Les pharmacopées métissées de Guyane : ethnobotanique d'une phytothérapie en mouvement

Marc-Alexandre Tareau

▶ **To cite this version:**

Marc-Alexandre Tareau. Les pharmacopées métissées de Guyane : ethnobotanique d'une phytothérapie en mouvement. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Guyane, 2019. Français. NNT : . tel-02452873

HAL Id: tel-02452873
https://hal.science/tel-02452873

Submitted on 23 Jan 2020

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

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

LEEISA
Laboratoire Ecologie, Evolution, Interactions des Systèmes amazoniens | CNRS-UG-IFREMER

Thèse

En vue de l'obtention du grade de

Docteur de l'Université de Guyane

Discipline : Anthropologie

Spécialité : *Ethnobotanique*

Présentée et soutenue publiquement le vendredi 08 novembre 2019 par :

MARC-ALEXANDRE TAREAU

Les pharmacopées métissées de Guyane : ethnobotanique d'une phytothérapie en mouvement

Membres du jury :

Cédric AUDEBERT	Géographe, Directeur de recherche au CNRS	Examinateur
Catherine BENOÎT	Anthropologue, Professeur au Connecticut College	Examinatrice
Véronique BOYER	Anthropologue, Directrice de recherche au CNRS	Rapporteur
Damien DAVY	Anthropologue, Ingénieur de recherche au CNRS	Examinateur
Glenn SHEPARD Jr	Anthropologue, Professeur au Museu Emílio Goeldi	Examinateur
Guillaume ODONNE	Ethnobotaniste, Chargé de recherche au CNRS	Dir. de Thèse
Marianne PALISSE	Anthropologue, Maitre de conférences à l'Université de Guyane	Co-encadrante
Tinde VAN ANDEL	Ethnobotaniste, Professeur à l'Université de Leiden	Rapporteur

Ecole Doctorale n°587 : *Diversités, Santé et développement en Amazonie*

RESUME ET MOTS-CLES

Mots-clés :

Ethnobotanique – plantes médicinales – ethnomédecine – interculturalisation – Guyane

Résumé :

L'analyse des 209 entretiens semi-directifs effectués durant cette thèse a permis d'obtenir une vision globale et descriptive, autant qualitative que quantitative, des pharmacopées qui s'entrecroisent sur le littoral guyanais. Les usages phytothérapeutiques des 19 communautés culturelles interrogées ont été décryptés de façon à obtenir un panorama actualisé des pratiques ethnobotaniques guyanaises.

Cette étude ethnographique a notamment permis de mettre en lumière les principales catégories nosologiques concernées par la phytothérapie sur le littoral guyanais et d'apporter un regard neuf sur les ethnomédecines de ce territoire et, notamment, les représentations du corps et de la maladie qu'elles sous-tendent. Les modes de traitement et les formes d'administration des remèdes en usage aujourd'hui sont finement documentés ainsi que les espèces utilisées (356 espèces identifiées).

De façon plus originale, une cartographie des flux ethnobotaniques actuels est réalisée ainsi qu'une analyse de la « répartition culturelle » des plantes médicinales et une réflexion est menée sur les thèmes de la transversalité, de la sélection, de la transmission et de l'interculturalisation des savoirs relatifs aux plantes médicinales. Entre autres sous-thématiques, les rôles joués par la migration, la transfrontalité ou encore l'urbanité y sont largement discutés.

SOMMAIRE

Résumé et mots-clés 2
Sommaire 3
Liste des illustrations 7
Liste des cartes et figures 13
Liste des tableaux 15
Liste des encarts 17
Remerciements 18
Avant-propos 23
INTRODUCTION GENERALE 27
Naissance et évolution de la discipline 27
Objectifs de recherche 33
MATERIEL ET METHODE 38
L'enquête ethnographique 39
1. Les entretiens semi-directifs 39
2. Terrains d'enquête et populations interrogées 45
3. Analyse des données 57
La réalisation d'herbiers 59
1. La collecte des plantes 59
2. La détermination botanique à l'Herbier de Cayenne (CAY) 65
RESULTATS ET DISCUSSION 67
I. Etat des lieux contemporain des pharmacopées du littoral guyanais 68
1. Des Hommes et des plantes : les données recueillies 69
1.1. Personnes interrogées 69
1.2. Botanique 71
2. Les principales maladies et leurs traitements 80
2.1. De quelques concepts ethnomédicinaux transversaux 87

2.1.1. Une médecine magique 87
2.1.2. Une médecine humorale 97
2.1.3. Une médecine sensorielle 104
2.2. Les maladies « chaudes » 132
2.2.1. Se « rafraîchir », une thérapeutique du « froid » contre le « chaud » : *lenflamasyon* et *gali* 132
2.2.2. « Crise » de vers 138
2.2.3. Dermatologie 143
2.3. Maladies « froides » 148
2.3.1. Les affections des voies respiratoires 148
2.3.2. Problèmes digestifs 154
2.3.3. La fièvre, plus qu'un symptôme, une ethno-maladie 159
2.3.4. Douleurs 162
2.4. Autres maladies 168
2.4.1. Féminin et petite enfance 168
2.4.2. Troubles du système circulatoire 183
2.4.3. Se battre contre l'Invisible 188
2.4.4. « *Malad an tet* » (krg) : troubles psychologiques 198
2.5. Administration interne 202
2.5.1. Infusions et décoctions 202
2.5.2. Se soigner en mangeant : soupes rafraichissantes et chocolats chauds .. 205
2.5.3. « Feu » ! 213
2.5.4. *Rafréchis* et purges 225
2.6. Administration externe 238
2.6.1. Les bains de plantes 238
2.6.2. Huiles et frictions 250
Conclusion de la première partie 258
II. Des pharmacopées en mouvement : dynamiques spatio-temporelles des phytothérapies de Guyane. 261
3. Une seule flore médicinale pour plusieurs pharmacopées ? 262

3.1. Transversalités : une pharmacopée largement partagée 262
3.2. Divergences. « *Montre-moi quelles plantes tu utilises, je te dirai qui tu es*… » 265
3.3. L'hétérogénéité des pratiques, au cœur du concept de « pharmacopée interculturalisée » 271
4. Des influences lointaines comme facteurs d'hétérogénéité des pratiques 275
4.1. Des trajectoires phytogéographiques complexes à retracer 275
4.2. L'influence de la Caraïbe 294
4.3. Frontières de Guyane, l'Amazonie en partage 301
5. Des modes d'approvisionnement variés comme facteurs de brassages locaux 308
5.1. Plantes cultivées des jardins 310
5.2. Cueillette des villes et cueillette des champs 320
5.3. Feuilles des marchés et élixirs d'herboristes 340
5.3.1. Inventaire du marché de Cayenne 343
5.3.2. Inventaire des marchés surinamais 348
5.3.3. Inventaire des commerces d'Oiapoque) 350
5.4. Réseaux d'échanges 352
6. La transmission des savoirs comme facteur de stabilité ? 355
6.1. Modalités de la transmission. Entre verticalité, horizontalité et oblicité 358
6.2. Les acteurs de la transmission 367
6.3. Moteurs et freins de la transmission : une succession de paradoxes 371
7. L'interculturalisation des pratiques, ou la fabrique de l'imprévisible 385
7.1. « *C'est arrivé après* »… Addition d'espèces et de pratiques nouvelles 390
7.2. Recontextualisation de pratiques et de savoirs exogènes 398
7.3. Recombinaisons thérapeutiques et pluralisme médical 407
7.4. Ségrégation spatiale et co-existence d'univers différents 418
7.5. Inventions et réinventions 425
Conclusion générale 435
BIBLIOGRAPHIE 439
ANNEXE 1 : GLOSSAIRE 488

Annexe 2 : tableau général des espèces médicinales et cosmétiques mentionnées durant le terrain de thèse 491

Annexe 3 : formulaire de consentement éclairé 510

Annexe 4 : questionnaire de thèse 511

LISTE DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1 : quatre boldo présents en Guyane ; de gauche à droite et de haut en bas : *Plectranthus neochilus*, *Plectranthus grandis*, *Polyscias scutellaria* et *Vernonia condensata*. 60

Illustration 2 : mise en herbiers par l'auteur de spécimens fraîchement collectés. M. Rapinski. 62

Illustration 3 : échantillon scanné de parties aériennes de supposé *duludulu* (ndk) rapporté par un chasseur ndjuka. 64

Illustration 4 : *obiauman* ndjuka donnant un bain propitiatoire à deux enfants. M-A Tareau..... 80

Illustration 5 : « installation » vodoue, au pied d'un fromager (*Ceiba pentandra*) de l'île de Cayenne. M-A Tareau. 87

Illustration 6 : *Caladium bicolor*, aux abords d'une maison de Cayenne. M. Rapinski. 89

Illustration 7 : recette de parfum de chance prescrite par un tradipraticien créole. 95

Illustration 8 : poterie kali'na utilisée dans les libations médico-magiques chez les Saamaka. Village de Gotali, sur la commune de Mana. M-A Tareau. 96

Illustration 9 : feuilles et fleurs de *Merremia dissecta*, à l'odeur d'amande, dans un jardin de Cayenne. M-A Tareau. 115

Illustration 10 : parfums, utilisées localement comme lotions ésotériques, photographiées dans une épicerie du bourg de Mana. M-A Tareau. 119

Illustration 11 : étiquette de l'eau de Cologne Florida. M-A Tareau..... 121

Illustration 12 : cannes rouges érigées comme barrières propitiatoires devant une maison de Matoury. M-A Tareau. 124

Illustration 13 : haie vive de *Cordyline fructicosa* devant une maison de Rémire-Montjoly. M-A Tareau. 126

Illustration 14 : *Cordyline fruticosa* et *Codiaeum variegatum*, plantées à l'emplacement d'un accident de la route mortel. M-A Tareau..... 127

Illustration 15 : boîte de talc abandonné sur le lieu d'un bain médico-magique vodou à Rémire-Montjoly. M-A Tareau..... 128

Illustration 16 : carrés de « bleu » achetés au marché de Cayenne. M-A Tareau. 129

Illustration 17 : feuilles et fleurs de *kann kongo* (krg) : *Costus spiralis*. M-A Tareau. 132

Illustration 18 : parties aériennes de *Chenopodium ambrosioides*. M-A Tareau..... 138

Illustration 19 : feuilles de *Senna alata* macérant dans un seau d'eau en vue du bain d'un enfant atteint de dermatite, à Apatou. M-A Tareau. 143

Illustration 20 : parties aériennes de *Eclipta prostata* (ndk : *luisa*) dans un jardin d'Apatou. M-A Tareau. 146

Illustration 21 : sirop élaboré à base d'inflorescences de mélisse (*Lippia alba*) et de sucre de canne. Saint-laurent du Maroni, 2017. M-A Tareau..... 148

Illustration 22 : tronc d'*Anacardium occidentale*, dans un village ndjuka du bas-Maroni, présentant de nombreuses traces de prélèvements d'écorce. M-A Tareau..... 154

Illustration 23 : feuilles de *Siparuna guianensis*. Saint-Laurent du Maroni. M-A Tareau. 159

Illustration 24 : graines d'awara (*Astrocaryum vulgare*). M-A Tareau. 162

Illustration 25 : *Justicia secunda* (krg : *radyé disan*), dans un jardin de Rémire-Montjoly. M-A Tareau. 168

Illustration 26 : croquis tiré de van Andel, et al. 2008. 174

Illustration 27 : *Cyperus prolixus* (ndk : *anduu*), photographié dans un jardin de Mana. M-A Tareau. 180

Illustration 28 : *Alternanthera brasiliana*, *radyé disan* (Krg). M-A Tareau. 183

Illustration 29 : graines de *zyé bourik* (krg ; *Mucuna sloanei*), considérées par plusieurs informateurs comme protectrices contre les mauvais sorts. M-A Tareau..... 188

Illustration 30 : photographie tirée de l'ouvrage « Plantes magiques et médicinales des Féticheurs de l'Oubangui » (Vergiat, 1970), montrant un arbuste « protecteur » cultivé aux abords d'un village du Congo. 193

Illustration 31 : propagules en bord de feuilles de *Kalanchoe* sp. G. Odonne..... 196

Illustration 32 : *Mimosa pudica*. M-A Tareau..... 198

Illustration 33 : fleurs de *Chromolaena odorata* (krh : langlichat). M-A Tareau. 202

Illustration 34 : étal vendant des fruits macérant dans du vinaigre, à Paramaribo. L. Dejouhanet..... 205

Illustration 35 : fruits de « cerise-pays » (*Malpighia emarginata*) dans un jardin de Rémire-Montjoly. M-A Tareau. 209

Illustration 36 : assiette de kalalou, plat créole guyanais contenant du poisson, de la viande et plusieurs *zerbaj*. M-A Tareau. 211

Illustration 37 : feuilles et inflorescences de l'espèce *Amaranthus dubius*. M-A Tareau. 212

Illustration 38 : bouteille d'*amèr* dans un bar de Cayenne, servi avec un verre de jus de prune de cythère pour la *kraz*. M-A Tareau. 213

Illustration 39 : bouteille de genièvre hollandais moderne et *bita* « fait maison », chez un habitant d'Apatou. M-A Tareau. 218

Illustration 40 : morceaux de branches et de lianes découpés en dés pour la préparation d'un *bita*. M-A Tareau. 224

Illustration 41 : fruits de *Jatropha curcas*, (krh : *medsiyen blan*), dans un jardin de Cayenne. M-A Tareau. 225

Illustration 42 : larmes de manne douce (*Fraxinus ornus*). M. Rapinski..... 236

Illustration 43 : bouteille d' « *aguardente alemã* ». M-A Tareau..... 237

Illustration 44 : bain végétal domestique, devant une maison d'un village ndjuka sur le Maroni. V. Kanor. 238

Illustration 45 : feuilles et fleur de cotonnier (*Gossypium barbadense*). M-A Tareau.... 240

Illustration 46 : bain de plantes prêt à l'usage dans un village ndjuka. M-A Tareau. 244

Illustration 47 : bouteille d'huile de carapa (*Carapa guianensis*), produite par la communauté palikur de Saint-Georges de l'Oyapock. M-A Tareau. 250

Illustration 48 : femme ndjuka massant son petit-fils avec une mixture de feuilles écrasées dans de l'huile de coco. M-A Tareau. 254

Illustration 49 : bouteilles de *bayrhum*, en provenance des Antilles. M-A Tareau..... 256

Illustration 50 : touffe de citronnelle (*Cymbopogon citratus*) devant une maison créole de la commune de Kaw. G. Odonne. 264

Illustration 51 : feuille et fruit de *Momordica charantia*. L. Dejouhanet..... 269

Illustration 52 : étal de plantes médicinales sur le marché central de Georgetown, Guyana. On y voit notamment (en bas à droite) des bottes de *Wedelia trilobata*. M-A Tareau. . 272

Illustration 53 : épi de maïs grillé, rentrant dans la composition d'un *bita* en préparation à Apatou. M-A Tareau. 276

Illustration 54 : *Gliricidia sepium*, "*mother of cocoa*", disséminée sous les Tropiques durant la période coloniale afin de faire ombrage aux cultures de cacao. M-A Tareau..... 278

Illustration 55 : fruits de *Quassia amara*. M. Rapinski..... 281

Illustration 56 : pot médicinal taillé dans une branche de *Quassia amara* et bouteille de préparation pour *bita* contenant la même espèce. M-A Tareau. 283

Illustration 57 : « thym-pays », *Lippia micromera*. Photo : M-A Tareau. 284

Illustration 58 : pépiniériste spécialisé dans les plantes médicinales à Montsinery-Tonnegrande. M-A Tareau. 288

Illustration 59 : *Melaleuca quinquenervia* dans les savanes de Mana. M-A Tareau. 293

Illustration 60 : feuilles de *soulyé zonbi* (kra ; *Scutellaria purpurascens*) photographié dans le jardin d'une personne d'origine martiniquaise résidant à Saint-Laurent du Maroni. M-A Tareau. 294

Illustration 61 : bouteille de *mamajuana* dans un bar de Cayenne. M-A Tareau. 297

Illustration 62: case "sainte-lucienne" et *bwa kotlet* (*Citharexylum spinosum*; adossé au poteau électrique) dans le centre-ville de Cayenne. M-A Tareau. 300

Illustration 63 : plantes médicinales sur une pirogue entre le Suriname et la Guyane. M-A Tareau. 301

Illustration 64 : drapeaux indouistes et branches de *neem* (*Azadirachta indica*) devant une maison de Matoury appartenant à des « coolies » originaires du Suriname. M-A Tareau. 306

Illustration 65 : jardin cultivé par une personne d'origine haïtienne, sur la commune de Matoury, avec au premier plan l'espèce médicinale : *Lippia alba*. M-A Tareau. 310

Illustration 66 : plantes propitiatoires cultivées à proximité d'un commerce de proximité, à Cayenne. M-A Tareau. 313

Illustration 67 : tronc épineux d'un jeune fromager (*Ceiba pentandra*), planté dans le jardin d'un homme d'origine créole à Kourou. M-A Tareau. 316

Illustration 68 : pots vontenant des plants (cultivés) d'*Aloe vera* et des pousses (spontanés) de *Peperomia pellucida*. M-A Tareau. 319

Illustration 69 : femme d'origine haïtienne vivant à Cayenne, ayant cueilli aux abords d'une ruelle des feuilles de *langlichat* (krh ; *Chromolaena odorata*) et de *manjé lapen* (krh ; *Emilia sonchifolia*). M-A Tareau. 320

Illustration 70 : prélèvements d'écorce sur un arbre, à Iracoubo. M-A Tareau. 328

Illustration 71 : principaux lieux de collecte dans la ville (a. les plantes dépassant des jardins b. les friches urbaines c. les bords de route d. les monts de l'île de Cayenne - ici la colline de Montabo). 334

Illustration 72 : allée de calebassiers (*Crescentia cujete*) sur le campus de Troubiran, à Cayenne. M-A Tareau. 335

Illustration 73 : stand de plantes médicinales et de produits phyto-médicinaux, sur le marché d'Albina. M. Rapinski. 340

Illustration 74 : « Pawoka », plateforme web proposant des ateliers, formations et conférences autour des plantes médicinales, ainsi qu'une application mobile permettant de les reconnaître et de connaître leur principaux usages (capture d'écran). 342

Illustration 75 : étal de plantes médicinales sur le marché de Cayenne. M-A Tareau. ... 343

Illustration 76 : feuilles de *bwadòm* (*Guazuma ulmifolia*) en vente sur le marché de Cayenne. M-A Tareau. 347

Illustrations 77 et 78 : marché de Vreezdam à Paramaribo (en haut ; S. Berthault) et boutique vendant des phyto-produits surinamais à Paramaribo (M-A Tareau). 349

Illustrations 79 et 80 : herboristerie à Oiapoque. L. Dejouhanet. 351

Illustration 81 : homme ndjuka, expliquant un remède à son petit-fils. Apatou. V. Kanor. 355

Illustration 82 : parabole captant les chaînes de télévision satellitaires brésiliennes, dans un quartier périphérique de Rémire-Montjoly. M-A Tareau. 365

Illustration 83 : chasseur ndjuka ramenant des plantes médicinales lors d'une sortie de chasse à Mana. M. Rapinski. 371

Illustration 84 : homme ndjuka emportant un paquets de lianes (*Tanaecium bilabiatum* ; ndk : *duludulu*) récoltées lors d'une sortie en forêt sur la commune d'Apatou. K. Joseph. 375

Illustration 85 : plants de citronnelle (*Cymbopogon citratus*) près de la maison d'un habitant de confession rastafari, à Macouria. M-A Tareau. 384

Illustration 86 : feuilles de « faux patchouli », *Tetradenia riparia*. M-A Tareau. 390

Illustration 87 : fruits d'*ackee* (agl), *Blighia sapida*. M-A Tareau. 393

Illustration 88 : traces de prélèvements d'écorce sur un avocatier d'un quartier de Cayenne. M. Rapinski. 398

Illustration 89 : panneau placé au pied du calvaire de Bourda, à Cayenne, pour dissuader les pratiques médico-magiques (offrandes, bains…). M-A Tareau. 400

Illustration 90 : morceaux d'écorce de *Stryphnodendron adstringens*, conditionnés en sachet, vendus dans les herboristeries d'Oiapoque. M-A Tareau. 406

Illustration 91 : antibiotiques en provenance de République Dominicaine (avec transit par Haïti) et feuilles de *vervenn* (*Stachytarpheta cayennensis*) utilisés conjointement. M-A Tareau. 407

Illustration 92 : quartier haïtien de Bibi, à Saint-Laurent du Maroni, avec ses délimitations typiques en feuilles de tôles. L. Dejouhanet. 418

Illustration 93 : feuilles et fleur de la variété aux fruits comestibles de *Momordica charantia*. M-A Tareau. 423

Illustration 94 : *kay mistè* (lieu de culte du Vodou), photographiée dans le quartier Bibi, à Saint-Laurent du Maroni. L. Dejouhanet..... 424

Illustration 95 : remède préventif contre les serpents, dans une bouteille d'un célèbre soda américain (dont il contiendrait quelques gouttes). M-A Tareau. 425

Illustration 96 : variété de *Caladium bicolor* utilisée par les Kali'na pour « amadouer les Blancs ». M-A Tareau..... 427

Illustration 97 : feuilles aux nuances de bleu métalisé de l'espèce *Selaginella willdenowii*. M-A Tareau. 429

Illustration 98 : décoction de citronnelle (*Cymbopogon citratus*) et savon à base de plantes médicinales vendus dans le commerce en Guyane. M-A Tareau. 431

Illustrations 99 et 100 : captures d'écran de sites proposant à la vente des phyto-produits inspirés de recettes « traditionnelles »..... 433

LISTE DES CARTES ET FIGURES

Figure 1 : carte représentant les principaux lieux d'étude de cette enquête et le découpage du terrain en trois zones. 46

Figure 2 : nosographie des désordres pathologiques liées à *lenflamasyon*, dans le système ethnomédicinal créole. 101

Figure 3 : proportions des différentes espèces médicinales amères utilisées par 12 macro-groupes (tableau 2) culturels sur le littoral guyanais. Réalisation : A. Bonnefond. 109

Figure 4 : représentation schématique de la thérapeutique sensorielle s'inscrivant dans une logique humorale et impliquant des plantes ou aliments « chauds » ou « froids ». M-A Tareau. 114

Figure 5 : distribution des espèces (en pourcentage d'espèces) en fonction du nombre de groupes culturels qui les utilisent. 263

Figure 6 : représentation graphique de la RDA permettant de visualiser l'association entre 29 espèces indicatrices obtenues et les 10 groupes culturels considérés. Réalisation : A. Bonnefond. 267

Figure 7 : un système d'hétérogénéités pour expliquer les pratiques de phytothérapie. Réalisation : M-A Tareau. 274

Figure 8 : carte représentant les flux ethnobotaniques entrants et sortants, les échanges intérieurs, ainsi que les principaux lieux d'approvisionnement en plantes médicinales en Guyane. J. Fozzani, O. Pissoat, M. Noucher, M-A Tareau. 286

Figure 9 : circulations des plantes et produits à base de plantes sur l'espace transfrontalier franco-brésilien. L. Dejouhanet, M-A Tareau. 304

Figure 10 : provenance des plantes médicinales utilisées sur le littoral guyanais (%). M-A Tareau 308

Figure 11 : proportion des différents types d'approvisionnement en plantes médicinales, dans l'ouest (communes d'Apatou, Iracoubo, Mana et Saint-Laurent du Maroni) et l'est (Ouanary, Régina, Roura, Saint-Georges de l'Oyapock) de la Guyane (en %). 322

Figure 12 : les espaces concentriques de cueillette autour d'un village ndjuka (tirée de Tareau et al. 2019). 323

Figure 13 : l'aire de cueillette transfrontalière de la région du bas-Maroni. J. Fozzani, M-A Tareau 326

Figure 14 : carte représentant les points, zones (collines boisées et terrains inhabités) et chemins de collecte des quatre informateurs interrogés .J. Fozzani, M-A Tareau. 330

Figure 15 : organisation de l'espace de cueillette à Cayenne (tirée de Tareau et al. 2019). 337

Figure 16 : schéma explicatif de la cueillette de plantes médicinales à partir des cas de la cueillette à Cayenne et chez les Ndjuka du bas-Maroni. 339

Figure 17 : proportion des différents types de transmission des savoirs phytothérapeutiques sur le littoral guyanais (URs et %). M-A Tareau..... 358

Figure 18 : échanges de savoirs phyto-médicinaux sur le littoral guyanais. Perméabilité/porosité et capacité de diffusion par les différentes communautés interrogées. A. Bonnefond, M-A Tareau. 362

Figure 19 : distribution par genre (féminin, masculin, indéterminé) des connaissances phytothérapeutiques transmises sur le littoral guyanais. M-A Tareau. 367

