vernon fait également cas dans son étude sur la pratique thérapeutique du groupe *Ndjuka* (*ibid*, p.219), peut comporter du tissu, de la nourriture, des boissons diverses et de l'argent, pour certaine personne que j'ai pu rencontré. La majeure partie du temps, on me décrivait l'offrande comme étant du rhum ou de la bière, apportés au spécialiste qui va alors le verser sur le sol, en libation, pour remercier ses ancêtres. Dans d'autres cas, les dons sont plus matériels ou pécuniaires et sont gardés par l'*obiaman*. Nous reviendrons plus tard sur ce qu'implique le fait de payer dans le principe thérapeutique qui implique une intervention des esprits ou des ancêtres.

La détention d'un ou de plusieurs esprits avec qui l'*obiaman* communique et apprend est un cas à part. Comme me l'expliquait Stevens, il y a plusieurs « niveaux » de guérisseurs et donc une échelle des *gaan sama*.

« Si si, il y a plusieurs niveaux, il y a le maître, il y a le sous-maître, il y a plusieurs niveaux quoi. Et il y a le maître lui-même, que des fois on l'appelle les dieux. C'est vraiment ça dépend des niveaux de la personne. », entretien avec Stevens, Maripasoula, 23/03/23.

La précision au sujet des maîtres qu'« on appelle les dieux » ne put être précisée plus aval, le mot et sa consonance religieuse ne doit pas avoir le même sens pour lui que pour un.e occidental.e. Le panel de la maîtrise du savoir-pouvoir est quelque chose que j'ai pu rencontrer chez l'*obiaman* de Saint-Jean, non loin de Saint-Laurent. Accompagné de ses deux fils à qui il enseigne l'art de parler maladie, et d'un autre jeune homme lui aussi détenteur d'esprit, je constatais différents stades de l'enseignement. Stevens m'expliquait que l'obtention de l'esprit ou des esprits tutélaires se fait au dernier moment, à la fin de l'initiation quand le « maître » rend compte de la confiance qu'il porte à son élève.

Si ce lien venait à se rompre, l'échange de savoir cesserait immédiatement. Manille me disait que sa grand-mère apprenait à tous ses petits-fils sauf un, considéré comme un caïd et donc inapte à recevoir le savoir. Stevens me confiait également qu'un grand guérisseur à Maripasoula, dont le nom

ne me fut pas communiqué, refusa d'en dire plus à un jeune apprenti, voyant que ce dernier commençait à pratiquer de son côté. Il jugea qu'il en savait assez et ne voulut rien lui donner de plus malgré l'insistance de l'apprenti, alors ils se fâchèrent.

La cohabitation de plusieurs guérisseurs sur un même endroit pourrait alors semer la discorde sur la pratique, soit parce que le jeune initié n'était pas considéré comme apte à user de son savoir soit parce qu'il aurait un mauvais fond. Stevens expliqua plus en détail ce que le « maître » voit dans le « cœur » de son apprenti. Le besoin de proximité vise à juger de l'honnêteté de l'initié, « [...] ton cœur doit s'orienter plus vers le bien que le mal. », me disait-il. Lui me disait vouloir apprendre de son grand-père, mais que le fait qu'il en soit éloigné l'empêchait de progresser. Les « niveaux » dont il me parlait correspondent également à la pratique, l'échange de recettes, qui forge la bonne réputation. Cécile me racontait une chose similaire sur le fait qu'un guérisseur qui ne plus se déplacer, demande alors à un proche d'aller cueillir à sa place les plantes et de lui apporter, d'où l'importance d'un élève. Dans certains cas, ajoutait-elle, l'apprenti peut prendre en charge des patients en urgence et dans tous les cas, si l'apprenti n'est pas loin, il pourra accompagner le ou la guérisseuse. D'où la nécessité de rester proche de sa famille et de sa communauté pour écouter les grandes personnes et apprendre de ses ancêtres.

Stevens m'expliquait lui, que le rôle d'*obiaman* est remarqué tôt et que le ou la détentrice de cette capacité le revendique. Les aînés.es peuvent toutefois reconnaître la révélation et reconnaître certains pouvoirs chez un enfant en bas-âge.

Dans le cadre familial, l'esprit permet la communication avec les ancêtres, puisque le porteur perçoit le monde des esprits et les messages que l'invisible souhaite transmettre. Laurent, un guérisseur du centre de Saint-Laurent, me disait avoir reçu son pouvoir de son grand-père et que comme les actes des ancêtres se répercutent sur les descendants en vie, le savoir a son lot d'obligations. Lui conseillait de prendre des bains de plantes et de consulter le guérisseur afin d'apaiser les esprits que nos ancêtres ont insulté, ou, au pire, les esprits vengeurs qui hantent le lignage.

L'*obiaman*, me disait un guérisseur de Saint-Laurent, reçoit l'enseignement par les anciens de son lignage, ou par un seul, dans son cas son grand-père, et cela implique toute une série d'interdits et une pratique régulière de thérapeute-conseiller. Le savoir signifie à la fois le poids des techniques de soin, mais aussi celui relatif à la possession, à la communication avec l'invisible, qui induit alors une sensibilité sans pareil. La connaissance du monde des esprits place l'*obiaman* en dehors de la communauté, concrètement, par son isolement et ses restrictions, et symboliquement,

par la façon qu'il a de parler, dans une métamorphose rituelle. L'étrangeté du personnage est une chose que les personnes ne me cachent pas. L'*obiaman* est, par son statut et l'évocation du terme *obia*, quelqu'un de paradoxalement craint et respecté. Le rôle qui lui incombe le pousse à se considérer à l'écart, ce qui est renforcé par l'enseignement qu'il recevra de ses aînés. Le savoir qu'il sollicite pour aider son entourage est enrobé de mystère et confère à ce dernier une réputation, un charisme, hors-normes et semi-humain. Il en demeure un, mais grâce, ou à cause, de la présence de son ou ses esprits associés qu'il appelle ou reçoit par la possession, les *businenge* le mettent à part, il en sait plus que n'importe qui.

L'*obiaman* est aussi bien isolé par son savoir-pouvoir (Hubert et Mauss, 1950) et son initiation au sur-monde, que par sa façon d'être particulière dont sa société se sert pour le désigner comme tel.

Un personnage charismatique controversé.

La figure de la personne qui soigne dans la famille sans forcément utiliser d'*obia* ou de solliciter les esprits nous est désormais renseignée, il me faut dès à présent parler de la distinction que mes interlocuteurs.rices font avec celle de l'*obiaman*. Il faut savoir que l'*obiaman* n'est pas un individu qu'on désigne facilement, sans même parler de le rencontrer. Son aura, ainsi que les pouvoirs qui le caractérisent, prend la forme d'un stratagème politique de protection et de revendication culturelle. Il incarne la force héritée d'un lointain passé et qui agit sur le monde connu et inconnu encore aujourd'hui, ses agissements sont donc nimbés de mystère.

On me parle avant tout de guérisseur plutôt que d'*obiaman*. Le terme *obia*, nous l'avons dit, est sujet à controverse, il évoque en lui-même une dimension divine à la fois crainte et respectée. L'*obiaman* est celui qui connaît un tant soit peu cette dimension et qui a les moyens d'agir et de communiquer avec les entités qui en émanent. Le personnage peut se revendiquer comme tel et s'investir pour soigner autrui, en dehors de sa propre famille, ou bien, au contraire, rester à l'écart et taire ses capacités. Benjamin, ami et collègue de travail sur l'abattis où je passais un mois de terrain, mit un temps à me confier sans m'y attendre, autour d'une plantation de cacao, l'existence des esprits.

« La pluie arrive, me dit Benjamin, « tu l'entends ? ». Rien. Le bruit ressemble à un roulement sourd qui se rapproche, je le perçois juste avant que ça tombe. Il donne quelques coups de pelle au sol, et se lève en me laissant donner les miens, à tour de rôle.

Ses yeux inspectent le jardin qui piaille de vie, puis il entame la discussion.

Certaines personnes sont des faiseurs de pluie, grâce à des « esprits », possédés par des hommes et qui confèrent un pouvoir. Ce sont les *obiaman*. Soit ils sont reconnus par la communauté et aident les autres, soit ils ne se révèlent pas et ne sont connus que de leur famille proche. Malgré le fait qu'ils aient la capacité d'aider quiconque, ils ne peuvent s'aider soi-même, « comme une lampe torche, elle n'éclairera jamais le visage de celui qui l'a tient », il ne verra jamais son propre visage éclairé. L'esprit agit, pas l'humain, par une possession sur un temps donné. Debout face à face sous la pluie, le trou nous séparant, je rebondis en lui demandant ce que veut dire *obia* et à lui de me répondre, *obia* ne veut pas forcément dire guérisseur, il ne sait même pas s'il y en a dédié au soin. Il reprend son outil et recommence à creuser. La pluie s'affine. ». Extrait du carnet de terrain, échange avec Benjamin sur l'abattis sous Saint-Laurent, 08/02/23.

Ces quelques mots que nous échangèrent avec Benjamin, me prirent de court. En me penchant à nouveau dessus je ressens le regret de ne pas l'avoir sollicité davantage sur la question. Benjamin n'a jamais trop parlé du thème des esprits et des *obia*, cela ne l'intéressait pas vraiment et il ne se sentait pas légitime de m'en parler. En revanche, il m'impressionnait par sa connaissance des plantes médicinales et, son engouement à me les faire deviner, le rendait agréable à côtoyer. Puis survint cette éclaircie dont la citation ci-dessus fait cas. Suite à un temps d'attente somme toute bien long, il se mit à parler de l'invisible, des pouvoirs extraordinaires détenus par des hommes, les *obiaman*. Connus ou non, ils aident la société et font des miracles, faire pleuvoir par exemple. Malheureusement, aucun autre interlocuteur ne me parla de ce genre de pouvoir, ou n'en fit allusion, mais en vinrent toute une gamme des plus fantastiques au fil de mon enquête. Ces mots sont les premiers indices que je reçus du monde des *obia* et donc de la possession et du « surréalisme en actions » (Breton cité par Dianteill et Hell, 2008, p.3). Pour ce qui est de cette image de lumière éclairante qu'il me donna au sujet des *obia*, ses mots me firent penser d'abord plus à un fardeau qu'à un super-pouvoir. Comme une charge en contrepartie de l'influence des esprits, un mal pour un bien. Cette impression se révélera juste par la suite, nous le verrons au sujet des contre-sorts et autres soins magiques promulgués par l'*obiaman*. En poussant la réflexion plus loin, le spécialiste ne s'avérera être un personnage ambiguë, tantôt sublimer par des exploits toujours plus inédits les uns que les autres et quelques fois, pénitent cerné d'interdits et constamment sur le fil. Comme le signifie Benjamin lorsqu'il parle de ces faiseurs de pluie, sans les sublimer davantage et qu'il avoue son manque de détails les concernant. Le mystère demeure sans pour autant qu'il soit convaincu de leur existence, et donc de l'activité magique. Cette activité se révélera par la suite avec de nouveaux

témoignages la concernant.

« Parce que moi je connaissais un monsieur lui, il était vraiment un magicien quoi. Et son truc.. mais là il est plus vivant, il est plus fort qu'un médecin hein. Le gars il avait, y avait mon cousin qui avait l'os là, la tête de l'os c'était pourrie tout ça là. On lui avait fait plusieurs cortisones et ça a abîmé toute l'os. Donc le médecin lui proposait de couper l'os, la tête de l'os et renforcer avec du fer. [...] Parce que comme on coupe ça, comment on va le réparer tu sais pas. Il a été voir le monsieur, le monsieur lui a dit que, moi pour moi c'est un petit travail ça. Moi je soigne ça, le gars n'a pas cru, il a toute la pathologie tout ça. Le gars, le gars..le monsieur, mais lui c'était le plus grand guérisseur, et bien en une semaine, tout était réparé hein. Le gars il a été revoir le chirurgien, ils ont refait des radio, le médecin est revenu plusieurs fois voir le monsieur là, le monsieur n'a jamais voulu montrer rien du tout. Parce que lui s'est étonné de comment le truc s'est reconstitué en fait. Tout est reconstitué. Mais lui il était fort quoi. C'était un magicien quoi. Le monsieur là. Lui, il avait vraiment l'esprit du guérisseur. » . Entretien avec Stevens, Maripasoula, 23/03/23.

L'analyse qui se profile dans les paragraphes qui suivent porte sur la dimension charismatique du personnage, frôlant parfois le miracle, comme dans cette citation, avec l'utilisation étonnante par Stevens du mot « magicien » dont je n'avais jamais été témoin.

Le magicien, qui n'est hélas plus vivant, ce qui toutefois réaffirme sa réputation qui est désormais étendue au statut d'ancêtre, s'entoure d'un charisme réputé qui produit l'adhésion du consultant au système de valeur mis en scène (Watier, 2019). Le spécialiste marchande avec les esprits pour promouvoir la guérison de son patient.e et le système de valeurs déployé permet ou non l'efficacité de ses pouvoirs et cela dépend de l'avis du consultant.e (Lévi-Strauss, 1949 et 1958).

Le charisme oscille entre « risque et succès », ce qui rend le sujet concerné dépendant de sa réputation et donc des individus de son groupe (Aubin-Boltanski et Farra-Haddad, 2014). Stevens, celui qui m'en parle le mieux, raconte d'abord qu'il « est plus fort qu'un médecin », du dispensaire en citant un exemple de ces pouvoirs. Le mettre au dessus de la médecine occidentale, en parlant de « radios » qui ne voient pas ce que le guérisseur a fait, participe à la réputation de ce dernier. Le guérisseur qui lui s'efface bien vite derrière la figure de l'esprit, ce n'est pas lui qui guérit mais les esprits. Tout cela me fait penser à ce que l'*obiaman* Charles me disait soigner des maladies qu'on ne peut pas voir avec les outils de l'hôpital de Saint-Laurent. A la manière de cet *obiaman* réputé

puissant et magicien présenté par Stevens, Charles, un autre *obiaman*, mettait en opposition les techniques des médecins blancs et les siennes, en distinguant les différentes sortes de maladie.

Le charisme se définit par la capacité de la personne à se référer plus ou moins bien au système social de valeurs dans lequel son groupe évolue (Pordié et Simon, 2013 et Weber, 1971¹). Cette capacité se retrouve dans la pensée *businenge* lorsque sont désignés les savants.es, *gaan sama*, par leur âge et leur savoir accumulé. Ces grandes personnes sont aussi les prochaines à accéder au rang d'ancêtre, qui est le stade ultime pour un apprenant. Les ancêtres possèdent un pouvoir d'agir incomparable sur la société et sont à l'origine de toutes pratiques politique et religieuse. Augé parle du prestige d'un guérisseur comme « dangereux » en vue de la force qu'il détient et que lui seul sait maîtriser face aux autres individus de son groupe (Augé, 1976, p.6 et Favret-Saada, 2019). La réputation grandissante ou déjà bien fournie d'un possesseur de pouvoir peut très bien attirer le doute, le soupçon, sur son honnêteté et sa bienveillance. Le doute faisant partie intégrante de l'acte de croire (Pouillon 1993), le malade se confie à ses risques et périls. Augé poursuit sur ce point en parlant de la malléabilité du pouvoir de ces guérisseurs qui, accablés d'autant de responsabilités, trempent inévitablement dans la malfaçon. L'*obiaman* n'est maître que de son individu propre et seul lui comprend dans son entièreté sa relation à l'esprit. En outre, le prestige inhérent à son rôle demeurera toujours issu du discours externe alimenté par la société. A l'aune d'un certificat d'habilitation à pratiquer la médecine, un *obiaman* repose sur la « crédulité » et « l'influence sociale » dont elle est issue (Augé, 1976, p.5). Désigner un sorcier se rapproche de la reconnaissance d'un guérisseur : dans l'acte de désignation se matérialise le jugement, l'énoncé et donc une forme d'adhésion au phénomène qui se déroule au moment t, sans aller jusqu'à la conviction. Une brèche s'ouvre, le sort est lancé créant une blessure visible, les individus rassemblent les faits, se concertent et s'y engouffrent en imaginant les nombreuses possibilités qui feront toutes accusations. L'*obiaman* reçoit son charisme, à la fois par son rôle et ses exploits, mais avant tout grâce à la transmission par ses ancêtres du don qu'il a de communiquer avec l'invisible. C'est ce que dit Stevens : « [...] lui il avait vraiment l'esprit du guérisseur. », qui lui attribue la véritable raison de son pouvoir.

« Les esprits vivent dans les humains hein ! (rire) [...] De toute façon chez nous, notre compréhension de l'esprit c'est plutôt familiale quoi [...] En fait ça passe d'oncles, des oncles, fils, filles, tout ça c'est générationnel. », Entretien avec Stevens, Maripasoula,

1 « Nous appellerons *charisme* la qualité extraordinaire [...] d'un personnage qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout du moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels », Weber, 1971, p.320.

23/03/23.

Ici, Stevens me parlait de la transmission des esprits dans la famille, lorsque l'oncle donne à un neveu ou une nièce en même temps le pouvoir de communiquer et de pratiquer. Comme me l'avait expliqué l'*obiaman* du quartier Vampires de Saint-Laurent, qui a reçu les dons de son grand-père. Ces pouvoirs sont toutefois, avait-il rajouté, des responsabilités, des interdits et des *kunu* transmis sur le lignage. Le fait de transmettre une capacité particulière de communication avec les divinités rappelle la notion de « lignée croyante » introduite par la sociologue Danièle Hervieu-Léger (1993, p.119). L'appartenance à cette lignée permet de se différencier des non-croyants, situés à l'extérieur du cercle. Ainsi se développe un sentiment communautaire qui génère une scission pertinente entre les façons de croire. Le schisme religieux est à l'instar de la distinction sociale ou culturelle opérée par les humains tout au long de leur Histoire.

Cécile, qui me racontait cette reconnaissance, disait que « quand on a ce genre de pouvoir, on le sait » et dès lors que le rôle nous est dévolu, « on ne peut pas refuser ». Elle ajoutera qu'il est possible de refuser à la condition d'une divergence religieuse, « les églises, comme les évangélistes » me dira-t-elle. Ici, Cécile prend un moment pour développer cette idée de divergence en disant que ce que les personnes apprennent ne convient pas avec la pratique de l'*obia*, elle spécifie bien une séparation qui divise les *businenge*, dont nous parlerons ensuite. La possession par un esprit, comme me le disait aussi Stevens, peut se manifester autant sur une fille que sur un garçon. Toujours selon lui, lorsque cela se produit, les parents se réunissent et sont attentifs aux paroles que l'être « possédé » par « l'esprit descendu sur lui » prononce. Il peut arriver que lors de ces séances, comme celles où l'*obiaman* porte l'esprit, un membre de l'assemblée soit désigné pour fabriquer un remède ou qu'une recette lui soit transmise. Quelques fois le porteur peut même révéler à un tiers que, désormais, il ou elle sera le réceptacle d'un esprit. C'est par ce biais que des nouvelles préparations peuvent être découvertes, me dit Cécile, et souvent elles sont confiées à des personnes auxquelles le porteur fait confiance.

Les apprentis demeurent des fervents adeptes de la guérison et sont de potentiels successeurs en tant que soigneurs. Didier, fils de Charles guérisseur rencontré non-loin de Saint-Laurent, racontait que lorsque le maître guérisseur meurt, il transmet le ou les esprits à son successeur, celui que l'*obiaman* choisit pour le remplacer à sa mort. Ce qui a pour effet, dans son initiation, de parachever l'enseignement. La parole du sage ne possède pas de fin, l'apprentissage continue jusqu'à ses derniers conseils me rétorquaient-ils. Paul me disait en voyant Stevens accumuler les ouvrages de pharmacopées, « un livre a une fin, pas une personne ». L'enseignement se déroule sur une vie entière et les apprentis prennent le temps d'écouter et de côtoyer leurs aînés, ce qui leur permettra de

peaufiner la maîtrise des *obia* et, enfin, de posséder l'aptitude de communiquer avec l'invisible (Vernon, 1969)¹. Diane Vernon parle de recherche individuelle pour le perfectionnement de la pratique de l'*obia* que chaque apprenti prend en principe, ce dont me fera part Stevens lorsqu'il me parlera de la curiosité nécessaire à aller demander aux *gaan sama* ce qu'ils savent.

L'*obia* signifiant la clé qui résout un problème, les remèdes se multiplient donc autant qu'il existe de maux. Cécile me disait que chaque famille avait ses *obia* et les transmettait dans le lignage et que ces savoirs ne sont pas forcément partagés en opposition avec les petites recettes. Certaines familles détenant des *obia* considérés comme plus forts, telles celles qui ont des ancêtres de guerriers marrons féroces manipulateurs de charmes de combat, et qui se transmettent en secret. Ici, on pense à la « magie d'initiation » observée par Bastide à Bahia d'où il rappelle le contexte esclavagiste portugais pour parler des « Dieux » d'un « folklore africain » (2002, p.12 et p.160). Ce pouvoir prend les allures d'une responsabilité du lignage d'entretenir la relation aux esprits, ancêtres ou divinités, qu'il faut savoir reconnaître lorsqu'ils se manifestent, comme lors des possessions intempestives, et écouter, interpréter, lors d'une prière à l'autel. Autant le premier que le deuxième cas se pare d'un ensemble nécessaire codifié, qui passe par le langage cérémoniel, nommé par un de mes interlocuteurs *kumanti* et de matériel, boissons, plantes et artefacts. Au sujet du langage, Stevens me confia l'existence d'une langue différente de l'*aluku* et qui serait une vieille version de la langue des *aluku*, encore partiellement maîtrisé par les *gaan sama*. Le terme *kumanti* se rapporterait, selon les écrits de Jean Moomou, à une langue qui est devenue « le nom générique des langages de rituel » qui changent suivant les groupes *businenge* (2013, p.395). Par ailleurs, l'historien fait cas d'une origine africaine, du peuple *Akan*, de *kumanti*, qui serait sujet à un pan guerrier hérité, d'abord des esclaves puis des Marrons. Donc les mots de mon interlocuteur sur le terrain, John, jeune entrepreneur de Maripasoula et tenancier d'un stand à churros se situerait entre un religieux issu des guerres marronnes et une langue rituelle généralisée. Cet homme fut d'une importance clé pour ma recherche, par le fait qu'il voyage souvent en France métropolitaine et surtout parce qu'il s'investissait dans ma recherche. Cette information sur le langage rituel est toutefois nuancée par John qui me dira vouloir la faire confirmer par ses aînés. L'héritage africain est malgré tout attesté par les chercheurs et les dires de mes interlocuteurs. rices mais pour ce qui est des « collèges » de divinités dont parle Moomou (2013, p.399), ni l'un ni l'autre ne m'en fit cas et je ne peux donc m'avancer sur le sujet.

1 « As most people begin acquiring their first *obia* in the form of valued remedies learned in early adult life and as each *obia* bears the stamp of professional medical practice, roles of patient and practitioner alternate both in practice and in ideology. », Vernon, 1969, p.216.

Tout semble possible avec le concours de l'esprit, qui guide et protège son porteur. L'esprit alors obtenu suite à une révélation puis la transmission auprès d'un *obiaman* permet à l'initié de se protéger des « mauvais esprits » m'expliquait l'*obiaman* de Saint-Jean. Ces derniers, toujours selon mon interlocuteur entouré de ses fils qui écoutent avec autant d'attention que moi, sont identifiés par l'esprit protecteur, qui révèle leurs noms ainsi que les prédispositions à prendre. Telle l'affinité initiatique décrite par Bastide dans le *candomblé*, des savants à secret et des « choses qui ne seront jamais révélées », la pratique de l'*obia* repose sur une relation au « super-sensible » (2002, p.132 et p.138). L'*obiaman* ne me décrira pas sa relation avec ses esprits tutélaires, par contre il me dira que la clé de compréhension de l'ensorcellement lui est confiée par ces êtres que lui-seul, et bientôt ses fils, connaît.

À l'instar de la nécessité d'avoir des guérisseurs, il faut des apprentis. Pour parfaire la maîtrise des *obia* de soin il ne suffit pas de savoir reconnaître et préparer, ou alors de posséder un esprit, il faut avant tout respecter les règles. Celles dictées par les *gaan sama* et prendre le temps de les assimiler, de les comprendre et de devenir finalement l'un d'eux, un sage qui à son tour transmettra la bonne connaissance. La transmission de l'acte religieux dans ce qu'il a de plus codifié passe par un faire faire et un faire croire initié par le maître. Sans par ailleurs oublier les initiatives de « braconniers » ou de bricoleurs sur l'art dont Michel de Certeau qualifie d'« ingéniosités » (1990, p.19). Le religieux passe par la parole et le geste, et ces deux actions s'associent à de la matière référente, allant d'éphémères consommables à artefacts consacrés. Le bricolage, selon Claude Lévi-Strauss, est une agrégat de symboles généré par l'individu par rapport aux références religieuses disponibles (1962). Une définition qui est étendue par Danièle Hervieu-Léger, comme un phénomène dépendant du contexte social et du capital culturel de l'individu, qui permettent la « compétence bricolage » (2001, p.127). Comme lors de la cueillette, la préparation de remèdes et la prière, une demande aux entités supra-sensibles est explicite, me rétorquait Manille. Ainsi que l'utilisation, lors des libations, d'un liquide, souvent un alcool, qui permet l'effectivité du rituel (Cohen et Mottier, 2016). La libation est au cœur de l'activation des forces extraordinaires, par le liquide versé, à la fois un message ou une demande est transmise aux entités mais également, une révérence est donnée à ce sur-monde. Le fait de prier et de « verser », le terme m'est explicitement donné, rend compte d'une activité religieuse dans le quotidien *businenge*. Manille me confiait que la prière est une parole que tout un chacun fait, même les adhérents aux églises évangéliques la perpétue de la même façon, et surtout, rajoutait-il, dans sa banalité elle rappelle le dieu. Ici il faisait références à un dieu distinguable des autres divinités, qui se nomme *Masa Gadu* ou *Papa Gadu*.

Alors, suivre un enseignement qui visiblement peut s'étendre à toute une vie annoncerait à l'initié un dévouement sans vergogne au mode de vie de ses ancêtres. Ces derniers qui furent des esclaves survivants, sujets d'une Histoire que leurs enfants, actuellement dépositaires du fleuve, doivent ainsi assimiler et adapter à leur existence semi-urbaine.

Et par-dessus tout, le guérisseur tente de gagner la confiance de son entourage (Lévi-Strauss, 1949 et 1958). L'*obiaman* stimulera le dialogue entre les membres d'une famille ou de l'entourage proche afin de faire sortir les non-dits et conseillera au patient d'amener avec lui untel ou unetelle pour qu'ils discutent ensemble. Encore une fois revient le thème des ancêtres et de leurs influences sur le lignage, ces derniers rappellent à leurs descendants les histoires de jadis. Le guérisseur, intermédiaire de ce monde manifeste les interpellations et les affaires qu'il est désormais temps de conclure. Mis à part les faits et gestes de la famille, le patient prendra un moment pour quérir l'aide du spécialiste et avouer ses méfaits, s'il y en a, et qui auraient un lien potentiel avec son mal-être. Et ce n'est qu'enfin, le tradipraticien proposera un remède final en guise de conclusion et attestera ainsi du changement d'état du patient. Cécile expliquait qu'un bon guérisseur qui se respecte prend les interdits qu'il faut, sexuel entre autres et s'isole afin de suivre les indications du monde invisible sans distraction terrestre. Lors d'une consultation, ce dernier s'efforcera de connaître précisément ce que son patient est en train de vivre et veillera à ce qu'il suit rigoureusement la prescription des esprits. Sachant que s'il commet plus de tort ou que ses rituels trompent la volonté de l'esprit, il risque qu'une grave maladie le touche à son tour et qu'il ne puisse plus bouger. Cécile m'indiquait que s'il échoue ou aggrave le mal, l'entourage le radiera également de leur liste de tradipraticiens compétents, et considérera qu'il met en danger plus qu'il ne soigne.