Figure 20 : les cinq processus d'interculturalisation ethnobotanique pouvant opérer en contexte migratoire. M-A Tareau. 389

Figure 21 : carte représentant les itinéraires de diffusion suivis par les espèces Blighia sapida (en rouge) et Tetradenia riparia (en vert). M-A Tareau. 396

Figure 22 : exemple fictif d'un itinéraires de soins « en zigzag », tel qu'inspirépar plusieurs personnes interrogées. M-A Tareau..... 411

Figure 23 : itinéraire thérapeutique suivi par un informateur ndjuka, suite à un accident. M-A Tareau. 415

Figure 24 : vue aérienne des quartiers de Bibi et de Fatima, à Saint-Laurent du Maroni. J Fozzani, M-A Tareau. 421

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : liste des 16 langues parlées par les informateurs durant l'enquête et indices à trois lettres correspondant à chacune d'entre elles : 55

Tableau 2 : liste et compositon des 12 groupes culturels utilisés pour les analyses sous R : 58

Tableau 3 **:** tableau présentant le nombre d'individus interrogés par communauté d'appartenance (15 principales, comptant au moins 3 personnes interrogées chacune), le code à trois lettres correspondant à chacune de ces communautés et le nombre de réponses apportées (abondance des plantes citées) par groupe. 69

Tableau 4 : liste des 151 principales espèces médicinales (≥ 5 citations d'usage) mentionnées sur le littoral guyanais, classées par ordre décroissant de citations dans les enquêtes. 72

Tableau 5 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées par les habitants du littoral guyanais dans le traitement de la maladie créole nommée *lenflamasyon* :..... 136

Tableau 6 : principales espèces utilisées (≥ 2 % du total des citations) dans le traitement des parasites intestinaux. 141

Tableau 7 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées dans le traitement des problèmes dermatologiques et des plaies traumatiques. 146

Tableau 8 : espèces les plus couramment utilisées (≥ 2 % du total des citations) dans le traitement des affections des voies respiratoires : 151

Tableau 9 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées pour soigner les troubles digestifs. 157

Tableau 10 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées pour soigner la fièvre sur le littoral guyanais. 161

Tableau 11 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées contre la douleur sur le littoral guyanais. 165

Tableau 12 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées pour les soins féminins. 181

Tableau 13 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées dans le traitement des troubles de la circulation. 186

Tableau 14 : liste des 13 espèces les plus citées (≥ 2 % du total des citations), dans la catégorie des plantes à usage médico-magique. 195

Tableau 15 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées dans le traitement des troubles psychologiques sur le litorral guyanais. 201

Tableau 16 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations ; par ordre décroissant de citations) utilisées dans l'élaboration de toniques amers. 219

Tableau 17 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition de l'*amèr* de monsieur A. 220

Tableau 18 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition du *bita* de monsieur R. 221

Tableau 19 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition de la *boutey* de Mme J. 222

Tableau 20 : les douze principales espèces utilisées dans la préparation de *rafréchi.* ... 228

Tableau 21 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition de la recette de purge de madame B. 232

Tableau 22 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition de la recette de « bavaroise » de madame S. 234

Tableau 23 : principales espèces utilisées (≥ 2 % du total des citations) dans les bains végétaux par les différentes populations du littoral guyanais. 242

Tableau 24 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition du bain de Mme P-L. 245

Tableau 25 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition du bain de Mme J. 246

Tableau 26 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition du bain de Mme L. 247

Tableau 27 : liste des 29 espèces indicatrices associés aux 12 groupes culturels considérés et classés selon l'indice Indval décroissant. 265

Tableau 28 : nombre total de citations de plantes et moyenne par individu interrogé, dans les groupes d'appartenance comprenant plus de 5 individus enquêtés. 357

Tableau 29 : moyenne du nombre d'usages mentionnées par les individus, regroupés classes d'âges, et niveau scolaire : 376

Tableau 30 : liste des 356 espèces (et 106 familles) citées durant l'enquête. Nombre de citations et noms vernaculaires cités par les informateurs. 491

LISTE DES ENCARTS

Encart 1 : « l'eau de Cologne Florida », héritage européen ancien. 121

Encart 2 : *Cordyline fruticosa*, de l'Océan pacifique aux jardins guyanais… 126

Encart 3 : de Renoir au *winti*, petite histoire du bleu qui rend plus blanc que blanc… .. 129

Encart 4 : *Kalanchoe pinnata*, la « plante merveilleuse ». 196

Encart 6 : l'« énigme » du *kalalou*. 211

Encart 5 : des purges venues d'ailleurs. 236

Encart 7 : « *asosi, se sel medikaman* [krh ; l'asosi (*Momordica charantia*), c'est le seul médicament] » 269

Encart 8 : Kwasimukamba, un « biopirate » avant l'heure ? 281

Encart 9 : *Carved trees*, les « arbres sculptés » 328

REMERCIEMENTS

C'est avec une immense gratitude et beaucoup d'émotion que je tiens à remercier l'ensemble des personnes qui m'ont aidé, accompagné et soutenu tout au long de cette aventure scientifique et humaine et ont contribué, de près ou de loin, à sa réalisation.

Tout d'abord, je remercie très chaleureusement mes encadrants de thèse, Guillaume Odonne et Marianne Palisse qui, tout au long du mémoire et de la thèse m'ont témoigné confiance, écoute et bienveillance. Je les remercie pour leurs conseils avisés, leur patience et leur générosité. Vous m'avez non seulement ouvert la voie mais également su m'accompagner avec rigueur et enthousiasme tout au long de ces quatre années de travail. Je vous adresse toute ma reconnaissance. Et puis, je dois avouer qu'être aussi pote avec son directeur et aller boire des verres avec lui de temps en temps, c'est sans doute la meilleure chose qui puisse arriver à un doctorant ! ☺

Je tiens à remercier chaleureusement les rapporteurs de thèse, Véronique Boyer et Tinde van Andel, ainsi que les examinateurs Catherine Benoît, Cédric Audebert, Damien Davy et Glenn Shepard Jr, d'avoir accepté d'évaluer mon travail. Je remercie également les membres du comité de suivi de thèse pour leurs conseils avisés tout au long de ce travail Catherine Benoît, Alain Cuerrier, Damien Davy et Lucie Dejouhanet. Un grand merci pour son précieux soutien à Martine Hossaert.

J'exprime toute ma gratitude à l'USR LEEISA, et à son ancienne directrice Annaïg Le Guen, pour m'avoir permis d'effectuer mon travail de thèse dans un cadre accueillant et convivial, dans les meilleures conditions qui soient. Merci pour l'appui technique et scientifique. De même, l'Ecole doctorale de l'Université de Guyane (à travers son secrétariat et ses directeurs successifs, Abdennebi Omrane et Jean-Charles Robinson), le Labex CEBA, le Labex DRIIHM (par le biais de l'OHM Oyapock) et le Rotary Club de Rémire-Montjoly ont cru en ce projet de recherche et je leur suis extrêmement reconnaissant. En le soutenant financièrement, ils m'ont permis de mener à bien ce projet de recherche et de le faire rayonner à l'occasion de plusieurs congrès internationaux.

Un grand merci aux experts sur qui j'ai pu m'appuyer et sans qui cette thèse n'aurait sans doute pas été aussi aboutie. Pour les cartes, Jérôme Fozzani et Lucie Dejouhanet (avec qui j'ai également eu beaucoup de plaisir à partager du terrain). À Anaïs Bonnefond pour avoir tenté de m'initier aux joies du codage sur RStudio et m'avoir grandement aidé dans le traitement statistique de mes données. Aux botanistes de l'Herbier du centre IRD de Cayenne pour leur aide dans la détermination de nombreuses espèces botaniques : en particulier Sophie Gonzales, la curatrice, et Rémi Girault. Je tiens à remercier Josiane Pauchont, Laurent Dantec, Dorothée Deslignes, Bettina Lê et Sevahnee Pyneeandy pour

leur assistance dans les démarches admnistratives. Je remercie chaudement Véronique Kanor, Rina Sherman, Stéphane Berthault, Karl Joseph et Michel Rapinski pour leurs formidables photographies qui illustrent et immortalisent ces passionantes semaines d'enquêtes sur le littoral guyanais. Aux autres chercheurs rencontrés durant cette thèse et avec qui j'ai eu la chance d'avoir de riches échanges et collaborations : Chantal Deltenre, Marie Fleury, Pierre et Françoise Grenand, Emeline Hoüel, Emilie Mosnier, Emmanuel Nossin, André-Anne Parent, Nicolas Vonarx.

J'adresse bien sûr mes sincères remerciements aux 209 habitants de Guyane qui ont accepté de contribuer, avec patience et sincérité, à mes enquêtes de terrain et m'ont chaleureusement ouvert les portes de leurs maisons et celles de leurs savoirs. Sans vous, ce travail n'aurait bien sûr pas pu être réalisé et je vous en suis extrêmement reconnaissant. Un immense merci en particulier aux « sachants », jeunes et moins jeunes, qui m'ont inondé d'informations précieuses pour la compréhension de ces pharmacopées guyanaises plurielles. Man Jeanne, Man Babot, Miaou, Roméo, Monsieur Gotali…

A la communauté sainte-lucienne de Guyane, *manmay lakay*, que vive encore longtemps la Rose !! A la communauté haïtienne, toujours si accueillante malgré les difficultés et les discriminations dont elle souffre encore trop souvent en Guyane… *Ayibobo* à tous les porteurs de la foi vodoue en Guyane ! Aux habitants ndjukas de Mana, Saint-Laurent du Maroni et Apatou, et tout spécialement à ceux des villages de Sosoïté, Santi Pasi et Charvein pour m'avoir accueilli avec tant de chaleur et d'amitié. J'espère que certains ne m'en voudront pas d'être un si piètre compagnon de chasse… *Dunsu toon gaan tangi* !

Merci à tous ceux qui ont facilité mon établissement au sein des communautés visitées : l'association Mama Bobi, qui œuvre pour la valorisation du patrimoine culturel businenge, Damien Davy pour m'avoir introduit auprès de la communauté pahikwene et Tania Saint-Aimé de l'éco-musée de Régina-Kaw.

Merci à tous les collègues et amis stagiaires, doctorants et post-doctorants, avec qui j'ai pu partager tant de stress et de rires à la fois : Amandine, Céline, Flora, Laure, Maha, Marie, Marion, Michel, Momo, Morgane, Nina, Noé, Petra, Priscilla, Samantha, Seb, Tomi… Également à tous mes amis (dont nombre d'entre eux figurent parmi les collègues déjà cités), fidèles dans les moments de doute comme dans les moments de joie. Parmi eux, j'adresse un remerciement tout particulier à ma très chère Tema, qui depuis tant d'années m'encourage avec une immense bienveillance, à Milé, qui m'a initié il y a quelques années à la botanique (je me souviens du jour où tu m'as montré une Melastomatacée et que je pensais que c'était la famille des tomates…) et à Véro grâce à qui je ne me suis pas senti trop seul le jour où j'ai débarqué à Santi Pasi avec un caïman… *Mèsi an pil pou tout lanmou a !*

Aussi à Karim Nilusmas pour ses points d'acupuncture extrêmement salutaires dans les moments où l'anxiété tentait de prendre le dessus.

Et puis surtout à ma famille : mes parents, mes enfants, mes soeurs, mes neveux et niesses, qui me témoignent tant d'amour et me soutiennent au quotidien. Et, bien entendu, à Clarisse, mon épouse : une étoile qui rayonne désormais dans ma vie et illumine mon chemin. Ce travail est également le tien car tu m'apprends tant au quotidien. *Mi lobi yu*.

A mes enfants, qui font mon bonheur,

Et qui sans doute un jour participeront à leur tour

à la vie de ces pharmacopées plurielles…

« La nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers. »

Charles Baudelaire (durant sa relation avec la métisse haïtienne Jeanne Duval…), « Correspondances », 1857.

« *Mwen di djal mwen lè ou wè mwen ka'y mò, téré mwen an lalé kannel, téré mwen an lalé mango, téré mwen an lalé kannel… Nou sé tè, nou sé radyé… Nou sé tè, nou sé radyé…*

[J'ai dit à mon compagnon, quand je mourrai, enterre-moi sous une allée de canneliers, enterre-moi sous une allée de manguiers, enterre-moi sous une allée de canneliers… Nous sommes terre, nous sommes plantes… Nous sommes terre, nous sommes plantes…] »

Chansonnette sainte-lucienne, Man Jeanne.

AVANT-PROPOS

Lorsqu'en 2004 je suis arrivé en Guyane, je dois reconnaître que l'image que j'en avais se limitait à ce que j'avais pu en apprendre dans les médias ou dans mes anciens manuels scolaires d'histoire-géographie : un département français d'outre-mer[1] (comme la Martinique d'où je venais) se faisant une place dans l'immense forêt amazonienne, entre le Suriname et le géant brésilien. 84 000 km² pour une population d'à peine 250 000 habitants (INSEE, 2013), soit, dans sa globalité, un véritable désert de verdure. Un territoire également meurtri par une histoire difficile – la colonisation, le bagne, la guerre civile au Suriname – mais qui rayonnait désormais sur le monde entier grâce au spatioport de l'Europe, à Kourou.

Je dois admettre que ma surprise fut réelle car je ne m'attendais pas du tout à découvrir une si grande diversité ethno-culturelle. Ma première visite au marché de Cayenne fut en effet une véritable révélation de ce « tout-monde »[2] guyanais : tant de langues parlées autour de moi[3] et tant de communautés représentées - chacune fière ambassadrice de sa culture - et se partageant l'espace de la halle et de ses alentours comme elles le faisaient au quotidien à l'échelle de tout le département. Je fus véritablement emerveillé par une telle mosaïque humaine, très éloignée me disais-je alors de la société créole antillaise, si homogène et tout à coup si terne à mes yeux. C'est ainsi que, quelques mois plus tard, je posai définitivement mes valises à Cayenne.

[1] Ancienne colonie française, elle est devenue un département de plein droit par promulgation de la Loi du 1er mars 1946 classant la Guadeloupe, la Guyane, la Martinique et la Réunion au rang des départements français.

[2] Pour emprunter l'expression d'Edouard Glissant (1997).

[3] 10 langues labellisées « langues de France », au sens de la nomenclature propre au Ministère de la Culture : l'arawak, le kali'na, le palikur, le teko, le wayãpi, le wayana, le nenge tongo, le saamaka, le créole guyanais et le hmong. Mais au total, on dénombre une trentaine de langues parlées sur le territoire guyanais (Léglise et al., 2013).

Puis, peu à peu, j'appris à détricoter plus finement cette multiculturalité guyanaise[4], à la faire mienne. Je m'exercai à distinguer les différents groupes amérindiens[5], les communautés noires-marronnes[6] issues de la résistance à l'esclavage ; à ne plus confondre les divers groupes de populations s'auto-déterminant comme « créoles » : ceux de Guyane et des Antilles françaises, de Sainte-Lucie, de la Réunion et d'Haïti ; ni la grande diversité des communautés migrantes, venues du laos, du Pérou, de Chine, du Brésil, de Java, de République Dominicaine… Un très improbable mais si fabuleux salad-bowl, en définitive, cette Guyane !

Quand, en 2012, je décidai de reprendre des études d'ethnologie, par enseignement à distance, je savais pertinemment que ce territoire m'offrirait ultérieurement une infinité de cadres sociaux à observer. La terre promise des ethnographes en quelque sorte. Et mon mémoire de Master 2[7] sur les « phytothérapies des jeunes urbains de Guyane » (Tareau, 2015), ne démentit pas cette première intuition : il me plongea durant plusieurs mois dans les coulisses d'une société plurielle et extrêmement dynamique, où des pratiques vodoues cotoyaient dans le même temps l'aromathérapie de tradition européenne et le chamanisme amazonien. Il m'ouvrit les portes d'une discipline dont je ne soupçonnais alors pas encore l'immense portée : l'ethnobotanique, ou l'étude des relations complexes entre les humains et leur environnement végétal. Et en particulier, dans mon cas, le végétal qui soigne : l'arsenal des plantes thérapeutiques constamment appelées au renfort des hommes et des femmes, tant pour lutter contre les maladies du corps que celles de l'esprit. C'est cet objet central qui est toujours au cœur de la présente thèse,

[4] Partagée de façon plus ou moins analogue avec les autres pays du Plateau des Guyanes (Suriname et Guyana), un tel brassage de populations hétérogènes est un fait unique (en dehors des grandes capitales cosmopolites) sur tout le continent américain.

[5] On en compte officiellement six en Guyane - les Pahikwene, les Kali'na et les Arawak qui vivent sur le littoral, les Teko et les Wayãpi sur le haut-Oyapock, et les Wayana sur le haut-Maroni – auxquelles il faut ajouter les Karipuna et les Galibi-Marwono, du Brésil, dont un certain nombre sont installés au niveau de la frontière brésilienne, et quelques Apalai dans des villages wayana sur le Maroni.

[6] En Guyane, les Noirs-Marrons ou Businenge sont constitués, d'une part, des Ndjuka, Aluku et Paamaka (pour qui la simple variété dialectale d'une même langue, le nenge tongo, rend possible l'intercompréhension entre les différentes communautés) et, d'autre part, les Saamaka (dont la langue éponyme – un créole à base anglo-portugaise – diffère nettement du nenge tongo (Renault-Lescure et al., 2009)

[7] Master pluridisciplinaire en Lettres et Sciences Humaines « société et interculturalité » de l'Université de Guyane.

ayant depuis le mémoire de 2015 pris le relais de mes travaux de recherche universitaires : les pharmacopées de Guyane, métissées, forcément.

Bien sûr, l'intérêt des scientifiques pour les pharmacopées guyanaises ne date pas d'aujourd'hui. D'abord, ce fut le temps des explorateurs, avec les illustres précurseurs que furent les botanistes du Roi Pierre Barrère (1743, 1741) et surtout Jean-Baptiste Fusée-Aublet[8] (1775), qui décrit pour la première fois la plupart des espèces citées, et dont l'œuvre constitue encore bien souvent aujourd'hui la diagnose de référence. Leurs travaux nous firent « découvrir » bon nombre de remèdes végétaux utilisés en Guyane à leur époque. Puis, plus tard, le pharmacien du bagne Heckel (1897) apporta de précieuses données nouvelles sur les plantes médicinales utilisées par plusieurs « ethnies » de Guyane. Beaucoup plus récemment, certaines de ces pharmacopées ont été plus ou moins documentées ; c'est le cas notamment des phytothérapies créole guyanaise (Grenand et al., 2004), aluku (Fleury, 2015, 1996, 1991 ; Fleury et Sele, 2017), saamaka (Fleury et Sele, 2017 ; Ruysschaert et al., 2009; Sauvain et al., 1988; van't Klooster et al., 2018; Vossen et al., 2014), palikur (Grenand et al., 2004), wayampi (Grenand, 2002; Grenand et al., 2004 ; Odonne et al., 2011), wayana (Fleury, 2007), haïtienne (Chérubini, 1988; Taverne, 1991 ; Weniger et al., 1986) et hmong (Corlett et al., 2003 ; Vidal et Lemoine, 1970).

Mais l'idée désormais est de montrer que ces pharmacopées guyanaises ne sont pas, et bien loin de là, des isolats. Montrer qu'elles sont inter-connectées, se chevauchent plus souvent qu'on ne le pense et s'influencent mutuellement à mesure qu'elles se rencontrent. Montrer également qu'elles concernent aussi la jeunesse, les habitants des villes, et tous ces migrants dont on parle encore si peu alors qu'ils constituent pourtant une composante fondamentale de la population guyanaise. L'ambition de ce travail, en quelque sorte, est donc finalement de rendre plus visibles des phytothérapies jusque-là trop souvent négligées des chercheurs. Leur rendre leur dignité et rappeler par l'exemple que les flores médicinales sont des ensembles mouvants, qui voyagent, se transforment et se métissent. A l'image des humains qui les transportent avec eux.

Il faut dire que j'étais relativement bien « armé », il est vrai, pour me lancer dans un tel travail, baignant depuis l'enfance dans cet univers hybride que constitue la médecine créole, une thérapeutique « interculturalisée » comme je proposerai plus loin de la requalifier. Tout petit déjà, en Martinique, mon père m'initiait sans le savoir à mon terrain de thèse qui viendraient bien des années après : tous ces petits gestes en apparence anodins du quotidien, cette manière de parler aux plantes, de les nommer. De les aimer comme des semblables. Ces haies de crotons, de cannes rouges et d'autres arbres

[8] Dont la base de donnée de l'Herbier de Cayenne porte son nom, en son hommage (De Grandville, 1989).

« montés » autour de la maison, contre les « mauvaises choses ». Les plantes « chaudes » à boire en « thé » contre les « coups de froid ». Les graines et autres plants systématiquement embarqués dans les poches ou les valises lors de ces déplacements. Les lotions pour « la chance ».

Aujourd'hui, tout naturellement, c'est à la mémoire de mon père que je dédie ce travail. Ainsi qu'à celle de mon oncle Bernard, parti en ce début d'année, lui qui aussi m'avait initié aux « palabres avec les arbres ».

INTRODUCTION GENERALE

Naissance et évolution de la discipline

Durant la première moitié du 19ème siècle et la première moitié du 20ème, les premiers anthropologues des écoles évolutionnistes et diffusionnistes ont tenté d'élaborer un certain nombre de théories pour tenter d'apporter une réponse à la diversité des cultures humaines à travers la planète. Mais le caractère encore profondément ethnocentrique de leurs idées les poussait à dévaloriser, voire à ignorer complètement, les connaissances des populations qualifiées alors de « primitives ». Déjà pourtant, et dès les « grandes découvertes » du 16ème siècle, les plantes des « sauvages » commençaient à interesser l'Europe pour leurs vertus thérapeutiques (Beriet, 2015 ; Boumediene, 2016), mais en les soustrayant totalement aux classifications du monde végétal et aux représentations médicales indigènes, qui n'étaient alors quasiment jamais questionnées… Ces premiers courants de pensée anthropologique prônaient par ailleurs une vision figée et conservatrice des cultures et dévalorisait voire même ignorait complètement le changement social et les mécanismes de transformation culturelle[9].

Il faut attendre la première moitié du 20ème siècle pour que certains anthropologues abandonnent peu à peu leur essentialisme racialiste et cherchent enfin, au-delà de descriptions relativement condescendantes, à essayer de décrypter la complexité des modes de relations entre les sociétés non-occidentales et leur environnement végétal. Paul Rivet (1936) est sans doute l'un des premiers à préconiser la récolte systématique d'échantillons botaniques, et à mettre en exergue leur importance dans la compréhension des sociétés étudiées. A sa suite, Marcel Mauss insiste dans son manuel d'ethnographie (1947) sur l'importance de ne pas négliger l'analyse des plantes en usage sur les lieux de l'enquête. Puis c'est à Jacques Roumain, ethnologue et homme de lettres haïtien qui intègre durant l'année 1937-1938 l'Institut d'Ethnologie de Paris, que l'on doit en premier l'utilisation en français du mot « ethnobotanique »[10] (1942) dans un essai d'analyse de la société taïno à travers le monde végétal, dans lequel il propose un inventaire des noms

[9] Les changements les plus commentés étaient ceux qui concernaient les contacts avec la culture européenne accusée de venir souiller la prétendue pureté originelle des cultures exotiques (Thomas et Naepels, 1998).

[10] Bien que le terme « ethno-botany » a été utilisé pour la première fois par l'auteur américain Harshberger (1895).

vernaculaires - accompagnées de leurs équivalents linéens - des plantes utilisées ainsi que leurs usages et leur inscription dans les mythes de cette société précolombienne.

Plus tard, dans les années 1950, naîtra le courant ethno-écologique français[11], sous l'impulsion de sa figure de proue que fut André-Georges Haudricourt[12] (Condominas et Haudricourt, 1952 ; Friedberg et Haudricourt, 1982 ; Haudricourt, 1964, 1962, 1953) qui avait pour ambition de fonder une véritable « science du concret »[13], pour reprendre le mot de Claude Levi-Strauss (1962). En effet, si ce dernier a clairement surligné, dans « la pensée sauvage » (Levi-Strauss, 1962), l'existence au sein de tous les groupes humains d'une « pensée classificatoire »[14] visant à ordonner la réalité objective, Haudricourt l'a immédiatement relayé (Haudricourt, 1962) en montrant la multiplicité des modes de relations entre les humains et la nature et leur influence sur les modes d'organisation sociale. Ses élèves, Jacques Barrau (1985, 1983, 1978, 1971, 1962), Roland Portères (1969, 1961) et plus récemment Philippe Descola (2004, 2002, 2001, 1986) prendront sa suite en conceptualisant plus largement l'anthropologie de la nature, notamment dans sa branche abordant les rapports entre flores et sociétés.

Dans le même temps, l'anthropologie s'ouvrit progressivement à l'idée du changement social et se mit, de plus en plus, à observer les faits sociaux comme des éléments sujets à des transformations, mouvants, soumis aux aléas imprévisibles du jeu d'interactions entre des groupes humains (et éventuellement non-humains) en contact, à l'influence de plus en plus tangible des changements environnementaux et, au-delà, aux changements de conduite d'individus de plus en plus acteurs de leur destinée. Si l'existence de structures n'est pas pour autant niée, leur influence se voit de plus en plus relativisée au regard de

---

[11] Bien que l'écologie culturelle soit une doctrine conceptuelle inventée par l'anthropologue américain J. H Steward (1955).

[12] Haudricourt (Haudricourt et Hédin, 1987) a largement contribué à forger cette discipline nouvelle qu'était l'ethnobotanique en abordant l'étude des plantes cultivées d'un triple point de vue : botanique, linguistique et ethnologique. Non seulement il cherche à inventorier les usages (alimentaire, médicinal, technologique, rituel…) et à documenter l'action de l'Homme sur le végétal et du végétal sur l'homme mais surtout les représentations et les perceptions de végétal sont décryptées (d'un point de vue taxonomique et mythologique) de façon à restituer du sens aux systèmes de classification ethniques.

[13] En ce sens que les classifications certes abstraites qu'elle met en exergue sont néanmoins utilisées par ces sociétés pour penser et modifier leur existence sociale concrète.

[14] À cet égard, l'anthropologue structuraliste s'est largement inspiré de l'approche de classification botanique et ethnologique entreprise par Conklin (1962). Levi-Strauss estimait par ailleurs fondamental de connaître les caractéristiques physiques des plantes afin de comprendre leur implication symbolique dans les mythes (Levi-Strauss, 1972).

l'importance grandissante accordée au changement, même au sein de sociétés qui jusque-là étaient perçues comme figées. Dans « Sens et puissance » (2004), Georges Balandier construit une théorisation des dynamiques sociales liées aux mutations et à l'instabilité inhérente par essence à tout cadre social, en montrant qu'aucune société ne peut être considérée comme étant à l'écart des autres et que même certaines sociétés considérées comme très « traditionnelles » étaient en fait profondément sujettes au changement. Si les humains ont un « besoin d'ordre » (Boudon, 1990)[15], avec Balandier, définitivement, c'est le « désordre » qui se substitue à la stabilité en tant que principal moteur de la « vie » sociale (Balandier, 1988).

Dans le sillage des premiers travaux d'ethno-écologie évoqués plus haut sont nées les ethnosciences[16] - ou ethnobiologie (qui regroupe des sous-disciplines telles que l'ethnobotanique, l'ethnozoologie, ou encore l'ethnométéorologie) - qui, comme leurs noms semblent l'indiquer, se trouvent à la croisée entre les sciences humaines et les sciences naturelles. Elles s'intéressent essentiellement aux relations complexes entre l'humain et son milieu naturel, aux influences de l'un sur l'autre et aux systèmes de représentations et de classifications relatives à la « nature ». Parmi ces ethnosciences, l'ethnobotanique[17] est la discipline au sein de laquelle s'inscrit principalement cette thèse. A la confluence entre l'ethnologie et la botanique, il s'agit de la science qui étudie les formes d'utilisation du végétal par les Humains.,

---

[15] Selon Boudon, le sens que l'on accorde au monde, nos schèmes de compréhension de ce monde, ne fonctionnent que si on leur accorde une certaine stabilité. C'est sans doute ce qui nous pousse selon lui à tant refuser le changement social, à le réprouver, pour privilégier au contraire une idée plus rassurante de régularité.

[16] Bien que le terme « ethnoscience(s) » ait été utilisé pour la première fois par en 1950 par Murdock (Murdock, 1950), comme étant « *la science permettant de recouvrir les notions spéculatives et populaires concernant les phénomènes du monde externe et de l'organisme humain* ». Il admet aujourd'hui deux acceptions : au pluriel il désigne les savoirs naturalistes populaires et au singulier il fait référence au domaine d'étude qui permet d'atteindre cet objet d'étude (Barrau, 1985).

[17] Qui comme pour les autres ethnosciences admet une double acception, désignant tantôt le domaine d'étude, tantôt l'objet d'étude. En effet, il s'agit soit de « *l'ensemble des savoirs et des pratiques d'un groupe humain sur son environnement végéta*l » (Vilayleck, 2002 ; p. 13) soit, pour reprendre la définition très précise donnée par l'ethnobotaniste français Lieutaghi de « *l'attention portée à tous les aspects des rapports anciens et actuels des sociétés avec la plante comme élément du territoire, comme nom, comme aliment, remède, matériau des techniques, signe, symbole, vecteur de pouvoirs, support de croyances, etc* » (Lieutaghi, 1991 ; p. 8).

Durant les premiers temps de cette jeune discipline, ce sont les communautés les plus isolées qui recevaient la plus grande faveur des chercheurs en quête de fiefs d'une culture « pure » et préservée. Les connaissances naturalistes de ces groupes, appréhendés comme des unités homogènes et relativement homéostatiques, étaient simplement compilées sous forme de catalogues d'usage tels que théorisés par Berlin (1992) selon deux approches –indissociables car complémentaires : l'approche émique, « de l'intérieur » (Friedberg, 1968) qui consiste à saisir les catégories classificatoires et les concepts symboliques du point de vue de ceux qui les utilisent ; l'analyse étique est au contraire basée sur la conception scientifique du chercheur (Conklin, 1954)[18]. Ces inventaires servaient enfin souvent à la recherche prospective de substances pharmacologiquement actives dans le but de contribuer à l'avancée de la science voire de l'industrie pharmaceutiques dont elles servaient les intérêts de façon indirecte mais primordiale. Aujourd'hui cette vision romantique, voire quelque peu folkloriste, est largement dépassée : l'ethnobiologie moderne a beaucoup évolué depuis plusieurs décennies, elle est rentrée dans les villes et s'intéresse désormais aux migrants et aux jeux de contacts et d'ajustements entre les populations (Almada, 2011 ; Etkin, 2001 ; Reyes-García et Martí-Sanz, 2007). Elle se fait également de moins en moins utilitariste (Leonti, 2011) et fait preuve plutôt d'une franche tendance à la théorisation[19], notamment en ce qui concerne les mécanismes de sélection et de diffusion des flores médicinales (Albuquerque et Pochettino, 2010 ; Albuquerque, 2006; Gaoue et al., 2017; Vandebroek et Balick, 2012). Parallèlement à ces changements de paradigme, une démarche beaucoup plus éthique s'est instaurée avec des efforts de restitution et de collaboration participative

[18] On considère aujourd'hui que cette double approche a permis aux ethnosciences de devenir une démarche scientifique spécifique au sein de l'anthropologie culturelle, l'avènement d'une « nouvelle ethnographie » (Goodenough, 1964).

[19] En effet, dès les années 1990, le manque de théorisation de l'ethnobiologie lui a été reproché au sein même de ses propres rangs d'auteurs (Begossi, 1996 ; Phillips et Gentry, 1993a). C'est ainsi que, pour suppléer à cette lacune, une large méthodologie a été empruntée à l'écologie (notamment un certain nombre d'indices), afin de tenter de conceptualiser les principes de sélectivité des espèces médicinales, selon trois voies principales : en mettant en avant le lien entre la démographie des plantes et leur niveau d'utilisation – hypothèses de « versatilité » (Alencar et al., 2010; Benett et Prance, 2000) et de « disponibilité » (Albuquerque, 2006; Voeks, 2004a) notamment -, en tentant de déceler une éventuelle corrélation entre la chimie des plantes et leur valeur médicinale (Albuquerque et al., 2006; Alencar et al., 2010 ; Albuquerque, 2006; Shepard, 2004; Stepp, 2004) ou en observant l'influence des dynamiques sociales sur la sélection des espèces thérapeutiques – âge et genre (Suzana Augustino et Gillah, 2005; Ghimire et al., 2005; Oli et al., 2005; Quinlan et Quinlan, 2007; Voeks, 2004a, 2007a), impact de l'urbanisation (Suzana Augustino et Gillah, 2005; Tareau et al., 2017; Voeks et Leony, 2004a) et des réseaux sociaux (Hopkins, 2011).

systématiques et généralisés avec les populations engagées dans ces recherches qui en deviennent ainsi de plus en plus des co-acteurs (Reyes-García et Martí-Sanz, 2007). Enfin, les travaux contemporains en ethnobiologie se sont progressivement décloisonnés pour prendre en compte, de plus en plus, les processus dynamiques évolutifs qui animent de façon évidente l'ensemble des groupes socio-culturels (Etkin et Elisabetsky, 2005) : comme tout objet social, les phyto-savoirs ne sont pas immobiles mais sont sujets à des modifications permanentes, à des influences externes et internes, bref à du changement, même au sein de groupes jusqu'alors perçus comme relativement figés (Alexiades, 2009).

C'est dans cette perspective que, depuis quelques décennies, l'ethnobiologie (et notamment l'école latino-américaine, aux avant-postes de ce renouvellement disciplinaire) tente de surligner les spécificités des circulations ethnobotaniques. L'influence significative des mouvements de populations et des flux migratoires sur les patrons ethnobotaniques a largement été questionnée et discutée dans de nombreuses régions (Ceuterick et al., 2008 ; Hurrell et Pochettino, 2014 ; Medeiros et al., 2013 ; Reyes-García et al., 2009 ; van Andel et Carvalheiro, 2013 ; van Andel et Westers, 2010 ; Wayland et Slattery Walker, 2014). Lorsque des pratiques ethnobotaniques s'implantent sur un nouveau territoire, elles peuvent présenter un certain nombre de variations avec ce qui peut être observé dans le lieu d'où elles sont originaires (Alexiades, 2009 ; Balick et al., 2000 ; Ososki et al., 2007); mais elles peuvent également dans un second temps devenir représentatives d'une sous-culture (Ellena et al., 2012 ; van Andel et al., 2012 ; Volpato et al., 2008) avant de se diffuser progressivement à l'ensemble de la population (Haselmair et al., 2014). Leur vivacité plusieurs décennies après leur introduction dans un contexte nouveau est parfois surprenante (Ellena et al., 2012; Nguyen, 2003 ; Vandebroek et Balick, 2012 ; Volpato et al., 2008), tout comme d'ailleurs la complexité de la façon dont elles peuvent évoluer (Abreu et al., 2015 ; Lee et al., 2001 ; Odonne et al., 2011 ; Tareau et al., 2017) et se diffuser (Leonti, 2011 ; Leonti et al., 2009 ; Lozada et al., 2006), à travers notamment de riches processus d'hybridation culturelle (Ladio et Albuquerque, 2014). La vitalité des savoirs botaniques en milieu urbain est désormais avérée (Balick et al., 2000 ; Ceuterick et al., 2008 ; Nguyen, 2003 ; Picking et al., 2011 ; Tareau et al., 2017 ; van Andel et Westers, 2010 ; Vandebroek et al., 2007), ce qui a conduit l'ethnobiologie à observer de façon plus méthodique les pratiques urbaines (Almada, 2011 ; Balick et Lee, 2001 ; Elmqvist et al., 2013 ; Emery et Hurley, 2016 ; Leitão et al., 2009 ; Petkeviciute et al., 2010).

Cette évolution de l'ethnobotanique lui confère aujourd'hui une indispensable interdisciplinarité, gage de scientificité par la confrontation de prismes conceptuels et méthodologiques variés (Balick et Cox, 1996 ; Heinrich et al., 2006 ; Vandebroek, 2013).

D'abord avec sa proche parente, l'anthropologie médicale[20] (Waldstein et Adams, 2006). Mais également avec la géographie culturelle[21] dont l'ethnobotanique doit mobiliser de plus en plus les approches en appréhendant le territoire comme un ethnoscape (Appadurai, 1996), c'est-à-dire un espace façonné par des relations complexes entre les groupes qui y vivent et leur environnement naturel, ainsi qu'entre ces groupes et le reste du monde à travers la multiplicité des échanges transnationaux qui s'y jouent. Enfin, les ethnosciences allient et confrontent de plus en plus dans leur méthodologie des analyses de type bio-statistique, régulièrement utilisées en sciences naturelles (Daniel et Cross,

[20] Traduction littérale de *medical anthropology* apparait au début des années 1960 aux Etats-Unis. La discipline tend depuis quelques années à s'extraire du débat primal sur l'hégémonie de la biomédecine (Foucault, 1963), l'anthropologie médicale a fait des ethnomédecines l'un de ses sujets favoris (Benoist, 1986), tout comme les représentations du corps (Le Breton, 1999) et le pluralisme médical dans le Tiers-Monde pénétré par la biomédecine (Fainzang, 1989). Il est assez communément admis désormais que les ethnomédecines contiennent une dimension populaire (*folk medicine*) et une dimension savante (Genest, 1978) - ou, autrement dit, une culture populaire et une « culture professionnelle » (Polgar, 1962) – faisant de l'anthropologie médicale un domaine qui « centre ses réflexions sur l'ensemble des croyances et des pratiques relatives à la maladie dans une société donnée » (Genest, 1978). Dans cette perspective, les mécanismes de la guérison ont également été théorisés et discutés par des auteurs se revendiquant de l'ethnobiologie tels que Moerman (Moerman et al., 1979 ; Moerman, 2002 ; Moerman et Jonas, 2002a), Shepard (2008) ou Benett (2007), restituant leur dignité à des pratiques souvent dévalorisées en Occident.

[21] On considère la géographie culturelle comme la branche de la géographie humaine qui s'intéresse aux interrelations constantes entre les différents groupes humains et leurs environnements (Claval, 2012, 1995). Les aspects circulatoires des flux ethnobotaniques ne peuvent en effet être mis en lumière qu'avec les outils et les méthodes des géographes qui eux-mêmes se penchent de plus en plus sur la question des échanges culturels, induisant des liens interdisciplinaires de plus en plus forts entre la géographie et l'anthropologie (Caillon et Coomes, 2012 ; Usart, 2008). La notion de « territoire circulatoire » (Tarrius, 1996, 1993) élaboré afin de qualifier la façon dont les Hommes s'approprient les espaces en situation de migration et celle de « transnationalité » (Bruneau, 2011, 2010) - pour parler des rapports étroits, d'un point de vue identitaire notamment, qui subsistent entre le lieu d'origine et le lieu de vie des migrants – sont de plus en plus convoquées par les anthropologues qui s'intéressent aux caractéristiques diasporiques (Chivallon, 2016; Clifford, 1994; Cohen, 2008; Dufoix, n.d.; Prevelakis, 1996), à travers notamment la notion centrale de « dispersion » (Audebert, 2011; Ma Mung, 1999). Enfin, d'après Guy diMéo et Pascal Buléon c'est le rôle de la géographie sociale que de réaliser « l'étude des rapports existant entre rapports sociaux et rapports spatiaux » afin de comprendre les « rapports de rapports », sociaux et spatiaux, qui définissent une grande variété de combinaisons spatiales » (Di Méo & Buléon 2005).

1995), à des analyses qualitatives du discours plus classiques en sciences humaines (Albuquerque, 2009 ; Albuquerque et al., 2006 ; Heinrich et al., 2009 ; Höft et al., 1999).

Objectifs de recherche

Il aurait peut-être été plus aisé, dans le cadre de cette thèse de doctorat, de s'intéresser exclusivement, de façon unifocale et disjointe (et donc relativement classique), à une seule des nombreuses communautés culturelles constitutives de la population guyanaise. Etablir ce que le jargon nomme une monographie ethnobotanique, « ethnique » : lister les espèces végétales utilisées par un groupe particulier et catégoriser leurs usages associés selon la classification classique. Ce choix aurait eu l'avantage pratique de gagner un temps fou à ne pas devoir répéter l'indispensable étape de familiarisation préalable auprès de chacune des populations interrogées.

Cependant, l'ethnobiologie actuelle s'est largement nourrie de l'évolution de la perspective anthropologique qui s'est esquissée au cours de ces dernières décennies. Elle a su lentement se « détribaliser », elle est rentrée dans les villes et a emprunté les chemins des migrants, tout en s'affranchissant petit à petit de sa prime étiquette essentialiste : ce qui l'intéresse désormais c'est la façon dont se tissent les relations entre les différents groupes humains car il est aujourd'hui de plus en plus généralement admis qu'on ne peut pas comprendre le fonctionnement d'une société sans comprendre les brassages – passées et présents – qui la composent et les interactions qu'elle entretient avec les autres groupes sociaux qui rayonnent autour d'elle et l'influencent d'une façon ou d'une autre. On ne peut pas prétendre étudier une société humaine en faisant l'économie de prendre en compte chacune des parties qui la composent et de tenter d'en saisir l'enchaînement complexe, forcément non linéaire et imprévisible comme l'est par essence tout système dynamique complexe (Sève et Guespin-Michel, 2005) dont la cohérence devient illisible aux yeux du chercheur qui n'en aurait pas une lecture globale « *par l'incomplétude des angles demeurés inexplorés* » [22].

Ce travail se situe aussi dans ce cadre théorique : il ne prend pas pour point focal les groupes interrogés en tant que tel, mais surtout, dans une perspective plus intégrative et pluridisciplinaire, il observe attentivement les « frontières culturelles » entre ces groupes et la façon dont ils peuvent s'influencer mutuellement. Peut-être avons-nous, après tout, remis au gout du jour les thèses interactionnistes de Fréderick Barth (1995) ou des

[22] Sève et Guespin-Michel écrivent d'ailleurs très justement à ce propos que s'intéresser à un seul élément d'un système complexe revient finalement à découper le mouvement, et donc le tuer (Sève et Guespin-Michel, 2005).

sociologues avant-gardistes de l'école de Chicago (Burgess, 1929 ; Thomas et Znaniecki, 1918) qui avaient su souligner dans les processus spatiaux d'agrégation-ségrégation et d'interactions culturelles, notamment en milieu urbain, une source importante et indéniable de changement social. Cette thèse de doctorat s'inscrit en tous cas pleinement dans cette perspective dynamique : montrer que les pharmacopées sont également des objets qui évoluent, se réinventent, s'adaptent, au fur et à mesure que des groupes humains interagissent entre eux, et non pas simplement des ensembles figés qui seraient égaux à eux-mêmes depuis des temps immémoriaux.

Ainsi, ce travail de thèse soulève de nombreuses questions de recherche dans les différents domaines qu'il survole, tant en ethnobotanique qu'en anthropologie médicale et en géographie des circulations culturelles. L'un des enjeux principaux réside justement dans le choix d'aborder les pharmacopées du littoral guyanais sous un angle d'analyse qui soit transverse à ces trois champs disciplinaires. Comme annoncé précédemment, faire de l'ethnobotanique aujourd'hui ne consiste plus simplement à lister des usages de plantes mais doit également prendre en compte les systèmes de pensée des populations interrogées, sous une perspective à la fois holistique et dynamique. L'un des enjeux principaux de cette thèse est donc d'appréhender les phytothérapies guyanaises dans les contextes multiples d'interculturalité, de parcours migratoires, de transfrontalité et d'urbanité qui les caractérisent également, et d'en apporter des interprétations de nature anthropologique. Comment s'adaptent les médecines populaires par les plantes aux évolutions sociales que connaît ce territoire ? Ces questions peuvent être découpées, de façon synthétique, par grands thèmes de la façon suivante :

- En quoi est-ce que la phytothérapie guyanaise, à travers une description fournie des modes de soins, des représentations du corps et de la maladie, est-elle le reflet des diverses influences humaines qui se sont croisées – et qui continuent de le faire – dans cet espace amazonien ? Les soins par les plantes seront décrits sous un angle dynamique afin de montrer à chaque fois les particularismes ou au contraire les traits transversaux qui les caractérisent et en dégager, par une lecture historique et sociologique interprétative, les fondations interculturelles dont ils constituent l'héritage.
- La multiculturalité, telle qu'on la retrouve sur le territoire guyanais, favorise-t-elle l'apparition d'une multitude de pharmacopées qui se superposeraient en mille-feuille ou, au contraire, les interactions entre tous ces groupes sont-ils à l'origine d'un métissage global et d'un nivellement des savoirs et des pratiques ? Peut-on parler d'une seule et grande pharmacopée guyanaise, ou doit-on plutôt employer ce terme au pluriel ? A travers les échanges de pharmacopées, la thèse doit permettre de mieux comprendre les interactions entre les différents groupes socioculturels qui vivent

ensemble en Guyane française, ainsi que les connexions entre des pratiques et des savoirs très locaux et d'autres qui circulent à de plus larges échelles (régionale, amazonienne, pan-tropicale).

- Le contexte migratoire favorise-t-il une plus grande socio-biodiversité ? Quel est l'impact de la distribution des groupes sur la distribution des espèces médicinales et leurs usages ? Cette thèse visera également à essayer de comprendre les mécanismes de sélection et de diffusion de nouvelles espèces médicinales et apporter une contribution nouvelle aux différentes théories ethnobotaniques à ce sujet (diversification, genre…) qui seront discutées à la lumière de nos propres observations. Aussi, un focus sera réalisé sur les nœuds d'échanges particuliers que sont les frontières (zones transnationales poreuses où l'on assiste à une circulation accrue de plantes) et les quartiers où se concentrent de nombreux migrants qui constituent supposément des lieux importants de diffusion d'espèces et de savoirs exogènes, et également d'hybridations de ces savoirs.
- Comment se façonnent les processus de transmission dans ces contextes particuliers ? Qui sont les principaux transmetteurs, en termes de groupes, de milieux (rural/urbain) mais également en termes d'individus (femme, âge) ? Quels sont les freins à la transmission des savoirs dits traditionnels et, au contraire, les facteurs de nouveauté ? Quelles hybridations peuvent être mises à jour dans le paysage ethno-médicinal guyanais ?
- D'où proviennent les plantes utilisées par les Guyanais du littoral, où se concentre la majeure partie de la population ? Quelle est la part de plantes cultivées et d'espèces cueillies, et à quoi répond cette différenciation entre domestication et collecte sauvage ? Quelle est l'importance et le mode d'organisation des réseaux d'échanges entre individus ? Quel est le rôle des marchés
- Quels sont les liens qui apparaissent entre la, les, phytothérapie(s) et la biomédecine ? Comment s'organisent les ponts entre les différents types de médecine dont disposent les habitants. Globalement, quelles sont les stratégies de soin mises en œuvre par les habitants du littoral guyanais ?

Pour répondre à ce large ensemble de questions de recherche, un plan en deux temps a été choisi. Il semblait essentiel, tout d'abord, de restituer aux lecteurs une synthèse de la globalité des données obtenues durant le terrain afin de pouvoir ensuite interroger plus

en profondeur les différentes formes circulatoires qui en découlent ou s'agencent en arrière-plan[23] :

- Partie I : Etat des lieux actuel des pharmacopées du littoral guyanais

Après avoir fait la revue des résultats généraux, en termes de personnes interrogées et d'espèces mentionnées, nous commencerons ici par apporter des précisions importantes sur un certain nombre de concepts ethnomédicinaux guyanais, indispensables sans doute à la bonne compréhension de la suite de l'exposé des résultats. En effet, ensuite seront détaillées les maladies soignées par les plantes sur le littoral guyanais : les principales catégories nosologiques citées comme étant traitées par les plantes ainsi que certaines « maladies culturelles » importantes sur lesquelles un focus sera opéré. Nous verrons que si certains syndromes sont propres à une communauté particulière, d'autres sont au contraire transversaux à plusieurs d'entre elles. Dans tous les cas, ce travail d'anthropologie médicale apportera un regard neuf sur les ethnomédecines locales, cherchant à en comprendre les dynamiques, et permettra d'offrir aux chercheurs et aux professionnels de la santé une bien meilleure compréhension de certains syndromes ne correspondant pas aux standards de la biomédecine. Aussi, la mixité des parcours de santé et des itinéraires de soin sera mise en lumière de façon à comprendre un peu mieux la façon dont se construisent les allers-retours entre la biomédecine et les médecines populaires.

Ensuite viennent les modes de soin et de préparation observés et documentés sur le terrain. S'appuyant sur les nombreux entretiens réalisés, les modes de traitement et les formes d'administration des remèdes en usage aujourd'hui en Guyane sont aussi finement documentés. Comment fonctionne une purge, quelles sont les principales fonctions des bains, comment préparer un thé réchauffant ou au contraire une tisane rafraîchissante ? C'est à tout cela que répondra ce chapitre en détaillant pour chaque type de remède les principales espèces utilisées, les principales formes de préparation ainsi que la logique explicative – ethno-médicinale – sous-jacente. Un focus sera opéré sur un certain nombre de traitements encore mal documentés d'un point de vue ethnographique, en particulier les alcoolatures amères, les bains de feuillages ou encore les préparations purgatives, en faisant ressortir pour chacun d'entre eux la diversité des origines médicales qui les composent dans le contexte de créolisation historique de la société guyanaise.

[23] Bien sûr ces deux temps ne sont pas dichotomiques et, dans la première partie, un regard sur les aspects dynamiques (influences diverses, hybridations…) de chaque objet abordé (pharmacopée, ethnomédecine, modes de soins) a été apporté.