C'est peut-être ici que commence une réputation de « sorcier » qui lui amènera une tout autre clientèle, « la personne va voir quelqu'un, enfin un guérisseur ou pas, un sorcier, pour te faire du mal. » m'expliquait Stevens au sujet des mauvais sorts.

C'est également ce que me rapportaient les *obiaman* que je pus rencontrer, ces derniers ne diront jamais qu'ils le sont, ils le montreront et c'est à la clientèle de faire la renommée et de les nommer en tant qu'*obiaman*, détenteur d'esprits généreux. Stevens me racontait l'histoire d'un de ses cousins avec une blessure avec l'os apparent que les médecins occidentaux, d'ici ou de Cayenne, avec la « cortisone », ne pouvait guérir. En ce temps-là, il y avait un monsieur, « un magicien », très puissant qui fut consulté, avec succès, puisqu'il rétorqua que c'était une sorte de blessure qu'il avait l'habitude de soigner. Les docteurs du dispensaire n'y comprenaient rien et en étaient ébahis, Stevens expliquait que les maladies et leurs blessures ont leurs médecines respectives. Dans la

pratique, les premiers conseillaient de couper le bout de l'os gênant et d'y accoler un renforcement métallique, avec l'aide de calmant, tandis que le second privilégiait la reconstitution naturelle du membre. On me parlait de massages pour remettre les os en place, de cataplasmes et d'une longue période de repos.

Parlons maintenant de la possession, après en avoir survolé la surface au cours des derniers paragraphes, comme un art rituel permettant l'efficacité du soin. Bastide explique du *candomblé* que chaque plante est médicinale mais avant tout religieuse, et que le remède est subjugué par un rituel qui lui confère sa véritable performativité (2002). Malheureusement, je ne pus observer véritablement la mise en transe, du moins personne ne m'en a fait cas, ni la consultation et la confection de remèdes. Ce dont il est question ici est donc une somme de récit rapportée par des personnes ayant vu et entendu parler de la pratique des *obia* ou des *obiaman* eux-même. La possession, ou transe comme l'appellent deux de mes principaux interlocuteurs dont vous avez lu les citations d'entretiens plus tôt, est un procédé de dépassement de la personne humaine. Le changement peut être imperceptible, comme on me l'a fait remarquer lors d'une discussion à cinq voix sous le carbet de l'*obiaman* de Saint-Jean, « là je te parle, mais ça se trouve c'est pas moi qui parle ». Cette citation d'un jeune homme *cottica* qui me parlait de son frère assis à côté de l'*obiaman* qui se laissait aller en transe où venait l'esprit sur lui. Son frère, poursuivait-il, utilise un mélange de plantes macérées dans de l'eau pour déclencher l'extase, mais, ajoutait-il, « ça le fatigue beaucoup ». Cette boisson peut se rapprocher de ce que certains ethnologues ont observé sur la transe *businenge* durant laquelle les individus boivent un breuvage, « drinking the gods », qui met en relation avec les divinités pour que ces dernières les conseillent (Thoden van Velzen, 1985, p.105 et Bilby, 1997, p.672)¹.

La transe comme changement de visage, de voix et de discours survient lorsque les *obiaman* requiert l'aide des esprits. Cela constitue le conseil thérapeutique, politique et familiale qui sont englobés par le domaine religieux. L'esprit est un agent à part entière de la relation, une personne qui a une voix au chapitre et un rôle de médiateur. Cette voix que l'esprit détient pèse dans le jugement et la guérison d'un individu au même titre que celle des ancêtres. Si tant est qu'on le comprenne, c'est alors qu'intervient la fonction d'interprète.

« C'est le *wenti* qui va dire à l'interprète, parce que comme je te l'ai expliqué il y a toujours un interprète, par rapport à la langue que va parler le *wenti* tout ça, parce que

¹ « In fact, whenever the veracity of a serious allegation or accusation is in question, the parties involved may decide to go a sweli, that is, to swear an oath or consult one or another kind of oracle, with the gods or ancestors as witness, so as to reveal the truth », Bilby, 1997, p.673.

c'est des langues des fois, toi et moi on va pas comprendre tu vois. [...] Parce qu'après, une fois que le *wenti*, l'esprit est parti. La personne qui a le *wenti*, tout ce qu'il a dit là, il ne sait plus rien de ça. » Entretien avec Laurent, Maripasoula, 13/03/24.

Comme nous l'avons dit avec le langage particulier de l'esprit, qui doit être interprété par un *obiaman*, je demandais à Laurent de quelle manière cet homme pouvait comprendre la langue des *wenti*. A quoi il répondit que c'est en pratiquant qu'il apprit et que c'est aussi et avant tout un savoir transmis par l'*obiaman* avec qui il travaille et d'autres *gaan sama*. La langue si particulière que parle l'*obiaman* en transe relève d'une construction langagière qui complexifie la mise en relation avec l'invisible. Les mots qui différencient le parler classique du langage rituel renvoient à un processus de performativité de l'évènement (Kedzierska-Manzon et Rozenberg, 2018) et entraînent les observateurs.rices de la transe dans l'entre-deux du croire, le doute et l'adhésion (Severi, 2007 et Pouillon, 1993). L'image religieuse de cet intermédiaire demeure floue et peut compréhensible mais participe à la mise en scène de l'efficacité symbolique (Lévi-Strauss, 1949). Lorsque l'esprit quitte l'*obiaman*, ce dernier perd la mémoire et c'est pour cela que la prise de notes par l'interprète ou sa capacité à retenir de tête le diagnostic, devient cruciale.

L'*obiaman*, il m'est décrit comme un spécialiste du soin des maladies graves, qui se rapportent à ce qui ne se voit pas de l'extérieur ou ce qui est inconnu des non-initiés. On me parlera de « mauvais sorts », d'« attaque par un esprit » ou encore d'« esprit mauvais ». Le mal-être ou ce que Andras Zempléni appelle le « temps de la crise » (1987, p. 269), est le fait de contracter une relation avec l'esprit en question. Cette crise génère un point de contact entre le monde visible et invisible dont l'individu atteint est le centre névralgique. Ainsi, l'*obiaman* va prendre le temps de discuter avec l'atteint afin de comprendre l'origine du mal, d'un acte commis hors la loi, ou d'une attaque externe au lignage. Ce que Zempléni observe dans le rituel de soin chez les *Sénoufo* du Nord de la Côte d'Ivoire avec la « dette symbolique » contractée envers la divinité se retrouve dans la pratique de l'*obiaman*. Ce dernier demande aux *wenti* qu'il côtoie s'ils reconnaissent la nature du mal subit, comment le supprimer et s'ils peuvent le faire pour lui. Toutes ces demandes passent par une demande à l'esprit par la possession et la prière.

« Mais quand il y a une personne qui a des problèmes [...] il vient le matin ou un après-midi pour en parler au guérisseur et après, ils vont prendre un rendez-vous pour faire... une consultation on va dire, [...] après que le *wenti* ai tout dit, donc voilà, l'interprète soit il écrit soit. Bon. La plupart du temps ces gars-là, ils ont une mémoire..ils gardent tout

dans la tête et après, ils donnent les plantes [...] », Entretien avec Laurent, Maripasoula, 13/03/24.

La possession relève d'un art rituel qui permet l'efficacité entière du soin par la mise en relation avec l'invisible surpuissant et son intervention. Alfred Métraux dira, sur le vaudou haïtien que l'individu « s'improvise acteur » en même temps qu'il « entre dans la peau de son personnage » (1958, p.106). Michel Leiris quant à lui, sur le *zar* en Éthiopie du Nord, qualifiera la possession de « vestiaire de personnalité » où les individus touchés se transforment. Roger Bastide mit en garde contre le présupposé qui place la transe comme une « simple simulation » dans l'optique de rendre compte de l'« authenticité » de la possession comme phénomène religieux (1938, p.222). La possession est donc une incorporation d'une divinité par un initié qui le plonge dans un « état d'hébétude » essentiel pour le bon fonctionnement de la guérison (Dianteill et Hell, 2008, p.9). Le soin est un mélange phénoménologique à cheval entre l'efficacité symbolique et les propriétés de la plante.

La lecture du mal se fait par les yeux du *wenti* invoqué par l'*obiaman*, comme le disait Laurent, qui vient prendre possession de son corps pour conseiller et montrer comment régler le problème. La mort n'est jamais naturelle, me dira-t-on, mais quand est-il de la maladie ou du malheur ? La souffrance est irrémédiablement un désordre qu'il faut régler et soigner, ce qui ne se fait pas sans la consultation des divinités, ancêtres ou esprits. Comme pour extirper le mal à la racine, il fallait un diagnostic plus qu'humain pour s'assurer la réparation. La pratique par les *obia* est donc une interprétation liturgique des maux humains, moyennant une lecture de la « texture lisible » de leurs actes (Ricoeur, 1983, p.164) en échange d'une révérence et de dons conséquents. Le rituel de soin est une imbrication de deux dimensions qui ne laisse aucun participant vierge de toute implication. À l'instar des saints de tête de la religion *yoruba* à Cuba ou du *candomblé* brésilien, la relation entre *obiaman* et esprit relève d'une intimité spirituelle avec une « personnalité de réserve » (Lewis, 1977). La transe, terme utilisé par les personnes rencontrées pour parler de l'instant de changement de personnalité du guérisseur qui laisse place à celle de l'esprit en question. Cécile n'osait pas utiliser le mot « transe » qu'il ne semblait peut-être pas adéquat pour parler de ce que ressent un individu qui reçoit la présence d'un esprit. Elle en parlait en ces termes :

« Il n'est pas forcément choisi dès la naissance, cela peut être à dix-huit ans, vingt ans, pour faire intermédiaire des ancêtres, via une « transe ». Elle n'ose pas le dire à voix

haute et murmure « je ne sais pas si on peut dire ça » et finalement parle d'une entité « qui vient sur la personne » et « discute à travers ». Cette dernière peut désigner un membre de la famille, généralement de confiance, pour lui apprendre des savoirs, en lui expliquant comment faire, quelque chose qu'il ou elle devra faire. Ce sont autant des femmes que des hommes. Lors de la « transe », la personne peut désigner un tiers, qui devra exécuter un rituel, lui confiera une recette, un conseil, ou lui attribuera la charge de porter elle aussi un esprit. » Extrait du carnet de terrain, discussion informelle avec Cécile au local de son travail, Maripasoula, 23/03/23.

L'ambiguïté de l'utilisation du français fera l'objet d'un chapitre, concentrons nous ici sur la façon dont Cécile parle de la possession. La description de l'incorporation de l'esprit dans l'individu revient souvent comme une prise de contrôle par l'entité de l'enveloppe charnelle de l'humain. La personne change ainsi de personnalité, parle « à travers » et donne ses instructions à l'entourage. Comme l'observent Halloy et Naumescu sur la possession du *candomblé* brésilien, la possession relève du processus de l'apprentissage d'un savoir-faire religieux, qu'ils nomment la « possession effective » (2012, p.180). Les anthropologues étudient par ailleurs le rituel dans son entièreté, ce que je n'ai pas pu voir sur le terrain, donc je ne m'avancerai pas plus sur la teneur technique et performative.

Malgré tout, à l'aune d'une « possession afflictive » (loc.cit.), la venue de l'esprit sur une personne de la famille décrite par Cécile permettrait aux parents d'apprendre des recettes et autres dont seuls les esprits ont connaissance. Dans ce processus d'initiation au monde des esprits ou des ancêtres, les parents apprennent et perpétuent le savoir d'un lignage. Halloy et Naumescu décrivent un phénomène similaire pour les communautés du *candomblé*¹.

La possession peut désigner un membre de la famille, généralement de confiance, pour lui apprendre des savoirs, en lui expliquant comment faire, quelque chose qu'il ou elle devra faire.

La pratique du soin par les plantes se définit donc par deux approches, celle dite médecine domestique, par les savants.es du lignage ou du voisinage et celle du spécialiste et des esprits. Les plantes sont à proximité tout autour des habitations, en forêt ou sur les jardins défrichés, tandis que les recettes et l'art de préparer sont connues des savants.es ou des *obiaman*. Pour différencier les deux approches, mes interlocuteurs.rices qualifient de « petits problèmes » cette médecine domestique nécessitant des plantes communes, tandis que la deuxième relève d'« autre chose »,

1 « Dans de nombreuses traditions religieuses, on est censé devenir le sujet d'une formation en se soumettant à la volonté des esprits ou des dieux qui détiennent le savoir requis. » (2012., p.181).

d'un mal « plus grave » qui requiert l'intervention magique. Le cheminement vers la guérison est soutenu par l'entourage qui fait office de vecteur de renommée et participe à l'efficacité réputée de tel ou tel remède. L'entourage est ainsi le vaisseau social de la maladie qui l'incarne dans la relation à autrui, le mal-être impliquant un changement de statut.

La somme de savoir relative à la guérison détenue par les grandes personnes, *gaan sama*, rappelle une mémoire des maladies qui se transmet. Pour actualiser cette mémoire, la consultation des ancêtres est nécessaire, grâce à l'intervention des *gaan sama*, grands-oncles et grandes tantes d'un lignage. Ce qui peut faire penser à la notion de « mémoire généalogique » soutenue par Jean Moomou (2004, p. 47) au sujet de l'ensemble du savoir que les esclaves en fuite ont acquis et transmis. L'apparition de la maladie suppose celle du remède, par le corps et les blessures et donc de rapport de confiance en un système de symbolique social. La confiance est facteur de l'efficacité symbolique des plantes et des esprits, permettent de concevoir l'adhésion que ces personnes ont envers un système de valeurs religieuses, « la croyance » participe à « la mémoire collective » (Severi, 2007, p.229). La parenté matrilineaire donne de l'importance à la figure de l'oncle qui détient l'autorité en matière de transmission des savoirs en lien avec la communication avec les ancêtres du lignage et, dans une certaine mesure, avec certains esprits. La mémoire des ancêtres offre des références dans lesquelles les individus piochent au besoin, en les citant ainsi : « les anciens faisaient » ou « les aïeux disaient ». L'actualiser, c'est parler au présent de ce que les ancêtres apprirent et transmirent aux grandes personnes qui savent. Certains individus âgés jouissent donc d'un savoir-pouvoir conséquent. Ce qui se rapporte en équivalence au conseil des sages qui conseille le *gaan man* et les autres formes d'autorité politique et religieuse (Moomou, 2013).

Lorsqu'une personne se plaint d'un mal, il est donc primordial de guérir et de rétablir l'ordre, comme traduit Mary Douglas au sujet du désordre, du danger et du pouvoir (1971). L'anthropologue parle du désordre dans le tissu social comme de la souillure d'un individu ou d'un lieu, la saleté représentant la chose qui n'est pas à sa place et qui doit être remplacée. Ici, ce n'est pas de la matière qu'il faut déplacer, mais bien l'individu atteint qu'il faut réinsérer dans la vie sociale du groupe. Tout seul, il n'y arrivera pas puisqu'il fait partie d'un lignage et d'une communauté et se définit à travers eux. Il est donc préférable de s'en remettre d'abord aux proches pour guérir, puisque la maladie est avant tout décrite comme un événement socialement interprétable. L'individu, impliqué dans un réseau de relations communautaires sera soutenu « par ses parents » dans la quête de la guérison (Augé 1994 ; p. 177). Sortir du cercle proche oblige le malade à se confier à l'extérieur, soit à une personne hors du lignage, soit à un soigneur ou une soigneuse non *businenge* comme les

médecins de la santé publique, ce que Marc Augé désigne par un « appel à une autorité thérapeutique-religieuse » (*ibid*, p. 177). Pour ce qui est du cadre de la médecine occidentale, cela implique une confrontation pour le malade à une tout autre conception culturelle de la maladie.

Tenter de percevoir la présence des esprits n'étant pas chose facile pour l'ethnologue à l'œil rationalisant, je me fiais aux mots issus de l'enquête pour saisir cet invisible sollicité. Malgré tout, je constatais que mes interlocuteurs.rices consultent quotidiennement le dispensaire et la pharmacie. Cette ambivalence, dans les discours et les choix, rendait difficile l'explication de l'origine du mal, je le compris à mes dépens et bévues, mais cela reflétait avant tout un désir de guérir.

« [...] en fait de toutes façons tout ce que tu fais, donc tout ce qui est magico-religieux là, il faut une raison. Toi qui agis au nom de l'esprit pour faire du mal. Tu ne peux pas faire n'importe qui sinon l'esprit te frappe aussi. Souvent avant de.. que les gens fassent quelque chose, les guérisseurs, ils consultent l'esprit pour savoir ce qu'il faut faire. »,
Entretien Stevens, qui apprit de son grand-oncle guérisseur, Maripasoula, 23/03/23.

Cette citation introduit un tant soit peu le rapport sensible que les personnes entretiennent avec le monde supra-humain. La frontière fine risque à tout moment de se fissurer, comme lors d'un mauvais comportement à l'encontre des règles, qui peut développer dans l'individu le mal. Le mal traduit dans le physique, pallié alors par les *deesi*, ou par le mental, dont s'occupent les esprits ne peut refléter qu'un désordre. L'individu se rattache au bon fonctionnement d'une société qui est sa référence et son fil conducteur, le poussant à agir et à se construire dans l'adversité. La première scission qu'on me présenta fut celle du monde visible et invisible. La seconde fut celle entre le monde businenge et celui de l'hôpital ou du dispensaire, « des Blancs » ou « des médecins ». Les modalités de croire en la maladie divergent avec plus de complexité avec cette deuxième phase. L'ambivalence des choix d'interprétation nosologique et symbolique, observée par Augé et Zempléni entre autres sur la communauté du prophète Atcho aux environs d'Abidjan, permet de comprendre l'imbrication des individus dans plusieurs réalités religieuses (1975). Dans le sens où l'origine du mal ne relève plus entièrement des faits et gestes divins ou relatif aux esprits que nous nommerons domaine magique. Le terme magie, dans l'ambivalence « magico-religieux » permet d'inclure la part moindre des esprits qui sont, dans la cosmologie businenge, moins puissants que les dieux. Ainsi, le mal passe également entre les mains de nouvelles entités agissantes, qui se rapproche dans le cas présenté ci-contre, au monde capitaliste, l'agent, l'État et les religions évangélistes et adventistes. Le guérisseur prenant part au jeu de la réparation du corps et la réinsertion de la personne, comme le rôle du prophète de Bregbo participe à la légitimation du mal dans la société, il est « décepteur de l'individu » (Zempléni, 1975, p.211). Le mal existe parce que le

guérisseur le nomme et le combat. D'autant plus qu'au-delà de sa capacité à détecter et identifier le mal, il comprend et explique les différentes origines socio-culturelles de la maladie au malade. L'individu arpente le monde, accompagné de son guide qui l'incite à suivre les règles.

Le guet-apens du sorcier.

La sorcellerie, comme elle a été étudiée par nombre d'anthropologues se définit comme l'art néfaste d'agresser son ennemi, en termes de vengeance ou d'accusations (Evans-Pritchard 1972). Le sorcier est le pendant négatif de l'*obiaman*, il désigne la personne qui fait le mal et engendre les mauvais sorts, le *wisiman*. De l'ambivalence main droite, main gauche du spécialiste religieux (Hertz, 1909), on me parlait de l'*obiaman* par le doute et la crainte du pouvoir qu'il détient. « Il y a une expression chez nous qui dit : la bouche peut tuer quelqu'un tout comme peut tuer une plante », me disait Manille. Il n'est jamais désigné, nommé ou localisé, ni en ville, ni dans les villages, ce personnage se situe simultanément partout et nulle part. On ne m'a jamais décrit un guérisseur comme entièrement bon ou mauvais et le sorcier n'est jamais vraiment connu comme tel, définit par son seul comportement agressif. Le maléfice ne se sépare jamais de la guérison (ter Haar et Ellis, 2009).

Selon Peter Geschiere (1995) sur la pratique du *nganga* de l'Est Cameroun, la sorcellerie relève de l'ambivalence entre le bien et le mal, guérir ou attaquer. Le *nganga* relève de ce que l'auteur nomme les « forces occultes », au détriment de l'usage du mot « sorcellerie » qu'il trouve connoté, et repose sur la volonté du détenteur d'en user pour ou contre la société (*ibid*, 2000, p.2). La fluctuation de ces forces dépend de la capacité à les accumuler, les contenir et les utiliser, comme guérir par exemple qui est un « pouvoir » parmi d'autres du *nganga*. La sorcellerie est avant tout une affaire de famille, qui se développe par la jalousie suscitée par une augmentation des richesses et une élévation du statut social ou politique. C'est à la communauté, nous dit Geschiere, la famille et les aînés, à restreindre et canaliser le « pouvoir » de ces possesseurs, à des fins plus « égalitaires » (*ibid*, 1995, p.263).

L'implication de la famille dans l'activité sorcellaire se retrouve au sein du religieux *businenge*, mais plutôt comme une facette sombre de l'activité obiatique qui s'étend en dehors du lignage, comme l'évoque Geschiere au sujet d'une sorcellerie en contexte de modernité. Les *obia* sont liés à un culte des esprits qui se rapprochent, nous l'avons dit, des religions afro-descendantes d'Amérique du Sud, qui elles-même s'inspirent largement des religions africaines de l'Ouest. Les

références aux esprits distinguent différentes formes d'agents magiques et peuvent se séparer en deux types d'agissement, le support et l'attaque. Le sorcier, pour mes interlocuteurs, désigne alors l'*obiaman* qui utilise son savoir pour consulter de mauvais esprits pour répondre à la demande d'une personne avec des intentions hostiles. L'*obiaman* de Saint-Jean me parlait de « démons » pour nommer les entités qui aident à attaquer quelqu'un et cela suscitait chez lui une velléité sans précédent. Comme si évoquer la part malintentionnée des *obia* faisait référence à un temps révolu où les *businenge* mourraient sans raison apparente et qu'il fallait proscrire. Comme me le confiaient plusieurs autres interlocuteurs, baignés dans l'art des esprits et appartenant à un lignage de guérisseurs, l'*obia* peut faire le bien comme le mal dans l'absolu. La distinction entre individu versé dans l'agression et d'autre dans la guérison ne semble donc pas intéressante. Comme le fait de désigner une personne comme guérisseur dans le sens *obiaman* généreux, puisque le pouvoir des *obia* ne peut être quantifié et maîtrisé par le groupe. Geschiere évoque d'ailleurs le fait que le *nganga* de jadis, lorsque l'État moderne amené par le système colonial n'existait pas, était contrôlé par la communauté (Geschiere, 1995). Notamment par le « conseil du village », dans lequel flottait une « sorcellerie d'autorité » que les individus préconisaient d'« apprendre à maîtriser » et où cette force, ce pouvoir, se devait d'être maintenu en équilibre (*ibid*, p.262). L'anthropologue observe l'écart symbolique entre son terrain de 1971 à l'Est du pays et la situation des grandes villes des années 90, où la sorcellerie, le *nganga* débridé, repose sur les principes d'accumulations individuelles de biens matériels et de prestiges socio-politiques. Ce qui se rapproche des discours que j'ai entendu sur la ville de Saint-Laurent en aval du fleuve Maroni, et partiellement sur la petite ville de Maripasoula en amont du Lawa.

L'*obia* comme capacité à faire le mal se multiplie dans les rues de la grande ville du littoral où la population grandit à vue d'œil et avec elle apparaît de nombreuses crises sociales, comme le trafic à main armée, la drogue et l'or. Les discours rapportés sur la sorcellerie faisaient toujours référence à ces trois mal-être contemporains. Le mot guérisseur n'est donc pas le terme adéquat pour désigner ce genre de guérisseur, mes interlocuteurs utiliseront celui de sorcier ou de « charlatan », cette dernière fera l'objet d'une analyse contextualisée plus approfondie. Malgré tout, il nous faudra mobiliser à nouveau la figure du guérisseur dans le processus de contre-sort, désorcellement selon les mots de Favret-Saada, et comprendre comment les *businenge* rencontrés désignent cette pratique occulte.

La maladie qui se traduit par un sort jeté et subi prend une ampleur plus grande pour l'individu à qui on a révélé cette constatation. Le sort met en danger celui qui l'a reçu et celui qui tente de le contrer. Le sort introduit un nouvel acteur dans la relation malade-guérisseur qui est celui du jeteur mal intentionné qu'il faut nommer. La conjuration d'un sort n'est pas chose aisée, cela

requiert un bon connaisseur du monde des esprits. Puisque c'est un mauvais esprit qui, par la demande d'un humain, attaque la victime sur un plan métaphysique, ce qui se traduit par un mal-être sur le plan corporel, tangible.

La sorcellerie est un domaine que mes interlocuteurs.rices séparent de celui du guérisseur lambda. Notamment lorsqu'ils évoquent le mauvais côté des esprits et le fait qu'un *obiaman*, par sa connaissance et ses pouvoirs peut bien évidemment, logique pour ces personnes, produire une attaque sorcellaire. Ce type de personnage, craint mais nécessaire à la conjuration, est décrit soit comme un *obiaman* qui fait le mal, soit comme un « charlatan ».

Dans le contexte urbain de Saint-Laurent, les attaques de vengeance étant vivaces m'expliquait Stevens, qui constatait la mauvaise utilisation des *obia* chez certaines personnes. La conversation que nous menions à ce moment là ne visait pas directement la sorcellerie et les contres-sorts mais c'est un sujet qui sonnait pour lui comme un scandale de son époque. Dans le sens où elle prenait une ampleur démesurée, ce qu'il reliait au fait qu'il y avait plus de mort dans leur communauté qu'avant. La mort n'étant jamais impromptue, les personnes décèdent inévitablement par la surnature. D'où l'importance de l'interrogation post-mortem, lorsqu'une personne décède, il est crucial de lui donner une nouvelle identité supra-humaine, soit sorcier soit ancêtre (Parris, 2011). Au-delà du processus post-mortem d'élection ou d'accusation, l'interrogatoire du cadavre est une manière de « faire parler » le mort, de l'animer à l'interstice des réels (Jaksic et Fischer, 2021). Une vision de la mort qui donne du sens au fonctionnement de la société des vivants, l'ancêtre étant une figure protectrice et conseillère tandis que le sorcier en est une responsable des tragédies, un bouc-émissaire.

Pour les *businenge* que j'ai pu rencontrer la sorcellerie est désignée comme la principale raison du malheur et de la maladie. À l'instar de ce que a pu observer Evans-Pritchard chez les *Azandé* (1972), elle est la source même de ce qui n'est pas soignable par les remèdes classiques et requiert une intervention magique. Le mal prenant la forme d'un accident, d'une maladie particulièrement persistante, ou d'une malchance, est perçu comme une attaque perpétrée par un ennemi. Les signes de médisances, d'agressions ou de jalousie, peuvent être des preuves de l'identité du sorcier et joueront lors de son accusation. Les *businenge* interroge le mort, lors des cérémonies de deuil et d'enterrement, *puu baka* et *broko de* (Parris, 2011) afin de démasquer un potentiel sorcier responsable. La mort ne va jamais sans une interprétation et une origine magico-religieuse me dira-t-on, donc rien n'écarte la justification sorcellaire, tels la vengeance ou le jugement des esprits ou les dieux. Le sortilège est donc une collaboration entre le *wisiman*, qui

manipule des *obia* néfastes et accueillent des esprits maléfiques, et le demandeur. Ce wisiman est considéré comme un mauvais *obiaman*, qui ne comprend pas la nécessité de garantir des relations saines entre membres d'un groupe plutôt que de les déchirer. Faire le mal, « supprimer une personne », demeure quelque chose que mes interlocuteurs dont Stevens ne niaient pas. Certains *obiaman* étant si puissants que rien ne peut les empêcher de prendre part à de sombres desseins. Collaborer avec les esprits c'est avant tout bien se protéger en tant que corps d'accueil.

Au même titre que la dualité main droite main gauche, dont me parlait Stevens, les plantes protègent et tuent, suivant le dosage et la connaissance du guérisseur. Mais tout guérisseur qui se respecte, ne révèle jamais avec prétention l'entièreté de son savoir et niera donc ses capacités à supprimer quelqu'un en refusant de le faire. Ainsi, si une personne souhaite attaquer ou en « supprimer » une autre, son entourage lui conseillera un guérisseur avec une réputation adéquate. Benjamin, lui, me l'expliquait plus à la manière de l'événement du grenier analysé par Evans-Pritchard, comme le fait qu'« on te vole tout le temps sur ton abattis, alors tu en as marre ».