- Partie II : La circulation des plantes et des savoirs phyto-médicinaux

Dans la seconde partie, seront soulevées et analysées les questions de circulations et de flux ethnobotaniques. Nous reviendrons d'emblée sur la question des origines géographiques des espèces utilisées localement – déjà abordée en introduction – afin de discuter des circulations en cours actuellement, en présentant les principaux flux et nœuds d'échange qui participent à la construction des pharmacopées actuelles. Une cartographie des flux ethnobotaniques actuels sera réalisée afin de mettre en lumière les canaux de diffusion des plantes médicinales. Cela nous permettra d'introduire et de discuter la notion d'« hétérogénéité » qui semble être un concept explicatif intéressant pour appréhender les différences de pratiques entre les habitants.

Ensuite nous nous intéresserons aux modalités d'approvisionnement des plantes médicinales qui sont en perpétuelle transition, s'adaptent aux changements de société, et sont finalement le reflet du dynamisme des pharmacopées. Un regard particulier sera porté notamment sur les pratiques de collecte de plantes sauvages qui constituent une part prépondérante des espèces médicinales localement employées.

Enfin, les processus de transmission et d'hybridation seront finement décortiqués (qui sont les groupes les plus émetteurs de savoirs, les plus récepteurs ? Quels sont les échanges inter-groupes privilégiés ? Dans quelle mesure les différentes communautés échangent entre elles ; et qu'en est-il de la transmission de ces savoirs et de leur vivacité actuelle ? Quelles sont les pertes éventuelles, mais aussi les nouveautés liées à des hybridations contemporaines ?) notamment à l'aide de l'outil statistique.

MATERIEL ET METHODE

L'enquête ethnographique

1. Les entretiens semi-directifs

a) La question des APA et de l'éthique d'une telle recherche

Conformément aux recommandations du code d'éthique de la Société Internationale d'Ethnobiologie, et « dans l'esprit de Nagoya[24] », des formulaires de consentement éclairé (annexe 3) ont été remis à l'ensemble des enquêtés afin de leur présenter et leur expliquer les objectifs de ce projet de recherche et recueillir ou non leur accord signé de participation, en leur demandant expressément si elles consentaient à ce que les usages qu'elles nous indiquaient soient rendus publics de façon anonyme. Chacune des personnes interviewvée a été préalablement informée de la règle d'anonymat qui préside dans ce type de questionnaires. Afin de respecter cette règle, les différentes citations présentes dans ce travail ne mentionneront seulement que le sexe de l'informateur, son âge, son lieu de résidence principal ainsi que son groupe d'appartenance culturelle. De même, en ce qui concerne les communautés autochtones et marronnes, les autorités coutumières ont systématiquement été rencontrées et leur autorisation, formulée oralement, a été requise avant d'interroger les membres de chacune de ces communautés.

En Guyane, les études ethnobotaniques sont particulièrement sous le feu des projecteurs depuis la médiatisation de « l'affaire *kwasi* ». En effet, en 2016, une équipe de chercheurs de l'IRD a été à l'initiative d'un dépôt de brevet sur une molécule anti-paludique présente dans l'espèce *Quassia amara* qui est utilisée par plusieurs communautés du nord de l'Amérique du Sud pour ses propriétés fébrifuges (cf. « Encart 8 »). L'association France Libertés a intenté une action auprès de l'office européen des brevets contre l'institut de recherche, avançant qu'aucune retombée n'avait été prévue au profit des communautés traditionnelles et accusant ainsi l'IRD de biopiraterie. Les chercheurs eux, se défendent en

[24] La Convention sur la Diversité Biologique (CBD) adoptée en 1992 sous l'égide des Nations Unies (https://www.cbd.int/) oblige les Etats qui en sont signataires à une responsabilité de conservation et de gestion durable de leurs ressources biologiques. Les réglementations nationales visant à respecter le Protocole de Nagoya et donc à protéger l'accès aux ressources génétiques et aux connaissances traditionnelles associées (CTA) sont communément appelées APA (pour Accès aux ressources et Partage des Avantages). En France, elles sont en application depuis le 1er juillet 2017 et l'entrée en vigueur de la Loi sur la Biodiversité, promulguée en 2016.

arguant qu'ils travaillent pour un organisme public dont le but n'est pas de produire un quelconque profit mais de contribuer à l'avancée de la médecine (Bourdy et al., 2017). Quoiqu'il en soit, cette « affaire », très relayée par les milieux politiques guyanais, a largement contribué à stigmatiser l'ensemble de la communauté académique travaillant de plus ou moins loin sur le sujet des plantes médicinales, tant dans les représentations collectives que dans le milieu de la recherche lui-même[25].

Pourtant, des questions fondamentales restent ouvertes et montrent les limites évidentes voire parfois l'absurdité de tels raccourcis : sachant que les plantes et leurs usages respectifs circulent de main en main depuis toujours (*Quassia amara* justement en est, nous le verrons plus loin – cf. « Encart 8 » – un bon exemple…), comment pourrait-on justifier aujourd'hui de son appropriation « traditionnelle » exclusive par une ou quelques communautés culturelles ? D'ailleurs, qu'est-ce qu'un « usage traditionnel » justement, sachant que les pratiques culturelles ne sont figées ni dans le temps ni dans l'espace ? Enfin et surtout, la catégorisation dichotomique des populations en « autochtones » ou « non autochtones » se voit confrontée à des problèmes de définition majeurs : pourquoi un jeune urbain d'origine saamaka (ou pahikwene ou ndjuka ou kali'na…), ne parlant plus la langue de ses parents, ne s'identifiant pas forcément à cette identité culturelle spécifique et ne tirant plus ses ressources du milieu naturel, devrait-il être catégorisé comme tel alors qu'il partage les mêmes valeurs le même quotidien que d'autres citadins d'origines différentes ? Pourquoi d'ailleurs, les savoirs et pratiques des « autochtones » devraient-elles être mieux protégées que ceux des migrants haïtiens, des Créoles guyanais ou habitants du Vercors ? Enfin, non seulement ce manque d'équité de traitement peut être dénoncé entre les différentes communautés de Guyane, mais il existe également au sein même des communautés « autochtones » transfrontalières : ainsi, un Ndjuka habitant Saint-laurent du Maroni est juridiquement considéré comme « autochtone » en France alors que ses proches résidant en face, à Albina, n'ayant pas la nationalité française, ne le sont pas… Dans un avenir proche, se dirigera t-on, pour des raisons de facilité administrative, vers une ethnobiologie se focalisant quasi-exclusivement sur les populations non autochtones, ou alors, plutôt que de se crisper autour de savoirs communautaires idéalisés, ne devrait-on pas plutôt réaffirmer avant tout la notion de « bien commun » ?

[25] On peut d'ailleurs affirmer que l'ethnobotanique – et, sans doute encore plus, l'ethno-pharmacologie – sont devenues ce que l'épistémologie nomme aujourd'hui des « sciences controversées » (Nisbet et al., 2003).

Je dois dire néanmoins que la grande majorité des personnes rencontrées a su faire la part des choses à ce sujet et s'est au contraire montrée plutôt favorable à l'égard de ce travail[26] (seules 3 personnes sur 212 ont refusé de répondre au questionnaire), comprenant bien qu'un tel inventaire ethnobotanique participait pleinement à la valorisation et à la préservation – voire à la patrimonialisation – de connaissances considérées comme étant menacées (Heinrich et al., 2009). Plusieurs personnes ont par ailleurs indiqué utiliser de la documentation ethnobotanique afin d'enrichir leurs propres connaissances, considérant en quelque sorte la discipline ethnobiologique comme une courroie – académique, certes – de transmission alternative. En outre, il est important de souligner que de telles études pourraient également permettre, a posteriori, d'authentifier l'appartenance culturelle (souvent partagée) de savoirs mentionnés par des groupes culturels clairement identifiés dans ce travail comme en étant les porteurs.

b) Questionnaires et consentement des personnes interrogées

L'entretien de type ethnographique reste un moyen privilégié et efficace d'avoir accès aux savoirs et savoir-faire, aux témoignages et aux représentations des individus qui constituent le socle humain de notre étude. Comme l'écrit Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995, p. 56), « *l'observation participante ne permet pas d'accéder à de nombreuses informations pourtant nécessaires à la recherche : il faut pour cela recourir au savoir ou au souvenir des acteurs locaux* ». Une grille d'entretien (annexe 4) a donc été élaborée afin de suivre un fil conducteur cohérent lors des échanges sur le terrain avec les personnes rencontrées. Il s'agit d'une grille d'entretien semi-directif, comprenant par conséquent un certain nombre de questions fermées (données personnelles, listing de plantes connues...) et d'autres plus ouvertes invitant les personnes interrogées à s'exprimer plus librement sur la question (recettes, anecdotes, avis…). Les entretiens recueillis, numérotés et anonymes, se présentent selon la structure suivante, en trois grandes thématiques :

1) Données personnelles

Cette première partie vise à fournir un certain nombre d'indices nous permettant d'identifier nos interlocuteurs et de les positionner dans un profil socio-culturel particulier (âge, genre, lieu de naissance, groupe culturel d'appartenance déclaré, langue(s) de

[26] Pour l'anecdote, lors d'un séjour de tourisme à Saül, un habitant d'origine Saint-Lucienne avec qui je discutais de ma thèse s'indigna de ne pas pouvoir répondre à mes questions, s'insurgeant du fait que nous ne pouvions pas en discuter librement parce que je n'avais pas eu les autorisations nécessaires pour mener mon enquête dans l'enceinte du Parc Amazonien.

première socialisation, niveau scolaire, situation familiale, profession et croyance religieuse)[27]. Toutes ces données biographiques constituent également de précieuses variables à prendre en compte lors du traitement quantitatif postérieur aux enquêtes.

2) Les usages et les pratiques connus

Il s'agit ici d'amener les personnes interrogées à lister les remèdes à base de plantes médicinales qu'ils connaissent et/ou qu'ils ont l'habitude d'utiliser pour se soigner ou pour soigner les personnes de leur entourage. Quand utilisent-ils des plantes médicinales, quelles plantes exactement, sous quelle forme et pour soigner quoi ? Voilà les questions de fond qui nous guident dans cette partie afin de pouvoir découvrir par la suite les plantes dont l'usage revient le plus souvent chez les informateurs, ainsi que les formes de préparation privilégiées et les maladies les plus communément citées comme étant traitées par la phytothérapie sur le littoral guyanais. Les interlocuteurs sont invités à citer de façon libre et spontanée le plus grand nombre de plantes médicinales - en tous cas, qu'ils considèrent comme telles – qu'ils connaissent, indépendamment du fait qu'ils les utilisent ou pas. La question de la transmission est centrale dans cette partie : pour chaque plante citée, il est demandé aux usagers de renseigner l'origine culturelle, le genre et le lien avec la personne transmettrice de ce savoir particulier.

3) Regards et représentations

Dans cette partie plus libre, les informateurs sont invités à donner leur point de vue, leur regard, sur le soin par les plantes. Leurs représentations des pharmacopées sont ici questionnées. Quelle(s) opinion(s) en ont les habitants de Guyane ? Quels sont, selon eux, les populations ayant les meilleures connaissances en la matière ? Comment hiérarchisent-ils le recours à ces pratiques avec l'accès à la biomédecine ?

Une prise de notes sur carnet sur feuilles libres a également été effectuée, lorsque la masse d'informations était excessivement importante pour être retranscrite par le simple remplissage des questionnaires imprimés. Quelques enregistrements sonores ont également été réalisés, avec l'aimable autorisation des personnes, puis retranscrits ultérieurement sur ordinateur.

c) S'imprégner du terrain : entretiens et observation participante

On ne peut pas faire d'ethnologie sans faire d'ethnographie, sans cette phase initiale qui consiste à se rendre sur le terrain d'enquête et se donner le temps de rencontrer les

[27] Un même individu pouvant bien sûr s'inscrire dans plusieurs identités, il a parfois fallu faire un choix arbitraire en fonction des réponses qui étaient apportées (lieu de naissance, nationalité, langues de première socialisaiton, sentiment d'appartenance…).

personnes, d'échanger le plus longuement possible avec elles, de comprendre « *de l'intérieur* » (Malinowski, 1922) leurs modes de vie et de fonctionnement social. Avec respect, patience et une curiosité savamment mesurée. Être physiquement présent dans la situation « étudiée » permet en effet au chercheur, à la fois de mieux considérer un ensemble de faits et de pratiques pour en rendre compte ultérieurement, mais également de s'extraire d'un certain nombre de préconceptions dont il est parfois porteur et dont il ne pourrait se détacher avec un simple regard extérieur. De plus, par l'observation directe, l'ethnologue entretient un va et vient constant entre ses propres hypothèses, celles énoncées par la littérature et les données réelles observées, de façon à pouvoir construire une discussion riche et constante. Pour reprendre Bachelard (1938 ; p. 93), « *l'observation est du règne des plusieurs fois* », c'est la régularité de l'observation qui donne son caractère scientifique à la description et à l'interprétation d'un phénomène social. Enfin, ce « regard distant » (Levi-Strauss, 1983) permet surtout de rendre compréhensible, intelligible à d'autres, une situation socialement et culturellement spécifique.

L'observation participante sur le terrain demande ainsi une attention particulière afin de pouvoir voir et entendre ce que ne permettrait pas une présence trop légère. Un véritable travail de patience et d'écoute. Rien ne devra échapper à l'ethnobotaniste qui devra être en mesure de consigner dans son carnet de terrain, de façon la plus exhaustive que possible, ce qu'il voit et vit au quotidien. L'ambiance, la temporalité, la gestuelle et la ritualité qui accompagnent chacune des préparations devront être soigneusement documentées. Il devra prêter l'oreille attentivement pour pouvoir entendre, saisir et noter les différents taxons vernaculaires et modes de classification émiques utilisés par les populations concernées. Il devra mettre la main à la pâte : préparer et goûter la décoction sédative ou le tonique amer, préparer le bain du bébé ou l'huile camphrée, se rendre au jardin, à l'abattis ou en forêt pour trouver et cueillir les plantes dont se servent les personnes interrogées, participer aux différentes tâches qui accompagnent le plus souvent ces sorties (chasse, défrichage, mise en culture, récolte…). C'est la réussite de cette démarche globale en amont qui permettra ensuite au chercheur, au moment de l'analyse des données recueillies sur le terrain, d'approcher plus finement les mécanismes symboliques, les schèmes explicatifs qui interviennent et donnent du sens aux maladies et aux façons de les soigner, et est une condition essentielle à l'élaboration d'une étude ethnobotanique compréhensive.

Enfin, prendre le temps d'écouter attentivement ce que les personnes ont à nous dire, même lorsqu'en apparence on s'éloigne du sujet, s'intéresser à leurs parcours de vie, parler du beau et du mauvais temps, est une condition nécessaire, voire indispensable à un terrain réussi. D'ailleurs, au sein de certains groupes, à l'instar des Saamaka (Price, 2010), la transmission se fait sur un mode très long et très progressif : les jeunes en quête

de savoir doivent se soumettre à un processus complexe de transmission basée sur l'écoute respectueuse et la patience. C'est en quelque sorte aussi par-là que doit passer l'ethnobotaniste, donner de sa personne pour recevoir en retour la connaissance. C'est à ce prix qu'il recevra les informations qu'il cherche. Et avec la promesse aussi de sa part de retours réguliers une fois la relation scellée.

Pour illustrer ce dernier point, il me semble important de raconter ici ma rencontre avec une dame (nous l'appellerons madame J.) que l'on m'avait conseillée à maintes reprises d'aller voir, en me précisant qu'il s'agissait d'une « spécialiste des plantes médicinales ». Je fus alors très surpris en allant la voir la première fois lorsqu'elle me dit assez sèchement qu'elle ne connaissait aucune plante (« *anyen* ! », « rien ») et me fis comprendre que je n'étais pas forcément le bienvenu chez elle pour l'interroger sur ces questions. Cependant, alors que j'étais sur le point de franchir le portail de son domicile pour m'en aller, elle me lança :

- « *Rouvin la simenn prochenn si to lé* [Reviens la semaine prochaine si tu veux]. »

Ce que je fis. Lors de cette deuxième entrevue, elle m'emmena tout d'abord visiter son petit jardin créole, fort bien fourni et soigné, et commença à tester peu à peu mes propres connaissances en me demandant le nom et l'utilité de quelques simples qui courraient à ses pieds, sans me donner pour sa part aucune indication.

- « *A kisa sa ? To konnet vinéren ? Sa yé ka fè ké barb chat* ? [C'est quoi ça ? Tu connais le *vinéren* ? Que fait-on avec le *barb chat* ?]. »

Après cette visite et cet échange sous forme de test de connaissances dans ma direction, Mme J a peu à peu commencé à me livrer ses connaissances (nous nous sommes vus à de nombreuses reprises) jusqu'à devenir d'ailleurs ma principale informatrice durant le terrain[28].

[28] Qu'il a même fallu retirer de l'échantillon pour le traitement statistique sur RStudio, tant elle constituait un biais statistique par ses nombreuses citations apportées à l'ensemble.

2. Terrains d'enquête et populations interrogées

a) Lieux de l'enquête

Les données ont été collectées entre janvier 2016 et juin 2017, soit durant 18 mois de terrain, auprès de 209 informateurs répartis sur une bande large couvrant l'ensemble du littoral guyanais (figure 1)[29]. Les communes suivantes sont concernées par l'enquête de terrain : Apatou, Cayenne, Iracoubo, Kourou, Mana, Matoury, Ouanary, Régina, Rémire-Montjoly, Saint-Georges de l'Oyapock, Saint-Laurent du Maroni et Sinnamary, soit 12 communes sur les 22 municipalités que compte cette région. Mon terrain de thèse a pu être enrichi par des travaux collaboratifs, en particulier avec la géographe Lucie Dejouhanet à l'occasion d'un terrain à Saint-Georges de l'Oyapock entre octobre 2016 et avril 2017 et d'un autre terrain dans l'ouest guyanais en avril 2018 (ce dernier terrain avait pour but de consolider les informations recueillies au sujet de la cueillette de plantes dans le bassin du Maroni ; les usages n'ont pas été interrogés et aucun échantillon d'herbier n'a été collecté).

Eu égard aux différences démographiques et socio-culturelles assez marquées entre les régions de l'ouest, du centre-littoral guyanais et de l'est frontalier avec le Brésil, il nous est apparu assez évident de pouvoir découper le terrain d'enquête en trois grandes zones correspondantes : le nord-ouest guyanais comprenant les communes d'Apatou, Saint-laurent du Maroni, Mana et Iracoubo ; le centre-littoral, de Sinnamary à Roura ; et enfin le nord-est s'étendant sur un triangle entre Ouanary, Régina-kaw et Saint-Georges de l'Oyapock. La délimitation entre ces trois zones est concrétisée, d'une part, par les frontières administratives que sont les fleuves Oyapock et Maroni, et, d'autre part, par les barrages de police permanents – peut-être les frontières réelles ? - installés dans les années 2000 sur les communes de Régina et d'Iracoubo, respectivement sur les routes Nationale 1 et 2, afin de tenter d'endiguer les flux migratoires vers la conurbation cayennaise (Nicolas, 2016).

[29] Au départ, la thèse devait couvrir l'ensemble du territoire guyanais. Cependant l'accès au « sud » (périmètre du Parc Amazonien) impliquant des demandes d'autorisation complémentaires auprès de la CTG et du PAG, il a été fait le choix de se focaliser aux communes littorales dans un souci de simplification administrative et de gain de temps.

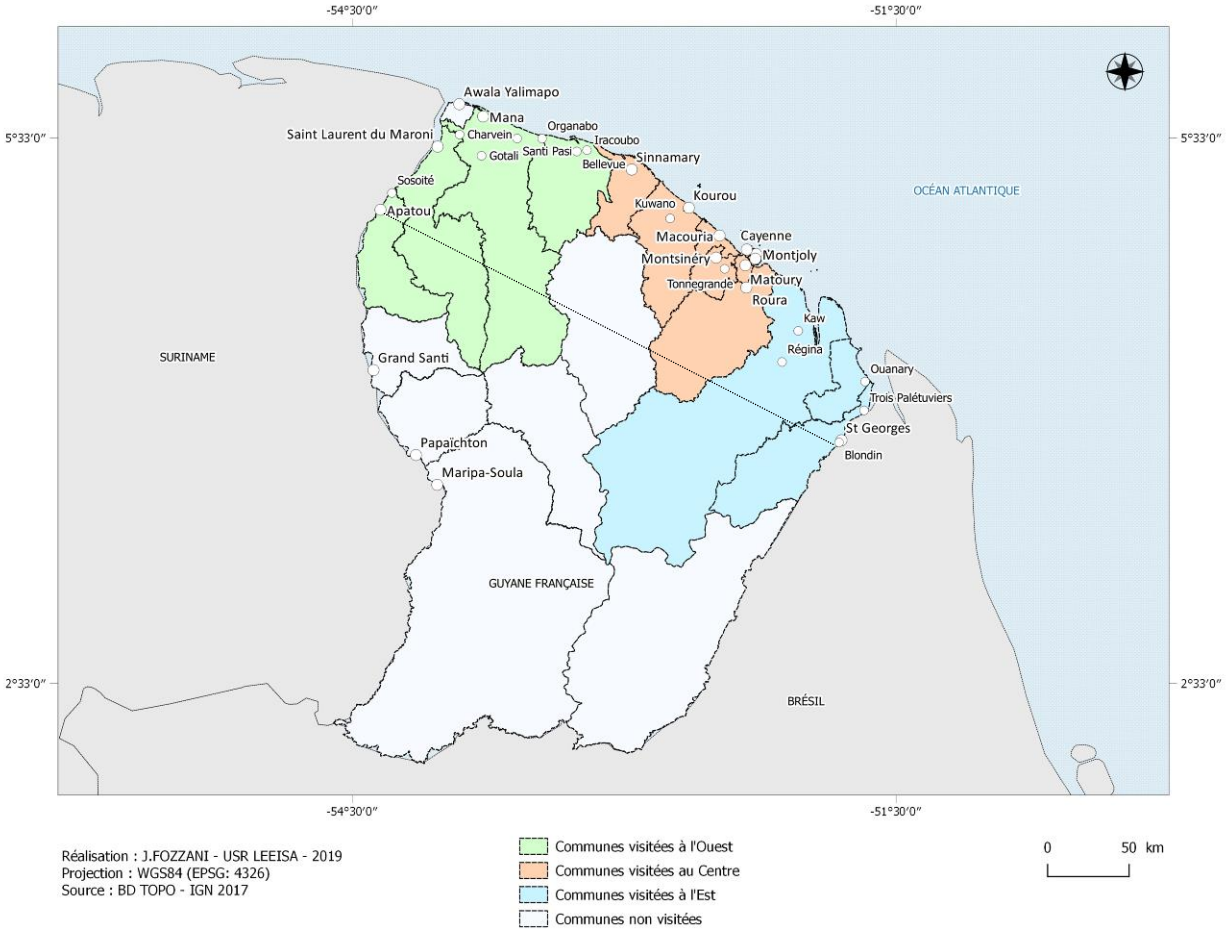

Figure 1 : *carte représentant les principaux lieux d'étude de cette enquête et le découpage du terrain en trois zones.*

Les premières personnes interviewées ont été approchées de façon plus ou moins inopinée et informelle, dans la rue ou sur leur lieu de travail. Ensuite, par effet boule de neige d'autres enquêtés ont été contactés progressivement. D'autres personnes ont été approchées et rencontrées au hasard, afin de minimiser au maximum le biais inévitable engendré par les rencontres organisées[30]. En m'appuyant sur ma trame d'entretien (annexe 4) j'ai pu conduire des entretiens plus ou moins ouverts selon le niveau de connaissances, la disponibilité et la bonne volonté de chacune des personnes interrogées. Ainsi, certains individus se sont montrés bien plus loquaces que d'autres et il serait malvenu d'avancer une moyenne de temps attribuable aux enquêtes tant les écarts entre la durée de chaque entretien sont importants (les plus courts ayant duré trente minutes

[30] En effet, beaucoup de personnes cherchaient par exemple à m'orienter vers des personnes reconnues pour leurs grandes connaissances de la médecine par les plantes dans le but, bien intentionné, de faciliter mes recherches à ce sujet.

et le temps cumulé passé auprès de certaines personnes rencontrées plusieurs fois pouvant être comptabilisé en dizaines d'heures). La plupart des entretiens ont eu lieu soit directement au domicile des enquêtés, soit au centre de recherches IRD/CNRS sur la route de Montabo, à Cayenne. D'autres ont eu lieu *in situ*, sur les lieux de collecte de plantes des personnes afin de pouvoir avoir des informations sur un plus grand nombre d'usages (Thomas et al., 2007). Ce fut le cas en particulier de personnes faisant montre de connaissances plus importantes et dont il a été jugé utile de les rencontrer à plusieurs reprises pour des entretiens plus poussés. Cette démarche a notamment permis la collecte d'échantillons d'herbiers en présence de ces personnes mais également de beaucoup mieux définir un certain nombre d'aspects anthropologiques liés aux pratiques de phytothérapie, en prenant le temps de les aborder de façon beaucoup plus détaillée que lors des entretiens habituels. Ces entrevues multiples ont surtout rendu possible l'instauration d'une relation et un climat de confiance réciproque, garant d'échanges et de discussions plus détendus et donc plus sincères.

Bien que conscient qu'une enquête de terrain ne peut jamais s'affranchir totalement d'un certain nombre de biais méthodologiques, j'ai néanmoins veillé à ne pas être orienté systématiquement vers des individus qui seraient particulièrement intéressés par la phytothérapie, afin d'obtenir au final un échantillon qui seraient le moins biaisé que possible par la présence de « spécialistes », mais plutôt une photographie assez fidèle de la population guyanaise dans son rapport avec les plantes médicinales. Cependant, comme dans toute enquête ethnographique de ce type, on ne peut jamais prévenir totalement ce genre de limites méthodologiques et, lors de l'analyse statistique, nous avons dû enlever de l'échantillonnage total deux individus « marginaux » du point de vue statistique, ayant mentionné un nombre de recettes bien supérieur à la moyenne générale et dont les occurrences de réponses biaisaient les résultats[31]. Il s'agissait de deux septuagénaires Saint-Luciennes, Mme B et Mme J, dont les connaissances enrichiront mon analyse qualitative tout au long de cet exposé.

Des photos ont été régulièrement prises afin d'illustrer les pratiques de phytothérapie des habitants du littoral guyanais. De même, les plantes collectées afin d'être conservées en herbiers ont été systématiquement photographiées à l'état frais afin d'aider à leur détermination botanique par la suite. Les photos présentées dans cette étude ont été prises soit par l'auteur lui-même soit par d'autres personnes l'ayant accompagné sur le

[31] Ce double retrait peut par ailleurs se justifier par le fait que ces personnes ont été entrevues à plusieurs reprises, en rupture donc avec le protocole d'échantillonnage mis en place pour les autres informateurs – interrogés une seule fois (même si elles ont pu être vus à plusieurs reprises pour des collectes et des identifications de végétaux).

terrain, notamment : Michel Rapinski (doctorant en ethnobiologie), Véronique Kanor (photographe et réalisatrice), Rina Sherman (photographe, anthropologue documentariste) et Karl Joseph (photographe).

b) Groupes d'appartenance et langues parlées

Au regard de la très forte hétérogénéité culturelle qui caractérise la Guyane, il nous a semblé essentiel de représenter de la façon la plus large possible les différentes communautés présentes sur le littoral guyanais. En partant du postulat selon lequel cette très forte interculturalité influence les savoirs et les pratiques de phytothérapie qui s'échangent dans ces espaces, il est apparu évident que faire transparaître cette mosaïque de populations à travers notre échantillon est une condition indispensable pour obtenir une lecture limpide, sincère et relativement objective des pharmacopées utilisées en Guyane. C'est donc dans cette perspective pluraliste que nous avons cherché à construire un échantillon d'informateurs le plus diversifié possible en termes d'origines et de groupe socio-culturels d'appartenance, tout en étant conscient qu'interroger quelques centaines de personnes demeure relativement insuffisant pour espérer tirer des conclusions totalement indiscutables à l'échelle d'une population de plusieurs centaines de milliers d'habitants, en particulier lorsque le contexte multiculturel induit une multiplicité de communautés pour lesquelles il aurait été impossible en si peu de temps d'interroger plusieurs centaines de personnes dans chaque groupe.

Les individus ont été « rangés » dans ces groupes en fonction de la ou des langue(s) de première socialisation déclarée(s), du lieu de naissance, et de l'identité culturelle à laquelle les individus disent eux-mêmes se rattacher principalement (le sentiment d'appartenance). Dans un souci d'affinage des données et afin d'obtenir une meilleure visibilité de la composition ethno-culturelle de l'échantillon d'informateurs, il a parfois fallu faire des choix arbitraires afin de placer les enquêtés dans une « case » plutôt que dans une autre en dépit de leur propre sentiment d'appartenance déclaré lorsque celui-ci était jugé trop ambigu (« international », « citoyen du Monde » …) ou lorsqu'ils nous faisaient part d'un sentiment d'appartenance identitaire multiple. Comme ailleurs (Petit, 1998), beaucoup de personnes rencontrées s'identifient à plusieurs groupes d'appartenance : identité propre au pays d'accueil et au pays d'origine pour les migrants, à celle(s) des parents qui peut différer de celle des enfants, du conjoint, etc). Ceci dit, je suis bien conscient que les Guyanais ne peuvent être réduits chacun à une seule identité culturelle et que ce type de découpage, même s'il s'avère bien commode, constitue une des limites évidentes à ce type de travail ethnologique.

En tous, 209 entretiens ont été réalisés - dont 205 entretiens ont été retenus[32] - dans 15 communes du littoral guyanais et auprès d'habitants s'identifiant à 19 groupes d'appartenance culturelle distincts (identifiés dans le texte par un code à trois lettres) : Aluku (alk), Brésiliens (brl), Créoles antillais (kra), Créoles guyanais (krg), Créoles haïtiens (krh), Créoles réunionnais (krr), Créoles du Suriname (krs), Dominicains (dmn), Galibi-Marworno (glb), Guyaniens (gya), Kali'na (kla), Karipuna (kpa), Métropolitains (mtp), Ndjuka (ndk), Paamaka (pka), Palikur (plk), Péruviens (prv), Saamaka (ska) et Saint-Luciens (slu). Afin de retranscrire le plus fidèlement les langues vernaculaires citées dans ce manuscrit, je me suis appuyé notamment sur les travaux du Summer Institute of Linguistics dont les dictionnaires en ligne sont d'une aide précieuse[33]. Néanmoins, je tiens à l'avance à m'excuser auprès des lecteurs pour les éventuelles coquilles qui pourraient malgré tout être relevées dans la retranscription des nombreux témoignages relevées en langues étrangères.

Ainsi, tout d'abord, ce sont quatre groupes amérindiens qui ont été rencontrés et interrogés au cours de cette enquête (Kali'na, Karipuna, Galibi-Marworno, Palikur). Les amérindiens Kali'na, de la famille linguistique karib, (ils sont d'ailleurs également appelés Caribs en anglais et parfois Karib, Caraïbes[34] voire par déformation Galibi – à ne pas confondre d'ailleurs avec les Galibi-Marworno, dont nous parlerons plus bas), nom aujourd'hui désuet mais encore utilisé dans le langage populaire et présent dans la littérature ancienne), estimés à une trentaine de milliers de personnes (Silberstein, 2002), sont dispersés sur la frange littorale du Plateau des Guyanes, de l'Amapà (Brésil) au Venezuela. En Guyane, ils constituent le groupe amérindien le plus important numériquement, comptant approximativement 3 000 individus (Davy, 2007). Les communautés kali'na – appelées généralement « villages » – sont localisées essentiellement sur le littoral ouest, sur les communes de Kourou (villages de l'Anse et de Kuwano), d'Iracoubo (Bellevue, Flèche, Moucaya), de Saint-Laurent-du-Maroni (Paddock, Petit-Paradis, Terre-Rouge, Espérance et Prospérité) et d'Awala-Yalimapo. Les Kali'na de Guyane maintiennent certaines pratiques traditionnelles amérindiennes (agriculture sur brûlis, artisanat, chamanisme, cérémonies de lever de deuil, percussions *sampula*…) et ont un usage quotidien de leurs langues, qui agissent comme de véritables marqueurs

[32] En effet, quatre personnes, seules représentantes de leurs communautés (un Hmong, un Chinois, un Camerounais et un Arawak), ont été retirées de l'échantillon dans un souci de représentativité.

[33] Concernant les noms de plantes dans les langues du Suriname, je me suis également aidé de l'index des noms vernaculaires élaboré par van't Klooster (2003). Un travail d'homogénéisation reste néanmoins à faire.

[34] Ils conquirent en effet une partie de l'arc antillais durant la période précolombienne, d'où le nom Caraïbes qui désigne aujourd'hui l'archipel (Bérard et al., 2016).

identitaires et de fierté culturelle (Collomb et Tiouka, 2000). Les Palikur, ou *Pahikwene* selon leur autodénomination, sont les descendants de clans alliés ayant survécu à la colonisation provenant de la région comprise entre l'estuaire de l'Oyapock et celui de l'Amazone (Grenand et Grenand, 1987 ; Passes, 1998, 2002). Ils appartiennent à la famille linguistique arawak (Grenand, 2009) et leur population s'élevait au début des années 2000 à 1640 individus (Grenand, 2002), dont 800 environ en Guyane française et les autres se répartissant dans le nord-ouest de l'Etat de l'Amapà au Brésil, dans le bassin de l'Urucauà précisément. En Guyane, ils habitent essentiellement dans les communes de Saint-Georges de l'Oyapock (essentiellement dans les quartiers quasiment mono-ethniques d'Espérance 1 et 2) et de Tonate-Macouria (villages de Kamuyene et de Norino), et dans une moindre mesure à Cayenne, à Roura (village Favard) et à Régina. Si la langue palikur (aussi appelée *pahikwaki*) est encore assez largement parlée (concurrencée par deux langues véhiculaires : le créole guyanais et le brésilien) et que l'exogamie clanique semble encore privilégiée, les Palikur ont tout de même abandonné bon nombre de coutumes et de croyances sous l'influence des mouvements évangélistes brésiliens (Davy, 2007). Originaires majoritairement de la région du fleuve Uaça, dans l'actuel Etat fédéré brésilien de l'Amapà, les Galibi-Marworno sont considérés comme un peuple indigène au Brésil, tout en étant descendants à la fois de populations amérindiennes anciennes (Arua et Maraon) et d'un métissage entre des populations créoles et saamaka (du temps ou l'Amapà était française) et des commerçants brésiliens venus s'installer dans la région. Côté brésilien, le principal village d'implantation des Galibi-Marworno est Kumarumã (qui abrite environ 2000 personnes) suivis de quelques autres petits villages voisins. Une petite communauté de Galibi-Marworno habite en Guyane, et plus particulièrement à Saint-Georges de l'Oyapock, tout en continuant à effectuer des allers-retours réguliers avec leurs villages d'origine. La langue officielle des Galibi-Marworno est le *kheuòl*[35] ou *patoa*, considéré comme une des langues indigènes au Brésil, qui se rapproche beaucoup du créole guyanais dont il partage la genèse historique. Enfin, Les Karipuna du Brésil sont estimés à environ 2400 individus (FUNASA, 2010) installés pour l'essentiel le long du fleuve Curipi et Juminã au Brésil. Ce groupe s'est formé dans la deuxième moitié du 19ème siècle de la rencontre entre des réfugiés amérindiens provenant d'ethnies diverses et des rescapés de la révolte de Cabanagem[36]. Ce groupe (et l'ethnonyme associé) a été

[35] Communément appelé *lanc patuà* par ses locuteurs, il s'agit selon la dénomination officielle (Ferreira, 2010) de *l'Amazonian French Créole* (AFB).

[36] Il s'agit d'une succession de révoltes violentes menées par des peuples amérindiens, des esclaves affranchis et des métis, au 19ème siècle, dans la région de l'Amazone. La répression sanglante menée par les propriétaires terriens fut à l'origine d'un exil massif de rescapés vers d'autres régions du Brésil.

officialisé en 1927 (Tassinari, 2003) et a pour langue maternelle, à l'instar des Galibi-Marworno, le *patoa* dérivé du créole à base française qui était alors parlé dans toute la région avant le contesté…

Quatre groupes de Noirs Marrons[37], ou Businenge[38], ont été interviewés : des Aluku, des Ndjuka[39], des Paamaka et des Saamaka. Si ces derniers se distinguent des autres groupes, d'un point de vue linguistique, par leur créole comprenant un important vocabulaire d'origine portugaise (Alby et Léglise, 2007)[40], les Marrons ont tout de même une histoire relativement commune puisqu'ils descendent tous d'esclaves ayant fui les plantations hollandaises du Suriname, aux 17ème et 18ème siècles (Price et Price, 2008) et s'étant assez vite constituées en communautés forestières autonomes, principalement au bord des fleuves Maroni, Saramaka, Tapanahony et Cottica au Suriname et sur le Maroni-Lawa en Guyane (Fleury, 2018; Moomou, 2002). Leur population totale est aujourd'hui estimée à près de 100 000 personnes en Guyane (Price, 2018). Lors des premières ruées aurifères, des piroguiers marrons – surtout des Saamaka – sont venus s'installer dans les différents bourgs-comptoirs afin d'acheminer les travailleurs et les marchandises dans l'intérieur (Mam-Lam-Fouck et Anakesa, 2013 ; Price et Price, 2003), expliquant la présence ancienne de noyaux familiaux aujourd'hui largement métissés sur l'ensemble du littoral. Par la suite, les grands travaux d'infrastructure de la seconde moitié du 20ème siècle (Centre Spatial Guyanais, barrage de Petit-Saut, projets immobiliers, hôpitaux) ont motivé la venue de nombreux travailleurs businenge dans les principales villes côtières de Guyane. La guerre civile au Suriname entre 1986 et 1992 a ensuite forcé des milliers de Ndjuka du Suriname – parmi d'autres populations - à fuir et à s'installer dans l'ouest guyanais (Bourgarel, 1990). La ville de Saint-Laurent du Maroni, située dans l'estuaire du fleuve Maroni est aujourd'hui majoritairement habitée par des Businenge dans des quartiers quasiment-monoethniques (Léobal, 2013) et des hameaux situés sur les berges du fleuve ou le long des routes départementales menant à Mana et Iracoubo. De plus en

[37] Probablement de l'espagnol ancien « *cimarron »* qui désignait le bétail échappé dans les bois (Price et Price, 2008).

[38] Signifie littéralement « Nègre des bois », expression utilisée jadis péjorativement par le pouvoir colonial mais aujourd'hui plutôt largement revalorisé par une forte charge identitaire (Dupuy, 2002).

[39] Ceux-ci sont également appelés *Aukaans* ou *Okanisi sama* au Suriname, du nom de la plantation d'Auca où fut signé le 10 octobre 1760 un traité de paix définitif entre les colons hollandais et les Ndjuka.

[40] Cette particularité s'explique par le fait que leurs ancêtres étaient esclaves sur des plantations appartenant à des Juifs portugais ayant fui le Brésil pour se réfugier au Suriname durant la période de l'Inquisition (Price et Price, 2008).

plus de jeunes Noirs-Marrons viennent travailler ou étudier à Cayenne ou partent en métropole ; ils continuent néanmoins à entretenir des liens forts avec leurs communautés villageoises d'origine (Collomb et Jolivet, 2008).

Le groupe des Créoles guyanais est par définition un groupe cosmopolite. En effet, au-delà du « syncrétisme originel » (Whittaker, 2002) qui lui a d'abord donné naissance durant la période coloniale, il n'a cessé d' « absorber » ensuite d'autres populations migrantes, en particulier celles en provenance des Petites Antilles dont la venue avait pour moteur principal l'industrie aurifère[41] (Stroebel, 1999; Jolivet, 1993, 1982; Orru, 2001). D'autres groupes, créoles et non créoles, tendent à s'agréger à ces Créoles de Guyane, en adoptant la langue créole guyanaise et un certain nombre de codes culturels propres à cette communauté. Ces stratégies de « conversions identitaires » (Boyer, 2015) peuvent s'expliquer par le fait que les Créoles constituent, d'un point de vue politique et socio-économique, un groupe dominant dans la société guyanaise et qu'il peut être perçu opportun par certains individus souffrant de discriminations d'intégrer cette créolité dans une optique d'intégration sociale[42] (Hidair, 2008; Jolivet, 1997a; Laëthier, 2007; Lipiansky, 2000). C'est le cas par exemple des Haïtiens de Guyane qui forment aujourd'hui un groupe créole d'importance en Guyane. En effet, pour des raisons d'instabilité conjoncturelle ou climatique, Haïti a connu de très importants mouvements d'émigration ces dernières décennies , donnant lieu à l'émergence d'un véritable « territoire de la dispersion » (Audebert, 2011b) : pour une population estimée à quasiment 11 millions d'habitants[43], la diaspora haïtienne (krh : *moun dyaspora*), au sujet de laquelle plusieurs travaux récents ont été publiés (Audebert, 2017; Granger, 2018; Handerson, 2015) totalise approximativement 2,5 millions de personnes[44] répartis majoritairement en Amérique du

[41] On estime à plus de 10 000 (Nicolas, 2016) le nombre d'orpailleurs en provenance des Petites Antilles qui ont « peuplé » l'intérieur guyanais entre la fin du 19ème siècle et la moitié du 20ème siècle, comme en témoignent encore les noms de nombreux villages éphémères aujourd'hui disparus qui figurent encore sur bon nombre de cartes. La majorité étaient des « sujets » britanniques originaires de l'île de Sainte-Lucie qui subissait de plein fouet la crise sucrière. Aujourd'hui, une majorité de Créoles guyanais ont des ascendants antillais en lien avec cette période de l'histoire guyanaise et le créole antillais est d'ailleurs encore largement parlé dans l'ouest ou dans les villages de l'intérieur.

[42] De telles stratégies de « flexibilité identitaire » ont également pu être décrites ailleurs et peuvent aujourd'hui être considérées comme classiques (Boyer, 2015 ; Kastersztein, 1998 ; Lipiansky, 2000).

[43] D'après l'Institut Haïtien de la Statistique : http://www.ihsi.ht/produit_demo_soc.htm

[44] Il est courant en Haïti de parler de la diaspora extérieure comme du « 10ème département », le pays en comptant neuf.

Nord, en République Dominicaine et en Europe et dans une moindre mesure dans les autres iles antillaises et en Amérique Latine (Audebert, 2017). En Guyane, l'immigration haïtienne, en provenance principalement du sud du pays, de la région d'Aquin-Cayes, a commencé de façon plutôt anecdotique dans les années 1960[45] puis s'est subitement accélérée dans les années 1970 aux heures les plus sombres de la dictature Duvalier[46] pour finalement se maintenir de façon plus ou moins constante jusqu'à maintenant (avec quelques pics liés aux différentes crises socio-politiques qui ont secoué le pays ou au tragique tremblement de terre de 2010[47]) et atteindre de nos jours une population estimée de plus de 25 000 individus, soit la principale communauté immigrée de Guyane (Granger, 2018). Cet apport démographique continue indéniablement à co-construire la créolité guyanaise à travers un certain nombre d'influences culturelles majeures[48], même si pour l'instant les Haïtiens de Guyane sont encore confrontés à des problèmes d'intégration importants (Calmont, 1993 ; Laëthier, 2011) et à des conditions de vie souvent précaires (Auburtin, 2006).

A côté des Haïtiens, d'autres migrants s'approprient peu à peu l'espace guyanais. Des Brésiliens (brl) notamment, entendons par là les Brésiliens non amérindiens au sens de la FUNAI[49], provenant pour la plupart des états voisins de l'Amapà et du Parà (mais certains viennent de plus loin, de l'Amazonas, du Maranhão voire même du Cearà). Durant la période contemporaine, des vagues d'immigration brésilienne ont régulièrement apporté à la Guyane une main-d'œuvre nécessaire à ces chantiers, à l'occasion notamment de grands travaux tels que ceux du Centre Spatial Guyanais ou du barrage de Petit-Saut (Piantoni, 2009). Cette migration de travail a également permis à une importante communauté brésilienne[50] de se constituer graduellement en Guyane. Celle-ci est estimée à à peu près à 10 000 individus en situation régulière et à peu près autant en situation

[45] Les premiers Haïtiens de Guyane se sont installés entre 1963 et 1965 sous l'initiative d'un entrepreneur français qui voulait y développer la culture du vétiver (Calmont, 2007).

[46] De quelques 500 entrées en 1974, on passe à près de 1.000 en 1976 puis le flux se stabilise à environ 2.000 entrées par an jusqu'en 1985, avec approximativement à cette date 18 à 20.000 Haïtiens - soit près d'un cinquième de la population guyanaise totale (Calmont, 2007)

[47] Le séisme du 12 janvier 2010, de magnitude 7.3, a fortement touché la capitale Port-au-Prince et ses alentours et fait plus de 300 000 morts et des centaines de milliers de blessés et de sans-abris.

[48] La popularité de la musique *konpa* en Guyane, déjà, et les nombreuses échoppes de *bannann pézé* (bananes plantain frites) qui rentrent peu à peu dans les mœurs culinaires de l'ensemble des Guyanais en sont des exemples flagrants.

[49] La « Fondation Nationale de l'Indien », littéralement, dont la mission est d'assurer la protection des droits autochtones au Brésil.

[50] Dont le nombre est estimé à un quart de la population immigrée totale (Insee, 2006).

irrégulière (Piantoni, 2011). Des migrants créoles surinamais (krs) ont également pu être interrogés, qu'il s'agisse de *Coolies* (nom donné aux descendants d'Indiens engagés comme travailleurs libres après l'abolition de l'esclavage – Hoefte, 1998), de Javanais (une importante communauté javanaise est établie au Suriname dont les premiers membres furent débarqués par les Hollandais à la fin du 19ème siècle dans la même visée que les *coolies* – Maison, 2009) ou de *Nengre* (nom donné au Suriname aux Créoles descendants d'esclaves). Enfin, la Guyane se trouve sans doute dans une certaine mesure « en voie de sud-américanisation » (Granger, 2008) avec, en plus de l'immigration brésilienne déjà évoquée, l'émergence de communautés migrantes en provenance d'autres pays latino-américains, notamment en ce qui concerne les personnes que nous avons enquêtées, de la République Dominicaine (dmn) et du Pérou (prv). Enfin, les Métropolitains désignent en Guyane les habitants originaires de France hexagonale, dont certains sont installés en Guyane depuis très longtemps (et ont intégré le processus de créolisation) et d'autres sont présents dans le cadre d'une migration professionnelle temporaire - notamment dans les domaines de l'éducation, de la santé, de la recherche ou encore des forces armées (Thurmes, 2006).

De nombreuses langues ont été entendues et transcrites durant cette enquête (tableau 1), en accord avec la diversité culturelle des personnes interrogées. Si « seulement » 10 « langues de France » sont comptabilisées en Guyane[51] - six langues amérindiennes (l'arawak, le kali'na, le pahikwene, le wayana, le wayampi et le teko), le créole guyanais, deux créoles businenge (le nenge tongo[52] et le saamaka) -, une vingtaine de langues y sont cependant parlées par plus de 1 % de la population (Alby et Léglise, 2007) : il s'agit des six langues amérindiennes précédemment mentionnées, de 5 créoles à base française (le créole guyanais, le créole haïtien, le créole martiniquais, le créole guadeloupéen et le créole saint-lucien), 4 créoles à base anglaise (dont les trois variétés de nenge tongo : aluku, ndjuka et paamaka, ainsi que le sranan tongo ou créole du Suriname), un créole à base anglaise partiellement relexifié en portugais (le saamaka), cinq langues européennes s'inscrivant dans des variétés dialectales particulières (le français de Guyane, le portugais du Brésil, le néerlandais du Suriname, l'anglais du Guyana et l'espagnol dominicain). Parmi toutes ces langues, cinq d'entre elles occuperaient le statut de langues véhiculaires : le

[51] Au sens du rapport Cerquiglini (2003). Il s'agit de langues « *pratiquées traditionnellement sur un territoire d'un Etat par des ressortissants de cet Etat qui constituent un groupe numériquement inférieur au reste de la population* […] *différentes de la (les) langues(s) officielle(s) de cet Etat* […] *et non-officielles dans un autre pays que la France* ».

[52] Pour lequel il existe trois variétés dialectales : l'aluku, le ndjuka et le paamaka (Léglise et al., 2013).

français (qui est, par ailleurs, la seule langue officielle du territoire), le créole guyanais, le nenge tongo, le sranan tongo et le portugais du Brésil (Léglise, 2004)[53]. Enfin, il est à noter que le plurilinguisme en Guyane n'est pas une somme de monolinguismes comme pourrait le suggérer le cliché commun « une communauté = une langue » mais une situation pleinement plurilingue dans la mesure où une grande partie de la population est locutrice de plusieurs langues parlées en fonction de stratégies contextuelles complexes (Alby et Migge, 2007). En outre, beaucoup de personnes interrogées (notamment les plus âgées, celles n'ayant pas été scolarisées et celles issues de migrations récentes) ne parlaient pas le français ; les entretiens correspondants ont été effectué le plus souvent en créole guyanais ou en *nenge tongo* (avec la collaboration d'une interprète ndjuka : Clarisse Ansoe[54]).