Stevens ajoutait que la consultation d'un guérisseur était nécessaire pour faire des bains nettoyants. Au même titre que le jet de sort chez les amérindiens, m'expliquait-il, l'*obiaman* va partir chercher l'esprit de la victime ciblée et le « flécher ». Pour cela il doit l'amadouer, le nourrir et gagner sa confiance avant de saisir sa chance de le tuer. Ainsi abattu, la personne se réveillera sans la protection de son esprit et donc tombera malade.

Pour réaliser cette demande, que l'on peut faire tout seul si on connaît les bonnes prières, il faut une bonne raison, une excuse qui vaut la vie d'un autre. Stevens me disait que, si quelqu'un saccage et pille constamment un abattis, mais qu'on ne sait pas l'identifier, on a le droit de demander à le supprimer. Dans le cas où on sait pertinemment qui est le fautif, il y a des arrangements possibles, des compromis moins drastiques. Stevens disait que donner la mort, ce que chaque *obiaman* réputé sait faire, cela relève de la sorcellerie, « *wisiman* », le sorcier en *nenge tongo*. Idem pour ce qui est des plantes, suivant le dosage, elles peuvent autant soigner que tuer. Mais tout guérisseur qui se respecte, ne révélant jamais avec prétention l'entièreté de son savoir, niera ses capacités à supprimer quelqu'un et refusera de le faire. Ainsi, si une personne souhaite attaquer ou en « supprimer » une autre, son entourage lui conseillera un guérisseur avec les pouvoirs nécessaires.

Laurent, qui prenait un air circonspect en écoutant mes questions avait du mal à expliquer la présence des esprits. Ce qui permet de les comprendre et de voir leurs agissements sur le monde

c'est surtout à travers l'interdit du meurtre. Le meurtre, ou l'« attaque » comme me disait Stevens, est un commun dénominateur chez mes interlocuteurs. Il est aussitôt évoqué lorsqu'il est question des *obia* et souvent comme un contre-point à la guérison, le mal ne va jamais sans le bien et l'un permet d'expliquer l'autre.

Deux symboliques se distinguent dans l'acte de tuer, celle commis sur autrui et celle commis par un ancêtre jadis. Le premier a pour effet de projeter le meurtrier dans le conflit inter-familial, tandis que le second installe une malédiction transmise sur le lignage. Cette dernière se caractérise par la présence d'un esprit tourmenté, dit *kunu*, qui pèse sur les parents, qu'ils se doivent d'entretenir, prier et nourrir.

« Mais « chez les *aluku* », tuer engage une grande responsabilité et implique la famille du demandeur. Ce dernier aura le poids de son meurtre reporté sur son lignage, l'esprit de la victime viendra visiter souvent la famille. Il faudra l'apaiser mais jamais il ne partira. ». Extrait du carnet de terrain, discussion avec Jeanne au dispensaire de Maripasoula, 29/03/23.

« [...] dans notre communauté, on a pas le droit de tuer quelqu'un. Donc si il arrive que tu tues quelqu'un, l'esprit de la personne reste dans la famille, dans la communauté proche, la famille même. Donc cet esprit-là va, pendant des générations, et bien il va errer dans la famille, il va bouleverser, il va faire du mal. Il faut toujours le supplier, il faut l'amadouer. En fait, c'est un esprit qui va séquestrer, en gros, la famille quoi. [...] qui d'ailleurs, qui fait que certaines familles s'éteignent carrément quoi. Parce-que l'esprit ne les lâche pas en fait. ». Entretien avec Stevens, Maripasoula, 23/03/23.

Le fait de « tuer quelqu'un » est une attaque faite sur le lignage qui pousse les personnes à entretenir la dette de l'acte commis par un ancêtre. La dette génère un lien entre familles, une alliance basée sur le fait d'une vie prise et compensée. À l'instar des échanges guerriers entre les populations *tupi* d'antan, le meurtre est contrebalancé par un autre, dans un principe de vengeance et cela s'inscrit dans une spirale d'attaque, contre-attaque. Ce que Vivieros de Castro visualise comme l'essence même de ces groupes, qui percevait la guerre comme une preuve de leur propre individualité et de celle du voisin (2020). L'acte de tuer, pour les *businenge* avec qui j'ai pu en discuter, signifiait contracter une alliance avec une autre famille au travers d'une dette, une vie otée, qu'elle se doit d'entretenir par la prière. Ici, nous parlons d'un crime perpétré par préméditation, une attaque ou un jet de sort, qui relève de l'agression entre *businenge* seulement. Je n'ai pas entendu parler d'un processus similaire s'il s'agit d'un crime hors de la communauté de la victime. La force

de l'esprit surpasse celle même des *wenti*, me disait Stevens plus tard, puisque le meurtre est un acte interdit et fortement réprimandé. Le *wenti* tranchera en faveur du plus juste et honnête, alors si le meurtrier a fait ce geste en ayant tort, il subira la malédiction . Stevens contre-balancera l'acte de tuer sans avoir le droit avec la particularité du temps de la guerre, où là, justement il est entre guillemets légal.

« [...] les *wenti*, si, ils peuvent aider, mais les *wenti* t'avaient déjà dit que si tu tues, c'est ce qui va arriver. Donc l'esprit de quelqu'un tué est beaucoup plus fort [...] Les gens n'arrivent pas à arrêter (l'esprit vengeur), enfin seulement les esprits de quelqu'un que tu as tué, surtout gratuitement, ça c'est un peu compliqué. [...] Qui fait qu'il y a beaucoup de jeunes, aujourd'hui, qui sont un peu en perdition quoi. Parce-que si tu tues quelqu'un, selon ta croyance, selon ta famille, si tu es *businenge* et bien ce n'est plus une peur, en général tu deviens fou. ». Entretien avec Stevens, Maripasoula, 23/03/23.

La dette qui génère une relation aux morts et des malédiction permet de produire des relations entre les familles, ce qu'on peut tout à fait élargir aux anciennes guerres entre groupes *businenge*. Stevens me parlait également, au sujet du temps des guerres, qu'il y eu des combats entre sa communauté, les *aluku*, et celle *Ndjuka*, mais que la paix avait été faite et que donc ils ne tuent plus personne.

Cet interdit se comprend comme tel lorsque Jeanne et Stevens, ici, parlent de « chez nous, les *aluku* » ou « dans notre communauté », à l'image d'une règle des plus importantes. Que ce soit ces deux personnes ou d'autres interlocuteurs. rices par la suite, la communauté est vue comme un tout qui a pour base historique les actes perpétrés par leurs ancêtres. La réalité actuelle se compose d'un ensemble de règles qui s'imposent aux *businenge*. La mort est un liant, par exemple lors de l'interrogation du mort où les membres de la famille en deuil questionnent le cadavre mais surtout la communauté pour connaître la cause du décès (Parris, 2011).

La mort a moins une origine biologique qu'une cause sociale. Les cérémonies de deuil permettent également la promotion au statut d'ancêtre ou, à l'inverse, à celui de sorcier. Suivant la nature de l'interrogation, la famille subira ou non les accusations de son entourage, à court et moyen terme. La reconnaissance d'entreprise sorcellaire renvoie directement à la victime qui, vivante accusera et demandera compensation, morte, hantera le lignage du responsable. L'interrogation du mort est un outil qui permet de remettre en ordre la société et qui se rapproche de la consultation des esprits par l'*obiaman*, ou des ancêtres par les *gaan sama*. Par ailleurs, l'événement se déroule au carbet mortuaire, *kee osu*, « la maison des pleurs » me dira Laurent, qui se trouve à côté de l'autel

des ancêtres à Papaïchton. Comme pour tout litige, selon Laurent, les anciens communiquent toujours aux ancêtres ce qui se dit, et lorsqu'ils versent le liquide de libation devant l'autel, c'est que le problème est réglé et que le débat est clos.

« [...] y avait un conflit entre deux familles, quand on a fini de discuter c'est là qu'on verse pour que.. du moment qu'on fait la prière en versant, en invoquant les anciens, en parlant aux anciens, c'est à dire que le problème là il doit être fini, c'est fini. ». Entretien avec Laurent, Maripasoula, 13/03/24.

Le tradipraticien incarne la figure du soin et le sorcier, celle de tuer. Les deux personnages peuvent former une et même personne, qui évolue avec l'ambiguïté de guérir et punir. Prendre en charge un patient, revient à traiter le mal, produit par un litige, comme un vol, un meurtre ou de une jalousie et à engendrer une contre attaque. L'attaque sur quelqu'un entraîne irrémédiablement la vengeance, le contre-sort, que l'*obiaman* peut composer à la demande de la victime. Le renvoi de sort ou la contre attaque génère un phénomène univoquement décrié et banni, malgré que tous ces interlocuteurs en évoquent la vivacité. Dans la majorité des cas, cela se passe ailleurs et par un autre, un *obiaman* versé dans le maléfice, un ennemi ou même un étranger comme c'est le cas avec la méfiance envers le *vodu* haïtien, mais nous n'en parlerons pas ici.

Stevens me relatait l'histoire d'un homme lambda qui fit une prière aux esprits pour se venger de quelqu'un et qui ne se termina pas comme il l'aurait souhaité. Il demanda la mort de son ennemi, la prière fut mal faite et le sort lui revint dessus, il en fut alité. Ici, Stevens brouillait les pistes interprétatives en mettant en cause un rituel amateur et une intention maligne qui produit inévitablement un retour de bâton.

« Mais lui, il voulait qu'il soit supprimé, donc il a outrepassé les mesures, des grands dieux et l'esprit protecteur. Donc c'est lui que l'esprit a frappé. (rire), Donc après il y a un autre gars qui a été chercher quoi, en fait il cherche pourquoi il a été malade tout ça. [...] Donc ils ont consulté, ils ont trouvé ce qu'il a fait. [...] Après l'autre gars là, qui a fait des trucs là, des mots de pardon tout ça. Après il s'est relevé quoi. [...] Parce qu'il a mal fait, tu fais pas n'importe quoi, c'est pas parce-que tu as un problème avec quelqu'un (qu'il) faut, faut forcément le supprimer. Il faut une raison valable en fait. ». Entretien avec Stevens, Maripasoula, 23/03/23.

L'attaque sorcellaire comme acte de vengeance, se prépare en dehors des règles établies par la communauté. Ces règles poussent le sorcier en dehors du groupe, puisqu'il s'engage à tuer contre l'avis de ses ancêtres et celui plus important encore, des esprits et des dieux. Le meurtrier risque de punir son corps ainsi que son lignage et le fait de mettre en danger le lignage représente le véritable danger. La situation peut être réglée en consultant les autorités politiques, *kapiten*, conseil des *gaan sama* ou *gaan man*. En outre, guérir le mal déjà entraîné met également en péril la vie du guérisseur, puisqu'il ou elle va devoir quérir l'aide d'un esprit. La demande repose sur la bonne intention des individus impliqués et si la victime atteinte d'un sort ne dit pas la vérité et est responsable, le soigneur.euse se rendra coupable tout autant.

Le mal est une maladie contagieuse qui se répand dans la communauté businenge au rythme des nouveaux malheurs amenés par les sociétés contemporaines. Un bon exemple est d'ailleurs la révélation d'un sorcier à sa mort ou d'un décès par sorcellerie, qui a tendance à générer une volonté de justice, donc une enquête et l'élection de coupables. Le meurtrier est en conclusion un fauteur de trouble qui agit extra-muros sur des sentiers défendus. Il peut être rapproché de la figure du fou, comme d'un individu désordonné, malade ou souillé.

La folie m'a été quelques fois évoquée comme résultant d'une violation d'interdit ou d'une règle. Elle ne se manifeste ni par une maladie à proprement parler, ni par un mauvais sort. C'est donc pour cela qu'il m'est difficile de la situer dans cette étude. Malgré tout, je compris qu'elle se rapproche de la malédiction du *kunu*, telle celle engendrée par le meurtre et qui s'accroche au lignage.

« Et bien oui si tu es fou, même, vraiment quand tu perds toute ta raison, c'est difficile de te ramener, c'est comme..ouais c'est le mot, c'est la démence en fait. Donc, aujourd'hui tu vois pas mal de jeunes qui sont dans la rue qui n'ont plus leurs têtes en place. Ils ont fait pas mal de chose qui sont interdits, pour la communauté, ce qui fait que bon et bien ils sont un peu perdus dans la société », Entretien avec Stevens, 23/03/23.

Stevens me décrivait la folie comme ceci, la « raison » perdue, la « démence » se rattache aux individus récalcitrants aux « interdits » établis par les *gaan sama*. Il rapprochait cela aux violences armées qu'il a vues à Saint-Laurent, notamment aux comportements des jeunes. La folie est comme le disait Aldo au sujet du changement de la jeunesse, un délaissement des valeurs ancestrales plutôt qu'une maladie ou un mauvais sort. La part sociale dans la folie est entière,

puisque le dérèglement est avant tout extérieur à l'individu, avant qu'il s'incarne par le comportement ou l'atteinte. Le fou comme le malade est atteint d'un stigmaté (Goffman, 1975) qu'il ne peut enlever que consultant un spécialiste, qui nommera son mal et trouvera ses origines. La folie est un universel dans chaque société mais se dépeint de manière différente suivant comment la maladie est comprise et dite in situ (Fassin, 1984). Le processus de conjuration visera à concilier sa famille et son entourage sur le cas du patient.e et de l'accompagner dans son traitement.

La société est perturbée par l'apparition d'une maladie ou d'un sortilège requiert une intervention magique, un art religieux particulier. Cette intervention permet au sujet atteint de se réinsérer dans son groupe, sa famille, sa cosmologie, vu que l'ensorcelé est dans un entre-deux. Le guérisseur l'attirera alors vers le côté humain, la réalité tangible, afin d'empêcher que cela empire et que le mauvais sort se propage ou tue. L'*obiaman* est donc un tampon entre les mondes dont mes interlocuteurs parlaient en des termes polysémiques, que nous allons décortiquer dans les pages qui suivent.

II.2 L'individu en peine ou comment dire la maladie.

L'appréhension du religieux businenge peut parfois laisser perplexe, notamment pour ce qui est de la possession d'un *wenti* sur l'*obiaman* ou d'un *baclu* lors de crise de transe agressive dans des écoles du fleuve relaté par Maxime et Paul que je n'ai pu trop abordée par manque de données. La relation qu'ont mes interlocuteurs avec les esprits, les ancêtres et les dieux est pleine et constante. Mais dès lors qu'il faille en parler, que ce soit en français lors de mes discussions ou en *nenge tongo* lorsque je tentais, modestement, de me faire expliquer certains mots, ce religieux se voilait d'un silence. Ainsi, j'oscillais entre l'hypothèse que le secret et la force des mots couvaient sous ce silence, et celle que le biais linguistique de ma démarche était un poids.

Concentrons-nous d'abord sur la question de la langue française qui me permit tant bien que mal de réaliser ce travail.

L'enjeu d'une enquête en français.

Manille me demanda un jour que nous discussions sur la place des fêtes au sujet de la possession lors des cérémonies de deuil : « et toi ? Est-ce-que tu y crois ? ». À quoi je répondis que

si cela fonctionnait ici, alors oui je voulais bien y croire. Cette remarque impromptue me faisait réaliser que la curiosité envers la place de l'ethnologue ne s'était dès lors jamais manifestée. Tout au long de mon terrain je ne fus qu'un interrogateur qui, l'espace d'une heure ou plus, passe discuter des *obia*. Comme me l'avait dit Stevens et nous avons décortiquer ses propos, j'utilisais ce mot au départ sans savoir ce qu'il représente vraiment. Je fus renseigné plus tard, peut-être même un peu trop tard. Malgré tout, mes questions étaient respectueusement reçues et entendues, on me recevait comme un curieux qui s'époumone à savoir mais sans jamais me demandait véritablement ce qui animait cette énergie.

La prise de parole sur certains sujets, ceux qui touchent au domaine religieux en premières lignes, est une question d'âge et de statut social. Seuls les sachants.es renseignent ce qu'il faut savoir, les profanes ou les jeunes, eux, ne disent rien. Même en justifiant que tous les avis des plus jeunes aux plus âgés m'intéressaient, la parole ne se déliait pas. Le silence comme arme de défense d'un savoir qui est, me disait-on, en train de se perdre me revenait en des expressions brèves et ne permettant pas de rebondir.

Ce silence fut donc brisé après que ces deux personnes m'eurent demandé si je croyais en cela, les esprits, les sortilèges et les morts qui font des aveux après avoir posé la question à leur cadavre. Ces questions sont à analyser comme de nouvelles formes de défense, ne comprenant pas la véritable raison de ma présence ici, ces deux hommes tentèrent le pas vers un étranger qui pose bizarrement pas mal de quiproquo. Serait-ce une preuve de l'avancée de nos relations, forgée par de nombreuses salutations et prises de nouvelles sur le pallier ou sous un auvent de feuille de palmier.

Dans tous les cas, cela ne me semblait pas questionner si tout ceci était compréhensible à mes yeux, mais plutôt pointer du doigt le fait que j'allais devoir faire un sacré effort pour poursuivre sur cette voie. Et ce que le vieil *obiaman* me dit après que je répondis à la question de l'homme à ses côtés, « il faut y croire pour que ça marche » redoubla l'intensité de la prérogative. En tout cas, je l'analysais comme tel au moment des faits.

Le « tu y crois ? » porte à lui seul, d'abord, l'intensité du système religieux qui apparaît et qui, à partir de maintenant, n'était que de l'imprononcé, ensuite, il laisse entendre comme une distinction supplémentaire entre nos deux cultures à propos du monde insondable. « Croire à » ceci ou à cela c'est donner de la valeur à ce qu'ils me racontaient depuis tout ce temps et donc, que cet homme le signifie à l'oral permet de montrer leur incompréhension.

Au fil du temps, je remettais en question le fait de plaquer des notions religieuses pré-construites sur la religion *businenge*. Sans parler de grande catégorisation ou de nommer les dieux, je souhaitais leur faire dire ce à quoi le fait de croire aux esprits, aux dieux ou aux ancêtres

équivaldrait en termes français. En cherchant à traduire, avec leur aide et leur patience dont je suis redevable, la conscientisation du monde invisible semblait une chose tout à fait commune à quiconque. On ne me décrivait pas de lieu ou d'espace en particulier, si ce n'est « là, plus loin » où ces entités se meuvent, ni de noms particuliers qui permettraient de distinguer les formes d'esprits. Les différencier, à l'intérieur même du groupe « esprits », était toutefois concevable puisque leurs capacités d'agir sur le monde changent suivant à qui on s'adresse.

L'enjeu d'une enquête faite en français découle d'une autre préoccupation qu'est celle de faire de l'ethnologie et de produire une recherche à caractère universitaire, écrite et distante du lieu étudié. Ce qui me pousse à rendre compte de ma démarche, dans la continuité d'une épistémologie sur la confection d'un panorama du religieux autochtone. L'objet pourtant classique en anthropologie demeure problématique notamment sur le positionnement de l'ethnologue sur le terrain. Je fus tenté de mener une classification des différents rôles d'esprit et de dieux *businenge*, non pas en ayant en tête de « collectionner les papillons » (Leach, 1968) mais simplement d'y voir plus clair. La diversité des formes d'esprit était telle que je me retrouvais constamment à amalgamer les distinctions qui pourtant paraissent simples à première vue, les bons d'un côté et les mauvais de l'autre. Je mis mon incompréhension sur le compte de la langue et de ne pas pouvoir placer *wenti* ou *yeye* dans une phrase et un contexte vernaculaire. J'en vins alors à poser la question à un interlocuteur avec qui je tentais de catégoriser les esprits, dont voici un extrait :

« [...] J : « *Et du coup, ça c'est des....c'est des...c'est des groupes quoi. C'est des catégories. Par exemple, ceux-là c'est des wenti.* »

JP : « Mais, des *wenti*.. Bon il y a les personnes mais comme je te dis les *wenti* c'est comme.. catégorie c'est à dire ? »

J : « *Et bien en fait je sais pas, j'essaie de mettre des mots français sur les mots aluku.* »

JP : « Ouais je comprends. Les *wenti* se sont des esprits comme je t'explique mais y a pas d'histoire de catégories.. non non.. Parce que tu as les *wenti* c'est pas des personnes, en physique. C'est comme toi, si il y a un *wenti* qui vient sur toi, ça vient sur toi mais c'est, voilà, je ne sais pas comment les classer par catégorie. »

J : « *Ça se trouve c'est pas intéressant de les classer.* »

JP : « Non, parce qu'ils sont inclassables quoi. Si t'as un *wenti*, t'as un *wenti*, après voilà. » [...] »

Discussion avec Laurent sur les limites de mon travail, Maripasoula, 13/03/24.

Par ailleurs il faut prendre en compte que Laurent, autant que les autres interlocuteurs.rices, n'est pas un spécialiste à proprement parler et donc qu'il n'a pas reçu l'enseignement sur plusieurs années dont me parlait Stevens. L'exercice de catégorisation doit donc être pesant, mais ici c'est plus le fait de savoir s'il est intéressant de le faire ou non.

J'avoue l'impertinence de la catégorisation et lui acquiesce tout en se montrant compréhensif face à cet énième chercheur venu dresser le portrait d'un peuple qui n'en demande pas tant. Dans son discours, il évoquera la manière dont les prières aux ancêtres se font et la banalité du geste de « verser sur le sol » de la bière ou du rhum pour s'adresser à eux. Lors de l'exemple qu'il me donnera, il dira ceci : « [...] pendant tout le temps qu'il va faire son étude [...] », ce qui laisse penser que le chercheur est un individu éphémère ici et que son travail est de courte durée. De nombreuses fois mon identité fut associée à cela, quelqu'un de passage qui « s'intéresse » à la culture, « aux traditions » et qui écrit, plus tard un livre dont ils n'auront, entre guillemets, pas accès. Cela dit, aucune personne ne me demanda des comptes sur mon enquête ni même n'émit l'intérêt de vouloir lire mon écrit futur. Donc rien à craindre d'un potentiel retour ou lecture de la part de mes interlocuteurs.rices ou des autorités coutumières, du moins tout du long que je fus sur le terrain aucun ne me stipula de conditions ou ne m'imposa une vérification. Dans une contribution à l'ouvrage dirigé par Didier Fassin et Alban Bensa intitulé *Les politiques de l'enquête* (2008), Carolina Kobelinsky soulève, à partir de son terrain la question de la restitution. Elle parle notamment d'une demande formulée par ses interlocuteurs.rices de lire et commenter son travail, mais je ne suis pas dans ce cas-là. Mais devrais-je m'attendre à une pareille demande post-rédaction de leur part, ou encore, serait-il plus honnête de prendre l'initiative de retourner la recherche sur place ? Cette alternative me tourmentera tout au long du terrain d'enquête, sur la légitimité et l'intérêt de ma production, et cela persiste encore aujourd'hui.

Ainsi, énoncer les cultes des esprits, des ancêtres et des dieux à tendance à stopper net la discussion, comme un plomb qui scelle le propos, « c'est notre croyance » ou « traditionnel ». Ces expressions propulsent la science, les religions du Livre et les *obia* sur un ring de boxe, tout les oppose et il est de bonne augure de les distinguer.

« C'est à dire que quand, en fait, chez nous quand les gens vont à l'église ça veut dire que tout ce qui est traditionnel, ils font plus. Mais voilà, tu peux aller à l'église, t'as ton *wenti*, ça n'a rien à voir. » Laurent qui me parle de la relation à l'esprit dans sa famille, Maripasoula, 13/03/24.

Le fait de séparer la religion *businenge* de celles du Livre me laisse entendre une réticence ou une peur de leur part de se faire décrédibiliser et malmener leur savoir substantiellement autre. Nous nous référons ici à l'histoire coloniale de la région des Guyanes (Moomou, 2013 et Lézy 2000), la venue des premiers Européens, soldats et missionnaires, sur le sol amazonien et donc l'amorce d'une ère de conversion. Conversion ou inversion, puisque la pensée scientifique voue les humains à la décomposition, à un devenir inerte et dissocié du groupe à l'inverse de la promotion au statut d'ancêtres. Les ancêtres sont une partie intime de la société et sont mis sur le devant de la scène. Les *businenge*, amenés des royaumes d'Afrique de l'Ouest, connurent une « absence de christianisation », car les colons hollandais craignaient qu'ils apprennent que les hommes sont égaux devant Dieu (Moomou, 2013, p.374). Mais le Dieu unique arriva bien assez tôt avec les entreprises de conversion françaises. En réponse à cela, les divinités d'origine africaine, devenues afro-américaines, furent cachées et elles sont appelées aujourd'hui « croyances ». Bien entendu, ici c'est de la cosmologie afro-descendante *businenge* dont il est question, qui tire ses racines des côtes Ouest de l'Afrique (Herskovits 1938, Moomou 2013) qui vécut des transformations une fois en Amérique du Sud (Price 2013, Bastide 1967). Transformations liées au contact avec les groupes amérindiens, entre groupes Noirs-marrons d'origines africaines et donc de religions variées. L'influence non-négligeable des évangélistes n'aurait pas donné des religions similaires aux autres afro-descendants (Price, 2013, p.373, p.375 et p.469). Aujourd'hui, ces groupes connaissent une arrivée massive d'églises évangéliques, adventistes et des témoins de Jehovah.

La confrontation entre la culture française et celle *businenge* est à l'origine d'une tension palpable sur le terrain. Elle se caractérise par la présence de l'État en Guyane, nous l'avons dit, mais également par l'influence politique du Parc amazonien, en tout cas sur la zone du Lawa en amont du Maroni. L'organisme est l'un des premiers fournisseurs d'emploi dans la région et surtout sur le fleuve et il est le garant au niveau supra-national des droits autochtones, de leur territoire et leurs façons de vivre. Son autorité ambivalente est portée par une première unité composée d'universitaires, de Cayenne et d'ailleurs, d'une seconde, de chefs coutumiers amérindiens et *businenge* et enfin d'une dernière d'agents techniques. Le parc est un protecteur des frontières entre l'entreprise productiviste des industries et laboratoires pharmaceutiques intéressées mais est tout de même un observateur, intervenant et assimilateur de savoirs locaux. Les *businenge* et les amérindiens travaillant au parc n'occupent que minoritairement les statuts de directeurs, ces derniers reviennent à des métropolitains ou des travailleurs venus du littoral.

Le français qui demeure majoritaire dans mes entretiens, doit être remis dans son contexte, celui de la domination de la langue française en Guyane. Cette langue est utilisée par les habitants

du fleuve pour communiquer avec l'administration, pour accéder à l'enseignement national et pour communiquer avec les métropolitains en général. Une domination qui se perçoit par la nécessité d'accéder à la citoyenneté et aux démarches administratives, aux services publics, gendarmerie, mairie, organismes sanitaires mais aussi, pour communiquer avec les autres guyanais. Malgré que de nombreuses langues se pratiquent dans la région, par ses connexions historique et migratoire avec ses voisins, la présence du français s'attribue un pouvoir discriminatoire. Comme l'outil d'assimilation des régions de France jadis, les langues régionales étaient interdites à l'école et sont aujourd'hui qualifiées de patois, comme le breton, le basque, l'occitan ou le provençal. Ici, ce sont les différents créoles, haïtiens, guyanais, martiniquais ou guadeloupéen, ainsi que langues étrangères, *hmongs*, *Wayana*, *Teko*, *businenge* ou brésilien qui sont écartées, pour ne pas dire muselées, en faveur de celle de l'État. Cette marque que pose la France en Guyane prend forme avec les modules d'enseignements établis sur les nombreux fleuves au Sud du territoire. Sur le Maroni, les établissements poussent au rythme du boum démographique et tentent sans grand succès, d'endiguer la non-connaissance du français et promulguent la pratique de l'écriture. Cette apposition d'une culture européenne, n'oublions pas l'enseignement de l'Histoire de France et des mathématiques, génère chez les jeunes adolescents en fin de parcours scolaire une filiation universitaire ou du moins envers les études supérieures. Filiation qui se caractérise par un désir de traverser l'Atlantique et rejoindre les bancs des facultés métropolitaines, ou celles qui se trouvent aux Antilles. Le rapport que les habitants du fleuve Maroni et Lawa entretiennent avec la langue française est sensiblement conflictuel et hiérarchise les relations. La langue se couple également de l'origine ethnique, les métropolitains incarnent l'État en Guyane, de par leurs métiers le plus souvent de fonctionnaires ou d'entreprises mais aussi par leur façon de parler. Elle implique une hiérarchie du poids des mots, les autorités privilégient l'usage du français et donc la loi suit. La force de la parole est diminuée dans ces localités multi-culturelles où se côtoient plusieurs langues différentes et parfois même à l'extrême, telles le chinois, l'espagnol péruvien ou le *wayana*.