Les mots et les citations originales provenant d'une langue étrangère sont laissées dans le texte pour le lecteur, suivis d'un indice à trois lettres respectant le code indiqué dans le tableau 1. Un certain nombre de termes culturels spécifiques sont explicités en note de bas de page et se retrouvent également parfois dans le glossaire (annexe 1). Les espèces citées dans le texte sont suivies entre parenthèse du ou des nom(s) vernaculaire(s) dans la ou les langue(s) où elles ont été citées pour chaque usage correspondant, ainsi que le code correspondant à cette ou ces langue(s).

Tableau 1 : *Liste des 16 langues parlées par les informateurs durant l'enquête et indices à trois lettres correspondant à chacune d'entre elles :*

Langues	**Codes**
créole guyanais	krg
créole antillais	kra
créole haïtien	krh
créole réunionnais	krr
français	frn
hmong	hmg
sranan tongo	srn
ndjuka	ndk

[53] On remarque néanmoins une différence nette entre les langues parlées majoritairement dans l'ouest (français, nenge tongo, sranan tongo, créole guyanais), sur le centre-littoral (français, créole guyanais) et dans l'est (français, portugais du Brésil, créole guyanais).

[54] Étudiante en LEA à l'Université de Guyane, d'origine ndjuka et native de la commune de Mana.

aluku	alk
saamaka	ska
kali'na	kla
palikur	plk
arawak	ark
portugais (du Brésil)	ptg
anglais (caribéen)	agl
espagnol (d'Amérique Latine)	esp

3. Analyse des données

Les réponses de toutes les questions fermées recueillies durant l'enquête ont été entièrement informatisées sous forme d'une base de données sur le logiciel tableur Excel. Un tableau de 3683 lignes (chaque citation de plante retranscrite correspondant à une ligne du tableau) sur plus de 20 colonnes[55] (données biographiques anonymes – âge, sexe, lieu de vie…-, données descriptives des usages – mode d'administration, origine du savoir, maladie traitée, mode d'approvisionnement des plantes…) a ainsi été obtenu après retranscription de l'ensemble des interviews. Cette opération a eu pour but de faciliter le traitement quantitatif (Heinrich et al., 2009), couplé d'une approche qualitative complémentaire : pour plus d'efficacité en effet, des allers-retours permanents ont été effectués tout au long du travail rédactionnel entre le traitement informatique des résultats de terrain et une lecture approfondie des grilles d'entretien contenant de nombreuses informations qualitatives non informatisées, permettant de mettre des chiffres sur des discours et, *à contrario,* de déconstruire certaines représentations en les invalidant par l'outil statistique.

Les valeurs d'usages (URs), conformément à l'explication de Phillips et Gentry (1993) correspondent à la fréquence de citations d'une ou de plusieurs espèce(s), en général ou pour une indication thérapeutique particulière. Ces valeurs d'usage reportées peuvent aussi être converties en % du nombre d'usages totaux.

L'indice de consensus (ICF, pour *Informant Consensus Factor*) a été calculé pour les espèces utilisées pour chacune des catégories nosologiques détaillées plus bas, ainsi que pour les plantes utilisées pour les bains et les bita, sur lesquels un focus a été réalisée. Cet indice traduit le degré de consensus des informateurs dans le choix des plantes qui est fait pour traiter un ensemble d'affections particulières ou pour un mode de soins spécifiques, conformément à ce qui est été approuvé par la littérature (Albuquerque et al., 2014 ; Heinrich et al., 2009, 1998 ; Logan, 1986). Il est appliqué en utilisant la formule suivante (avec N_{ur} étant le nombre total de citations concernant un ensemble d'usages quelconque et N_T le nombre d'espèces total utilisées dans le cadre de ces usages) :

$$ICF = \frac{Nur - NT}{Nur - 1}$$

Enfin, une analyse statistique a été effectuée sur le logiciel RStudio (version 3.3.3 et bibliothèque de calculs *vegan*) avec le concours de la biostatisticienne Anaïs Bonnefond afin d'essayer d'observer si la composition spécifique des flores médicinales différait selon l'appartenance ethnique. Pour cela, l'identification d'espèces indicatrices (très courante

[55] Soit plus de 70 000 cases.

en écologie et en biogéographie) des groupes culturels ont été d'abord recherchées, selon le modèle Dufrêne-Legendre (matrice d'abondance) et via le package « *labdsv* » et la fonction « *indval* ». En bref, cette méthode donne un indice maximal lorsque tous URs d'une espèce sont trouvés dans un seul groupe culturel et lorsque cette espèce est citée par tous les individus appartenant à ce groupe. Pour mener à bien cette analyse, les espèces les moins citées (<3 URs) ont été exclues car leur utilisation a été considérée comme anecdotique en regard de l'ensemble du jeu de données et leur prise en compte aurait pu constituer un biais important par la suite. De la même façon, le protocole d'échantillonage n'ayant pas été dirigé en fonction du niveau de connaissances des personnes interrogées, un tri post-traitement a dû être effectué visant à retirer du jeu de données les personnes ayant mentionné soit beaucoup plus, soit beaucoup moins d'espèces au regard de la moyenne générale : deux tradi-praticiennes[56] originaires de Sainte-Lucie, ayant cité chacune un nombre d'espèces dépassant plus de deux fois la moyenne individuelle globale, ainsi que trois individus ayant cité chacun moins de deux espèces ont été retiré de l'analyse statistique[57]. Ensuite, 12 groupes ethniques synthétiques (tableau 2), dont certains regroupant plusieurs sous-groupes culturellement proches, ayant des effectifs supérieurs à 5 personnes, ont été créés. Au final, ces analyses se sont basées sur un échantillon total de 200 personnes réparties de la façon suivante :

Tableau 2 : liste et compositon des 12 groupes culturels utilisés pour les analyses sous R :

Groupes pour R	Sous-groupes culturels	Effectifs
krg	Créoles guyanais	61
bsng	Aluku, Paamaka, Ndjuka, Saamaka	33
krh	Créoles haïtiens	19
kra	Créoles antillais	18
br	Brésiliens (non amérindiens)	15
plk	Pahikwene	12
slu	Saint-Luciens	11
kla	Kali'na	10
euro	Métropolitains	6
galkar	Galibi-Marworno, Karipuna	5
gya	Originaires du Guyana	5
latino	Dominicains, Péruviens	5

[56] De l'anglais *traditional practitioner* (Brelet, 2002).

[57] Cependant, leurs données restent traitées de façon qualitative mais également dans le reste de l'analyse quantitative (URs totaux).

La réalisation d'herbiers

1. La collecte des plantes

Tout au long du travail de terrain, de nombreux échantillons de plantes ont été collectés en présence des personnes interrogées ou par elles-mêmes. Je me suis rendu dans des jardins et des abattis, dans différents milieux (forêts, savanes, bord de fleuve…) ou dans des zones rudérales afin de cueillir en compagnie d'informateurs un certain nombre d'espèces médicinales qui avaient été mentionnées au préalable par eux au cours des entretiens. Parfois, par effet d'opportunité, des espèces qui n'avaient pas été citées (des plantes auxquelles les personnes n'avaient tout simplement pas pensé au cours de l'entrevue) et qui étaient rencontrées lors de la sortie de collecte ont également été ramassées pour identification.

La collecte d'herbiers est une condition méthodologique indispensable à la réalisation d'une étude ethnobotanique dans la mesure ou seule leur identification permet *a posteriori* de neutraliser l'imprécision des noms vernaculaires qui souvent peut mener le chercheur à la confusion voire à l'erreur d'identification. Il arrive en effet assez souvent qu'un même taxon vernaculaire puisse recouper de nombreuses espèces distinctes du point de vue de la botanique linnéenne (Heinrich et al., 2009), ce qui peut parfois amener les chercheurs à sur-estimer ou sous-estimer[58] le nombre d'espèces utilisées dans une flore médicinale donnée (Díaz-Reviriego et al., 2016). Il peut s'agir d'espèces se ressemblant ou ayant une analogie fonctionnelle, ce qui dans certains systèmes classificatoires est suffisant pour justifier leur appartenance à un taxon unique (chez les Ndjuka, par exemple, l'ethno-taxon *filili* désigne couramment deux espèces du même genre, *Euphorbia hirta* et *Euphorbia thymifolia*, et *sume uwii* est le nom unique donné à des plantes aussi différentes que les *Lippia* spp., *Ocimum* spp. ou *Mentha* spp., qui ont la particularité d'être toutes utilisées comme aromates en cuisine pour leurs qualités organoleptiques). Autre exemple montrant à quel point les dénominations populaires peuvent induire en erreur : *Polyscias stutellaria* est appelé *boldo* par les Créoles antillais, tandis que cette appellation est utilisée par les Créoles guyanais pour désigner deux Lamiacées du même genre, *Plectranthus grandis* et *Plectranthus neochilus* tandis que les Brésiliens nomment à la fois de cette façon une espèce originaire du sud de l'Amérique et dont les feuilles sont vendues séchées dans les herboristeries – *Peumus boldus* – et une espèce cultivée en provenance d'Afrique – *Vernonia condensata* (illustration 1). Une fois

[58] Ce que Cavalcanti et Albuquerque ont appelé la « diversité cachée » - « *hidden diversity* » (2013).

cela dit, on comprend plus aisément que mentionner les noms latins des espèces mentionnées a le mérite de mettre tout le monde d'accord sur l'identité de ces espèces. C'est la raison pour laquelle tout au long de ce travail seront indiqués les taxons linnéens des plantes citées afin d'éviter au lecteur toute confusion. Bien sûr, comme dans tout travail ethnobotanique, malgré toute la rigueur du protocole d'identification mis en place (voir plus loin), nous ne sommes jamais totalement à l'abri de certaines erreurs. Lorsque le doute sur l'identité de l'espèce est trop important, nous nous contenterons dans la mesure du possible d'indiquer son genre botanique suivi de la mention « sp. » pour une espèce indeterminée et « spp. » pour dire que plusieurs espèces sont considérées (ex. : *Ocimum* spp.) et les espèces n'ayant vraiment pas pu être identifiées seront marquées comme « Indet » suivies d'un numéro (ex. : Indet 12).

Illustration 1 : quatre boldo *présents en Guyane ; de gauche à droite et de haut en bas :* Plectranthus neochilus*,* Plectranthus grandis*,* Polyscias scutellaria *et* Vernonia condensata*.*

En ce qui concerne la méthodologie de réalisation de ces herbiers tropicaux, je me suis appuyé sur les guides réalisés par Alexiades (1996), Cremers et Hoff (1990) et Oldeman

(1968). Les plantes collectées ont été prélevées à l'aide d'un sécateur[59] puis placées à plat entre des feuilles de papier-journal (illustration 2) en prenant soin de faire ressortir lorsque cela est possible leurs aspects les plus spécifiques (faces inférieures et supérieures des feuilles, fleurs épanouies, fruits, graines, bourgeons et feuilles adultes…)[60]. Un numéro d'herbier est ensuite annoté systématiquement sur chaque planche d'herbier puis consigné dans un carnet avec la date et l'heure, le lieu de récolte, le nom vernaculaire et l'usage déclarés par l'informateur, ainsi qu'une première description botanique sommaire (comprenant tous les renseignements labiles susceptibles d'aider à la future identification de l'espèce : présence d'exsudats, taille, odeur, couleur des jeunes feuilles, structure du tronc, habitat, type biologique, etc.). Par la suite, une fois l'identification formellement établie, les échantillons sont placés sur une grande feuille cartonnée et une étiquette d'herbier est constituée comprenant tous les éléments cités plus haut sur un format standardisé. Ils pourront alors être intégrés à l'herbier IRD de Cayenne (CAY) où les familles et les espèces sont classées par ordre alphabétique.

En ce qui concerne la méthodologie de conservation, les collectes pouvant être rapidement acheminées vers l'étuve de l'Herbier ont simplement été mises à plat entre des feuilles de journal puis mises sous presse[61] avant séchage. Les échantillons devant attendre plusieurs jours avant d'atteindre l'Herbier (notamment celles provenant d'Ouanary et d'Apatou) ont été imbibés d'alcool pur dilué à moitié avec de l'eau afin d'être préservés des éventuelles prédations d'insectes et de la moisissure liée à la forte humidité ambiante. Les planches d'herbiers sont ensuite pressées à l'aide d'un étau fait de planches en bois serrées par des sangles et placées durant au moins trois jours dans une étuve (T° avoisinant 50°C) à usage botanique. Par mesure de précaution, lorsque les plantes ne peuvent être acheminées directement à l'étuve, elles sont d'abord placées durant une semaine dans un congélateur puis séchées à l'étuve afin de détruire les éventuels germes qui pourraient survivre à la congélation.

[59] Parfois, pour collecter des branches difficiles d'accès de grands arbres, les botanistes peuvent également faire appel à d'autres techniques plus atypiques, non-utilisées durant cette étude : tirer les branches au fusil ou grimper dans les cimes.

[60] Les difficultés de détermination augmentent fortement en ce qui concerne les échantillons dits « stériles » qui ne présentent que des feuilles et des branches.

[61] Il s'agit d'une presse artisanale et portative, constituée de deux planches de contre-plaqué et de sangles.

Illustration 2 : mise en herbiers par l'auteur de spécimens fraîchement collectés. M. Rapinski.

Mis à part une minorité d'espèces inaccessibles (certaines espèces forestières relativement rares auxquelles je n'ai malheureusement pas eu accès, des végétaux importés qui n'existent pas en Guyane, des plantes ou morceaux de plantes rentrant dans la composition de certains remèdes et dont la détermination est rendue caduque après transformation et qui n'ont pas pu être trouvées fraîches, des espèces très connues dont la détermination en herbier ne semblait pas nécessaire), la majorité des plantes citées ont pu être échantillonnées au moins une fois et mises en herbier. Souvent, plusieurs échantillons ont été prélevés lorsque différentes appellations vernaculaires d'une même espèce rendaient nécessaire plusieurs collectes (ex. : la Phytolaccacée *Petiveria alliacea* a été échantillonné sous les taxons vernaculaires suivants : *douvan-douvan* en créole guyanais, *avé* en créole haïtien et *anamu* en portugais du Brésil). Aucune espèce ne sera mentionnée plus loin sans avoir été soit identifiée à l'Herbier de Cayenne par des spécialistes soit formellement identifiée par les informateurs de terrain en leur montrant une photo ayant été elle-même précisément identifiée par un botaniste (Thomas et al., 2007).

Parfois, la recherche des plantes citée a pu s'apparenter à une véritable « enquête policière » durant laquelle il a fallu interroger de nombreux informateurs, suivre diverses pistes et se rendre en différents lieux, avant de pouvoir retrouver l'espèce « suspectée »

d'être derrière tel ou tel nom vernaculaire. Deux exemples significatifs peuvent être choisis afin d'illustrer cette difficulté.

Tout d'abord, *Banara guianensis* qui fut mentionnée sous trois taxons vernaculaires distincts par les Créoles de la région de Saint-Georges de l'Oyapock (*ti fey*, *mavévé sikiryé* et *mavévé gran bwa*) et qu'il a été relativement difficile à trouver puisqu'il s'agit d'un arbuste de forêt secondaire assez discret et qui a finalement pu être collecté, après plusieurs recherches ciblées infructueuses, en tombant dessus un peu par hasard lors d'une visite d'abattis (le spécimen se trouvait dans une forêt secondaire en bordure de l'abattis) aux abords du village de Blondin situé sur les rives du fleuve Oyapock. C'est Madame Emilie Elfort, doyenne et cheffe du village[62], qui l'a vu et me l'a montré sachant que je recherchais cette espèce.

L'autre exemple marquant fut ce qu'il convient certainement d'appeler le « mystère *duludulu* ». En effet, si les tronçons de cette grande liane de forêt sont régulièrement prélevés dans les sous-bois de l'ouest par les chasseurs ndjuka qui s'en servent pour préparer des boissons toniques réputées, les feuilles elles, qui poussent[63] en canopée ont rarement été aperçues et sont très difficilement atteignables du sol. Difficile donc, pour ne pas dire impossible, de faire un herbier de cette espèce pourtant si importante dans la pharmacopée locale mais doublement difficile à échantillonner : d'une part il fallait se rendre en forêt mature et d'autre part il fallait pouvoir atteindre les parties aériennes perchées à plusieurs dizaines de mètres de haut ! Et, cerise sur le gâteau, aucune étude ethnobotanique en français ne mentionnait encore l'identité linnéenne du *duludulu*, augmentant davantage chez moi le désir d'identification de cette espèce mystérieuse. Après plusieurs séjours infructueux en forêt, dans les régions d'Apatou et de Mana, en compagnie d'informateurs-chasseurs (nous trouvions à chaque fois la liane mais sans aucun moyen de faire descendre les branches supérieures, même en tirant à la force de plusieurs hommes…), c'est un chasseur ndjuka du village de *Santi Pasi*, avec qui j'avais déjà eu l'occasion de me rendre en forêt, qui a finalement eu l'opportunité d'en trouver sur un chablis et de m'en ramener. Cependant, le mystère demeure toujours puisqu'après m'être précipité à Mana pour en produire une part d'herbier, j'ai dû par la suite me rendre à l'évidence qu'il ne correspondait *à priori* pas à la seule identification botanique présente dans la littérature scientifique (Hoffman, 2017 ; van Andel et Ruysschaert, 2014) concernant *duludulu*, identifié comme étant une Bignoniacée : *Tanaecium bilabatium*

[62] Madame Elfort est la descendante d'une lignée de Saamaka qui s'étaient installés dans la région au siècle dernier, comme piroguiers. Elle continue, avec d'autres, à perpétuer un certain nombre des croyances et de coutumes héritées de ses ancêtres Marrons.

[63] On en trouve d'ailleurs à la vente sur les marchés de Saint-Laurent de Maroni ou d'Albina et sont facilement reconnaissables à leurs faisceaux ligneux disposés en croix.

(Sprague) L.G. Lohman. Selon les botanistes de Cayenne, mon spécimen, dont la pilosité très serrée de la face inférieure des feuilles leur donne un aspect argenté caractéristique (illustration 3) se révèlerait plutôt être une Malpighiacée du genre *Stigmaphyllon*, ce qui sous-entend peut-être l'hypothèse du regroupement de plusieurs espèces distinctes réunies sous le même ethnonyme *duludulu*…

Illustration 3 : échantillon scanné de parties aériennes de supposé duludulu (ndk) *rapporté par un chasseur ndjuka.*

2. La détermination botanique à l'Herbier de Cayenne (CAY)

L'ensemble des échantillons botaniques prélevés sur le terrain ont été conditionnés, séchés, conservés et identifiés à l'Herbier IRD de Cayenne (CAY), dépendant de l'UMR AMAP. Après avoir été mis sous presse et séchés dans l'étuve de l'herbier, les échantillons récoltés sont ensuite comparés à d'autres spécimens supposés identiques ou voisins conservés à l'Herbier, dans le but de déterminer précisément la famille, le genre et l'espèce botanique. Les identifications ont été faites avec des collaborateurs locaux : Guillaume Odonne, ethnobotaniste au LEEISA, Sophie Gonzalez, curatrice de l'Herbier et spécialiste des plantes de sous-bois, Piero Delprete, botaniste à l'AMAP et spécialiste des Rubiacées et Rémi Girault, botaniste à la SEPANGUY. La majorité des déterminations s'est appuyée sur des ouvrages botaniques (Fournet, 2002 ; Grenand et al., 2004 ; Lorenzi, 1998 ; Mori et al., 1997 ; ONF, 2004) ou des sites web spécialisés (Tropicos[64], TRAMILothèque[65], Flore de Guyane[66]) afin de finaliser certaines identifications qui paraissaient ambiguës ou difficiles.

Une fois la détermination effectuée, tous les noms ont été révisés grâce au site TNRS[67], en accord avec la nomenclature APG IV (Chase et al., 2016). Enfin, une étiquette est faite pour chaque planche d'herbier en vue de son enregistrement, de son classement et de sa conservation dans le Fond de l'Herbier et dans la base de données AUBLET 2 qui inventorie tous les spécimens.

En ce qui concerne l'origine botanique des espèces, les données ont été obtenues grâce au site web du système mondial d'information sur la biodiversité[68] et également en nous appuyant sur les trois volumes du *Species Plantarum* de Linné (1764, 1753, 1800) qui apportent de précieuses informations sur les lieux de première description des espèces nommées par le célèbre naturaliste suédois. Ces informations sont toutefois à prendre avec circonspection puisque certaines espèces avaient sans doute déjà circulé à cette époque.

[64] http://www.tropicos.org/Home.aspx
[65] http://www.tramil.net/fototeca/revision_botanica.php?lang=fr
[66] https://www.floredeguyane.piwigo.com
[67] http://tnrs.iplantcollaborative.org
[68] http://www.gbif.org/species

Les noms scientifiques des plantes sont indiquées dans le texte sans leur(s) descripteur(s)[69] mais apparaissent sous leur forme complète dans le tableau 30 (annexe 2) qui répertorie l'ensemble des espèces mentionnées durant l'enquête[70]. Ces taxons sont binominaux : le premier mot signale le genre de la plante, le second est une épithète qui permet de spécifier ce genre et d'indiquer précisément l'espèce dont il s'agit. Les noms vernaculaires mentionnées par les personnes interrogées sont indiqués entre parenthèses et en italique, précédés du code à trois lettre (tableau 1) qui permet au lecteur d'identifier la langue dont il s'agit.

[69] Qui indiquent le nom du ou des botanistes ayant décrits pour la première fois l'espèce.

[70] Dans ce tableau figurent, avec leur nombre de citations, l'ensemble des espèces citées au cours des entretiens et dont les citations d'usage (URs) servent de base à l'analyse quantitative de cette étude. Apparaissent aussi certaines espèces non mentionnées durant les entretiens mais évoquées durant d'autres échanges plus informels sur le terrain.

RESULTATS ET DISCUSSION

I. ETAT DES LIEUX CONTEMPORAIN DES PHARMACOPEES DU LITTORAL GUYANAIS

« *Fey o, vini sové mwen*
Lanmizè mwen yé…»

[Ô feuilles, venez me sauver
Je suis dans la misère…]

Chanson populaire haïtienne.

« *Quand la maladie ne vient pas d'un ensorcellement, il s'agit certainement d'un châtiment du ciel, mérité ou parfois arbitraire, pour une faute commise ou pour un acte d'irrévérence ou de désobéissance vis-à-vis d'une divinité.* »

Lydia Cabrera, « La forêt et les dieux », 2003 (p. 36).

1. Des Hommes et des plantes : les donnees recueillies

Avant de rentrer dans une foule de détails et d'interprétations, il semble impératif de présenter au lecteur les données de la recherche sur lesquelles repose l'analyse qui suivra, et qui concernent d'une part le nombre de personne interrogées et leurs profils sociologiques et, d'autre part, les informations botaniques généralistes concernant les espèces médicinales qui ont été citées au cours de cette enquête.

1.1. Personnes interrogées

Au total, 209 personnes ont été interrogées à l'aide de questionnaires semi-directifs dans le cadre de cette thèse, pour 205 entretiens finalement retenus[71], appartenant à 19 groupes culturels distincts (cf. « Terrains d'enquête et populaitons interrogées »). L'ensemble des citations d'espèces ont été retranscrites dans un tableur Microsoft Excel comptant une ligne pour une espèce citée. Ce tableau, totalisant 3683 citations (URs), sert de base d'analyse à l'ensemble de ce travail.

Les personnes interrogées ont une moyenne d'âge de 52,5 ans. 77 personnes avaient, au moment de l'enquête, entre 18 et 40 ans (1110 URs), 92 étaient âgées entre 41 et 65 ans (1521 URs) et 39 avaient plus de 65 ans (1052 URs).

L' « échantillon » compte 58 % de femmes (N=120 ; 2355 URs) et 42 % d'hommes (N=85 ; 1328 URs), 59 % d'urbains[72] (N=122 ; 2101 URs) et 41 % de non-urbains (N=83 ; 1582 URs).

Tableau 3 **:** *tableau présentant le nombre d'individus interrogés par communauté d'appartenance (15 principales, comptant au moins 3 personnes interrogées chacune), le*

[71] Pour rappel, quatre personnes, seules représentantes de leurs communautés (un Hmong, un Chinois, un Camerounais et un Arawak), ont été retirées de l'échantillon dans un souci de représentativité.

[72] Nous avons considéré comme « citadins » les habitants des principales communes de Guyane, à savoir : Cayenne, Rémire-Montjoly, Kourou et Saint-Laurent du Maroni.

code à trois lettres correspondant à chacune de ces communautés et le nombre de réponses apportées (abondance des plantes citées) par groupe.

Groupes culturels	**Nombre d'individus**	**Nombre URs**	**Nombre moyen URs/pers.**
Créoles guyanais	55	1205	21,9
Ndjuka	19	493	25,9
Haïtiens	19	267	14,1
Antillais	18	264	14,7
Saint-Luciens	18	615	34,2
Palikur	15	175	11,6
Brésiliens	15	153	10,2
Saamaka	12	161	13,4
Kali'na	10	120	12,2
Métropolitains	7	85	12,1
Guyaniens	4	56	14
Aluku	4	62	15,5
Dominicains	3	38	12,6
Galibi-Marworno	3	48	16
Karipuna	3	75	25
Total	**209**	**3683**	**17,6**

Le nombre de Créoles guyanais interrogés peut paraître relativement disproportionné en comparaison aux autres groupes présents. Cependant, ce fait traduit aussi l'importance du processus de créolisation qui semble encore agir au sein de la société guyanaise[73] : plusieurs interlocuteurs, d'origine amérindienne, métropolitaine ou étrangère (Haïtiens, Brésiliens), ont déclaré être des Créoles guyanais. Cela démontre à quel point le brassage culturel, qui se joue notamment à l'école et qui aboutit parfois à l'acquisition d'une

[73] Ceci malgré le ralentissement du processus de créolisation observé par Jolivet (1982), en conséquence notamment de l'afflux massif de populations immigrées depuis quelques décennies, de l'augmentation numérique et de l'ascension sociale des peuples autochtones (amérindiens et businenge) qui ont entraîné le recul de la population créole et la diminution de ses capacités à intégrer de nouvelles populations.

culture créole fédératrice, peut être formateur d'un sentiment d'appartenance qui occulte les identités culturelles d'origine et pouvant être mobilisé dans les stratégies d'intégration sociale des individus (Siegel, 2014).

1.2. Botanique

Au total, 356 espèces (appartenant à 106 familles distinctes) ont été citées durant cette enquête, pour leurs propriétés médicinales, magiques ou cosmétiques (annexe 2). Il peut s'agir indifféremment de plantes exotiques ou locales, sauvages ou cultivées. Au-delà du nombre relativement élevé de plantes médicinales et de l'importante variété de familles botaniques que révèle notre inventaire, on observe que certaines d'entre elles sont particulièrement mobilisées ; ainsi, 12 familles sont majoritairement représentées, comprenant chacune plus de 100 citations d'usage. Il s'agit des Lamiacées (12 espèces ; 218/3683 URs, pour 18 espèces), Arecacées (168 URs, 9 espèces), Fabacées (167 URs, 22 espèces), Verbenacées (164 URs, 7 espèces), Euphorbiacées (153 URs, 11 espèces), Poacées (147 URs, 10 espèces), Malvacées (143 URs, 12 espèces), Asteracées (140 URs, 27 espèces), Rutacées (135 URs, 7 espèces), Zingiberacées (127 URs, 6 espèces) et Piperacées (107 URs, 7 espèces).

Parmi toutes ces plantes citées, 155 espèces, appartenant à 62 familles botaniques différentes, se distinguent en étant citées au moins à 5 reprises (tableau 4), parmi lesquelles 57 espèces se démarquent encore plus particulièrement (≥ 20 URs).

Tableau 4 : liste des 151 principales espèces médicinales (≥ 5 citations d'usage) mentionnées sur le littoral guyanais, classées par ordre décroissant de citations dans les enquêtes.

Espèces	Famille	Citations	Transversalité (nombre de groupes culturels concernés)	Origine	Statut	Habitat
***Cymbopogon citratus* (DC.) Stapf**	Poaceae	113	16	AS	C	J
***Cocos nucifera* L.**	Arecaceae	92	14	AS	C/S	J/R
***Citrus aurantiifolia* (Christm.) Swingle**	Rutaceae	85	15	AS	C	J
***Gossypium barbadense* L.**	Malvaceae	77	11	AM	C	J
***Quassia amara* L.**	Simaroubaceae	72	12	AM	C/S	J/F
***Aloe vera* (L.) Burm.f.**	Xanthorrhoeaceae	67	15	AM	C	J
***Lippia alba* (Mill.) N.E.Br. ex Britton & P.Wilson**	Verbenaceae	67	11	AM	C	J
***Ricinus communis* L.**	Euphorbiaceae	66	11	AF	C	J
***Siparuna guianensis* Aubl.**	Siparunaceae	66	12	AM	S	J/F
***Carapa guianensis* Aubl.**	Meliaceae	65	12	AM	S	F/I
***Momordica charantia* L.**	Cucurbitaceae	60	10	AF	P/C	R/J
***Astrocaryum vulgare* Mart.**	Arecaceae	58	10	AM	S	R
***Eryngium foetidum* L.**	Apiaceae	55	10	AS	C	J
***Annona muricata* L.**	Annonaceae	52	12	AM	C	J
***Allium sativum* L.**	Amaryllidaceae	52	12	EU	C	I
***Peperomia pellucida* (L.) Kunth**	Piperaceae	49	10	AM	P	J
***Tinospora crispa* (L.) Hook. f. & Thomson**	Menispermaceae	48	8	AS	C	J
***Kalanchoe pinnata* (Lam.) Pers.**	Crassulaceae	45	13	AF	C	J
***Zingiber officinale* Roscoe**	Zingiberaceae	45	11	AS	C	J

***Ocimum basilicum* L.** ***Ocimum campechianum* Mill.** ***Ocimum minimum* L.**	Lamiaceae	43	8	AS/AM	C/P	J/R
***Phyllanthus amarus* Schumach. & Thonn.**	Phyllanthaceae	43	10	AF	P	R/J
***Chenopodium ambrosioides* L.**	Amaranthaceae	42	7	AM	C	J
***Lantana camara* L.**	Verbenaceae	41	10	AM	C	J
***Citrus × aurantium* L.**	Rutaceae	40	9	AS	C	J
***Cinnamomum verum* J. Presl**	Lauraceae	39	9	AS	C	J
***Petiveria alliacea* L.**	Phytolaccaceae	39	7	AM	C	J
***Piper marginatum* Jacq.**	Piperaceae	36	9	AM	S	R
***Senna alata* (L.) Roxb.** ***Senna reticulata* (Willd.) H.S.Irwin & Barneby**	Fabaceae	36	11	AM	S/C	R
***Annona squamosa* L.**	Annonaceae	35	5	AM	C	J
***Curcuma longa* L.**	Zingiberaceae	35	10	AS	C	J
***Costus spiralis* (Jacq.) Roscoe**	Costaceae	35	8	AM	S/C	R/J
***Aristolochia trilobata* L.**	Aristolochiaceae	34	4	AM	C	J
***Alpinia zerumbet* (Pers.) B.L. Burtt & R.M. Sm.**	Zingiberaceae	34	6	AS	C	J
***Ayapana triplinervis* (Vahl) R.M. King & H. Rob.**	Asteraceae	34	8	AM	C	J
***Anacardium occidentale* L.**	Anacardiaceae	33	14	AM	C/S	J/R
***Manihot esculenta* Crantz**	Euphorbiaceae	33	6	AM	C	J
***Leonotis nepetifolia* (L.) R.Br.**	Lamiaceae	29	9	AM	C	J
***Psidium guajava* L.**	Myrtaceae	29	12	AM	C	J
***Tetradenia riparia* (Hochst.) Codd**	Lamiaceae	28	8	AS	C	J
***Stachytarpheta jamaicensis* (L.) Vahl** ***Stachytarpheta cayennensis* (Rich.) Vahl**	Verbenaceae	28	7	AM	C/S	J/R
***Scoparia dulcis* L.**	Plantaginaceae	27	9	AM	P	R/R
***Carica papaya* L.**	Caricaceae	26	10	AM	C	J

***Hibiscus rosa-sinensis* L.**	Malvaceae	26	9	AS	C	J
***Senna alexandrina* Mill.**	Fabaceae	26	6	AF	C	I
***Cecropia* spp.**	Urticaceae	25	8	AM	S	R
***Eleutherine bulbosa* (Mill.) Urb.**	Iridaceae	25	6	AM	C	J
***Morinda citrifolia* L.**	Rubiaceae	24	8	AS	C	J
***Mangifera indica* L.**	Anacardiaceae	24	10	AM	C	J
***Solanum leucocarpon* Dunal**	Solanaceae	24	6	AM	C	J
***Justicia pectoralis* Jacq.**	Acanthaceae	22	5	AM	C	J
***Musa* spp.**	Musaceae	22	7	AS	C	J
***Portulaca oleracea* L.**	Portulacaceae	22	7	CO	C	J
***Plectranthus amboinicus* (Lour.) Spreng.**	Lamiaceae	21	8	AS	C	J
***Mansoa alliacea* (Lam.) A.H.Gentry**	Bignoniaceae	19	8	AM	D/S	J/F
***Senna occidentalis* (L.) Link**	Fabaceae	19	5	AM	C	J
***Chromolaena odorata* (L.) R.M. King & H.Rob.**	Asteraceae	18	8	AM	S	R
***Capraria biflora* L.**	Scrophulariaceae	17	5	AM	C	J
***Geissospermum* spp.**	Apocynaceae	17	6	AM	S	F
***Crescentia cujete* L.**	Bignoniaceae	16	7	AM	C	J
***Copaifera* spp.**	Fabaceae	16	6	AM	S	F/I
***Jatropha curcas* L.**	Euphorbiaceae	16	6	AM	C	J
***Jatropha gossypiifolia* L.**	Euphorbiaceae	15	7	AM	C	J
***Myristica fragrans* Houtt.**	Myristicaceae	15	6	AS	C	J/I
***Orthosiphon aristatus* (Blume) Miq.**	Lamiaceae	15	5	AS	C	J
***Ocotea guianensis* Aubl.**	Lauraceae	15	5	AM	S	R
***Priva lappulacea* (L.) Pers.**	Verbenaceae	15	6	AM	S	R
***Pimenta racemosa* (Mill.) J.W.Moore**	Myrtaceae	15	4	AM	S/C	J/I
***Sambucus simpsonii* Rehder**	Adoxaceae	15	3	AM	C	J
***Opuntia cochenillifera* (L.) Mill.**	Cactaceae	14	6	AM	C	J

***Fraxinus ornus* L.**	Oleaceae	13	2	EU	S	I
***Plectranthus neochilus* Schltr.**	Lamiaceae	13	7	AS	C	J
***Piper peltatum* L.**	Piperaceae	13	6	AM	S	R
***Allium cepa* L.**	Amaryllidaceae	12	6	AS	C	J/I
***Dalbergia monetaria* L.f.**	Fabaceae	12	7	AM	S	R
***Hyptis atrorubens* Poit.**	Lamiaceae	12	4	AM	S	R
***Lippia micromera* Schauer**	Verbenaceae	12	9	AM	C	J
***Mimosa pudica* L.**	Fabaceae	12	5	AM	S	R
***Macfadyena unguis-cati* (L.) A.H. Gentry**	Bignoniaceae	12	4	AM	S	F
***Mentha* spp.**	Lamiaceae	12	9	AS	C	J
***Nicotiana tabacum* L.**	Solanaceae	12	8	AM	C	J
***Persea americana* Mill.**	Lauraceae	12	4	AM	C	J
***Arrabidaea chica* (Humb. & Bonpl.) Verl.**	Bignoniaceae	11	5	AM	D/S	J/F
***Euterpe oleracea* Mart.**	Arecaceae	11	6	AM	S	F
***Plectranthus barbatus* var. *grandis* (L.H.Cramer) Lukhoba & A.J.Paton**	Lamiaceae	11	6	AS	C	J
***Pfaffia glomerata* (Spreng.) Pedersen**	Amaranthaceae	11	3	AM	C	J
***Sida glomerata* Cav.**	Malvaceae	11	3	AM	S	R
***Spondias mombin* L.**	Anacardiaceae	11	6	AM	S/D	F/J
***Saccharum officinarum* L.**	Poaceae	11	6	AS	C	J
***Averrhoa bilimbi* L.**	Oxalidaceae	10	5	AS	C	J
***Cinnamomum camphora* (L.) J.Presl**	Lauraceae	10	4	AS	C	I
***Cassia fistula* L.**	Fabaceae	10	3	AS	C	J
***Cannabis sativa* L.**	Cannabaceae	10	5	AS	C	J/I
***Euphorbia thymifolia* L.**	Euphorbiaceae	10	5	AM	S	R
***Marsypianthes chamaedrys* (Vahl) Kuntze**	Lamiaceae	10	3	AM	S	R
***Pogostemon heyneanus* Benth.**	Lamiaceae	10	3	AS	C	J

***Syzygium aromaticum* (L.) Merr. & L.M. Perry**	Myrtaceae	10	5	AS	C	J
***Mikania congesta* DC.**	Asteraceae	9	5	AM	S	R
***Spondias dulcis* Parkinson**	Anacardiaceae	9	4	AM	C	J
***Tabebuia serratifolia* (Vahl) G. Nicholson**	Bignoniaceae	9	6	AM	S	F
***Abelmoschus esculentus* (L.) Moench**	Malvaceae	8	3	AF	C	J
***Bixa orellana* L.**	Bixaceae	8	4	AM	C	J
***Vernonia condensata* Baker**	Asteraceae	8	5	AM	S	F
***Capsicum annuum* L.**	Solanaceae	8	7	AM	C	J
***Cordyline fruticosa* (L.) A.Chev.**	Asparagaceae	8	4	AS	C	J
***Eugenia uniflora* L.**	Myrtaceae	8	2	AM	C	J
***Hymenaea courbaril* L.**	Fabaceae	8	4	AM	S	F
***Protium heptaphyllum* (Aubl.) Marchand**	Burseraceae	8	4	AM	S	F
***Pilea microphylla* L.**	Urticaceae	8	2	AM	S	J
***Terminalia catappa* L.**	Combretaceae	8	5	AS	C/S	J/R
***Artocarpus altilis* (Parkinson ex F.A.Zorn) Fosberg**	Moraceae	7	4	AS	C	J
***Alternanthera brasiliana* (L.) Kuntze**	Amaranthaceae	7	3	AM	C	J
***Elephantopus mollis* Kunth**	Asteraceae	7	4	AM	S	R
***Justicia secunda* Vahl**	Acanthaceae	7	3	AM	C	J
***Laportea aestuans* (L.) Chew**	Urticaceae	7	3	AM	S	R/J
***Neurolaena lobata* (L.) Cass.**	Asteraceae	7	3	AM	C	I
***Petroselinum crispum* (Mill.) Fuss**	Apiaceae	7	4	EU	C	J
***Passiflora edulis* Sims**	Passifloraceae	7	6	AM	C	J
***Cyperus odoratus* L.**	Cyperaceae	7	3	AM	C	J/R
***Sphagneticola trilobata* (L.) Pruski**	Asteraceae	7	3	AM	C	J/R
***Begonia glabra* Aubl.**	Begoniaceae	6	3	AM	S/D	F/J
***Campomanesia aromatica* (Aubl.) Griseb.**	Myrtaceae	6	3	AM	S	R
***Clidemia hirta* (L.) D. Don**	Melastomataceae	6	4	AM	S	R

***Caesalpinia pulcherrima* (L.) Sw.**	Fabaceae	6	2	AF	C	J
***Catharanthus roseus* (L.) G. Don**	Apocynaceae	6	3	AF	C	J
***Coutoubea spicata* Aubl.**	Gentianaceae	6	3	AM	S	R
***Cucurbita maxima* Duchesne**	Cucurbitaceae	6	2	AM	C	J
***Dipteryx odorata* (Aubl.) Willd.**	Fabaceae	6	2	AM	S	F
***Euphorbia hirta* L.**	Euphorbiaceae	6	3	AS	S	F/I
***Ferula assa-foetida* L.**	Apiaceae	6	3	AF	C	I
***Inga* spp.**	Fabaceae	6	2	AM	C	J
***Moringa oleifera* Lam.**	Moringaceae	6	5	AS	C	J
***Polyscias scutellaria* (Burm.f.) Fosberg**	Araliaceae	6	3	AM	C	J
***Renealmia* sp.**	Zingiberaceae	6	3	AM	S/D	F/J
***Syzygium malaccense* (L.) Merr. & L.M. Perry**	Myrtaceae	6	3	AS	C	J
***Theobroma cacao* L.**	Malvaceae	6	3	AM	C	J
***Zea mays* L.**	Poaceae	6	3	AM	C	J
***Ageratum conyzoides* L.**	Asteraceae	5	2	AM	S	R
***Aframomum melegueta* K. Schum.**	Zingiberaceae	5	2	AF	C	I
***Artemisia* spp.**	Asteraceae	5	3	EU	C	J
***Bidens cynapiifolia* Kunth**	Asteraceae	5	3	AM	S	R
***Cajanus cajan* (L.) Millsp.**	Fabaceae	5	2	AF	C	J
***Cordia curassavica* (Jacq.) Roem. & Schult.**	Boraginaceae	5	3	AM	S	R
***Commelina erecta* L.**	Commelinaceae	5	4	AM	C	J
***Coffea* spp.**	Rubiaceae	5	3	AF	C	I
***Tanaecium bilabiatum* (Sprague) L.G. Lohmann**	Bignoniacée	5	2	AM	S	F
***Malpighia emarginata* DC.**	Malpighiaceae	5	4	AM	C	J
***Plantago major* L.**	Plantaginaceae	5	2	EU	C	J
***Picrolemma sprucei* Hook. f.**	Simaroubaceae	5	4	AM	C	F
***Rolandra fruticosa* (L.) Kuntze**	Asteraceae	5	3	AM	S	R

***Struchium sparganophorum* (L.) Kuntze**	Asteraceae	5	2	AS	C	J
***Averrhoa carambola* L.**	Oxalidaceae	5	1	AS	C	J

Légende "origine" : AS = Asie ; AM = Amérique ; AF = Afrique ; EU = Europe ; CO = cosmopolite ; couleur = Amazonie ; "statut" : C = cultivée ; S = sauvage ; P = protégée ; D = Domestiquée ; "habitat" : J = J ; F = F ; R = milieu rudéral ; I = Importée.

2. LES PRINCIPALES MALADIES ET LEURS TRAITEMENTS

Illustration 4 : obiauman *ndjuka donnant un bain propitiatoire à deux enfants. M-A Tareau.*

L'un des enjeux méthodologiques majeurs de cette thèse fut de tenter d'établir une catégorisation des principaux ensembles de maladies déclarées comme étant soignées par les plantes au sein de notre échantillon de personnes interviewées. En effet, la diversité culturelle des groupes interrogés induit également une grande hétérogénéité des représentations culturelles du corps et de la maladie, et il est par conséquent difficile de parvenir à faire rentrer dans un nombre relativement restreint de catégories nosologiques une grande variété de dénominations pathologiques vernaculaires. La grande majorité des études ethnobiologiques se focalisant sur un ou quelques groupes humains particuliers, il demeure assez novateur de s'interroger sur des méthodes d'approche théorique en contexte d'interculturalité. Pour cela, certains travaux inhérents au milieu urbain ont été mobilisés afin d'enrichir et de développer le cadre théorique de cette enquête (Emery et Hurley, 2016 ; Hurrell et Pochettino, 2014).

L'autre grande difficulté de ce type de tentative consiste en outre en l'inadéquation entre les catégories biomédicales conventionnelles – de type ICD[74] et ICPC[75]- et les catégories ethnomédicinales issues de systèmes classificatoires sont parfois totalement différents (Staub et al., 2015). Des correspondances ethnopharmacologiques ont été recherchées entre des systèmes de classification émiques et étiques avec des résultats cependant mitigés (Pagani et al., 2017). Cette limite méthodologique dans l'utilisation d'un mode de catégorisation unique nous a poussé à faire le choix d'une classification mixte, alliant à la fois des catégories biomédicales utilisées dans d'autres enquêtes ethnobotaniques sur lesquelles nous nous sommes appuyés (Ceuterick et al., 2008 ; Picking et al., 2015 ; van Andel et Westers, 2010 ; Vandebroek et al., 2010) et des catégories ethnomédicinales préexistantes ou créées pour l'enquête.

De plus, un grand nombre de maladies « culturelles » (les *Culture Bound Syndromes*, ou CBS) apparaissent et sont difficiles à classer lorsqu'elles demeurent relativement spécifiques à un groupe en particulier. Cependant, plusieurs concepts ethnomédicinaux sont partagés par plusieurs groupes culturels et mériteront d'être explicités au préalable pour une meilleure compréhension des pratiques de soins décrites plus loin (voir chapitre « De quelques concepts ethnomédicinaux transversaux »). Les pathologies culturelles pour lesquelles un tronc commun a pu être dégagé (« Excès de « chaud » », « Maladies surnaturelles ») ont bénéficié de la création d'une catégorie nosologique à part entière. D'autres ont été classées dans des catégories plus classiques, de type organique, lorsque la proximité entre les symptômes décrits et la catégorisation biomédicale le permettait. Les autres (« *bles », « atita »*, maladies dont le facteur causatif est le non-respect d'une prescription culturelle), dont le nombre d'occurrences est relativement faible (<5 URs) et qui ne sont chacune représentatives que d'une culture (et ne peuvent par conséquent pas prétendre faire partie d'une catégorie culturellement transversale) ont été classées dans la catégorie « Autres CBS ». Enfin, notre enquête a mis en lumière l'existence d'une vaste catégorie ethnomédicinale générique, *lagrip* (krg), qui s'apparente approximativement au rhume biomédical puisqu'il s'agit globalement de l'ensemble des symptomes grippaux à l'exception de la fièvre[76]. En fait, il semblerait que la médecine créole établisse un distinguo entre les symptômes grippaux en fonction de leur nature, scindant ainsi la grippe en deux catégories selon l'échelle de gravité observée : *lafyèv* lorsque le patient

[74] *International Classification of Diseases*.

[75] *International Classification of Primary care*.

[76] Mais attention à ne pas se méprendre : même si de nombreuses pathologies ethnomédicales ont des noms empruntés au système biomédical, leur signification émique est souvent très éloignée des concepts qui leur ont donné naissance.

souffre de symptômes fébriles soutenus et *lagrip* lorsqu'il se plaint simplement d'écoulements nasaux (appelés *flum*[77] en créole guyanais) et de douleurs de gorges plus ou moins accentuées. Cette distinction nous a amené à placer *lafyèv* dans la catégorie « Fièvre et syndrome fébrile » et *lagrip* dans les « Affections des voies respiratoires » à l'instar du *kolusu* (ndk) qui est son homologue dans la médecine des Noirs-Marrons. Enfin, si *lagrip* évoque bien sûr « la grippe » et *lafyèv* « la fièvre », par la similitude générale de ces symptômes avec ceux que recouvrent le syndrome grippal, il faut cependant se garder d'éviter toute filiation trop facile dans la mesure où *lagrip* peut également englober des dérèglements qui d'un point de vue biomédical ne sont pas d'origine grippale. Par glissement sémantique, la médecine occidentale a engendré des macro-catégories ethnomédicinales englobantes – ce que Becerra nomme un « domaine pathologique » (Becerra et Iglehart, 1995).

A la lumière de la littérature citée et d'une longue discussion réflexive, 17 catégories nosologiques ont été retenues afin de rendre compte des maladies soignées par la phytothérapie sur le littoral guyanais. Par ordre décroissant d'importance en terme de citations[78], ces catégories nosologiques sont les suivantes :

1. **Excès de « chaud » : *lenflamasyon* (krg), *gali* (ndk) (475/3683 URs ; 12,9 %)**. Il s'agit d'une catégorie majeure des ethnomédecines locales, la catégorie des troubles la plus couramment traitée par les plantes chez les habitants côtiers de Guyane. En effet, l'importance de « se nettoyer le sang », de « se nettoyer l'intérieur » est une notion qui reviendra très souvent parmi les réponses des personnes interrogées et qui correspond, sous une perspective humorale, au traitement d'un excès de « chaud » (krg : *lenflamasyon*[79] ; ndk : *gali*). Il est indispensable de débarrasser le corps des « crasses » qui peuvent s'accumuler dans les différents organes[80] (ventre, foie, bile…) et en particulier dans le sang (krg : *disan sal* ; ndk : *tjobo buulu*) et qui sont susceptibles d'engendrer d'autres désordres pathologiques plus ou moins graves (troubles

[77] Qui dériverait de « phlegme » (Vilayleck, 2002), l'une des quatre « humeurs cardinales » de la médecine humorale d'inspiration hippocratique (Thivel, 1997).

[78] Cependant, ces résultats généraux doivent être mis en perspective avec des particularismes régionaux. Ainsi, dans l'ouest, ce sont les troubles féminins qui sont le plus fréquemment mentionnés, tandis que dans l'est il s'agit des fièvres. Ces différences peuvent s'expliquer, de façon respective, par des facteurs culturels et écologiques.

[79] Afin de respecter les termes ethnomédicinaux créoles, ils seront gardés en créole dans le texte, tout en prenant la liberté parfois de les accorder eu égard à leur proximité avec le français (exemple : *lenflamasyon*, « une *enflamasyon* » ; *lenpridans*, « une *enpridans* »).

[80] Ici également, les organes sont à concevoir comme des projections culturelles autant que comme des entités biologiques.

circulatoires, dermatologiques, diabète… Qui font néanmoins partie de catégories séparées, car s'il y a filiation, ces désordres sont tout de même distincts). Le corps est couramment « nettoyé » à l'aide de remèdes prescrits sous forme d'administration interne (krg : *rafréchi*) ou externe (krg : *ben rafréchi*).