En quelque sorte, le *nenge tongo* s'effacerait devant le français, face à l'omniprésence de la langue française qui s'entend et se parle dans la totalité de l'appareil administratif pour ce qui est des adultes et dans les établissements de l'éducation nationale pour les mineurs. Le *nenge tongo* s'entend en contexte particulier, où se trouvent déjà au moins deux locuteurs *businenge*. Ce qui peut se lire comme un double sentiment culturel par la parole, entre habitant du fleuve depuis l'installation de leurs ancêtres et le statut de citoyen français, en lien avec l'histoire nationale. La langue est débridée lorsqu'ils parlent entre eux et calculée lorsqu'il s'agit de converser avec les métropolitains, en français. Cette double utilisation linguistique rend les échanges lourds d'à-priori,

les mots sont donc choisis et entendus. Une double interprétation se constate entre les pôles, l'ethnologue en action et face à lui, celui ou celle qui explique et qui n'ose pas poser ses questions.

Une balance syntaxique jouait sur les discours des personnes interrogées au sujet des esprits et de la manière dont ils sont sollicités pour agir sur le monde. A l'instar du Parc amazonien qui incarne une politique rassurante de protection de la biodiversité, les religions du Livre installées sur le fleuve proposent également une nouvelle façon d'être habitant du fleuve.

Plusieurs personnes, des hommes entre quarante et soixante ans, me racontaient être d'anciens salariés de l'ONF et certains sont actuellement au Parc, dans la botanique forestière ou l'entretien de layon. Leur discours sur la forêt est en adéquation avec la protection des essences amazoniennes, les coupes de bois réglementées et la protection des lieux ayant subi ou subissant l'orpaillage illégal.

De même pour les membres du service culturel de l'antenne qui eux, ont un avis tranché sur la sauvegarde des traditions autochtones, amérindiennes ou *businenge*. Les récits recueillis au sujet de la présence de forces nuisibles au mode de vie *businenge* et à la santé des habitants du fleuve décrivaient une invasion d'entreprises pirates et d'extracteurs de matières premières illégitimes.

Cet accaparement de l'or et du bois est vécu au même titre que l'influence grandissante de la pensée des églises ou temples du Livre, les évangélistes, témoins de Jehovah et les adventistes. Craints pour leur discours dénigrant la « tradition », qui vont jusqu'à interdire la pratique des cérémonies d'interrogation du mort ou la consultation de l'*obiaman*, me disait-on. Le terme de « tradition » est évoqué par un homme qui me parlait de ses proches qui délaissent le lien aux esprits et cessent d'y croire. Ces derniers, qui sont des femmes de la famille, auraient dû recevoir une affinité avec un esprit en particulier qui se transmet sur le lignage mais l'ont refusé. Ce refus est expliqué et caractérisé par l'homme comme le fait qu'« elles ont été à l'église » et donc ça ne fonctionne pas. L'évocation de la tradition versus les religions du Livre est plus fréquente que la comparaison avec le Parc et la Science, mais malgré tout, le vocabulaire scientifique, botanique ou zoologique, se constate. La perte des savoirs, relatifs au mode de vie des ancêtres était une problématique sans aucune mesure pour mes interlocuteurs. rices et cela allait de soi avec la promotion du principe individualisant. Cette dernière se qualifie par son universalisme (Saïd, 1980) et la stigmatisation des autres formes religieuses qui occupent la place. Cette confrontation des façons de croire peut faire écho à l'utilisation de « croyance » ou « mystique » par les personnes interrogées, qui reprennent des qualificatifs courants dans la langue française pour désigner tout autre groupuscule religieux divergent de la norme. La langue française étant à prendre dans le contexte culturel postcolonial, d'un ancien État catholique, comme religion chrétienne d'État, portant son jugement sur les religions des populations qu'il rencontra.

Le vocabulaire discriminatoire se pense donc, à la fois comme un biais de la langue française usitée

dans la région mais aussi comme une manière de se rapprocher du discours dominant et ainsi de se dédouaner d'une potentielle adhésion à une religiosité bousculée.

Toutefois, cela ne signifie pas pour autant l'effritement total d'une vie religieuse par les esprits et les dieux, des nuances sont à apporter. D'abord, ces aveux ont été entendus dans une des grandes villes du fleuve, à Maripasoula, qui n'est ni un village historiquement *businenge*, ni un exemple pour tout l'Ouest guyanais. Malgré cela, l'ambivalence du choix de vie que propose la ville, la proximité avec l'altérité humaine et philosophique déclenche des syncrétismes dans la pratique religieuse. Les personnes que j'ai rencontrées avaient seulement un trio d'arguments récurrent lorsqu'ils décrivaient la situation du croire aux esprits. A la fois par le manque de temps pour pratiquer les cultes, d'argent pour s'occuper de la vie qu'il mène en ville et de savoir, puisqu'ils n'ont pas reçu l'enseignement ou ont refusé étant jeune au profit de l'éducation nationale puis du parcours professionnalisant.

La démarche décrite ci-dessus promulgue la signification vernaculaire de l'activité de croire. Tout ceci à pour but de rester fidèle à la façon dont ils ou elles en parlent, sans toutefois omettre l'effort de traduction du *nenge tongo* au français que cela demande. Lors de mes séjours, je m'efforçais à apprendre la langue, mais malheureusement le temps fut trop bref pour en maîtriser l'usage. La langue étant de culture orale, c'est après de nombreuses sollicitations et corrections par les usagers qu'on se l'approprie correctement. Lors de mes divers échanges, je demandais à traduire certains termes et noms propres *nenge tongo*, pour ensuite les soumettre et comparer avec d'autres personnes. Ce qui parfois ne menait à rien puisque, dans la précipitation, je mettais à l'écrit un oral qui ne s'y prête pas, et dont la relecture avait une toute autre signification. Les expressions formulées par mes interlocuteurs.rices me furent d'une grande aide pour savoir de quoi il en retournait et elles se retrouvent quelques fois quand on me traduisait la discussion, « qui vient sur toi (pour parler de l'esprit en possession) », « pour comprendre il faut voir au-delà, plus loin ». C'est en évitant les notions trop vagues et marquées d'un sophistique universitaire que les langues se déliaient et me permettaient de comprendre pourquoi le soin fonctionne ou non.

Suite à cela, l'enjeu de la langue française dans l'enquête ne demeure pas la seule justification de l'usage de certains mots ou notions par mes interlocuteurs.rices. Passons maintenant à la question de leur symbolique socio-culturelle, en mobilisant le contexte de cohabitation religieuse et de syncrétisme.

Le syncrétisme par les mots.

Le syncrétisme désigne les emprunts ou intrants d'autres caractères religieux qui entraîne un processus de composition, réinterprétation ou de complémentarité, et parfois de scission. Roger Bastide en fera cas pour les religions des afro-descendants d'Amérique du Sud, dont les businenge des guyanes, en citant l'influence protestante et catholique qui formera un « christianisme nègre plus qu'africain » (1967, p.158).

Je n'ai pas d'exemple à proprement parler d'une personne qui me dit avoir du mal à parler des mauvais sorts, cela se ressent plutôt dans la façon dont mes interlocuteurs.rices contournaient le sujet et même parfois coupaient court à la discussion. Les échanges étaient en grande majorité coupés par un silence significatif, une redite comme « et bien ça c'est les *obia* », ou « ce sont les esprits » et parfois, par un mot français fourre-tout. Un dernier recours d'évitement est celui de se référer à une autre personne, qui connaît mieux ou qui pourrait m'expliquer ce que mon interlocuteur.rice du moment ne sait pas.

« Pour en savoir plus, me dit-il, il faut parler avec les plus anciens, ceux qui ont accumulé les connaissances [...]. Lui personnellement ne sais pas grand-chose. Il m'explique y avoir une différence entre « les petits trucs », « les petites maladies » et les autres. Au sujet des petites, tout le monde connaît les remèdes, la fièvre, les blessures... Ce n'est pas rare de voir des gens se soigner eux-mêmes, notamment avant de venir au dispensaire. [...] Je lui explique ne pas recenser les noms de plantes et la composition des remèdes, mais plutôt de travailler sur la cohabitation avec la médecine « occidentale » et sur la transmission du savoir. Il me répond « ah d'accord, ok ok ». J'évoque le fait des polémiques sur le vol des savoir-faire par des chercheurs extérieurs, mais il ne bronche pas, il ne dit rien et continu à me regarder en attente de questions. Je me dis que le fait de parler de la polémique du vol de savoir est un pas en avant nécessaire vers lui et aussi un besoin de justification. Je lui demande la différence entre les « petits trucs » et les autres. Il m'explique que lui, par exemple, a eu une fièvre il y a peu, et a prit des plantes, puis il est venu ici (au dispensaire) pour une aspirine et voilà. Il connaît ce genre de remède. ». Note du carnet de terrain, entrevue avec Fabrice, homme s'approchant de la cinquantaine, dispensaire de Papaïchton, 01/02/24.

Dans cet extrait de mon carnet de terrain, on comprend que le fait de discuter de certains sujets pose problème, dont la maladie et son traitement. On perçoit la gêne que Fabrice ressent à travers son air à l'écoute, discret et peu loquace. Dès le départ, lorsqu'on me le présente et que je demande à m'entretenir avec lui, un climat presque conventionnel s'installe. Climat que je m'efforcerai de perturber, sans grand succès. Il me reçoit, dans son bureau du dispensaire, prêt à répondre à mes questions par de courtes réponses n'incluant pas forcément son avis personnel ou des anecdotes de sa vie. Durant la plus grande partie de l'entrevue, il répondra par l'affirmative, ou par un « ça existe oui » sans argumenter plus, même si j'exprime la volonté d'en savoir plus sur ce qu'il pense lui et pas les conventions. Cette situation est symptomatique de ce qui résulta de ma démarche sur le terrain, malgré quelques améliorations sur la fin, dû sans doute à la réciprocité qui commençait à s'installer.

« *Obia* est un terme compliqué, me dit Stevens, « péjoratif » même, si on l'utilise dans une conversation classique, ou s'il est mal amené. Pourquoi « péjoratif » lui demandais-je interloqué. Dans le sens où ça ne se dit pas couramment, que ce n'est pas un mot que tout le monde utilise. Les personnes parlent plus de *deesi*, remède, mais pas d'*obia*, sinon « on parle d'autre chose », des esprits. C'est pour ça, m'explique-t-il, que les personnes ne veulent pas en parler. [...] « Tu vas pas voir une personne et lui dire : je veux l'*obia* ou donne moi l'*obia* ». » Extrait du carnet de terrain, entrevue avec Stevens, Maripasoula, 08/02/24.

Stevens me parlait franchement au moment de la discussion dont un extrait est cité ci-dessus, malheureusement je perdis l'enregistrement de cette conversation suite à une belle averse qui emporta mon appareil. Les quelques phrases dont je me souviens et que j'avais noté sur mon carnet après l'entretien en sont les traces. En dehors de cet échange, aucune autre personne ne me parla avec autant de franchise.

De nombreux ethnologues rapportent cette frustration dans l'échange, d'une confiance qui ne se construit pas assez vite et qui freine le processus de recherche. Sachant tout de même que la probabilité est fine qu'un.e étranger.ère dénué.e de toute arrière-pensée, vient s'asseoir autour du feu prendre des nouvelles du cosmos. Un enchevêtrement de subjectivité m'envahissait et prenait parfois le pas sur mon entêtement et ma curiosité. Dans ces moments-là, que je ne prends pas forcément le temps de mettre en notes, je remettais en cause ma démarche et me mis à chercher d'autres manières d'évoquer le sujet. Par bon sens, je n'entame pas une conversation en évoquant les esprits ou les dieux, même lors de mes entretiens préparés à l'avance, je commence toujours par

d'autres thèmes comme la cueillette des fruits, mangues ou ramboutans, ou le niveau du fleuve. Et vu que mes interlocuteurs.rices savent la raison de ma présence ici, le religieux vient tôt ou tard de leur plein gré par le biais de diverses expressions. N'ayant pas encore eus l'explication de Stevens sur le caractère péjoratif du terme *obia*, mais m'étant rendu compte de la gêne qu'il suscitait je cherchais des moyens détournés, par la sorcellerie et les protections par exemple. Le niveau d'attention devait être ramené à un point plus macroscopique d'où je tenterais, au fur et à mesure, de tirer les fils d'un canevas divin.

Le caractère ambiguë du mot *obia* a été souligné par les anthropologues Kenneth Bilby et Jérôme Handler, sous le terme « obeah », dans des communautés afro-descendantes des Antilles anglaises, comme entouré de ce pouvoir d'évocation de l'invisible (2004)¹. Notamment à l'aide des études faites par Bilby chez les *aluku* (1990), ainsi que celles de Silvia de Groot (1969) et Diane Vernon (1989), ils rapprochent la signification des deux termes comme une force ou remède thérapeutique magique².

L'*obia* ne pouvant pas apparaître instinctivement dans la discussion, un panel de quelques mots ou d'expressions de détournement qui furent utilisés pour en parler sans en parler, que je propose d'analyser ici.

Les premières alternatives à l'*obia* sont celles dont me fit part Aldo lors de notre discussion devant le dispensaire. Ce qui m'a interloqué lorsque nous commençons à pousser plus en avant la discussion et que des mots comme *yeye* ou *wenti* firent leurs apparitions, ce sont les références diverses et variées qu'il sollicitait à côté du *nenge tongo*. Cet homme est un bon exemple pour imaginer les syncrétismes religieux qui taraudent les esprits et qui vont du monde judéo-chrétien à celui des sciences occidentales. D'autres interlocuteurs.rices me citèrent des exemples tirés des églises installées sur le fleuve ou des enseignements biophysiques initiés par les services de santé, ou l'éducation nationale, mais Aldo en fera acte avec plus de franchise.

« Il me parle d'un sentiment de peine universelle et la nécessité de subir, d'endurer et peut-être, mais c'est pas sur, de se racheter. « L'air tourne », « l'air de Napoléon qui revient », « tu le respire et tu meurs ». L'air qui comme un cycle perpétuel pour

1 Indeed, the term obeah has come to be endowed with a malevolent/malign social power - much like the "bad words" (swear words) which can lead to legal sanctions if publicly uttered in Jamaica or other West Indian societies. », Bilby and Handler, 2004, p.153.

2 « [...] the word obia has several meanings, the most common being "medicine, remedy or healing power". », (*ibid*, p.155).

l'humanité nous fait payer les crimes des guerres de jadis, par étouffements nauséabonds. Les « guerre d'avant » c'est les guerres entre businenge lui demandé-je, il me répond que oui. Il reconnaît voir un mauvais air dans l'actualité avec l'orpaillage [...] Respirer l'air rend mauvais, malade ou mort. Mourir en le respirant, ou dans « une semaine, un mois, une maladie et tu meurs ». Les maladies sont liés au fait que les esprits « viennent sur la personne » et peuvent le « pousser à faire le mal » ou inversement, le bien Il y al les bons et les mauvais esprits »,., entrevue avec Aldo, dispensaire de Maripasoula, 20/02/24.

Une allusion particulière fut faite par Aldo à « l'air », « bon » ou « mauvais », qui influence le comportement des personnes et le tempérament de la communauté. Il avait de nombreuses références religieuses qui sont étrangement imbriquées les unes aux autres et qu'il manie de manière à toujours opposer le bien au mal. Ces deux pôles ponctuent l'Histoire de la communauté *businenge*, qui oscille entre les périodes de guerre et de paix. Le mauvais air, rendant les personnes malades ou en danger de mort, est donc mauvais ou bon. Aldo fait référence également à Napoléon, comme le temps d'une guerre jadis qui, comme mauvais air d'avant, nous ressentons encore les effets néfastes aujourd'hui. Il citera à ce même titre les guerres que les businenge connurent et qui pèsent encore sur les vivants, ce qui me fait penser à la charge du *kunu* que portent les familles. Cet esprit d'une personne tuée par un ancêtre du lignage et qui réclame de la considération, nourriture et prière au risque de d'attaquer et hanter les héritiers. Aldo avait une vision sans pareil du monde des esprits et la sorcellerie, avec des mots que je ne retrouverais nulle part ailleurs. Le bien est, selon lui, un sentiment tapit au fond de chacun.e mais qui est irrémédiablement écrasé par la part mauvaise qui elle domine. Pour parler du bien et des personnes qui le font, comme les guérisseurs dont je lui demandais s'ils étaient encore là, à Maripasoula, il me disait qu'ils attendaient, assis quelque part, qu'on vienne leur parler. Ils seraient peu et méconnu même par leur entourage, mais, poursuivait-il, s'il y a un quelconque problème, sous-entendu une maladie, ces personnes savent soigner.

La notion de repentance pour racheter les crimes commis lors des affrontements passés prend chez Aldo une forme plus globalisante, du bien contre le mal. Le mal touchant autant aux crimes de jadis, qu'aux agissements actuels sur la forêt et le fleuve, des actes contre-nature qui usent la santé générale de la communauté *aluku*.

« [...] « la Terre est malade à cause des humains ». [...] Les travaux de l'or, qui tue la Terre [...] empoisonnent aussi les humains d'ici. « Le bling-bling, les armes, la fête, le mercure » qui sont issus des exploitations aurifères et qui tuent, notamment les jeunes.

[...] L'orpaillage est une chose à arrêter pour stopper « les mauvais esprits » qu'ont les personnes. Il cite une protection contre les balles, l'invincibilité, « ça te fait comme une piqûre de moustiques ». Extrait du carnet de terrain, échange avec Aldo devant le dispensaire, Maripasoula, le 20/02/24.

La réadaptation des codes promulgués par les religions du Livre a été étudiée par le biais du syncrétisme, mais aussi comme « surenchère de compensation symbolique » (Hervieu et Hervieu-Léger, 2023, note de bas de page p.345). L'individu mêle différentes références théologiques pour former son univers de sens, donnant du sens à ce qu'il vit et une raison religieuse aux maux de son époque. Comme nous le décrit Aldo dans la citation ci-dessus qui parle du mal qui ronge sa communauté du Haut-Maroni, la perdition des jeunes oui, mais surtout l'or et les armes à feu.

Aldo parlait tantôt du « mal au fond de chaque personne », de « faire le bien », et lorsque il me parlait d'un dieu unique, je n'arrivais pas à saisir si c'est un dieu parmi les autres du panthéon businenge ou non. Dans le sens universalisant, le Dieu, cela lui vient peut-être des enseignements des églises du village, puisque d'ailleurs il clora notre échange en disant « si dieu le veut je dormirais bien ce soir ». Le mélange est surprenant et montre l'ambiguïté religieuse que forme un syncrétisme étonnant à entendre où se juxtapose un dieu, un bien universel, une quête de soi et de mauvais esprits, les méfaits de l'orpaillage sur la Terre.

Cet imbroglio syncrétique m'était difficile à démêler et ne sachant pas quoi prendre pour pertinent, je choisis de tout retranscrire et analyser comme un ensemble religieux actif. La part inspirée des religions du Livre se sentait, mais les références aux esprits et aux dieux venaient irrémédiablement en porte-à-faux. Le mal est à l'origine d'un mauvais chemin emprunté par, entre autres, les jeunes générations d'*aluku* et se propage dans la société par le biais des méfaits et de l'or, mais le mal est aussi issu des mauvais esprits, *yeye*, qui incitent les humains à méfaire. Sans surprise, il évoque la « Terre », qu'on m'avait déjà présentée sous une autre forme, la forêt, le fleuve ou encore les esprits de la forêt. L'appellation « Terre » est impromptue, sur le moment je ne comprends pas trop à quoi il fait allusion. Les « mauvais esprits » semblent s'attaquer aux *aluku* mais aussi à la biodiversité, le fleuve qui est plein de mercure, la déforestation par l'orpaillage, etc. Nous sentons bien ici la définition de la religion proposée par Hervieu-Léger sur le besoin de donner du sens aux faits de société. Et particulièrement ce qu'elle décrit à propos des mouvements New-Age en France, comme le processus de « rationalisation religieuse » consistant à mêler la symbolique de « forces de l'univers » ou « d'ordre de la création » avec celle d'une conscience « écologique » (*ibid*, p.336-338). Ainsi ce mêle dans ces communautés rurales décrites par la

sociologue, un patrimoine des « grandes traditions religieuses » (*ibid*, p.344) et une préoccupation environnementale que nous retrouvons dans le discours des *businenge* rencontrés.

Le sens, les raisons de la réalité vécue se piochent là où elles semblent le mieux convenir, l'extractivisme de l'Homme sur la Terre en est une et qui plus est vivace dans la société française à laquelle la Guyane est culturellement imprégnée. La maltraitance de la forêt et du fleuve, l'empoisonnement des poissons au mercure, l'abattage des arbres et la pollution de déchet de l'eau notamment, est un problème majeur chez les *aluku*. La totalité de mes interlocuteurs.rices en avaient conscience et le pointer du doigt comme une barbarie orchestrée par de mauvais penseurs à l'encontre des divinités, esprits et autres entités supérieures. Comme Aldo, ces personnes prêchaient le bon comportement, le droit chemin dans le respect des règles édictées par leurs ancêtres afin de résoudre la situation critique. Le rétablissement de la règle passe aussi par la cohésion des cultures, comme Aldo me le disait à propos de la cohabitation entre guérisseurs *aluku* et médecins. Pour lui, le mal doit être éradiqué à l'aide des deux médecines, dans un but commun de rétablissement des habitants du fleuve. Mais les médecins ne soignent que les maladies qu'ils voient avec leurs scanners. Ils leur faut alors l'aide de ceux qui voient « au-delà », dans l'invisible, et qui savent contrer le mal des humains.

De plus, les références de Stevens me laissait perplexe lorsqu'il me parlait de la manière dont les remèdes agissent sur les maladies et les troubles, étonnement il utilisait autant « magicien » et « croyance » que « molécule » ou « placebo ».

« C'est surtout important la quantité d'eau et le nombre de feuilles. Parce que si c'était prendre trois feuilles toi tu prends dix, et bien tu vas te faire empoisonner quoi. Parce que la feuille en fait, il y a plusieurs molécules dedans. Il peut y avoir des molécules nocives, il peut y avoir. Et souvent il y a des molécules plus pour soigner ce que tu veux soigner. Et il y a d'autres types de molécules aussi et si tu.. si tu mets trop..ça peut faire l'effet inverse en fait. C'est comme les médicaments, si tu prends trop de doses, ça fait autre chose que tu cherchais en fait. », entretien avec Stevens, Maripasoula, 13/03/23.

Stevens évoquait l'effet « placebo » des remèdes du guérisseur, qui pour lui, déjà, n'utilisait que quelques feuilles vraiment efficaces dans la totalité des plantes mélangées. Sans dénigrer cette façon de faire, il prenait un recul sur la confiance en la personne de l'*obiaman*, en m'expliquant les détails du rituel, en spécifiant malgré tout la présence d'une puissance énergétique particulière.

« Stevens : « [...] Mais les bains, c'est pareil, mais bon, moi je pense que c'est plutôt les bains, après le corps respire hein. Ça agit. Mais ça fonctionne beaucoup avec la psychologie. C'est comme quand tu prends un bain (rire), des fois directement tu te sens bien quoi et forcément ça renforce le mental, la psychologie et ça a un effet placebo en fait. Et c'est assez puissant parce que ça fonctionne. Mais... moi, quand je l'ai étudié en fait, moi je l'ai étudié hein, pour comprendre l'effet que ça fait. Moi je pense c'est un effet assez puissant mais c'est placebo. »

J.C : « Et tu as étudié ça, auprès.. avec qui ? »

Stevens : « Avec moi-même ! ». Entretien avec Stevens, Maripasoula, 13/03/23.

Stevens associait les vapeurs du bain et les facultés des plantes à cet effet que les sciences médicales nomment « placebo », selon le Larousse, comme une « préparation dépourvue de tout principe actif, utilisée à la place d'un médicament pour son effet psychologique ». Ce qui est intéressant ici, en plus de la citation au sujet des molécules qu'il conçoit, relève d'un processus d'imagination de l'invisible agissant similaire à celui des *obia*. Que lui les mettent sur un plan d'égalité, en utilisant un vocabulaire psychologisant montre que l'adhésion est double et peut être supplantée par l'un ou par l'autre système de valeurs.

Un second exemple est celui de Jeanne, que j'ai déjà cité plusieurs fois et qui travaille comme médiatrice culturelle au dispensaire en amont. Sa profession est intéressante puisqu'elle a un double discours, d'abord la pratique médicale du centre, en tant qu'accompagnatrice et traductrice dans une équipe d'infirmière puis avec sa connaissance du système de soin par les plantes. Ce groupe d'infirmières, me racontait-elle, organise des événements de sensibilisation au sujet des maladies infectieuses et virales, et Jeanne s'occupe de la traduction culturelle et linguistique pour les *businenge*. Lorsque nous nous rencontrons pour la première fois, elle me raconta comment la cohabitation des deux médecines fonctionne. Cet échange se déroula sur la terrasse de la salle de permanence et en présence d'une infirmière métropolitaine, Sylvie, qui y prit part. Mes questions portaient sur la valeur donnée aux mauvais sorts et autres atteintes malignes que pouvaient donner les infirmières du dispensaire et, inversement, la manière dont les *businenge* prenaient les interventions de cette équipe. La sensibilisation est d'autant plus intrigante que Jeanne m'expliquait devoir expliquer la conception de la maladie chronique et se développant à l'intérieur du corps.

« On discute de leur travail, la prévention des maladies infectieuses ou virales. Ils font

des ateliers de sensibilisation, les sujets sont un peu sensibles, alors c'est dur à aborder. Je demande si la médiation avec les *businenge* marche bien. Sylvie dit que les communautés sont en décalage avec les diagnostics de la médecine du dispensaire et notamment les *businenge*. Je me tourne vers Jeanne à ma droite et lui demande son avis. Contrairement à ce que dit sa collègue, elle n'a pas un discours médical totalisant et rationalisant. Elle met en avant les différences culturelles et les sorts. Sa manière de décrire le « mal être » *businenge* tranche, « chaque personne est différente », « dans notre culture » « c'est souvent à cause d'un mauvais sort ». », discussion avec Jeanne et sa collègue de travail du dispensaire, Maripasoula, 29/03/23.

Jeanne soulignait également un autre point sensible qui est de dire que « chaque personne est différente » et donc aurait un rapport individuel avec la maladie. Son discours dénotait avec celui de l'infirmière présente qui promulguait la généralisation des cas et des pathologies, dans un schéma scientifique. La maladie ne serait pas une préconçue par la grille médicale mais plutôt découverte sur le coup et traitée en conséquence, ce dont Jeanne assurait en disant « dans notre culture ». Dans sa comparaison entre la culture *buisnenge* de la maladie et celle du dispensaire, elle utilisait le terme de « scanner » pour voir les maladies internes et le fait de « voir » la maladie. La vision médicale est d'ailleurs évoquée dans les deux domaines, chez le guérisseur et chez les médecins du dispensaire. Le facteur de la vision est ainsi communément admis à chaque système et permet une identification similaire de la maladie en vue d'un traitement.

« Mais encore une fois, ça dépend des cas, certaines maladies sont considérées comme issues du monde occidental et exclusivement traitables par ses médecins. [...] Pour comprendre la maladie, ils viennent et passent des scanners, s'il n'y a rien c'est souvent traduit par un « mauvais sort » et donc, ils consultent un guérisseur. Convaincus que cette maladie ne relève pas du monde du dispensaire, le guérisseur lui peut voir autre chose. L'image du scanner pour « voir les maladies » revient souvent dans ses explications. », discussion avec Jeanne, Maripasoula, 29/03/23/

Tout en gardant dans son exposé une place prépondérante au mauvais sort et à l'agression sorcellaire. À la manière de Stevens ou Aldo, cités plus haut, Jeanne reconnaît l'existence et la pertinence des deux systèmes de sens et ne décrédibilise ni l'un, ni l'autre, en justifiant seulement que les deux sont d'un ordre différent.

Nous avons vu que lors du cheminement du malade, le passage par la médecine pharmaceutique est incontournable et cela nuance le discours de mes interlocuteurs.rices sur la pratique magico-religieuse. Stevens évoquera d'ailleurs lors de mon entretien dont les extraits parsèment ce mémoire, le magico-religieux au même titre que le psychologique. Rappelons que ces personnes vivent dans des villes en pleine expansion urbaine et de plus en plus équipées d'infrastructures biomédicales. L'influence de la santé publique est d'autant plus grandissante que l'investissement politique de la Guyane par l'État français était dès lors timide, surtout sur la zone du Haut-Maroni.

Les deux villes sont équipées d'un centre médical, Maripasoula d'un dispensaire et Saint-Laurent d'un hôpital, ainsi que de pharmacies. L'approvisionnement en médicaments sur le Haut-Maroni repose sur la pharmacie de Maripasoula qui fournit les villages du Lawa, notamment de Papaïchton. Le dispensaire est très fréquenté, au même titre que l'hôpital, de ce que j'ai pu observé durant ces quelques mois de terrain. J'y ai croisé mes interlocuteurs.rices à l'inattendu et je constatais donc que ces derniers me parlaient de soin par les plantes tout en consultant les services médicaux. Bien entendu, ces personnes me signifiaient aller au dispensaire régulièrement, autant qu'à la pharmacie puisque la médecine occidentale a ses raisons d'être.

Ensuite, nous allons aborder deux duos d'expressions jumelles, « y croire » et « ne pas y croire », ainsi que « ça marche » et « ça ne marche pas ». Ces quatre expressions plutôt vagues liées les unes aux autres me permettront de rebondir au fil de mes rencontres sur l'efficacité symbolique qui m'est sur de nombreux points difficile à comprendre. Nous pouvons souligner que si ces paires sont composées de deux pensées opposées, au milieu demeure toujours le doute et l'hésitation (Pouillon, 1993). Dans ce cas-là, y croire équivaldrait à un investissement de l'individu dans le phénomène (Hamayon, 2014) ou bien même le « fait de se plier à la vérité révélée » comme dirait Paul Veyne (1983, p.44), mais cela ne semble pas s'appliquer ici, le doute est trop présent. Tandis que ne pas y croire relèverait plutôt de ce que Jean Pouillon nomme « l'incertitude » (*ibid*, p.21), ce qui tendrait vers un « religieux de l'ordinaire » qui ne s'active que dans une « performativité » de mots, de gestes et d'objets anodins (Piette, 1999, p.125). La matérialité des objets du religieux ordinaire est étudiée par les anthropologues pour le caractère malléable de la matière. L'interprétation de l'objet et sa place dans la pratique religieuse permet de comprendre la relation entre les humains et les divinités (Cohen et Mottier, 2016). La transcendance, comme la relation individuelle ou collective à l'être divin, est une attitude accommodée de techniques, d'outils, de

consommables et située dans un lieu.

L'art et la manière consacrés permettent l'observation des religiosités, Piette parle de l'intime et l'ordinaire, comme Pouillon cite le doute et l'incertitude. Quand on parle d'*obia*, on parle d'un tout, d'une façon de voir le monde et donc, on ne parle ni d'un seul dieu, d'un esprit ou des ancêtres indépendamment du reste. « De toute façon, c'est une croyance hein, quand tu es dans la croyance, et là..ça agit sur toi. » commençait par me dire Stevens lorsque je commençais à lui parler de l'*obia*.

Mais avant de revenir sur l'ambiguïté du terme de croyance j'aimerais commencer par une compréhension phénoménologique du fait de croire. À la manière de ces auteurs.rices il me semble intéressant de tirer des expressions prononcées et de montrer une manière de penser le religieux.

Y croire, oui, mais pourquoi ?

Aldo, un homme qui faisait l'accueil du dispensaire de Maripasoula, m'expliquait que croire aux esprits, c'est voir plus loin que ce « qu'on a sous le nez ». C'est ce simple fait qui permettait de saisir toute la profondeur du monde qui nous entoure, « au-delà » et « plus loin », là où sont les agents invisibles. Une personne qui souhaite entrer en relation avec ces derniers dépend de sa bonne intention, le mal attirant le mal et le bien, le bien. Cet homme me disait que si on souhaite guérir, les esprits du guérisseur soignaient ce qu'il y a à soigner sans problème, si la peine est justifiée et que la demande est énoncée avec respect. Le fait d'y croire, c'est donner de la consistance et de la valeur à cet univers qui n'est pas celui des humains. C'est ici, à propos d'une intériorité individuelle qui se projette dans un univers de sens plus global, reliant les autres à soi, que se situe la conviction : « il faut y croire pour que ça marche », me disait un *obiaman* de Saint-Laurent. La projection de sa propre capacité à croire, « le cours des actions en situation » (Piette, 1999, p.257), fait inévitablement référence à une adhésion au système symbolique auquel fait écho la rengaine : « il faut y croire pour que ». Le système de valeurs, ou la « boîte à outils » dont parle Danièle Hervieu-Léger (2010), permet de penser le croire de l'individu avec lequel on parle et son interprétation personnel du phénomène.

La réponse la plus simple serait que l'ambivalence de significations de croyance fait stopper net toute argumentation. La croyance est le mot-valise qui désigne tout ce qui n'est pas considéré rationnel et acceptable par la norme, et dans le cas de la Guyane, la science occidentale. Le terme croyance, selon Gérard Lenclud, fut utilisé par les anthropologues pour qualifier la manière dont les non-occidentaux, les autres, croient en ce qu'ils ont de religieux (1990). Cette optique

ethnocentrique place le fait de croire comme une aptitude universelle dont les occidentaux sont la référence. Par ce biais eurocentriste, les ethnologues pensaient que seule leur « critique » sur la croyance des autres permettait leurs considérations, sinon, elles n'avaient aucune valeur¹. Lenclud préfère alors parler des rituels religieux plus que des croyances, qui est vague et embêtante plus qu'autre chose. Il conseille également aux ethnologues d'observer les faits et gestes des individus qui croient, plus que de se reposer sur des généralités sans queue ni tête. La croyance désignerait alors une simple adhésion, motivée par un symbole, une cause à effet. Seulement, les chercheurs en sciences sociales se perdirent dans des considérations de hiérarchie entre les cultures et dans la volonté de comparer les idées crues des différentes personnes qu'ils rencontrèrent réciproquement.

Les allusions à la science occidentale sur le terrain faisaient écho à la psychologie clinique, « psychologique », « placebo » et à la médecine française en général, « médicament », « radios ». Ces références scientifiques sont associées à la pensée dominante localement, l'État français, qui encourage à sa propagation jusqu'aux affluents les plus hauts et les plus antinomiques. Ce qui est en jeu lorsque le mot est utilisé c'est la confrontation des cosmologies et de l'abstraction volontaire d'une facette incomprise par les organes sensibles de l'incrédule. Le fossé creusé est un acte de non-dialogue, par réticence et peur de décrédibilisation et malmenage d'un savoir substantiellement différent. Comme l'a prouvé l'histoire coloniale quand furent venus les premiers européens, soldats et missionnaires, sur le sol amazonien et que l'ère de la conversion débuta. Convertir autant les corps que les dieux, qui virent arriver des penseurs de l'unilatéralité religieux et dont la seule solution fut de nier et cacher ce qui étaient devenues leurs « croyances ». Bien entendu, ici c'est de la cosmologie afro-descendante *businenge* dont il est question, qui tirent ses racines jusqu'aux côtes Ouest de l'Afrique (Herskovits 1938, Moomou 2013) tout en ayant conçu du religieux sur place (Price 2013, Bastide 1967). Ainsi, la croyance comme étiquette décourageante me mit sur la voie de la persistante curiosité. Je me refusais d'utiliser ce terme qui me semblait à tel point connoté qu'il faussait tragiquement le propos et pouvant tout de même immiscer une gêne dans mes échanges. Pour qualifier leur façon de faire religieux, il me semblait juste de rebondir sur les expressions sorties pour l'occasion et dont faisaient partis les fameux « ça marche/ça ne marche pas ».

Une seconde explication du raccourci tant redouté : « c'est notre croyance. », serait que leur confiance en moi ne paraissait pas si sereine. Sentiment qui me vint lorsque que je discutais avec

1 « C'était faire l'hypothèse – on y reviendra – que toutes les sociétés croient de la même manière, la nôtre, sinon aux mêmes choses. Celles auxquelles nous croyons valent d'être crues tandis que les choses auxquelles croient les autres ne le méritent guère, sauf au second degré et passées au crible de notre critique, aisnieque que l'avait si bien déjà perçu Lichtenberg. », Lenclud, 1990, p.2.

Jeanne, qui traduit la médecine occidentale dans les deux sens du terme à Maripasoula, aux côtés d'une infirmière métropolitaine. La discussion portait naturellement sur ce qu'elle appelait « leur culture » où « c'est souvent à cause d'un mauvais sort » que les personnes se plaignent, ce qui s'entendait comme une justification adéquate. Nous trois, assis sur la terrasse de pause du personnel du dispensaire discutant à bâtons rompus d'une conception médicale qui cohabite, bon-an, mal-an, pouvait sembler cocasse. Ce qui fut attesté par la vigueur du débat, d'un côté une explication en termes de mauvais sort et de l'autre par la rationalisation. Les interventions de l'infirmière tendaient au malaise, poussant Jeanne à expliquer le concept religieux de croire en l'esprit maléfique et sans doute, que cela la mettait mal à l'aise. Entre secret et mauvaise réputation qui entourent les phénomènes religieux minoritaires, parler de cela n'est pas convenu. Malgré tout, je ressentais une force explicative qui, malgré tout, avait tendance à creuser le fossé qui sépare nos conceptions de l'invisible, la manière n'est pas la même, mais entre l'infirmière et l'ethnologue demeure le sentiment de corroborer le pourquoi du comment. Malheureusement je ne pus refaire l'expérience du dialogue à trois, mais il me laisse perplexe sur la place des discutants associés à leur « culture » respectives. Ce qui peut être justifié par l'incongruité du rôle de l'ethnologue en contexte postcolonial, qui d'ailleurs me conforte dans l'idée que plus le séjour est long, plus les liens se renforcent.

Avant d'assimiler l'inconnu au groupe, on se demande qui il est et qu'est-ce qu'il fait là, à poser des questions. Enfin, c'est ce que les nombreuses lectures de récits ethnologiques nous enseignent, mais chaque immersion se farde de son lot d'aléas. Certaines zones du monde ont toutes un rapport particulier avec l'europpéen, ici plutôt le français, et s'en méfient. La méfiance ne signifie pas systématiquement de l'aversion, elle propose d'abord le dialogue et la curiosité. Ce qui fut le cas sur mon terrain, en m'écoutant pérorer mon intérêt poussif pour les pratiques magico-thérapeutiques, « comment les esprits vous disent quoi faire ? », les personnes ne savaient pas quoi répondre et la plupart du temps la conversation battait de l'aile. Je m'étais donc convaincu que ma curiosité était un vilain défaut, qu'elle se montrait trop hâtive et intrusive, mais au bout d'un certain temps, cet entêtement porta ses fruits.

Enfin, nous parlerons d'un dernier mot-valise, celui de « mystique », qui ne me fut présenté que par Laurent, lorsque je discutais d'un certain esprit qui se transmettait sur les femmes de son lignage. Le qualificatif, selon lui, renvoie à la part mystérieuse et difficilement compréhensible pour les non-initiés de la passation d'un esprit tutélaire dans une famille. L'esprit dont il me parlait se manifestait face à ses « sœurs » et demandaient à être accueilli par l'une d'elle afin de communiquer

avec la famille.

« Elles (ses sœurs) savent que ça existe. [...] c'est des choses mystiques ça. (rire). C'est des choses un peu mystiques si tu veux. (rire) Parce que tu vois quand l'esprit vient par exemple chez... y a un... il vient par la présence d'un animal. Pour se faire savoir qu'il est là et je veux être....et bien les sœurs, cet animal-là quand elles le voient, elles le jettent, elles ont presque envie de le tuer. Mais par contre, tu ne peux pas le tuer cet animal. Tu vois, c'est très mystique (rire). » Entretien avec un homme, le même que la citation précédente, Maripasoula, 13/03/24.

Lorsque Laurent me parla d'un esprit en particulier, qui se transmet sur un lignage, il prit l'exemple de sa propre famille, de ses sœurs qui auraient l'affinité requise à son invocation. En demandant des précisions sur cette affinité qu'il qualifie de « mystique », je finis par demander le nom de cet esprit rattaché à ses sœurs et c'est alors qu'il me dit ne pas pouvoir le révéler. La réponse de mon locuteur figea l'échange et, en un sens, brisa la glace. Le fait de parler des esprits ou des dieux ne semblait pas le gêner jusqu'au moment où il fallut les nommer, ce qui me rappelle ce qu'un autre homme m'expliquait sur le fait que le nom prononcé est un risque. Telle l'invocation, l'évocation donne à la conversation une dimension plus profonde, laissant flotter dans l'air un air incontrôlé. La curiosité de l'ethnologue s'arrête donc là, sans brusquer le non-dit, sa réponse suffisait amplement. Elle suscita assez de tension entre nous pour générer du sens.

J'analysais le fait que Laurent dise « c'est mystique », comme signifiant soit un manque de confiance, soit justifiant l'incapacité présumée de l'ethnologue à comprendre quoi que ce soit qui pourrait être dit. Ce que l'anthropologue András Zempléni (1996) discutera en parlant de secret d'initiation et de confiance en l'étranger qui s'imisce dans un groupe, chez les Sénoufo de Côte d'Ivoire. Le secret est, selon Zempléni, « quelque chose chargée de tension » et qui se trouve l'objet d'une initiation entre celui qui détient et celui qui subit la tension. Zempléni explique la discussion entre un profane et un initié au secret comme un « communication » qui déplace « la limite du secret » au fur et à mesure qu'on l'évoque, sans pour autant le trahir (1996, p.24). Sans en dire trop, tout en jugeant de ma bonté d'âme, mes interlocuteurs ne cesseront de naviguer entre les écueils du secret. En toute honnêteté, je ne les bousculais pas à la révélation de ces choses sensibles, mais je me persuadais qu'en parler de façon modérément curieuse rendrait mon entreprise moins suspecte. À l'instar de l'apprenant, je ne me mouillais pas trop à savoir et le dire à haute voix et me contentais d'écouter, de poser des questions et de signifier mon « incompréhension ».

Les échanges que j'ai eu ont été, la majeure partie du temps, stoppés net par un inconvénient extérieur. Phénomène que je plaçais de l'ordre de la quotidienneté de ce qu'il y a de plus normal d'un.e habitant.e d'un lieu, une famille ou un métier par exemple. Ce fut donc le rythme banal de mes conversations, qui, j'en étais convaincu, se termineraient au bout de trente minutes, une heure. Après cela, je me levais, les saluais et vaquais à d'autres bavardages. Lorsqu'un jour je fis la rencontre d'Aldo, un homme d'une quarantaine d'années qui surveille l'entrée du dispensaire et qui me proposa une version franche des esprits et du mauvais sort. M'étant laissé entraîner par sa bonhomie, nous nous mîmes à discuter sans formalité de la situation critique que traverse la « médecine *business* » à Maripasoula. Puis il me fit remarquer, en éternuant soudainement, que « les esprits me disent de ne pas en dire trop », que nous avons assez parlé pour aujourd'hui et qu'il est temps de rentrer. Il se lève, met ses affaires dans ses poches et se prépare à partir, j'acquiesce, le remercie et lui promet de repasser, « oui, quand tu veux, passe ».

L'aveu est de courte durée, enfin, d'une bonne heure durant laquelle il me parlera du « mauvais air qu'on respire », d'un « cycle perpétuel » qui pousse l'humanité à payer les crimes des guerres (il parle du marronnage) de jadis. Mais ses explications ne signifient pas un secret dévoilé ou issues d'une relation de confiance réciproque, dans le cas présent il est spontané et cordial. Cette situation est unique en son genre, la générosité de paroles dont il m'a fait don n'est pas la norme, pour ce que j'ai pu observer chez d'autres. Parler des esprits, expliquer leur présence et leur activité locale, n'est pas chose courante et surtout avec tant de liberté, à voix haute, face à un inconnu, étranger qui plus est, dans un lieu de passage et pendant son temps de travail. Une autre sous-intrigue fait que cette conversation fut mémorable, et qui concerne ce propos. En l'accostant, je n'avais pas remarqué qu'il conversait par téléphone, posé devant lui sur la table, il est difficile de savoir s'il est allumé et utilisé. Ce qui est fréquent dans le village, les gens se téléphonent constamment et pas forcément avec des écouteurs ou en collant le portable à l'oreille, et donc parlent tout haut. Mais lui ne parlait pas, alors j'ai engagé l'échange.

Je lui lance un « bonjour » qu'il me rend, et plonge son regard dans le mien, tout ouïe. Au fil des mots de politesse, de présentation et qui touchent à la vigueur du temps, nous en venons à parler des fréquentations du dispensaire dont il garde l'accès. L'homme est costaud, les bras croisés sagement, coudes sur la table en plastique gris, en habit de sécurité, il attend la venue d'un quelconque visiteur. Il est assis en retrait de l'entrée principale pourtant, sous un préau qui protège des ardeurs du ciel. M'étant reposé sur un des piliers du préau, je lui parle en dilettante, en bon voisin de quartier, les yeux dans le vague ne sachant pas véritablement ce que je fais là. L'infirmière

que je suis venu rencontrer refuse un entretien et, comme rien ne presse ici-bas, je lâche du lest en compagnie d'un homme qui est là. Aldo a une attitude calme, il patiente sans toutefois délaissier sa vigilance. Il suffit qu'on approche pour qu'il questionne la raison de la venue et aiguille. Un duo de jeunes femmes passera ainsi par là, leur visite sera orientée que par le jeu de ses mains significatives. Sauf ces deux femmes, pas grand monde ne viendra quérir les conseils de mon hôte.

Il débutera donc une explication amortie d'avis personnels sur la question de la cohabitation entre la « médecine traditionnelle » et celle du dispensaire que n'a jamais vu le jour. Une légère rancœur dans sa voix me refit lister de tête les nombreux aveux dont je fus témoin sur pourquoi le travail des guérisseurs ne peut être associé à celui des médecins blancs. La manière dont ils travaillent et l'univers auxquels ils se réfèrent ne sont pas les mêmes.

Jusqu'au moment où, en pleine explication de ce qu'aurait pu être une partie « traditionnelle » du dispensaire, il parla succinctement à la dame à l'autre bout du fil, n'ayant, depuis le départ, jamais éteint son téléphone sur la table. Il parla en *nenge tongo*, et me traduisit, un sourire en coin, ceci : « elle ne veut pas que je te dise ». Bizarrement, il ne suivit en rien la recommandation de cette troisième interlocutrice infondée et son faciès détendu me fit perdre le fil. Situation des plus inconfortable que j'eus l'habitude de renverser à mon avantage ou, tout bonnement, de m'en extirper par une pirouette scénaristique, mais là il n'en fut rien. Je n'eus le temps de dire mot qu'il m'expliqua tout. Le fait de trop dire sur un sujet qui concerne les savoirs *businenge* est mal vu, et surtout s'il s'agit des esprits et des remèdes. Aldo m'expliqua que selon lui il n'y a rien à cacher, que ces entités sont là tout autour et qu'elles aident autant les *businenge* que les métropolitains, en soignant les maladies ou la tête. Son discours est pour le rapprochement des cultures médicales et la collaboration pour une meilleure situation, au niveau de la sensibilisation et l'accompagnement des jeunes en particulier. Continuer à « ne rien dire » c'est se conforter dans la différence et l'isolement. Il y avait dans son regard, sa posture et ses mots, une honnêteté du partage qui me fallut par dessus tout solliciter dans mon récit. Par-delà les collines du secret et des tensions tacites, l'échange de points de vue vaut d'abord une richesse de bons procédés et ensuite l'éviction des préjugés. La valeur des mots prononcés ou tus constitue à la fois un mécanisme de défense contre le vol de savoir et à la fois, un renforcement du caractère puissant de leur religion.

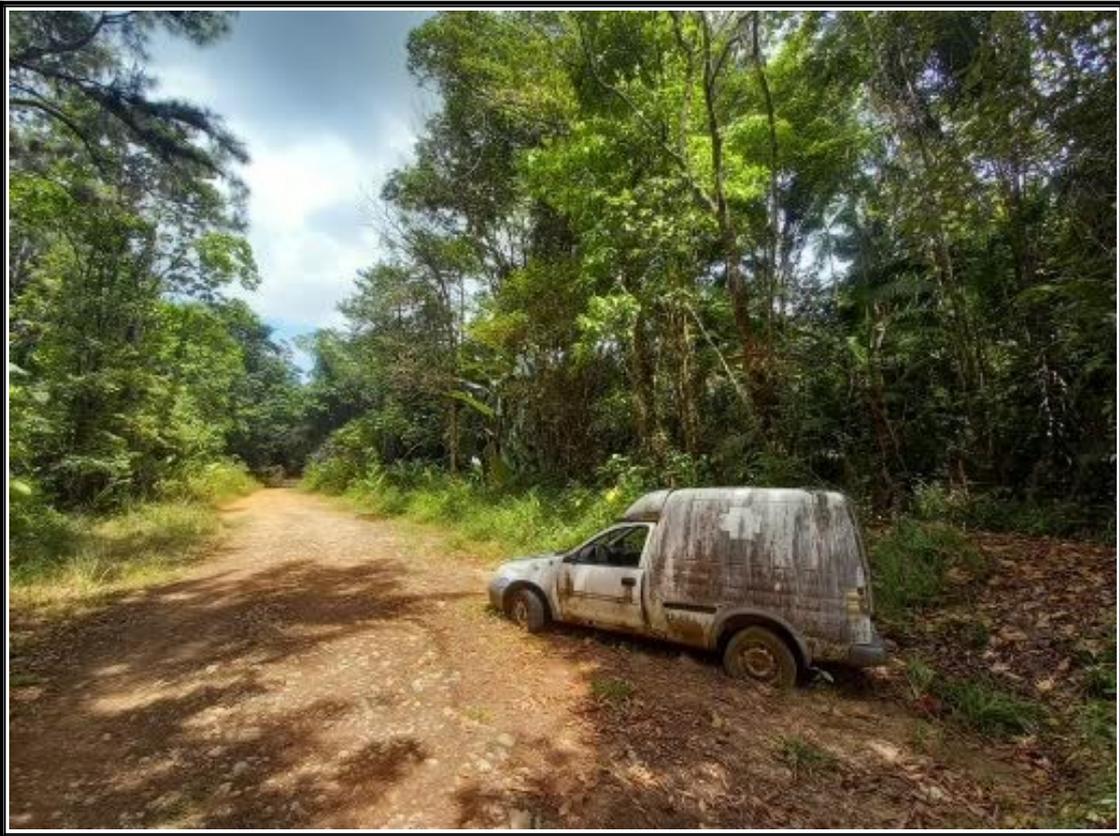
En définitive, la définition de « croyance » pour mes interlocuteurs.rices est à considérer, dans un contexte donné et par une personne qui en a une opinion bien particulière. La croyance est tantôt synonyme d'un religieux que l'occident classe hors de ses définitions classiques, tantôt elle évoque la mystique effieience qu'eux craignent et dont ils peinent à définir les frontières. Et

quelques fois, le mot fait simplement référence, comme celui de « tradition », à une façon locale de faire le bien et le mal chez les Hommes et qui peut tout à fait se comparer et s'adjoindre aux autres façons.

Le biais linguistique que le mot instille au lecteur autant qu'à moi est dû à la marque laissée par la colonisation française sur les oralités guyanaises. Cette marque, saillante dans les entretiens, semble refléter une obligation, à première vue bien répandue, d'user du français face aux métropolitains et de traduire leurs propres langues. Ceci dit, il me faut rappeler que les conversations en français sont induites par l'ethnologue, à défaut de pouvoir les faire en *nenge tongo*. Même si, à chaque début de conversation avec un.e businenge, on ne me stipula jamais la possibilité que je puisse le parler, puisque cela allait de soi que nous parlions français. Un nouveau point de plus à soulever lors de futures immersions : Par quel biais induis-je la traduction ? Les mots français émergent-ils à un moment d'inconfort lexical ou bien, du fait même de devoir en dire plus ?

La question de la traduction, en lien avec l'ambivalence entre langues *nenge tongo* et français, se pose lorsque des termes de l'une n'ont pas d'équivalence dans l'autre. La croyance qui permet alors de désigner un agglomérat d'actes et pensées religieuses propre à une cosmologie ne trouve pas son pareil facilement. À la fois parce que l'opposition croyance versus religion ne trouve pas d'intérêt pour ces individus, mais surtout, car la catégorie englobante de religion, dans le sens que nous lui donnons, ne signifie rien. La religion est avant toute chose une relation avec une entité sur un instant choisi, en utilisant des descriptions de possession ou de transe, à l'aide du nom de l'esprit ou d'un type de maladie par exemple.

Le simple fait de faire allusion à la sphère religieuse, ou d'évoquer le bien et le mal qui plane s'oppose en permanence, rend inévitablement la conversation plus lourde et suspicieuse. La suspicion propose donc deux évidences, d'une, que cette « croyance » est d'autant plus sociale et, de deux, que ce mot n'a pas le même sens partout.



*Camionnette ambulancière abandonnée sur la piste Quesnel Ouest.
Commune de Montsinéry : Photo Colache Jérémy*

II.3 Des mots d'ailleurs pour parler d'ici.

Entre le haut et le bas du fleuve, tout est différent et passer de l'un à l'autre à ce quelque chose de perturbant. Le trajet est long à travers ce long tunnel vert, accroché à un canot qui ne dépasse de l'eau que d'une vingtaine de centimètre engourdit par le poids des marchandises. Saint-Laurent ressemble à un agglomérat de bicoques en bois et en tôles, ses rues sont en terre battue, la forêt épars se mêle aux tas de détritrus, plastiques et carcasses de voitures colorés. Face à face avec Albina qui n'a de surinamais que le nom et le drapeau, la ville elle est sensiblement la même. L'ambiance est plus à la bousculade et aux va-et-viens de ses habitants qu'en amont, le fleuve est une voie-rapide qui croise la route du littoral pour en faire un carrefour unique en son genre. Rien à voir avec Maripasoula, en haut, qui vivote encore un peu. Elle est enclavée, sujette aux aléas du niveau d'eau, le fleuve est bas, rien ne bouge, il remonte, tout le monde monte et descend. Le bourg est un cœur de villages, il connecte les différentes unités de quelques maisons qui bordent le fleuve

et ses affluents. La vie y est calme et les citoyens ne parlent pas beaucoup.

Je fis quelques allers-retours entre ces deux villes, tantôt en pirogue, tantôt en avion, du moment que mes économies me le permettaient et la différence est flagrante. J'ai eu l'impression que mes séjours en amont prenaient des allures de retraite en forêt. Ce dont mes interlocuteurs de Saint-Laurent confirmaient en me voyant repartir à chaque fois et en disant que Saint-Laurent est trop agitée, dangereuse et prête à exploser. Là-haut, c'est la belle vie. Et bien nous allons voir que premièrement ce n'est pas si vrai et deuxièmement que cet imaginaire a une signification qui dépasse la binarité.

Le principe de guérison dans un tissu social mouvant.

L'ethnonyme *businenge* mérite réflexion, autant au sujet de son utilisation courante, où il est presque inexistant, que sur sa signification historique. L'ethnologie utilise cet outil de catégorisation ethnique depuis ses débuts et ne semble jurer que par lui pour désigner les différentes populations du monde sollicitées pour la comparaison anthropologique. Alors qu'au contraire, le fait d'apposer une figure figée, qui tend à biaiser la perception qu'on se fait d'un phénomène social en mouvement, ne serait qu'une facilité. Derrière cette dernière se cacheraient d'innombrables variations qui, en perpétuelle vagabondage, s'apparenteraient plus à la statue de myrte qu'à celle de marbre, dont parler Eduardo Vivieros de Castro (2020, p.45). Son exemple met en valeur la croissance erratique du buisson de myrte à l'imperturbable matière de la statue de marbre, ciselée à l'image que se fait l'artiste à un moment t. Mais contrairement à l'étude faite par Vivieros de Castro sur l'histoire des groupes *tupi*, l'identité du groupe *businenge* demeure quelque chose de tenace et synonyme de puissance. Même s'il est vrai que ce nom ne signifie pas la même chose pour l'entièreté des groupes *businenge*.

Pour comprendre l'identité d'une communauté quelconque, il est nécessaire d'en observer les manières d'être et d'agir sur le monde puisqu'elles reflètent le phénomène de société. La revendication de caractéristiques culturelles permet de différencier les identités entre elles, comme ayant des rapports distincts, avec d'autres humains, les non-humains ou la matière. L'identité se traduit par ce qui fait sens pour les individus, au-delà de l'envergure démographique ou géographique, la communauté se qualifie par la consistance de son univers symbolique. Ceci dit et dans la lignée de ce que Marc Augé appelle le « sens des autres » (1994, p.9), un inventaire de codes et symboles figés et inaltérables à proprement parler n'a jamais été vu par les anthropologues (*ibid* p.10). L'invariable de l'altérité comme effet déclencheur de mutation ne permet donc pas aux

identités de persévérer uniques et indivisibles. Malgré tout, des bribes symboliques se retrouvent chez certains groupes proches et permettent de les rapprocher, pour l'échange économique, de biens et de valeurs. L'altérité étant toujours ce qui est mis le plus à l'écart et constamment comparé avec sa propre identité. Cette dernière serait le mélange entre la symbolique instituée par les aînés.elles et celle, en devenir, des cadets.ttes. Les facteurs de changement d'identité des générations à venir sont renforcés par un monde interconnecté et débridé de ses anciennes frontières matérielles. À l'aune de la mondialisation, désormais dite capitalocène (Escobar, 2018) ou « surmodernité » (Augé, 1994, p.190), l'être social pioche sans commune mesure dans le réseau numérique étendu et construit une identité volatile fatalement étrangère à ses aînés.es.

Une définition que j'ai sollicitée au cours de cet écrit au sujet du pluralisme thérapeutique dans la région du fleuve Maroni, une ville d'amont et une d'aval, à la frontière Ouest de la Guyane française. Les interlocuteurs.rices qui participent à ce dialogue appartiennent aux différents groupes *businenge*, descendants d'esclaves africains du Surinam voisin, ex-colonie hollandaise. Ancêtres qui furent à l'initiative des mouvements de libération, les marronnages, qui prennent d'abord côté hollandais durèrent entre 1712 et la fin du 19^{ème} siècle (Moomou, 2013, p.37).

Les termes marronnage et « marron », viennent du vocabulaire d'élevage de bétail, et expliquent l'action d'un animal qui se sauve du cheptel et peut également se rapporter aux plantes qui se sauvent des plantations (Rey, 2010 et Grange, 2024). Le nom *businenge* quant-à lui émerge initialement de la langue du colon et se propage dans les environs de 1860 nous dit l'historien Jean Moomou avec pour signification « Nègres » s'étant installés en forêt, « *boschneger* » (2013, p.43). Ce qui avait pour but de catégoriser les fugitifs en un groupe homogène de révoltés, une stratégie d'« ethnicisation » par l'appareil colonial permettant de gommer les origines africaines (*ibid*, p.44). Ainsi, les colons englobaient toutes les formes de marronnage et leurs revendications en ne reconnaissant pas la pluralité ethnique dans le nom *businenge*.

Aujourd'hui, mes interlocuteurs.rices se désignent par l'ethnonyme « *businenge* », qui dans leur langue, le *nenge tongo*, signifie « nègre » (*nenge*) de la forêt (*busi*). Le terme nègre renvoie pour mes interlocuteurs, au même titre que « *nèg'* » en créole haïtien que j'entendis, au passé esclavagiste et aux événements émancipateurs qui suivirent. Le nom de marron ne fut pas prononcé, qui évoque lui les afro-descendants combattants et qui génère la transmission orale d'une force émancipatrice. Les événements, comme le décrit Jean-Yves Boursier en se référant aux travaux de Pierre Nora, sont des traces, des souvenirs, des émotions, qui n'ont pas grand-chose à voir avec l'importance d'une Histoire écrite (2002, p.7-8). Dans son article, Boursier met en avant la qualité orale et métamorphique de la mémoire qui est détenue, et c'est cela sa force, par des personnages

réceptacles mémoriels. Ces derniers sont essentiels à une compréhension exhaustive de la société in situ et d'une tradition en perpétuelle mouvement, comme l'entend Gérard Lenclud dont nous avons parlé plus haut (Lenclud, 1987).

Certains de mes interlocuteurs me parlaient des anciens conflits qui berçaient jadis le fleuve, entre les groupes *businenge Ndjuka* et *Aluku* (Dupuy, 2007 et Bilby, 1989). Ceci dit, il ne me fut pas possible de voir des monuments ou effigies mémorielles des frontières entre les territoires entre les groupes, outre les noms des sauts du fleuve qui évoquent des événements passés. Dès lors que je questionnais sur la symbolique d'un socle de béton où un ou plusieurs croix en bois couvertes d'un tissu blanc sont plantées qu'on m'expliqua, sans détour, que c'était là que leurs ancêtres posèrent le pied afin d'y fonder le village.

Les souvenirs et les récits hérités des ancêtres sont toutefois sujets à l'oubli et l'altération. Ceci n'empêche guère de constater l'« efficacité performative » du savoir oral, au même titre que le savoir des sociétés dites « à écriture » (Severi, 2007, p.11 et p.13). La société fonctionne en étroite liaison avec les ancêtres, le culte qui leur est voué, sert de référence pour ce qui est des règles lignagères, territoriales et religieuses. Si le culte se modifie suite à une perte de transmission orale, alors les règles changent et confèrent de nouvelles symboliques. On me fit cas de l'oubli de la logique religio-thérapeutique de certains interdits, leur signification n'aurait plus la même ampleur dans les villes où alors ne se pratiqueraient simplement plus. Ces interdits portent sur la réclusion temporaire sur le fleuve et en forêt, ou de s'abstenir de pratiques sexuelles, de festivités et adopter une alimentation particulière. Cela n'allait pas de pair avec la vie en ville, selon mes interlocuteurs les plus âgés, et que le comportement inconscient des personnes en contradiction avec ces principes d'ascèse déviait et participaient à la perte des savoirs.

Dans cette optique de différence générationnelle entre les *gaan sama* qui soutiennent un entretien des valeurs d'un fleuve villageois en adéquation avec une tradition ancestrale et une urbanisation de la population, je voudrais questionner la signification du mot *businenge*. En effet, l'ethnonyme questionnait un de mes interlocuteurs de Saint-Laurent, grande ville de l'aval du fleuve et nous avons eu donc plusieurs occasions d'en discuter. Lui étant d'origine créole et enseignant à de jeunes lycéens en difficulté depuis plusieurs dizaines d'années, me disait ne plus savoir ce que veut dire *bushi – nenge*. Les jeunes qu'il suit, en majorité issus des groupes de l'ethnie en question, ne vivent plus dans la forêt même, et n'y mettent plus un pied ou rarement et parfois à contre-cœur. Les premières visions de forêt dense se sentent après avoir parcouru une bonne dizaine de kilomètres en voiture et le travail dominical à l'abattis n'est plus chose courante. Stevens me confiait que les jeunes adultes de la ville étaient soit à l'église, soit à la salle de sport le week-end, mais que quelques uns

continuaient à travailler la terre avec leur famille, plus ou moins contraint de les aider. Les modes de la ville ressemblent de près à celles véhiculées par la culture populaire états-uniennes ou françaises, dont la façon de s'habiller, de parler, quelques mots empruntés aux paroles de rap, les voitures, les parures. Stevens s'exaspère de voir ces jeunes qu'il soutient se pavaner d'une culture en dissonance avec la localité guyanaise, notamment vis-à-vis des voitures de luxe bravant les nids de poules dardant le bitume qui ont tendance à lui faire lever les yeux au ciel. Pourtant, il demeure compréhensif, c'est un changement qui a cours et c'est ainsi, malgré tout, le nom *businenge* ne signifie plus la même chose pour lui et du moins pour ces jeunes qu'il fréquente. Au même titre que la langue qu'ils parlent entre eux, comme une sorte de mic-mac de *nenge* et *sranan tongo*, qu'ils désignent comme la langue de la rue, de la ville, le *waka – tongo*, *waka* signifiant celui qui traîne, qui marche dans la rue.

Nous pouvons donc retenir un changement de vie, de codes et de pratiques lorsque ces jeunes apprennent à vivre en ville plutôt que dans la forêt. Nous retrouvons cette impression en discutant avec des adultes légèrement plus âgés que ces lycéens, qui décrivent un bouleversement des valeurs caractéristique d'une intégration difficile à la vie urbaine et cosmopolite. Les activités artisanales ne sont pas des débouchés professionnels envisagés par ces jeunes adultes, notamment le travail du bois, la conduite de pirogue de fret, la chasse, la pêche ou encore la cueillette et préparation de plantes. Ces activités sont citées comme au centre de la vie du fleuve par les personnes plus âgées en amont mais aussi nécessaires au fonctionnement des relations de proximité villageoise. Le phénomène de perte n'est pas récent et se serait déjà bien propagé au sein des communautés du fleuve, de Saint-Laurent à Maripasoula, en passant par les villages des deux rives.

Ainsi, le nom « *businenge* », comme il est sollicité par l'historien Jean Moomou pour désigner ces groupes d'anciens « Marrons », ne signifierait plus la même chose aujourd'hui pour ses individus. Et si nous remontons, à l'aide de son travail historique sur la question, aux racines coloniales, l'ethnonyme génère un biais dès son invention, au même titre que « noir-marron ». Sa revendication par les différents groupes ne se laisse pas forcément entendre, ils se qualifient d'autant plus par le groupe auquel ils se rattachent. Le mode de vie forestier, autonome et guerrier leur est imposé par une appellation discriminatoire et lourde d'une Histoire meurtrière qui n'a plus cours de nos jours. Donc c'est en remodelant leur identité, en changeant drastiquement de principes sociaux, que les générations maintenant adultes et jeunes adultes rencontrent l'invariable qu'est l'altérité. Moomou nomme ces chercheurs en sciences sociales qui se dédient à ces groupes les « businengologues (2013, p.28). Serait-il donc judicieux de parler de *businenge* dans son aspect le

plus généralisant, à l'aune des « Bambara » évoqué par Jean Bazin dans son introduction à la mésaventure causée par l'ethnonyme de référence en ethnologie (2008, p.104). Ou devrions-nous plutôt partir de la pluralité existante des identités sous-jacentes, qu'on s'efforce de mettre sous la même étiquette, et comprendre d'où ces variations proviennent face à une Histoire commune.

Afin d'illustrer le bouleversement de l'image businenge chez mes interlocuteurs nous allons dès à présent nous concentrer sur la ville de Saint-Laurent, en bas du fleuve Maroni qui se situe sur le route reliant Cayenne à la capitale surinamaïse Paramaribo. La situation géographique joue beaucoup sur la perception qu'ont les businenge de la religion et de la forêt. L'environnement qui tend à l'urbanisation, pousse ses habitants au changement. La situation est à minima similaire dans la ville de Maripasoula, comme elle m'a été décrite par Fabrice, qui travaille au village de Papaïchton plus au sud de celle-ci, comme « la ville ». Malgré tout, en récoltant l'avis des personnes y habitant, rien ne permet de la comparer à Saint-Laurent, qui demeure la plus grande ville du Maroni et du Lawa. Puisque Maripasoula reste isolée, à cause des difficultés de desserte locale, entourée de forêt et sujette au débit fluvial et aux avaries aériennes.

Un bouleversement du savoir-faire de transformation des plantes s'observe sur le bas du fleuve, en ville, où la perception de la pratique des *obia* prend une autre voie que celle décrite par certains *gaan sama*. Ce qui se retrouve notamment dans la cueillette de plantes qui fut évoquée plus tôt, en référence à la sensibilité nécessaire pour remercier la plante coupée et l'esprit qu'elle accueille.

La ville de Saint-Laurent fait l'objet de discussions houleuses par mes interlocuteurs.rices, la vie n'est pas la même que sur le fleuve, l'argent y prend une place trop grande et les jeunes enfants n'y ont pas la vie facile. Les habitants des quartiers agglutinés en périphérie ne possèdent plus la place pour installer un jardin et, nous l'avons dit, toutes les simples ne poussent pas en ville. J'ai donc entendu parlé de certaines stratégies qui se mettent en place pour pallier au manque de matière végétale. La cueillette, par exemple, est déléguée à d'autres qui ont les moyens de sortir de la ville et d'aller en forêt.

« Un groupe de personne prendront ainsi la voiture et iront assurer les commandes en dehors de la ville, sur les bords de la route ou ailleurs. Sur la route d'Apatou, des cueilleuses s'affairent sur le bas-côté tandis qu'un homme, adossé à une voiture, observe ces femmes. « C'est pour le business » me dit-il. Les femmes ne

s'arrêtent pas, coupent et ramassent des branches. ». Extrait du carnet de terrain, Retour à vélo du village de Saint-Jean, des cueilleuses de plantes 04/03/23.

Maxime me dira plus tard que ce commerce est florissant, que certains en amènent aux vendeuses sur le marché ou dans la rue. La vente en direct se fait sur une brouette chargée de larges nœuds de lianes ou de plantes diverses aux vertus médicinales très convoitées dit-on. Mais Maxime met en garde sur les dangers de telles pratiques, lui, se méfiant des espèces exposées, non identifiées par les vendeuses et dont il existe tellement d'essences semblables par leur aspect que l'erreur peut être fatale. Vigilance sur les lianes en particulier dont beaucoup sont dangereuses.

Maxime a une connaissance en botanique tropicale, par ses lectures et le partage avec ses amis *businenge*, il se méfie donc des plantes cueillies par des inconnus.

Lors d'une discussion sur sa terrasse en début de soirée, il invita son ami Paul à venir discuter avec moi des *obia*, qu'il connaît bien étant donné que son oncle est guérisseur sur le fleuve. Paul travaille comme Maxime au lycée et s'inquiète des mauvaises initiatives prises par les adolescents vis-à-vis des plantes. Nous parlons donc de l'avis qu'ils se font de la forêt et de l'usage des végétaux en dissonance avec celui qu'ont ces deux hommes d'âge mûr.

Les jeunes étudiants de la classe de Maxime se vantaient de l'infini source de matières premières et alimentaires que représente la forêt, dont ils ne perçoivent pas assez le déclin progressif. Il est impensable que la forêt, inépuisable, disparaisse et s'arrête de couvrir les humains de ses dons si généreux et donc de la matière médicinale. Outre les vols à la tire, Maxime me cite les cambriolages de maison ou d'abattis, pour des fruits, des plantes ou des écorces. Il m'explique qu'ils n'hésitent pas à abattre ou décharner des arbres de jardin. La transformation des matières premières en argent comptant, sans se préoccuper du respect des entités peuplant la forêt, provient d'un paradigme cosmologique. En penchant pour le marchandage des végétaux, la valeur de ces dernières change. Elle ne relèverait plus de la puissance que les grandes personnes leur octroient, mais plutôt de celle du cours actuel de la plante. Une fois ramenée en ville, la plante sèche, se mêle à la masse de feuilles entassées sur les brouettes des vendeuses de rue, sans vie, sans valeur. En coupant avec la technique de cueillette ritualisée, ces personnes perdent leur puissance et négligent l'esprit.

Pour ce qui est de la préparation par des non-initiés ou des amateurs qui mettent en danger ce à qui ils les vendent ou même leur propre santé s'ils les consomment, comme Paul me disait de ces jeunes qui font des mélanges sans savoir. Le *bita* par exemple, ce mélange de plantes qui stimule autant les organes que l'esprit, fait partie d'une catégorie de remèdes qu'on trouve dans les bars et chez les vendeurs de bord de route. C'est un liquide chargé de bienfaits bénins et surtout enivrant,

présenté sur le comptoir dans de grandes bouteilles et à bas prix. Deux sortes de *bita* reviennent, le premier est aphrodisiaque et le second purgatif, la description sommaire faite par les préparateurs se résume par une action nettoyante et vivifiante. L'effet escompté est celui de la puissance, du courage qu'il donne et d'un petit coup dans le nez. Ils prennent place même dans les bars branchés de la ville, aux côtés d'autres alcools de marque.

Suite au commerce de *bita* frauduleux et des accidents qui en découlèrent dénoncés par la presse locale, leur consommation a baissé et les amateurs se méfient de plus en plus de cette boisson. Paul expliquait que les préparations faites par les jeunes non-initiés ou les « charlatans » ne sont pas des « remèdes traditionnels ». La pratique frauduleuse pose la question des effets prétendus et des enjeux que les détournements de la bonne recette pourraient poser.

Un sorcier dans la ville.

Paradoxalement les jeunes délinquants bravaient la loi avec fierté mais ne se risquaient pas à faire de même avec l'invisible. Il est commun d'en appeler aux esprits ou aux dieux, à leur influence sur le monde. Les auteurs de trouble en particulier demandent de l'aide pour commettre leurs méfaits avec notamment quelques artefacts puissants. Nombre de ces personnages, me dit Paul, se trouvent assistés par de mauvaises personnes, des « charlatans », et tombent aux mains de la police, de l'armée et dans le pire des cas, des bandes armées. Ces charlatans résident autant au Surinam qu'en Guyane, lorsque Paul en parle, c'est souvent « en face » ou « sur le fleuve » et à Paramaribo la capitale du Surinam. Il m'expliquait que la majorité des demandes faites par les jeunes délinquants de Saint-Laurent aux *obiaman* leurs étaient refusées. À l'inverse, à force d'invectives, il critiquait les spécialistes qui répondaient à leurs requêtes, avec pour excuse, que le mauvais comportement entraîne irrémédiablement une sentence. « Si tu veux faire le mal, tu auras mal, sinon, tu fais le bien et il ne t'arrivera que de bonnes choses », phrase de prévention à l'intention des humains qui demandent l'aide des esprits. Paul me disait que les guérisseurs ne sont pas dupes et préviennent les impulsifs que le mal entraîne le mal et qu'ils en prendront l'entière responsabilité. La responsabilité de l'acte et de la demande me sera toutefois nuancée comme impliquant autant l'*obiaman* que les personnes qui viennent le consulter par le guérisseur de Saint-Jean. La responsabilité s'impose aux déviants et aux malfrats qui entretiennent l'image d'un malaise social constant, ici, la figure du charlatan foncièrement mauvais qui aide à tuer et qui côtoie les narcotrafiquants.

Paul s'offusquait que ces *obiaman* participent à la malveillance de la ville qui entraîne de plus en plus la jeunesse à l'écart des règles de la communauté. Lui est au première loge, avec son métier de CPE d'un lycée et, avec Maxime présent lors de la discussion et professeur de classes en difficultés, il avouait le faible impact qu'ont l'éducation nationale et les parents.

Récemment, me confiait-il, une dizaine de ces charlatans avait été arrêtés pour avoir prodigué des bains de chance à des « mules », transportant la cocaïne à l'aéroport de Cayenne. Faisant honte au rôle de guérisseur, dont son oncle fait partie, les personnes étaient scandalisées par le détournement du savoir de leurs ancêtres. Paul me disait que les charlatans « ont toujours des problèmes, c'est normal » puisque leur comportement n'est pas autorisé par les ancêtres et les dieux qui sont garants du bon fonctionnement de la société. Les pouvoirs des *obia* sont sensés aller dans le sens du sentiment de communauté, pas dans celui de confusion.

La responsabilité du cercle vicieux dans lequel se meuvent les adolescents, et par extension les habitants de la ville qui subissent le climat de violence, se reporte sur ces charlatans qui dotent les mauvaises personnes en pouvoirs (Demanget, 2022 et Fancello et Bonhomme, 2018). Ces derniers incarnent la figure de la décadence de la communauté, en usant de leurs savoirs pour leur entreprise néfaste, en introduisant le paiement de la consultation des esprits et, en dénaturant la valeur religieuse des *obia*. La nouvelle pratique des *obia* que ces charlatans promeuvent est qualifiée de sorcellerie, *wisiman*, par les *sabiman* et leurs apprentis.

« Ces « sorts » sont mal vus par la communauté, certains, persuadés que le corps arrête les balles en sont morts, pareil pour ceux de charme, ce n'est pas bien, il vaut mieux la séduction normale. » Extrait Carnet de terrain, Zack me parle des protections magiques, Saint-Laurent, 25/01/23.

La responsabilité de l'*obiaman* pousse même au-delà de la réalité tangible. Charles, qui me parlait des méfaits commis par certains charlatans de Saint-Laurent et de Paramaribo, s'enflammait de pointes contre la dangerosité de leur usage magique. Il m'expliquait qu'un *obiaman* qui va en prison emmène ses esprits avec lui. Les affaires de cocaïne sont reliées au « diable » et aux « démons ». Ici se mélange l'incrimination de l'individu et celles des entités surhumaines, en cause l'activité criminelle. Les termes diable et démons font toutefois référence à un langage religieux des églises évangéliques et permettent de nommer le mal dans son entièreté. Ce qui permet également d'opposer tous les mauvais *obiaman* aux bons, qui relèvent eux du bien et de la guérison. Paul me faisait remarquer que les guérisseurs peuvent refuser d'intervenir s'ils ne se jugent pas capables de pratiquer le soin demandé ou si l'histoire

entendue ne leur convient pas.

Puis, en opposition à la généralisation de l'origine du mal comme issu du diable, Charles évoquait les esprits détenus par le guérisseur, comme des entités qui cohabitent en lui ou sur lui. Ces entités à qui il voue une relation intime, comme nous l'avons vu, le poursuivent dans sa peine d'emprisonnement et, selon Charles, semblent lui en vouloir. La peine est donc doublée, tourmentés par la justice d'État et par celle des esprits, les charlatans courent un gros risque à détourner la consultation divine. Le détournement de la pratique des *obia* est caractéristique d'un phénomène plus global, vécu dans le domaine religieux mais aussi politique, économique et de la parenté. Le phénomène religieux s'étale au-delà de la pratique magique, divinatoire et la confection de remèdes, pour toucher un ensemble d'autres dimensions. Sur le fleuve, les *obia* renvoient aux pouvoirs de guerre qu'utilisaient les Noirs-Marrons contre les colons et les groupes business ennemis. En tant qu'objets magiques de combat ou sortilèges d'attaque et de défense, les *obia* sont sollicités pour pallier aux problèmes par la lutte. Les conflits inter-groupes, comme ceux que connurent les *aluku* et les *ndjuka* sur le Haut-Maroni, s'inscrivent dans cette logique d'agression magique. Les affrontements sollicitent les corps et les esprits, comme les bracelets d'invincibilité encore en vigueur chez les jeunes saint-laurentais. Des *obia* furent plus récemment utilisés par les combattants de la guerre civile, les *jungle commando* guidé par Ronnie Brunswyk qui « faisait l'*obia* », me disait Zack.

L'importance que prend la sorcellerie dans le contexte d'expansion urbaine de la ville de Saint-Laurent fait écho à une multiplication du malheur, social, économique, de parenté, etc. (Léobal, 2022). Les récits sur la guerre civile sont toutefois rares, malgré que les références indirects aux pouvoirs des guerriers marrons et des *jungle commando* me soient évoqués en sous-texte, ainsi que les récents combats pour l'or sur le Lawa.

Ainsi l'imaginaire magico-religieux et les événements extraordinaires qui en découlent englobent la société et font réservoir de sens. Les combats de jadis sur le fleuve participent à la puissance des pratiques magiques et sorcellaires des *obiama*n. Les mauvais esprits qui s'emparent des personnes pour faire le mal, comme le disait Aldo plus haut, sont d'autant plus actifs en ville où le climat social est tendu au possible. Aldo évoquait également les temps de guerre, à Maripasoula, le « mauvais air qui revient », pour qualifier ce climat de tension et de malheurs sociaux. Lorsqu'il parlait d'armes et d'or qui poussent la jeunesse à la dérision et à la violence, cela fait penser aux intentions belliqueuses des jeunes de Saint-Laurent dont me

parlaient Maxime et Paul. Malgré que les propos d'Aldo fassent allusion aux conflits armés contre les *garimperos*, groupuscules armés en lien avec l'exploitation aurifère avant business brésilienne et chinoise maintenant. Tandis que Maxime et Paul me parlaient d'affaires de cocaïne, de braquages et de meurtres liés aux mafias locales, ou surinamaises. Ces deux événements et l'ampleur qu'ils ont sur les groupes business sont à prendre avec des pincettes. La première relate des conflits entre groupes ethniques, les *business* perdent peu à peu la main mise sur l'or suite à l'arrivée massive de brésiliens dans les années 90 (Hoogbergen et Kruijt, 2004). La seconde présente l'accroissement du marché de la cocaïne sur le fleuve, et plus particulièrement en aval sur Saint-Laurent, où les mules et les attaques à main armée sont courantes. Le trafic de l'or est toutefois à mettre en relation avec celui de la drogue, comme le spécifient l'anthropologue Wim Hoogbergen et le sociologue Dirk Kruijt, et ne traduisent finalement qu'une perpétuation de la violence. L'air de conflit qui plane sur ces sociétés rend compte d'une tension encore vivace chez mes interlocuteurs mettant au centre du problème l'utilisation d'*obia* d'attaque. La sorcellerie comme penchant agressif de la magie obiatique ne semble refléter qu'un renforcement social du religieux, les jeunes qui se tirent dessus à Saint-Laurent nécessitent la protection ritualisée de l'*obiaman*.

L'imaginaire des Marrons de la forêt.

Lorsque Paul disait ne pas reconnaître les préparations frauduleuses faites par des non-initiés ou nouveaux guérisseurs comme des « remèdes traditionnels », il faisait référence à une manière « traditionnelle » de procéder. Ce qui me fait penser que l'imaginaire du soin *business* différencie ceux compétents en haut du fleuve, et ceux divergents sur les villes de Saint-Laurent et Paramaribo, au Surinam. Cette dernière étant, selon Paul, un repère de « charlatans » en tout genre, on en trouve de toutes sortes, dont un large panel de produits soit-disant actifs mais surtout nocifs. Certains marchandent des anneaux ciselés conférant l'invincibilité aux trafiquants armés, en prenant de les confectionner selon le rituel d'imprégnation du pouvoir, et qui se portent au bras. Selon Paul encore, de ces artefacts en toc, il y en aurait des caisses remplies au commissariat de la ville. Leur symbolique ancestrale s'est faite détournée, jadis ce sont les guerriers de villages du fleuve qui mettaient leur anneau en temps de guerre. Cet objet est de bonne manufacture, le plus souvent en or massif et travaillé par des artisans et se transmet, dans la tradition, sur le lignage. Historiquement, il fut également utilisé par les bandes armées *business*, les « jungle commandos », actives durant la

guerre civile surinamaïse des années 80, dont me faisait également part Maxime, à Saint-Laurent. Leur meneur, Ronnie Brunswyk, actuel vice-président, à la réputation d'être un grand détenteur d'*obia*. On peut alors penser que l'usage de ces pouvoirs est interprété comme des armes ou des outils consommables, désacralisés et usinables à volonté. Des objets qui demeurent à faible puissance par rapport à ceux de leurs ancêtres ou des *jungle commandos*, qui avaient la réputation de ne jamais dormir et d'avoir une énergie et une férocité sans limite.

De ces pouvoirs, il en reste quelques histoires, des contes, qui forgent des réputations, dont certains groupes *businenge* auraient conservé des bribes. Quelques fois ce sont les *saamaka*, d'autres fois les *aluku*, qui détiendraient encore une mémoire du passé leur donnent un avantage sur les autres. Ainsi, la rentabilité du soin traditionnelle fait pencher les *businenge* vers un mode de vie encore plus mondialisé. L'ambivalence de la frontière du Maroni permet de mitiger la pratique des *obiaman*, les habitants de l'aval consultent en majorité les spécialistes surinamaïses, désignés comme ceux du pays ou de la forêt. La rive guyanaïse impose plutôt une image de santé publique régionale, soutenue par les nombreuses infrastructures de santé qui jonchent le bord du Maroni.

« Certaines plantes sont à aller prendre en forêt, considérées « plus pures », « loin de la pollution », elles sont « au fond de la forêt ». Pour aller les chercher il faut un savoir, une cueillette particulière avec des interdits, des horaires, tôt le matin ou le soir. [...] « Mais les plantes de la ville et de la forêt n'ont pas la même puissance. » Entrevue avec Cécile, Maripasoula, 23/03/23.

Cette explication que me fit Cécile au sujet de la puissance des plantes qui soignent me laissait imaginer l'effort qui devait fournir les cueilleurs pour dénicher certaines feuilles, d'autant plus que la forêt est d'une densité sans aucune mesure. Cécile parlait de la nature polluée des plantes de la ville qu'elle opposait celles éloignées des humains. La valeur thérapeutique ou énergétique d'une plante dépend alors de son contact avec ces derniers et plus elle s'en éloigne, plus elle est appréciée. L'éloignement avec l'humain renverrait peut-être au caractère magico-religieux du remède qui puise son efficacité dans un monde cachée, dur à atteindre et pur. Ce qui renvoie également à ce que me disait Stevens sur les esprits associés aux plantes, qu'il faut remercier et prier avant la cueillette. Le rapport avec la forêt profonde et la quête de puissance végétale se rapproche de la dichotomie ville contre forêt, dans laquelle l'unité villageoise est le mode de vie adéquat. Suivant ce que me racontait Cécile, la ville serait un lieu sale, pollué où s'agglutine les personnes

alors que la forêt en serait l'antithèse, berceau de magie et d'esprits. L'entité extraordinaire que cela révèle pousse l'interlocuteur profane que je suis à y voir un imaginaire idyllique qui regroupe toutes les figures religieuses. D'autres de mes interlocuteurs.rices m'en ont parlé, nous l'avons vu, la forêt est la demeure de l'invisible et les humains s'en éloignent en se tournant vers la ville. Ou à l'inverse, la ville détourne les humains de la forêt, ce qui serait plus logique sachant que le pôle urbain produit et apporte de nouvelles religions. Ainsi, les modalités de croire en la puissance de la forêt, même si résumé comme cela tend à la discrédité, sont méconnues des citoyens comme me l'exprimait Cécile qui peinait à y mettre des mots justes.

Pratiquer la médecine par l'*obia* c'est adhérer à une histoire mythologique du monde Marron, de ses guerriers aux puissantes capacités stratégiques et d'adaptation au fleuve. Les *obia* reflètent avant tout cet imaginaire du combattant protégé par ses amulettes et ses esprits qui confortent le charisme d'un chef. Le lignage hérite de la renommée de ses ancêtres prestigieux, comme me le racontait Stevens au sujet des *obia* de famille. Malgré tout, l'image que mes interlocuteurs.rices se font de ces pouvoirs semble distante et difficilement descriptible. La raison à cela est d'abord la raréfaction du statut d'*obiaman* ainsi que l'intérêt faiblissant pour la pratique de la possession. Le laisser-aller va de pair avec une ignorance du savoir des grands-oncles, et donc une incompréhension aujourd'hui avouée avec amertume. Comme me disait Stevens, le mot *obia* renvoie à un univers religieux opaque de la culture businenge, qui est, actuellement, concurrencé par celui biomédical. Le savoir-faire des *obia* ne se consulte, me répétera-t-on, que dans « les villages » et ou au Surinam, « en pays *saamaka* », « à *Tapanahoni* », en pays *Ndjuka*. Laurent, qui me parlait du *Tapanahoni*, m'invitait à aller voir les personnes qui vivent sur ce fleuve puisqu'elles font « encore ça », sous-entendu manipuler les *obia*. Il compare la ville de Maripasoula où il vit et ces petits villages, qui se trouvent également en périphérie de la ville, côté français.

Le savoir semble toujours ailleurs, les savants.es sont constamment situés plus loin dans la forêt, à l'écart de l'urbain et méditant un mode de vie à part. L'isolement de l'*obiaman* fait écho à cette vie d'interdit en concordance à l'imaginaire ancestral des *businenge*, habitant des fleuves et forêts éloignés et impénétrables. Puisque remonter le fleuve n'est plus aussi périlleux que jadis, les esprits et leurs intermédiaires humains entreprendraient-ils donc de reculer, de s'éloigner davantage ?

Lorsque j'évoquais les relations entre les groupes businenge, un passé conflictuel m'était présenté. Notamment vis-à-vis des puissants *obia* que détiendraient certains groupes et pas d'autres, on me fit cas de la supériorité magique du groupe *saamaka*, côté Surinam. Ces derniers auraient perpétué des savoirs africains puissants et continueraient à les enseigner dans leurs villages, qui se

trouvent toujours mystérieusement localisés en forêt lointaine. Les *saamaka*, comme à moindre mesure les *aluku* du *Lawa*, sont perçus comme ayant gardé des puissances datant des marronnages, ce qui renforcent leur charisme guerrier. Le fait également que certains *obiaman* du premier groupe ou du second soient la référence en matière de guérison renforce cet imaginaire.

L'efficacité d'un *obia*, de guérison, de protection ou dans l'absolu d'attaque, reposerait alors sur l'éloignement de l'*obiaman* avec le monde citadin, touché par la cosmopolitique et la prévalence d'autres conceptions religieuses.

Pour respecter un cadre adéquat et attendu, il est conseillé aux malades de remonter le fleuve et de séjourner dans les villages, reculés et enclavés par la forêt et l'eau. Les jeunes étudiants encadrés par Stevens désignaient le haut-Maroni par le terme *tapsai*, « ce qu'il y a plus haut » ou pour les jeunes de Saint-Laurent, cela désigne les villages reculés de l'amont du Maroni. Cette mise en contexte va de pair avec le fait que les *obiaman* réputés ne résidant pas en aval, à Saint-Laurent, mais qu'ils peuvent toutefois se déplacer. Les meilleurs résultats s'obtiennent en faisant l'effort d'aller à leur rencontre, de remonter vers les villages plus reculés. C'est le cas pour les guérisseurs de Saint-Laurent, qui, comme l'oncle de Paul qui, me disait ce dernier remonte en haut du fleuve pour « se ressourcer ». Le haut du fleuve et la forêt par extension représentent chez mes interlocuteurs. rices un univers de références d'un mode de vie classique, idyllique et synonyme de puissance.

Le *kapiten Aluku* David de Maripasoula me disait qu'il était important que les personnes montent ou descendent voir leurs parents, ou qu'elles assistent aux cérémonies traditionnelles en empruntant la pirogue et non l'avion. Le voyage sur les eaux mouvantes participe au conditionnement culturel *businenge*. Donc l'intérêt est de se déplacer et de changer de contexte, d'habitat, passant de la ville à la forêt sur un trajet long et éprouvant que, malgré tout, les jeunes générations remplacent par l'avion. C'est une réflexion que partageait Stevens au sujet du terme *busi*, renvoyant à une forêt qui peine de plus en plus à se voir et à se fréquenter pour les habitants de Saint-Laurent. Le contexte forestier permet de comprendre comment fonctionnent les interdits ou le principe d'isolement dont les guérisseurs parlent.

La tradition ne serait que des mots que s'approprient les individus d'une société qui change en permanence. La tradition est une notion des sciences humaines qui se caractérise par la variation, la « substitution » et l'imagination renouvelée (Lévi-Strauss, cité par Lenclud 1987). À l'inverse de

celle de conservation, qui elle vise l'immuable, la tradition, de son origine latine du verbe transmettre, qualifie un phénomène mutant. L'imaginaire, qui lui suit les mutations de sa société, des esprits des individus qui la composent, est crucial pour la création de mythes et de mémoires. L'image que me renvoyait mes interlocuteurs.rices de Saint-Laurent du pays traditionnel en amont n'était pas nette et précise sur le nom et la localisation de ces *obiaman* renommés et sages. On me faisait part de leur palmarès qui, je l'avoue était impressionnant. C'est ainsi que je partis en quête de ce ces hommes qui me paraissaient sages et loquaces pour ce qui est de discuter de leur art, de l'expliquer à un curieux tel que moi. Sachant par ailleurs que je fis la rencontre, avant mon décollage pour Maripasoula, de l'*obiaman* de Saint-Jean, Charles, qui m'était très amical. Mais finalement, le cœur de la pratique dira-t-on même si je ne me prétends pas apprentis, ne se trouvait pas là où on me l'avait décrit, le savoir et les savants.es sont toujours plus loin. Naïvement je suis persuadé que les rives du Tapanahoni, là où Laurent localise des personnes « qui font encore ça », la magie et la guérison, sont l'endroit clé pour comprendre la nature de la pratique. En se déplaçant sur les différents fleuves, l'ethnologue discute avec tout un tas d'individus qui connaissent plus ou moins les *obia* et cela constitue le processus d'apprentissage *businenge*. Stevens ou Benjamin me l'explicitait ainsi, comme le fait d'aller à la rencontre des *gaan sama* pour savoir faire. Le savoir est diffus et non contenu dans une seule personne, ce que je finis par comprendre malgré la fausse enquête du guérisseur.

La volonté que j'eus d'être reçu à tout prix par les guérisseurs est peut-être due à l'ancien biais méthodologique ethnologique, l'idée préconçue, de vouloir voir et parler à ces personnes douées de sagesse. Sans forcément déceler leur secret, mais seulement constater leur existence et la démonstration de leur cosmologie. Outre ce sentiment personnel, l'imaginaire du *businenge* capable de manipuler les pouvoirs détenus par ses ancêtres Marrons jadis était unanime sur sa localisation en forêt, lointaine de préférence, et par des villageois avec un humble mode de vie. L'exclusion de cet imaginaire me fait penser que le quotidien des citadins les en éloignent et je ne peux m'empêcher d'y percevoir une certaine amertume.

Vers une inefficacité symbolique, par l'émergence du principe médical des « Blancs ».

Cette partie est issue d'une interprétation inverse de la situation du soin traditionnel comme actif et privilégié. Je m'intéressais moins aux plantes et leurs usages qu'à l'importance que ces personnes prêtaient aux forces invisibles de leur système religieux. L'exemple du soin et de la

médecine ne fut qu'un prétexte pour aborder ce sujet. Dès lors, il me faut parler de ce que ces personnes me dirent à demi-mot, en sous-texte, par des expressions, des avis divers et variés. Nous allons donc aborder les non-dits autour de la médecine par les esprits et, au-delà, vis-à-vis de leur cosmologie.

Tout d'abord, commençons par rappeler le contexte en quelques mots. Un mystère planait autour de la question des esprits, ces non-humains intermédiaires des divinités supérieures, qui s'activent à se lier aux vivants terrestres. Évoquer cela ne soulevait en général qu'un mur de silence, de petites phrases désamorçant la conversation, des regards fuyants ou simplement un rire suivi d'un aveu d'ignorance. La communauté *businenge*, je mets ici tous les groupes sous le même ethnonyme, se concentre sous une cohésion collective particulière, comparé aux autres ethnies. Elle se différencie des autres habitants de la Guyane par une force émancipatrice matérialisée par les *obia*. Et cela se perçoit, entre autres, par la présence de guérisseurs, *obiaman*, détenant des capacités thérapeutiques reconnues effectives par les autres communautés guyanaises. Ce qui s'apparente, suivant le témoignage de plusieurs interlocuteurs, à la puissance des esprits et des ancêtres par extension, vu que le savoir provient de la mémoire lignagère. Lorsque leur pensée religieuse est évoquée, mes interlocuteurs.rices affichent une confiance en eux qui permet de poursuivre plus en avant l'échange.

On me parle des attaques comme de vengeance, d'un meurtre ou encore de la jalousie. Et des témoignages racontent que jadis, les ancêtres se battaient à l'aide d'esprits et de dieux puissants, dédiés d'ailleurs à la guerre et la protection, et dont il semblerait qu'ils n'ont en rien disparu de la circulation. De tout ce que j'avais entendu, certaines personnes s'abstenaient d'en dire plus, d'autres me racontaient la même chose que lors de notre dernière rencontre ou encore, certaines refusaient de me voir à nouveau. Sans forcément par des formules d'écartement, de désintérêt que mon travail générait, je prenais cela pour un problème d'intrusion et d'accumulation indue d'informations. Petit à petit une gêne constante germée dans mes réflexions, sur la potentielle présence d'une maladresse. Je pris alors le temps de modifier en profondeur mes mécanismes discursifs, afin de privilégier un échange désintéressé. Sachant que tous.tes étaient entièrement au courant de mon enquête, certains.es en venaient au fait à un moment ou à un autre. Chemin faisant, la gêne demeurée et mon esprit manquait de stratagèmes et d'imagination.

C'est dans cet état de paralysie que je quittais la Guyane. Arrivé en métropole, penché sur

mes notes et en discutant avec des collègues, je me rendis compte que la gêne traduisait un souhait de protéger le savoir traditionnel, des ancêtres des autres. Ce que je conçois parfaitement et qui me conforte puisque le problème se rapportait plutôt à la sphère de la recherche scientifique là-bas. Les mécanismes que ces personnes mettaient en place pour n'en dire pas autant qu'ils le voudraient exprime finalement une armure de protection culturelle face à l'accaparement étranger. Le savoir étant la substance de la survie des *businenge*, ex-Marrons, il paraît logique que le perdre viendrait à poser les armes. Les techniques de survie en milieu tropical et le lien avec des entités divines protectrices qui tirent leur origine de la lutte avec les colons blancs supportent la société. En suivant les arguments de Jean Moomou (2013 et 2011), leur système religieux se renforce au moment où les conflits font rage sur les fleuves, dont le Maroni et le Lawa plus haut. La force détenue par ces guerriers Marrons est consacrée, comme les riverains d'aujourd'hui le savent, par des prières, mises en relation avec l'invisible omnipotent. Un lien fort persiste dans la pensée *businenge* que celui des dieux et esprits protecteurs de la culture et garants de la sagesse des ancêtres. Sur le terrain, je fus témoin de moult paroles sur le pouvoir des ancêtres, et les clés de communication avec les esprits et les dieux héritées d'eux. La vivacité de cette relation, lestée d'un lourd carcan rituel, perdure dans les discours autant des anciens que des jeunes.

Sachant cela, qu'en est-il de cette présence conséquente d'invisible disparate et de l'efficacité des rituels de soin apparentés. Toujours en me fiant aux paroles rapportées, je constate un aveu de perte intelligible de savoir soigner à la manière des *obiaman*, par la prière, la possession ou la divination. Cette perte, que j'écartais comme annexe, se trouve être on ne peut plus claire et s'entend à plusieurs reprises chez de nombreuses personnes et pas seulement des jeunes adultes.

En conscience de cela, j'entrepris de retourner le principe d'efficacité symbolique qui me tenait tant à cœur et donc de parler plutôt d'inefficacité symbolique. Les pratiques thérapeutiques et le fait de croire en ces esprits et ces dieux qui en résulte faisaient l'objet d'oubli sur, déjà, plusieurs générations de riverains. Ainsi, la médecine par les esprits, qui contre les mauvais sorts, est disqualifiée par mes interlocuteurs, comme ne marchant plus. Elle ne « marche » plus, parce-que les personnes ne « croit » plus aux esprits et se tournent vers d'autres références. Cela ressemble à un remplacement des valeurs et des références religieuses, mais qui s'est insinué à ce point dans l'espace social *businenge* qu'il est préférable de ne pas trop l'évoquer. Les non-dits cachent un situation à l'ampleur craint par ces personnes et dont je suis, peut-être, un des exemples concrets. Ou bien, le fait d'évoquer quelque chose qui est en train de se perdre équivaut à remuer le couteau dans la plaie. Ces spéculations basées sur mes ressenties sur place et mes prises de notes sont, je le conçois, à prendre avec des pincettes, mais je m'avance à les coucher sur le papier afin d'y voir plus

loin.

Tout d'abord, pour discuter de l'idée d'inefficacité symbolique de la médecine *business*, je vais tenter de décrire un mal-être intergénérationnel qui m'a très souvent été décrit et qui me semble être une clé de compréhension.

En grande majorité, le sujet de la perte de savoir est couramment amené via une opposition de valeurs générationnelles, le caractère taciturne des grandes personnes, qui refusent de transmettre aux jeunes et leurs mœurs frivoles de la ville. Cette dichotomie me fut pourtant décrite dès mes premières interactions sérieuses, la transmission des connaissances, comme thème à part entière, devait trouver sa place de choix afin de discourir sur les pratiques « religio-thérapeutiques » (Benoist et Massé, 2002). Ce qui est intéressant avec ce jeu du renvoi de la responsabilité de la perte, ou du moins de l'érosion actuelle des choses, entre les aînés.es et les cadets.ttes est que la raison change selon qui l'évoque. Les jeunes adultes détaillent leur incompréhension en émettant un doute vis-à-vis de la véritable honnêteté de leurs aînés. Ces derniers, selon eux, ne prennent pas le temps de leur expliquer clairement les techniques et la connaissance inhérente à l'art de penser l'invisible. Les aînés.es auraient un caractère trop fermé et en attendraient trop de ces adultes, qui sont constamment pris au niveau professionnel, scolaire ou autre. Des propos qui sont raccord avec les arguments des aînés.es qui eux parlent du manque de temps libre chez les jeunes, dû à leur métier, à leurs études et aux activités ludiques de la ville.

La chronophagie, le fait que transmettre demande du temps à celui ou celle qui demande à apprendre, est la raison première, me dira-t-on, de la perte, mais elle n'est pas la seule. Les jeunes me disaient désirer recevoir ce savoir, cette sagesse qui fait un individu socialement respecté avec l'âge, mais que la quête était trop longue. Entre autres, l'attente dans l'apprentissage produit chez ces générations d'actifs urbains, un déroutement et presque une incompréhension de leurs parents. J'observais donc un paradigme temporel, pour les aînés.es le temps se devait d'être long pour assimiler les règles de conduite et le bagage savant, tandis que pour les cadets.ttes, c'est l'inverse, tout se condense pour emmagasiner le plus d'expériences diverses. Cette temporalité duale fait bien évidemment référence à la vie des villages et celle des villes, qui ne se basent pas sur la même routine. L'écart des modes de vie, les citadins ont plus tendance à se tourner vers les services de consommation, de santé ou de biens, et non de pratiquer l'activité agricole forestière et le trajet en pirogue vers les épiceries. Les bâtiments de santé publique notamment sont toutefois de plus en plus

présents sur le fleuve, gagnant à s'agrandir dans de petites localités telles Grand-Santi ou Papaïchton.

Ces antennes de soin de proximité permettent de couvrir une zone plus large, qui est sortie de l'isolement il y a peu. Les agglomérats isolés du fleuve ou de la forêt, via les pistes de terre ou le fleuve, peuvent ainsi avoir accès à une alternative médicale qui se donne les moyens, du moins ce qu'elle peut. Puisque malgré tout, le Lawa dépend de la seule pharmacie de Maripasoula, pour se fournir en médicaments. Et d'autres obstacles non-négligeables rencontrés par la médecine d'État montrent que l'implantation logistique demeure contradictoire face au besoin d'une population en hausse (Toulemonde-Niaussat, 1993 et Chérubini, 2012). Mais revenons sur l'écart des modes de vie, les adultes de deux et bientôt trois générations habitant en ville sont qualifiés par certains de mes interlocuteurs comme n'ayant pas acquis le savoir des anciens.

Comme nous l'avons dit, cela serait dû aux carrières professionnelles et scolaires trop gourmandes en temps, mais ils font cas également d'un éloignement social avec la forêt. Pour tout exemple nous citerons les activités en lien comme la chasse, par extension la pêche et bien sûr la cueillette. Ces témoignages sont toutefois, il faut le souligner, plus virulents en aval sur la ville de Saint-Laurent, où la bétonisation s'accroît jour après jour. Cette dissonance des façons d'être *business* font que Saint-Laurent est qualifiée par son aspect anarchique, le maniement intempestif des armes ou la prise de drogue et d'alcool par ailleurs couronne la mauvaise réputation. L'adjectif frivole caractérise, selon les anciens, ce relâchement des règles et interdits culturels primordiaux, et renvoie ces nouveaux adultes dans l'excès et la méfiance.

Cela fait écho aux travaux de Jean et John Comaroff sur « les faiseurs de zombie » en Afrique du Sud par l'intermédiaire de sorciers agressifs (2016). Les deux anthropologues analysent les rumeurs de sorciers faisant travailler des zombies à des rythmes effrénés, surtout la nuit, tout en s'enrichissant à outrance. L'accumulation de biens et de pouvoirs, à l'instar de ce qu'observe Geschiere au Cameroun (2000 et 1995), est relative à la nouvelle sorcellerie qui se développe en ville. Geschiere décrit la sorcellerie comme élément « indispensable pour le fonctionnement de la société » et qui se rapporte au processus d'accumulation de biens et de pouvoirs par une personne entraînant la jalousie de ses proches. Dans un contexte d'urbanisation des habitants du Cameroun, l'anthropologue associera la recrudescence des faits de sorcellerie à « l'ambition personnelle » et à l'accroissement inégal des richesses dans la population (1995, p.265). La sorcellerie, qui est selon lui d'abord familiale, permet la redistribution des richesses et du pouvoir dans la communauté en évitant que ces derniers soient par une seule personne (*ibid*, p.263). Geschiere distingue alors la sorcellerie de village, plus familiale, à celle de la ville qui touche au domaine de la politique et de

l'État. Les hommes politiques utilisent la sorcellerie, les *nganga*, pour conserver leur place et leurs biens, ce qui engendre des rumeurs et des accusations vis-à-vis de l' « opacité » et de l' « imprévisibilité » des affaires de l'État. (*ibid*, p.263 et 269). Les nouveaux malheurs de la société comme les écarts de richesses, le chômage et la violence armée génèrent des modes d'attaque et de défense magico-religieuse inédites. Autant de sorciers « charlatans » que de néo-tradipraticiens qui se réinventent en s'adaptant à leur société (Fassin, 2013). Comaroff observent eux aussi cette haine, plus violente que chez les *businenge*, du sorcier qui s'enrichit et vole des emplois avec ses zombies. Le manque d'emploi, fait de société, est lié aussi aux vagues de travailleurs des pays voisins qui se voient persécutés par les sud-africains, qui eux, mélangent les causes, entre sorcellerie et immigration (2010). La sorcellerie mondialisée prendrait de nouvelles formes et permettrait à des individus de s'enrichir en commerçant avec l'invisible.

Enfin, nous pouvons dire que la contradiction engendrée par des modes de vie sensiblement différents ne permet plus la mise en confiance pouvant être établie entre les membres d'un même lignage, entre aîné et cadet. Aux travers des illusions carriéristes et monétaires qu'offrent à voir l'univers capitaliste occidental, un non-dialogue s'étale dans le temps, pas chez toutes les personnes bien entendu, mais le fait est pour une large majorité qui alimente un « on-dit ».

La cohabitation des médecines et des religiosités alternatives participe à un sentiment d'incertitude. Face à l'arrivée, maintenant bien ancrée, de nouvelles pathologies et mal-être, d'autres raisonnements thérapeutiques font leur apparition. La réponse aux atteintes externes et parfois inconnues, se construit des pratiques par les *obia* plus adaptées par des compositions de savoir-faire rapporté. Comme la prégnance de la figure du « charlatan » ou nouvel *obiaman*, qui s'entoure de capacités et relations visant à répondre aux attentes des citadins en particulier. Le charlatan prend place sur une scène économique, de marché de biens et de services, qui se déroule dans une ville en plein essor, tant démographique que structurale. Les habitants qui s'y trouvent n'ont pas le même rapport avec la forêt, nous l'avons dit, mais aussi avec les esprits et les ancêtres qui peuplent la région. De cet écart entre le monde plus traditionnel délaissé et incompris des gens de la ville, naît de nouvelles formes de croire en l'invisible et la divinité. Lorsqu'on se penche sur la manière dont les néo-tradipraticiens, s'occupent des affres contemporaines, on constate que le parcours individuel, pour ne pas dire la carrière professionnelle, est central¹.

1 « Ces derniers recomposent leur pratique sans nécessairement recourir à la biomédecine, mais ils sont néanmoins en concurrence directe avec elle sur le plan social, géographique et économique. » (2013, p.12)

Les néotradipraticiens seraient donc cette forme de thérapeute qui, s'adaptant au système d'échanges mondiaux, font émerger des nouvelles pratiques tiers et syncrétismes. Tiré du même ouvrage cité plus haut, le travail de l'anthropologue Maria Teixeira (2013) qui rapporte une transformation de la pratique des guérisseuses qui s'adaptent aux maux de la nouvelle société d'aujourd'hui¹. Ce dont ces thérapeutes me parlent en me voyant arriver curieux de leur art ce sont des remèdes pour la chance au travail, dans le couple, la sexualité en général ou pour l'argent, et après viennent les réponses prodiguées contre les sorts jetés par jalousie ou vengeance. Ces exemples prouvent une individualisation dans les demandes promulguées au spécialiste, afin de régler une mauvaise situation ou propulser une réussite sociale.

Le changement de paradigme est véritablement démontré par le fait que la presque totalité de mes interlocuteurs.rices avouent un manque de transmission et de perpétuation des savoirs obiatiques. Pour cause, l'absence de temps de discussion entre les *gaan sama* et leurs cadets, pris par une quelconque spirale individualisante qui pousse les *businenge* des villes, les personnes rencontrées donc, à suivre l'« idéo-logie » occidentale (Augé 1994).

Ce constat est une observation largement propagée, qui se résume par ce que me disait un homme d'un certain âge à Maripasoula en commençant par « ce n'est pas gratuit, s'ils (les *gaan sama/obiaman*) disent des choses, ils feront payer » puis « même si on demande à son père de se faire soigner, on doit payer maintenant ». Il finira notre échange sur ce même ton monotone en disant que ce n'est pourtant pas l'argent le problème vu qu'il existait avant, mais que c'est autre chose de plus profond. Diane Vernon évoque l'importance du paiement dans la pratique du soin par les plantes, notamment par le principe d'échange de bons procédés, un service pour un rendu (1969 et 1992). On me fit part de cette notion, notamment Cécile et Stevens, qui me parlèrent du don de tissu, de rhum ou de nourritures au guérisseur ou au *gaan sama* qui opère un soin. Le paiement est aussi un élément à part entière de l'efficacité du soin, nous dit Vernon, autant comme un apport d'ingrédients utiles à la préparation, qu'une simple compensation². Le paiement empêche pour ainsi dire l'abus de confiance et l'irrespect envers le savoir appris et transmis par leurs ancêtres.

Ce qui renvoie à ce dont parle la sociologue du religieux Danièle Hervieu-Léger (2010), du phénomène d'individualisation de la croyance, en proposant d'observer les mutations du religieux en contexte de modernité. La modernité ici fait référence à la société individualiste et libérale

1 « Ces prêtresses transmettent et maintiennent une tradition en perpétuelle recreation, que je qualifie d'« hybride », selon le sens que lui donne Bruno Latour (1994). C'est parce qu'elles sont capables de répondre aux problèmes contemporains, en s'adaptant aux nouveaux contextes sociaux, qu'elles ont su s'imposer. », 2013, p.127.

2 « In the making of obia, each participant, each ingrediënt, each owner of contributing essences or knowledge-authority is paid with appropriate offerings (clay, twigs, food, rum, cloth,) to guarantee their help. », 1969, p.219.

occidentale et donc, à l'expansion de son idéal-type sur le monde, mondialisation et évangélisation entre autres. Hervieu-Léger part du principe, en étudiant les sociétés européennes qui ont pour base religieuse le judaïsme, que le phénomène fait émerger des néo-spiritualités en lien avec le contexte hyper-mouvant du continent et de ses métropoles. L'individu est compris comme un adhérent à une ou plusieurs règles que lui inspirent ses institutions et dont il se sert comme d'une boîte à outils afin de forger sa propre morale.

La proposition analytique visant à lire le processus religio-thérapeutique non pas par le prisme de son efficacité mais de son inefficacité symbolique offre de nombreuses perspectives dans la compréhension du croire par l'adhésion partielle (Pouillon, 1993). À l'aune de la balance permanente observée par Nathalie Luca chez les adeptes de l'Église de la Providence en Corée (Luca, 1997) ou encore la confiance donnée au *shaman* mongol décrite par Roberte Hamayon (2015), le crédit porté à l'*obiaman* demeure nuancé. Adhérer et suivre son rituel de guérison c'est en même temps douter de ses capacités et de la bonne foi de ses esprits tutélaires. Ce en quoi les individus croient c'est avant tout à ce qui marche, ce qui leur rendra la santé et remettra en ordre leur relations sociales. Ainsi se forment les co-adhésions d'un système à un autre, qui jalonne la quête de guérison de la ou du « malheureux » (Bastide, 2002, p.156). Comme celui ou celle qui voit son être social au complet bouleversé, n'oublions pas que la maladie chez les *businenge* a son lot de surnaturel, comme l'observe également Roger Bastide dans le *candomblé* de Bahia. Le doute induit par la non-connaissance de l'entièreté du système de sens proposé par le spécialiste permet d'émettre le jugement de l'inefficacité. Cette dernière ne traduit pas de l'incapacité du spécialiste à rétablir l'ordre du corps et de l'esprit mais plutôt la capacité involontaire de l'humain à chercher toujours ailleurs s'il y a mieux. L'exemple de la maladie permet de constater que l'individu cherche avant tout un moyen de remédier au mal-être qui l'assaille et n'hésite donc pas à quérir l'aide de la religion d'à côté. Tenté qu'elle soit capable et réputée pour pallier au mal en question, parce que rappelons au même titre que ce que dit Roger Bastide et qui se retrouve sur mon terrain, « avant de guérir il faut connaître le nom de la maladie » (*ibid*, p.159). Et avant même de remédier à la maladie, les individus cherchent à combler le doute autour de l'origine de la menace pour réinsérer le malade dans un cadre connu et rassurant.

Conclusion

En guise de mise au point, sachant que cette courte introduction au monde des esprits ne peut être exhaustive et convenable, je dirais que ce qui m'a été confié lors de ces différents séjours sur place n'est que la surface d'un iceberg. Les personnes que j'ai rencontré firent preuve d'une sincère bonne foi et je l'en remercie. Ces hommes et ces femmes me parlèrent de ces entités et des personnages qui les côtoient en connaissance de cause, des règles et non-dits dont j'ignorais la virulente existence. Malgré tout, je suis persuadé de l'importance d'écrire sur ces formes de religiosités qui tendent à se métamorphoser au fil du temps et de comprendre les raisons de ce processus.

Ce mémoire portant sur la façon de dire l'invisible, je rapporte un panel de termes d'origine diverse qui vont du français, croyance, placebo, magicien, au *nenge tongo*, *obia*, *deesi*, qui me permet de mettre en perspective les inspirations religieuses. Lors des entretiens, les deux registres sont toutefois sollicités à des degrés inégaux, cela dû à mon mauvais niveau de la langue *businenge*. Cela n'empêche en rien de constater et questionner les occurrences des utilisations de leur langue. Les mots n'ayant pas le même sens pour tous.tes, notamment lorsque certains, tel *obia*, sont traduits par du français. Toute l'importance de l'exercice de traduction est démontré ici. Le français remet en contexte semble être imposé par une culture occidentale qui classe ce qui touche au religieux. Ainsi, croyance s'inscrit dans cette optique de décrédibilisation du culte aux ancêtres, aux esprits et du processus de possession initié par l'*obiaman* durant le rituel de soin. Cette vision péjorative du religieux *businenge* peut s'expliquer par l'influence judéo-chrétienne engendrée par les églises évangéliques, adventistes et les temples des témoins de Jehovah établies le long du fleuve. De nombreuses personnes me firent cas de la prégnance de ces enseignements dans la vie de la communauté, et qui progressivement met de côté la règle des anciens et la consultation des ancêtres, entre autres. L'importance du religieux dans le discours de ces personnes demeurent incontournable malgré les oublis et les avis divergents, les références au dieu central, *masa gadu* ou *odun*, aux bons et mauvais esprits, se constatent.

Mais au-delà de leur persistance, il est d'autant plus intéressant de constater et analyser les associations qu'ils font avec le vocabulaire occidental du religieux et ainsi comprendre les influences vécues et les bricolages entrepris. La prolongation d'une telle entreprise anthropologique ne peut se concevoir sans une immersion plus longue sur le terrain et un apprentissage complet de la langue. D'une part, l'immersion permettrait de poser des questions sur la manière dont ils vivent l'irruption d'autres religiosités, de descendre jeter un œil au fossé des générations. Ce dernier m'étant décrit comme une fatalité, autant par les jeunes que par les anciens, devrait sans doute

regorger de joyaux disons de synthèse, plutôt que syncrétique. Propos que j'évoque dans les derniers paragraphes de ce mémoire, avec la notion d'inefficacité, qui relève plus du changement de focus religieux que d'une perte fatale de sens. Le fait religieux *businenge* demeure mais sous une autre forme, et son utilisation aussi bien que son efficacité bouillonne d'autant plus que le malheur social n'a en aucun cas disparu.

Je poursuis en outre la tradition de mes prédécesseurs au sujet de la polysémie du terme *obia* qui s'impose, je le crains, comme un mystère dont la profondeur ne peut être sondée. Les trois caractéristiques que les anthropologues lui prêtent, à savoir : d'abord, le remède, l'objet ou l'outil qui aiguille la puissance qu'on lui insuffle ; puis, le pouvoir, rattaché autant à une personne qu'à une divinité et, enfin, la divinité en elle-même, présence agentive.

En point de croix, je laisserai poindre un état d'âme, reçu et subit, qui est à chercher du côté des grands ancêtres de la discipline, à savoir la valeur du doute.

Références :

- ABBRUZZESE, Salvatore, 2005, « L'explication des croyances religieuses : une interprétation wébérienne », in *L'Année sociologique (1940/1948-)*, Troisième série, vol. 55, n°1.
- ADELL, Nicolas, TISSERON, Serge et ZEMPLÉNI, András, 2021, « Faire avec le secret, entre psychanalyse et ethnologie », in *Revue des sciences sociales* n° 66.
- AUBIN-BOLTANSKI, Emma et FARRA-HADDAD, Nour, 2014, « Présentifier les saints ou l'oscillation au coeur du croire en actes », in AUBIN-BOLTANSKI, Emma, LAMINE, Anne-Sophie et LUCA, Nathalie, 2014, *Croire en actes. Distance, intensité ou excès*, L'Harmattan, p.77-88.
- AUGE, Marc, 1994, *Le sens des autres*, Éditions Fayard.
- 1992, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
 - 1988, *Le dieu objet*, Flammarion.
 - 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard.
 - 1975, « Logiques lignagère et logique de Bregbo : Le village et ses doubles », in AUGE, Marc, BUREAU, René, PIAULT, Colette, ROUCH, Jean, SAGHY, Lajos et ZEMPLÉNI, András, 1975, *Prophétisme et thérapeutique*, Hermann.
 - 1979, « Ici et ailleurs : Sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°1.
- AUGE, Marc et HERZLICH, Claudine (dirs.), 1983, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- BALANDIER, Georges, 1957, *Afrique ambiguë*, Plon.
- BASCHET, Jérôme, 2010, « Âme/Corps », in AZRIA, Régine et HERVIEU-LEGER, Danièle (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, p.21-27.
- BASTIDE, Roger, 2000 (1958), *Le Candomblé de Bahia : Brésil*, Mouton & Co.
- 1960, *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Presses Universitaires de France.
 - 1967, *Les Amériques noires*, Payot.
 - 2002 (1959), *Sociologie du folklore brésilien. Études afro-brésiliennes*, L'Harmattan.
- BAZIN, Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Anacharsis.
- BENOIST, Jean, et MASSE, Raymond, 2002, *Convocations thérapeutiques du sacré*, Éditions Karthala.
- BELLARDIE, Tristan, 1995, *Le Maroni, recherches autour d'une frontière, 1848/1891*, mémoire de DEA, Université Toulouse-Le Mirail.
- BESECKE, Kelly, 2005, « Seeing Invisible Religion : Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning », in *Sociological Theory*, vol.23.
- BILBY, Kenneth, 2005, *Trues-Born Maroons (New World Diasporas)*, University Press of Florida.
- 1989, « Divided loyalties local politics and the play of states among the Aluku », in *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids* 63, n° 3/4.
 - 1990, « The remaking of the Aluku : culture, politics, and Maroon ethnicity in French South America », UMI publication.

- 1997, « Swearing by the Past, Swearing to the future : Sacred Oaths. Alliances and Treaties Among the Guianese and Jamaican Maroons », Duke University Press.
- BOURSIER, Jean-Yves, 2002, « La mémoire comme trace des possibles », in *Socio-anthropologie* 12.
- BOYER, Véronique, 2022, *Le puzzle amazonien. Positionnements ethniques et mobilisations sociales*, CNRS Éditions.
- BURELLI, Thomas, 2019, « L'affaire *Quassia Amara* : un cas emblématique de biopiraterie catalyseur de nombreuses évolutions sociales et juridiques », in *Revue juridique de l'environnement*, Volume 44.
- CABRERA, Lydia, 2003 (1954), *La Forêt et les Dieux*, Jean-Michel Place.
- CAILLE, Alain, 2002, « Le politico-religieux : Dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit topique sociologique », in *Revue MAUSS* 1, n°19, p.304 à 308.
- CHARLIER, Laurence, 2013, « Croire, douter et ne pas croire », in : *ThéoRèmes* 5.
- CHERUBINI, Bernard, 2012, « Ordre moral et santé en Guyane française : le corps malade de l'étranger, le corps sain de l'autochtone », in *Corps* n°10.
- CLAVERIE, Elisabeth, 2003, *Les guerres de la Vierge, Une anthropologie des apparitions*, Gallimard.
- COHEN, Anouk et MOTTIER, Damien, 2016, « Pour une anthropologie des matérialités religieuses », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°174.
- COLLOMB, Gérard et JOLIVET Marie-José, 2008, *Histoires, identités et logiques ethniques : Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.
- COMAROFF Jean et COMAROFF John, 2010, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale : le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, Les Prairies ordinaires.
- 2016 (2002), « Nation « alien » : Zombies, migrants et capitalisme millénaire », *Socio-Anthropologie* 34.
- CRAWFORD, Matthew, 2009, *Éloge du carburateur : Essai sur le sens et la valeur du travail*, La Découverte.
- DE CERTEAU, Michel, 1990, *L'invention du quotidien, Arts de faire*, Gallimard.
- 1985, « Le croyable, ou l'institution du croire », in *Semiotica*, vol.54 1/2.
- DE HEUSCH, Luc, 2006, *La Transe. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Éditions Complexe.
- DEMANGET, Magali, 2022, « Avec la complicité du diable. L'impunité des crimes dans un village mexicain », in *Terrain Complicités* 77, p.70-89.
- DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier, 1988, « Jeu de la croyance et « je » ethnologique : exotisme religieux et ethno-egocentrisme », in *Cahiers d'Études Africaines* vol.28.
- 1998, « Émique », in *L'Homme*, n°147.
- DE GROOT, Sylvia, 1969, *Djuka Society and social change*, Éditions Assen, Van Gorcum and Co.
- DIANTEILL, Erwan et HELL, Bertrand, 2008, « Le possédé spectaculaire. Possession, théâtre et globalisation. », in *Gradhiva* 7.
- DOUGLAS, Mary, 1971, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, François Maspero.
- DUPUY, Francis, 2007, « Dynamiques interethniques dans le haut Maroni », in LEGLISE, Isabelle et MIGGE, Bettina, *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane : Regards croisés*, IRD

Éditions.

- 2008, « Wayana et Aluku : les jeux de l'altérité dans le haut Maroni », in COLLOMB, Gérard et JOLIVET, Marie-José, *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane*, Éditions du CTHS.

DURKHEIM, Emile, 2008 (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF.

EKOMIE-OBAME, Landri, 2017, *Les Bushinengué de Guyane : rites et croyances autour du textile*, Paris, l'Harmattan.

ELIADE, Mircea, 1997 (1965), *Le sacré et le profane*, Gallimard.

ESCOBAR, Arturo, 2018, *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, Le Seuil.

EVANS-PRITCHARD, Edward, 1972 (1937), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard.

FABRE, Daniel, 1987, « Le rite et ses raisons », in *Terrain* n°8.

FANCELLO, Sandra, 2010, « Délivrance », in AZRIA, Régine et HERVIEU-LEGER, Danièle (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, p.234-239.

FASSIN, Didier, 1984, « Anthropologie et Folie », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 77.

- 2013, « Postface », in PORDIE, Lauren et SIMON, Emmanuelle (eds), *Que sont les guérisseurs devenus ? Le monde des soins à l'heure de la globalisation*, Éditions EHESS.

FAVRET-SAADA, Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts, la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.

- 1978, « Le langage de la sorcellerie : Un entretien avec Jeanne Favret-Saada », in *Esprit*, n°16.

- 1990, « Être affecté », in *Gradhiva* 8.

- 2009, « On y croit toujours plus qu'on ne croit, Sur le manuel vaudou d'un président » in *L'Homme*, No. 190.

- 2019, « Le désorcèlement bocain sans hochets conceptuels », in *L'Autre* (2) vol. 20.

FISCHER, Nicolas et JAKSIC, Milena, 2021, « Les morts encombrants. Du gouvernement politique des cadavres », in *Cultures & conflits*, 121.

FLEURY, Marie, 1991, *Busi-nenge, les hommes de la forêt*, Paris, thèse de doctorat de l'université Paris VI.

- 1994, « Impact de la traite des esclaves sur la phytogéographie », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, Vol.36 (1), p.113-137.

- 1998, « Les populations du Haut-Maroni et le projet de Parc national de la Guyane », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, Vol.40 (1-2), p.577-610.

- 2002, « Transmission des savoirs et modernité en Guyane », in : FLEURENTIN, Jacques, PELT, Jean-Marie et MAZARS Guy, *Des sources du savoir aux médicaments du futur*, Marseille, IRD Éditions.

- 2018 « Gaan Mawina, le Marouini (haut Maroni) au cœur de l'histoire des Noirs marrons Boni/Aluku et des Amérindiens Wayana », *Revue d'ethnoécologie*, Vol.13.

FLEURY, Marie et SELE, Pascal, 2017, *Remèdes businenge, Businenge deesi*, Cayenne, Éditions Gadepam.

GESCHIERE, Peter, 2000, « Sorcellerie et Modernité. Retour sur une étrange complicité », in *Politique africaine* n°79.

- 1995, *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala.

GOFFMAN, Erving, 1975 (1963), *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Les Éditions de Minuit.

- GOURY, Laurence et MIGGE, Bettina, 2017, *Grammaire du nengee, Introduction aux langues aluku, ndjuka et pamaka*, IRD Editions.
- GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books.
- GRANGE, Marion et LOUW, Bronwyn, 2024, *Les migrations des plantes*, Manuella Éditions.
- GUTIERREZ CHOQUEVILCA Andrea-Luz, 2017, *Guérir / Tuer*, Cahiers d'anthropologie sociale n°14, L'Herne.
- HALLOY, Arnaud et NAUMESCU, Vlad, 2012, « Learning Spirit Possession : An Introduction. », in *ethnos*, vol.77(2).
- HAMAYON, Roberte, 2015, *Chamanes et chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Eyrolles.
- 2006, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du « croire » occidental », in : *Revue du MAUSS* 2, n° 28, p. 427-448.
- 2014, « L'engagement : contraintes et dynamiques », in AUBIN-BOLTANSKI, Emma, LAMINE, Anne-Sophie et LUCA, Nathalie, 2014, *Croire en actes. Distance, intensité ou excès*, L'Harmattan, p.35-48.
- HELL, Bertrand, 2008, « Négocier avec les esprits tromba à Mayotte », in *Gradhiva* 7.
- HERAULT, Laurence, 1996, « Décrire les rites. Pratiques d'ethnologues et d'ecclésiastiques », in : *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 19 ; p. 39-48.
- HERSKOVITS, Melville, 1938, « Les Noirs du Nouveau-Monde, sujet de recherches africanistes », in *Journal de la Société des Africanistes*, tome 8.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, 2010, conférence : « La recomposition du religieux dans la modernité », Le forum des nouveaux mondes, FBS, in *Sociologie de l'intégration*.
- 2003, « La religion, mode de croire », in *Revue de MAUSS*, n°22, Éditions La Découverte, p.144-158.
- 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- 1999, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Archives des Sciences Sociales des Religions.
- 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- HERVIEU-LEGER, Danièle et HERVIEU, Bertrand, 2023, *Le retour à la nature en vue des temps difficiles. L'utopie néo-rurale en France*, Éditions de l'aube.
- HERTZ, Robert, 1902, « La Prééminence de la main droite. Étude d'une polarité religieuse », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 68.
- HOOGBERGEN, Wim, 1990, *The Boni marron wars in Surinam*, Leiden Brill.
- 1989, « Aluku », in *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids* 63, n° 3/4, Leiden.
- HOOGBERGEN, Wim et KRUIJT, Dirk, 2004, « Gold, « Garimpeiros » and Marrons : Brazilian Migrants and Ethnic Relationships in Post-War Suriname », in *Caribbean Studies*, vol. 32 n°2.
- HOUSEMAN, Michael, 1984, « Les artifices de la logique initiatique », in *Journal des Africanistes* n°54-1.
- HUBERT, Henri et MAUSS, Marcel, 1950, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » [1902-1903], in MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF.
- HURAUULT, Jean, 1970, *Africains de Guyane. La vie matérielle et l'art des Noirs réfugiés de Guyane*, Paris, La Haye, Mouton.
- 1960, *Histoire des noirs réfugiés Boni de la Guyane française*, Outre-Mers, Revue d'histoire.
- JOLIVET, Marie-José et VERNON, Diane, 2007, « Droits, polygamie et rapports de genre en

- Guyane », *Cahiers d'Études Africaines*, Vol.47 (3-4), p.733-752.
- JOURNET-DIALLO, Odile, 2010, « Ancêtres », in AZRIA, Régine et HERVIEU-LEGER, Danièle (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, p.27-34.
- KEDZIERSKA-MANZON, Agnès, et ROZENBERG, Guillaume, 2018, « Les langages du religieux. Quelques considérations introductives », in *Parcours anthropologiques* 13.
- KERESTETZI, Katerina, 2018, « L'esprit du lieu : matérialités, spatialités et ressenti dans les religions afro-américaines », in *Journal de la Société des américanistes*, vol. 104, n°1.
- KOBELINSKY, Carolina, 2008, « 9 : Les situations de retour. Restituer sa recherche à ses enquêtés », in BENZA, Alban et FASSIN, Didier, *Les politiques de l'enquête*, La Découverte, p.185-204.
- LALOUETTE, Jacqueline, 2010, « Agnosticisme et Athéisme », in AZRIA, Régine et HERVIEU-LEGER, Danièle (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, p.14-21.
- LAMBERT, Yves, 1991, « La « Tour de Babel » des définitions de la religion », in *Social Compass* 38(1).
- LEACH, Edmund, 1968, *Critique de l'anthropologie*, PUF.
- LEGLISE Isabelle et MIGGE, Bettina, 2007, *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane*, IRD Éditions.
- LEIRIS, Michel, 1938, « La croyance aux génies Zar en Éthiopie du nord ». in *Journal de psychologie normale et pathologiques*.
- LENCLUD, Gérard, 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », in *Terrain* 9.
- 1990, « Vues de l'esprit, art de l'autre : L'ethnologie et les croyances en pays de savoir », in *Terrain* 14.
- 1991, « Transmission », in BONTE, Pierre et IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, p.712-713.
- LENOIR, John, (1973), « The Paramacca maroons : a study in religious acculturation », New School for Social Research ProQuest Dissertations & Theses.
- LEOBAL, Clémence, 2022, *Ville noire, pays blanc : Habiter et lutter en Guyane française*, PUL.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1958 (1949), « Le Sorcier et sa magie », in *Anthropologie structurale*, Plon.
- 1949, « L'Efficacité Symbolique », in *Revue de l'histoire des religions*, vol.135, n°1.
- 1962, *La Pensée Sauvage*, Plon.
- LEWIS, Ioan Myrddin, 1977 (1938), *Les religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, PUF.
- LEZY, Emmanuel, 2000, *Guyane, Guyanes. Une géographie « sauvage » de l'Orénoque à l'Amazonie*, Belin.
- LUCA, 2012, *Y croire et en rêver. Réussir dans le marketing relationnel de multiniveaux*, l'Harmattan.
- 1997, *Le Salut par le foot, Une ethnologue chez un messie coréen*, Labor et Fides.
- MAHIEDDIN, Emir et SOLDANI, Jérôme (dirs.), 2022, *Complicités*, Terrain n°77.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1933 (1916), *Trois Essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot.
- MAM-LAM-FOUCK, Serge, 1999, *La Guyane française, Au temps de l'esclavage, de l'or et de la francisation, 1802-1946*, Ibis Rouge
- MARY, André, 2010, *Les anthropologues et la religion*, Presses Universitaires de France.

- MBEMBE, Achille, 2020, *Brutalisme*, La Découverte.
- METRAUX, Alfred, 1958, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard.
- MOOMOU, Jean, 2013, *Les marrons Boni de Guyane. Lutttes et survie en logique coloniale (1712-1880)*, Ibis Rouge.
- 2004, *Le monde des marrons du Maroni en Guyane (1772-1860)*, Ibis Rouge.
- OBADIA, Lionel, 2023, *La spiritualité*, La Découverte.
- PARRIS, Jean-Yves, 2011, *Interroger les morts*, Matoury, Ibis Rouge.
- PORDIE, Laurent et SIMON, Emmanuelle, 2013, *Les nouveaux guérisseurs. Biographies de thérapeutes au temps de la globalisation*, Paris, Éditions EHESS.
- POUILLON, Jean, 1993, *Le cru et le su*, Éditions du Seuil.
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près*, Éditions Métailié.
- 1992, *Le Mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*, Peeters.
- 1996, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié.
- 2003, « Religious Behaviour and Ordinary Activity », *Social Compass*, 50 (3).
- 2013, *L'origine de la croyance*, Berg International éditeurs.
- PRESCENDI, Francesca, 2010, « Culte », in AZRIA, Régine et HERVIEU - LEGER, Danièle (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, p.213-216.
- PRICE, Richard et BAJ STROBEL, Michèle, 2013, *Les Premiers Temps. La conception de l'histoire des Marrons saamaka*, Vents d'ailleurs.
- 2010, *Voyages avec Tooy, Histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires*, Vents d'Ailleurs.
- PRICE, Sally et PRICE, Richard, 2003, *Les Marrons*, Vents d'Ailleurs.
- 1999, *Maroon arts : cultural vitality in the African diaspora*, Beacon Press.
- REY, Alain, 2010, *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert.
- RICOEUR, Paul, 1983, *Temps et Récit*, Le Seuil.
- SEVERI, Carlo, 2007, *Le Principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, éditions Rue d'Ulm, collection « Aesthetica ».
- SAID, Edward, 1980 (1978), *L'orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil.
- SELKA, Stephen, 2022, « Positionality : Identity, Standpoint and the Limits (and Possibilities) of Fieldwork », in *Fieldwork in Religion*, Equinoxe.
- TAREAU, Marc Alexandre, 2019, *Les pharmacopées métissées de Guyane : ethnobotanique d'une phytothérapie en mouvement*, thèse de doctorat de l'université de la Guyane.
- TEIXEIRA, Maria, 2013, « Maïmouna et Mery. Devineresses-guérisseuses dans un réseau migratoire », in PORDIE, Lauren et SIMON, Emmanuelle (eds), *Que sont les guérisseurs devenus ? Le monde des soins à l'heure de la globalisation*, Éditions EHESS.
- TER HAAR, Gerrie et ELLIS, Stephen, 2009, « The Occult Does Not Exist : A Response to Terence Ranger », in *Africa : Journal of The International African Institue*, Vol. 79, n°3.
- THODEN VAN VELZEN, H.U.E, 1985, « The Gaan Gadu Cult Material Forces and the Social Production of Fantasy », *Social Compass*, XXXII/1.
- 1988, « De Brunswijk-opstand: Antropologische kanttekeningen bij de Surinaamse burgeroorlog », in *Sociologische Gids*, vol.35, n°3.
- THODEN VAN VELZEN, H.U.E et VAN WETERING, W., 2004, « In the Shadow of the Oracle : Religion as Politics in a Suriname Maroon Society », Waveland Press.
- 1991, *The Great Father and the Danger : religious cults, material forces, and collective fantasies*

in the world of the Surinamese Maroons, KITLV Press.

- 1983, « Affluence, derivation and the flowering of bush negro religious movements », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Anthropologica XXV.

- 1975, « On the political impact of prophetic movement in Surinam », in VAN BEEK, W. E. A. et SCHERER J. H., *Explorations in the anthropology of religion, Essays in Honour of Jan Van Baal*, Brill.

TOULEMONDE-NIAUSSAT, Myriam, 1993, *Anthropologie des Dynamiques Interculturelles*, Thèse soutenue à l'université François Rabelais, Tours, sous la direction de BELLONCLE Guy.

WATIER, Patrick, 2019, « Confiance et société », in *Cités*, n°80, Presses Universitaires de France.

WEBER, Max, 1971, *Économie et société*, Plon.

VAN GENNEP, 1909, *Les rites de passage*, Émile Noury.

VERNON, Diane, 1992, *Les représentations du corps chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam et de la Guyane française*, Cayenne, Éditions Orstom.

- 1969, « Some Prominent Features of Ndjuka Medicine », in *New West Indian Guide* 63, n°3/4.

- 1993, « "Les choses de la forêt". Identité et thérapie chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam », in : JOLIVET, Marie-José et REY-HUHNAN, Diana (dirs), *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan.

VEYNE, Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Éditions du Seuil.

- 1996, « L'interprétation et l'interprète », in *Enquête*, 3 ; p. 241-272.

VIVIEROS DE CASTRO, Eduardo, 2020 (1992), *L'inconstance de l'âme sauvage*, Éditions Labor et Fides.

ZEMPLÉNI, Andras, 1996, « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », in : *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 20 ; p. 23-42.

- 1993, « L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques. », in : *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 14 ; p. 3-14.

- 1987, « Des êtres sacrificiels », in CARTRY, Michel, *Sous le masque de l'animal. Essai sur le sacrifice en Afrique noire*, PUF.

- 1975, « De la persécution à la culpabilité », in AUGÉ, Marc, BUREAU, René, PIAULT, Colette, ROUCH, Jean, SAGHY, Lajos et ZEMPLÉNI, András, 1975, *Prophétisme et thérapeutique*, Hermann.

Liens :

- Site Loi APA : <https://apa-guyane.fr/>

Annexe :



Figure 1 : Carte de la Guyane française.

URL : <http://www.americas-fr.com/geographie/cartes/villes-guyane.html>