2. **Affections des voies respiratoires (448/3683 URs ; 12,2 %)**. Apparaissent dans cette macro-catégorie tous les désordres physiologiques qui touchent le système respiratoire : asthme, toux, maux de gorge, sinusite, enrouement, pneumonie, rhume, *lagrip*. Le *frédi* (krg ; ou « refroidissement ») est très largement apparentée à *lagrip* dont il est parfois la cause et d'autres fois le corollaire ; il peut être causé par un « coup de froid » (terme très utilisé en médecine populaire pour désigner les maladies liées à un excès de froid : Brüschweiler, 1999 ; krg : *enpridans*) ou un « chaud et froid » (c'est-à-dire la survenue brutale d'un état « chaud » sur un état « froid »).

3. **Peaux et phanères (343/3683 URs ; 9,3 %)**. Cette catégorie concerne l'ensemble des maladies affectant le système tégumentaire : les affections et éruptions cutanées de tous types, les mycoses (*chofi*, krg ; *konsaka*, ndk) et les piqûres d'insectes, essentiellement. Apparaissent également ici les blessures ouvertes – hémorragiques ou non. Elles sont globalement traitées par des soins antiseptiques et cicatrisants. Les brûlures et les aphtes apparaissent aussi dans cette catégorie.

4. **Sphère digestive (283/3683 URs ; 7,7 %).** Cette vaste catégorie englobe tous les désordres en rapport avec le transit intestinal, même lorsqu'ils ne sont que les symptômes d'autres maladies, notamment les diarrhées, la constipation, les douleurs d'estomac, les coliques et les ballonnements (souvent appelés *gaz* ou *van* en créole). *Lapéti*, marqué par un manque d'appétit durable (anorexie ?) est une maladie très redoutée chez les Créoles haïtiens qui est davantage catégorisable dans la classe des « troubles psychologiques » que celles des « troubles digestifs », en dépit de ce qu'évoque son étymologie.

5. **Douleurs (237/3683 URs ; 6,4 %)**. Cette catégorie englobe essentiellement les rhumatismes, les entorses, les fractures et toutes les douleurs musculaires (myalgies) de type crampes, contractures ou courbatures. Les hernies ont également été classifiées ici, notamment la hernie inguinale qui semble correspondre à l'ethnonyme *grogrenn* (krg : *grogrenn* ; ndk : *manungu*). Dans cette catégorie sont classées les douleurs dentaires, les céphalées et l'ensemble des douleurs liées à un choc ou à un coup. Le *bles* (krg. « Difficilement traduisible en termes médicaux ; traumatisme que l'on situe généralement dans la cage thoracique, dû à une chute ou à un coup violent » d'après Grenand et al. (2004), relativement peu mentionné a également été rangé ici. Les affections oculaires et auriculaires sont aussi concernées. Concernant les yeux, les

enquêtés parlent parfois de conjonctivite et d'otite mais la plupart du temps de *malwèy* (krg) et de *malzorey* (krg) qui peuvent également renvoyer à d'autres types d'affections ORL.

6. **Système reproductif féminin (234/3683 URs ; 6,4 %)**. Cette catégorie organique mérite d'apparaître car elle englobe tous les soins d'hygiène intime de la femme, dont l'importance est centrale au sein de certaines communautés guyanaises. Chez les femmes businenge notamment, la prise de bains de plantes quasi-quotidienne est recommandée dans le but d'extraire le « froid » qui rentre dans le corps de la femme par ses parties génitales et sont susceptibles de la rendre malades. Chez les Créoles de Guyane et de la Caraïbes, la période de la grossesse est également très propice à l'usage de la phytothérapie, qu'il s'agisse de remèdes pris pour faciliter l'accouchement ou pour « remettre le corps en place » après la délivrance du bébé. Cette catégorie comprend également les complications liées au cycle menstruel (douleurs, coliques, nausées), les problèmes d'infertilité et les avortements par phytothérapie.

7. **Maladies liées à un dérèglement d'ordre socio-spirituelle (229/3683 URs ; 6,2 %).** Il s'agit de toutes les maladies dont la cause déclarée est de type sorcellaire ou surnaturelle. Il peut s'agir d'un mauvais sort expédié par une tierce personne (krg : *tjenbwa*, *piay*[81] ; ndk : *wisi* ; cf. « Glossaire ») ou de sortilèges moins intentionnels induits par des relations interpersonnelles conflictuelles (krh : *jalouzi* ; ndk : *ogi ay*), la malchance (kra, krg : *malchans*, *dévenn*) ou le non-respect de prescriptions culturelles particulières (interdits alimentaires, interdits sexuels, interdits de chasse…). Un pourcentage élevé de maladies déclarées par les informateurs durant notre terrain rentre de facto dans cette catégorie, même lorsque les symptômes laisseraient penser à des maladies biomédicales connues. En effet, la survenue brutale d'un problème de santé et/ou son caractère durable sont souvent interprétés comme étant liés à un dérèglement d'ordre socio-spirituel. Prévenir leur apparition fait partie intégrante du traitement, dans le quotidien de nombreuses populations guyanaises. Les bébés et les enfants en bas âge sont souvent considérés comme plus sensibles aux agressions de ce type et sont donc plus systématiquement sujets à cette prophylaxie médico-magique (illustration 4).

8. **Parasites internes (220/3683 URs ; 6,0 %)**. Toutes les complications liées à la présence de parasites intestinaux (vers, ténia…) se retrouvent dans cette catégorie. Il est courant en Guyane de soumettre les enfants à une cure purgative afin d'expulser les

[81] Mot vraisemblablement d'origine tupi (*pi̱yay*), il est également utilisé dans les langues karib (Grenand, 1987).

éventuels « vers » (krg : *kriz vè* ; ndk : *bisibisi*), très redoutés, qui pourraient nuire à leur bonne santé générale, voire même les tuer, en particulier les plus petits.

9. **Système circulatoire (199/3683 URs ; 5,4 %)**. Il s'agit essentiellement des complications dues à des problèmes d'hypotension (krg : *tonbé léta*) et d'hypertension artérielle (krg : *malkèr* chez les Créoles ; ndk : *eye buulu*), caractérisés par un sang « chaud » excessivement liquide et un afflux sanguin trop élevé du cœur vers la tête) mais également à un ensemble de CBS relatives à des états pathologiques du sang. En effet, en Guyane, on dit que le sang peut être trop liquide, trop épais, trop gras (cette dernière situation est communément apparentée, dans les discours, au cholestérol) ou sale, ce qui peut amener des problèmes de santé plus ou moins sévères (cf. « Troubles du système circulatoire »). L'AVC est appelé *atak* dans la médecine créole du littoral guyanais.

10. **Fièvres et syndromes fébriles (148/3683 URs ; 4,0 %).** La fièvre, corrélée à n'importe quelle maladie (paludisme, zika, grippe…) est classée ici. En effet, dans les représentations collectives, il apparaît que la gravité de ce symptôme est suffisante pour lui donner le statut d'une maladie populaire à part entière, indépendamment des causes étiologiques qui en sont à l'origine. Souvent les fièvres tenaces sont associées aux moustiques, qui on le sait sont un vecteur d'épidémies parfois graves telles que le paludisme, la dengue ou encore le chikungunya qui frappent épisodiquement la population guyanaise. En créole, une macro-catégorie englobe toutes ces maladies apparentées aux moustiques sous la dénomination de *maladi moustik* (krg). Paradoxalement, la fièvre est parfois considérée comme un état très « chaud » (sans doute du fait de l'excès de chaleur corporelle du malade) ou comme un état très « froid » (peut-être parce que « le malade grelotte » et que la fièvre peut être consécutive d'un « refroidissement »).

11. **Troubles psychologiques (125/3683 ; 3,4 %)**. Il s'agit des syndromes induits par un état psychologique détérioré ou troublé. Ici sont classés : l'insomnie, la nervosité excessive, la fatigue chronique et certaines CBS telles que le *lenbé* (krg, chagrin d'amour)*, lapéti* (krg et krh)*, chòk* (krh), *sézisman* et *tet chaje* (krh) qui caractérisent tous un déséquilibre psychique plus ou moins grave et passager.

12. **Préventif non défini (108/3683 URs ; 2,9 %).** Dans cette catégorie apparaissent toutes les citations de type « bon pour le corps » ou « bon pour tout », dont l'importance thérapeutique ne doit pas être négligé car ils participent complètement de ces

médecines préventives dont nous venons de parler[82]. En Guyane, comme dans de nombreuses sociétés, chercher à ne pas tomber malade fait partie intégrante du traitement (Grenand et al., 2004) et, plus généralement, la prévention semble occuper une place centrale chez les afro-descendants (Peeters, 1979 ; Ruysschaert et al., 2009 ; Sauvain et al., 1988 ; van Andel et al., 2012 ; Vernon, 1993 ; Vilayleck, 2002 ; Volpato et Godínez, 2004).

13. **Cosmétique (95/3683 URs ; 2,6 %)**. Ici apparaissent les soins dont la finalité première est l'esthétique du corps (peau et cheveux), à travers un entretien et/ou un nettoyage superficiel(s). Les traitements phyto-amaigrissants sont également classés dans cette catégorie.

14. **Système uro-génital (93/3683 URs ; 2,5 %).** Cette catégorie mixte comprend les infections urinaires, les troubles prostatiques et les calculs rénaux (krg : *pyè*), tant chez les hommes que chez les femmes (avec exclusion, pour celles-ci, des phénomènes liés à l'appareil reproducteur qui font l'objet d'une catégorie à part entière).

15. **Diabète (73/3683 URs ; 2,0 %)**. Le diabète, dont les chiffres en Guyane sont particulièrement élevés (le nombre de diabétiques est estimé à 8,12 % par l'*International Diabetes Federation* [da Rocha Fernandes et al., 2016], plaçant ce territoire parmi les 10 régions d'Amérique du Sud et d'Amérique Centrale possédant les plus hautes prévalences de diabète en 2013 [Aschner et al., 2014]) est localement souvent évoqué par le terme de « sucre » (krg : *suk*) en Guyane.

16. **Parasites externes (72/3683 URs ; 2,0 %)**. Les troubles liées à la présence de parasites externes tels que les poux d'agouti (*Ambyomma cayanense*), les tiques, les acariens et les poux sont classifiés ensemble et traités préventivement ou curativement.

17. **Autres (139/3683 URs ; 3,8 %).** Cette catégorie comprend toutes les maladies organiques peu citées (< 5 URs) comme étant traitées par l'usage de plantes médicinales. Il s'agit généralement de maladies assez graves (cancer, leishmaniose, épilepsie, sida). Cependant, elles apparaissent implicitement dans la catégorie « préventif non-défini » puisqu'elles sont parfois considérées comme le fruit d'actes sorciers. Certains troubles spécifiques à un groupe (CBS) et relativement peu cités (< 5URs également) ont aussi été classées ensemble dans cette catégorie.

[82] D'après Peeters, si en Europe le curatif s'est quasiment entièrement substitué au préventif (« rempart contre l'insécurité face à la maladie »), cette inversion n'aurait pas eu lieu dans la culture créole : « *Cet ancien courant de prévention, latent au niveau populaire en France, trouve aux Antilles son expression la plus nette* » (Peeters, 1979).

2.1. De quelques concepts ethnomédicinaux transversaux

Afin de saisir l'importance et la cohérence de chacune des pathologies les plus couramment soignées par la phytothérapie sur le litorral guyanais, il est nécessaire au préalable d'apporter un cadre explicatif au principaux concepts ethnomédicinaux qui sont au fondement de plusieurs ethno-médecines guyanaises et leur apportent à la fois une cohérence propre et, bien souvent, une intercompréhension mutuelle.

2.1.1. Une médecine magique

*Illustration 5 : « installation » vodoue, au pied d'un fromager (*Ceiba pentandra*) de l'île de Cayenne. M-A Tareau.*

L'idée de considérer un ensemble de faits négatifs (comme la survenue brutale d'une maladie ou d'un accident, par exemple) comme résultant de l'action de forces surnaturelles (esprits, dieux, mauvais sorts…) est un principe explicatif assez largement répandu dans l'ensemble des sociétés humaines, et ceci de façon universelle (de Montellano, 1975 ; Helman, 2007 ; Winternitz, 1898). En effet, si on se réfère à la classification ontologique développée par Descola, ces explications concernent à la fois

les systèmes analogiques, animiques et totémiques (qui envisagent les rapports entre humains et non-humains non pas en terme de rupture mais en terme de continuité), soit la majorité des modes de représentations des rapports entre humains et non-humains à travers le monde (Descola, 2001). Selon ces cosmovisions, en effet, une communication est possible entre les humains et un certain nombre d'entités supranaturelles, ce qui autorise à penser que ces dernières puissent éventuellement avoir un rôle influent sur la santé humaine.[83] S'il est vrai qu'en Occident, ces représentations ont été graduellement remplacées, depuis au moins deux siècles, par une médecine basée sur des explications de type strictement biologique (Helman, 2007), dans une conception naturaliste et positiviste du monde, elles demeurent néanmoins présentes de façon sporadique et souvent clandestine comme l'ont montré des ethnologues tels que Favret-Saada (1977) ou de Martino (2003).

En Guyane, cette théorie étiologique surnaturelle qui attribue potentiellement la survenue de maladies à des facteurs de type magico-religieux, est bien instituée dans une société plurielle où se rencontrent de nombreuses médecines globalisantes qui prennent en compte l'individu dans une dimension holistique en le plaçant à la fois dans son environnement humain et cosmique (illustration 5)[84]. Au sein des différents groupes culturels amérindiens, le recours aux charmes magiques (kla : *tulala* ; ark : *bina*), dont le rôle est de convoquer la chance lors des différents événements qui rythment la vie quotidienne des Amérindiens (chasse, pêche, amour, entretiens d'embauche) se maintient (13 URs). Il s'agit, selon Silberstein (2002 ; p. 254), d'une « *catégorie de plantes utilisées* […] *en vue d'obtenir certains résultats comme l'apaisement de tensions inter-personnelles, les faveurs d'un homme ou d'une femme, une chasse féconde, etc* ». Chez les Kali'na (ainsi que dans plusieurs régions d'Amazonie), *tulala* est en effet également le nom qualifiant communément une Aracée terrestre[85] comprenant de nombreux cultivars, *Caladium bicolor* (illustration 6), qui est fréquemment utilisée dans ce type de

[83] Ce qui est au fondement des médecines surnaturelles (en opposition aux médecines naturelles fondées sur des causes strictement physiologiques). Du Toit parle d'étiologies basées sur des facteurs causatifs surnaturels ou naturels (Du Toit, 2001).

[84] En 1890 déjà, le voyageur Brunetti (1893 ; p. 287) notait lors de son passage en Guyane : « *Ces derniers* [les mauvais sorts] *sont considérés, à tort ou à raison, comme la cause de la plupart des maladies ou des morts qui surviennent*. »

[85] Qui, avec les fougères des sous-bois et les souchets des jardins, constituent les trois grandes familles de plantes magiques utilisées dans la confection de « charmes » en Amazonie (Valadeau, 2016). D'ailleurs le terme *tulala* n'est pas attribuée exclusivement à *Caladium bicolor*, mais également à d'autres espèces botaniques s'inscrivant dans ce vaste complexe de plantes magiques.

préparations magiques (Ahlbrinck, 1956 ; Chapuis, 2001 ; de Goeje, 1931 ; Grenand et al., 2004 ; Odonne et al. 2014 ; Tareau et al., 2017 ; Valadeau, 2016 ; van Andel et al., 2015) :

> « J'avais des angoisses, les gens parlaient sans arrêt sur moi, je n'arrivais pas à dormir, à bien respirer. J'avais une sorte de peur intérieure, des frissons même. Je sentais le regard des gens bien lourd sur moi, et ça me « marrait » dans mes affaires, je n'avançais pas. J'ai été voir une chamane vers Kourou qui m'a soigné avec des bains et des rituels de chez nous. Ça m'est déjà arrivé aussi d'aller la voir avant un rendez-vous important, pour le travail. Ça t'aide, ça te donne de la chance. Elle a une plante qu'on appelle chez nous *tulala*, qui est très puissante. » Femme d'origine kali'na, 46 ans, Iracoubo.

> « Chez nous on dit que l'enfant est plus exposé, plus fragile. Les mauvaises paroles autour de lui peuvent le faire tomber malade. Les médecins nous disent que c'est autre chose mais nous on sait que c'est ça. Pour le protéger contre ça, on le baigne avec des branches de *sisibi wiwiri* (srn ; *Scoparia dulcis*), du sel et du « bleu » [cf. « encart 3 »]. Pendant le bain on le fouette avec les branches pour enlever le mal qui essaie de pénétrer en lui. » Homme d'origine kali'na, 40 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Illustration 6 : Caladium bicolor*, aux abords d'une maison de Cayenne. M. Rapinski.*

Dans les systèmes thérapeutiques afro-américains présents en Guyane[86], la maladie n'est jamais tout à fait décontextualisable non plus des actes spirituels commis par le patient et ses proches : elle peut être « envoyée », c'est-à-dire le fait d'un acte de sorcellerie (kra *: tjenbwa* ; krg : *piay* ; krh : *koudpoud* ; ndk : *wisi* ; cf. « Glossaire ») commis par une tierce personne[87] ou engendrée par le « mauvais œil » (brl : *mau-olhado* ; kra : *pichon*, *dévenn* ; krh : *maldyòk* ; ndk : *ogii aj*, *fjofjo* ; cf. « Glossaire »), c'est-à-dire résultant de la captation d'énergies négatives pouvant être liées à des sentiments négatifs tels que la jalousie ou la convoitise, à la transgression d'un interdit religieux ou alimentaire (ndk et krg : *kina*) ou encore la conséquence d'un comportement irrespectueux envers des instances extra-humaines. Dans la religion vodoue, présente en Guyane où habitent de nombreuses personnes originaires d'Haïti (Laëthier, 2009 ; Taverne, 1991), la transmission filiale de *lwa* au sein de certaines familles implique la réalisation de services (krh : *servis lwa*) envers eux tels que le dépôt régulier d'offrandes ou l'entretien d'un petit autel domestique (krh : *bifè lwa*). Le non-accomplissement de ces *servis* peut entraîner des désordres, notamment d'ordre pathologique, qui permettent parfois d'expliquer la survenue d'une maladie soudaine. De même, chez les Marrons, la maladie est parfois expliquée par l'action d'un *nenseki*, c'est-à-dire de l'âme d'un défunt (parfois matérialisé par un petit être ou un animal ; cf. « Glossaire ») qui s'estimerait mal honoré. Ce pouvoir de vengeance globalement exercé par des entités spirituelles (ancêtres, dieux ou *obia* lignagers) mécontentes est appelé *kunu* [cf. « Glossaire »] chez les Ndjuka :

> « Chez nous l'épilepsie n'est pas considérée comme une maladie physique, c'est un *kunu*. C'est peut-être le *nenseki* qui se venge parce qu'on ne l'honore pas, ou alors quelqu'un qui a voulu faire du mal à ton enfant ». Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Cayenne.

[86] La fonction thérapeutique du vodou haïtien – mais également du « vodou dominicain » (Alegria-Pons et Caratini, 1993; Davis et al., 2007) qui s'est développé dans la partie orientale (aujourd'hui la République Dominicaine) de l'ancienne colonie d'Hispaniola - qui comptent des fidèles parmi les habitants originaires de ces pays qui résident en Guyane, constitue ainsi l'une des facettes les plus importantes de ce culte (Vonarx, 2008, 2011), à travers tous les processus rituels visant à expurger le mal qui habite le patient et éventuellement son habitat.

[87] Cette sorcellerie ordinaire semble souvent motivée par des conflits entre personnes mais peut également avoir comme moteur, de façon beaucoup plus banale, la jalousie (krg, kra, krh : *lajalouzi*) ou, en ce qui concerne les « sorts érotiques » (kra, krg, krh : *maré moun* ; *lamaraj*), la passion amoureuse. En règle générale, lorsqu'on parle d'un sort, sujet autour duquel règne un réel tabou, il convient de dire qu'« on a fait quelque chose » ou encore de parler d' « un travail ».

> « *Mwen konsilté on mambo pou endé'm fè rev lè'm jwé bolet*. *Lè'm gennyé, mwen alé nan kalvè priyé Bouda pou ba lwa yo kléren. Mwen met rété tout jounen a la, an bwa, ka priyé lespri yo* [J'ai consulté une *mambo* (prêtresse vodoue) pour m'aider à faire des rêves quand je joue à la borlette[88]. Quand je gagne, je me rends au calvaire de Bourda pour donner du rhum aux esprits. Je peux rester toute la journée là, dans les bois, pour prier les esprits]. ». Femme d'origine haïtienne, 20 ans, Rémire-Montjoly.

> « Chez nous les Noirs, il y a beaucoup de superstitions. Je dis les Noirs, parce que chez mes amis Businenge c'est pareil. Par exemple le jour d'un examen il ne faut laisser personne te toucher l'épaule ou t'emprunter un stylo, de peur qu'il prenne ta « force », ta chance, ou te donne la *dévenn. Osi, koté nou, lò to ka tonbé malad sibitman, to toujou ka mandé to kò si a ba roun bagaj yé voyé asou to* » Homme d'origine créole guyanaise, 30 ans, Cayenne.

Ce qui ressort de ces témoignages, c'est que cette façon particulière de percevoir et d'énoncer le sacré et cette compréhension singulière de la maladie (indissociable de la croyance en l'influence constante de forces spirituelles sur les différents états de santé, physique et mentale) induit automatiquement toute une thérapeutique médico-magique adaptée : à l'éventualité constante d'être agressé répondent des modalités de prévention (pratiques propitiatoires) et de traitement (pratiques expiatoires) mises en place au quotidien. Ces mécanismes de protection, d'auto-défense[89] et de contre-attaque justifient sans doute la vitalité jusqu'à nos jours de la magie comme moyen de régulation sociale au sein de nombreuses populations de Guyane. D'ailleurs, si l'efficacité de ces pratiques de soin médico-magiques est désormais de plus en plus reconnue, c'est avant tout parce qu'elles sont de véritables « faits sociaux totaux »[90] qui font avant tout et réellement sens au sein de leur contexte social et culturel (Aubert, 2006) en s'inscrivant pleinement dans des cosmovisions explicatives des relations entre les humains et le monde qui les entoure[91]. Ainsi, il ne s'agit plus tant de discuter de l'efficacité

[88] Il s'agit d'un jeu de loterie très populaire en Haïti, pour lequel il existe en effet tout un ensemble de pratiques de décodage onirique orientant les paris des individus (Redon, 2012).

[89] Car, pour reprendre la formule de Vilayleck (2002 ; p. 24) : « *qui se croit agressé, agresse à son tour* ».

[90] Ainsi, « *le vodou est plus qu'une religion* » ; c'est un système thérapeutique complet qui implique également une médecine par les plantes, des massages qui s'inscrivent dans une certaine vision du corps, etc (Vonarx, 2011).

[91] Elles ne doivent plus être assujetties à l'ethnocentrisme biomédical (de type « *Les autres croient, nous savons* » : Good, 1998 ; p. 56) ni envisagées comme « *un ramassis déstructuré de*

pharmacologique de l'acte magico-thérapeutique[92], il s'agit de comprendre son efficacité et son intégration dans un schéma de pensée émique où elle fait sens et où sa légitimité n'est pas discutée. A l'instar des cultes de possession ou à des séances chamaniques[93], auxquelles ont parfois recours ces médecines magiques ; techniques qui s'inscrivent chacune à leur façon[94] dans des systèmes religieux où le soin passe par la mise en contact direct avec la surnature (Aubert, 2006).

La notion d'agentivité semble particulièrement adéquate pour aborder ces questions (Gutierrez Choquevilca, 2017 ; Jacopin, 2010). Une médecine ne fonctionne pleinement que grâce à la foi que les soignés ont en elle et qui permet à l'action soignante de devenir agentive, c'est-à-dire capable d'agir sur la maladie, et d'être ainsi opérante. Les études menées en Occident sur les placebos montrent à quel point cette idée n'est pas propre qu'aux cultures non-occidentales, elle est aussi l'apanage de la biomédecine (Moerman, 1981, 2002, 2013). Il s'agirait d'un processus inconscient de renforcement neuro-immunitaire du sujet, permettant ainsi de parler d'une efficacité indirecte des remèdes. La plante – ou n'importe quel élément de la *materia medica* magique – soigne parce qu'elle est habitée par une entité mythique puissante et capable de soigner qui lui donne sa force thérapeutique. La plante, au final n'est que le véhicule d'une entité supranatuelle qui elle agit. Ainsi, la parole du sorcier, au-delà de son contenu sémiotique, est une parole agentive car chargée de la puissance des esprits qui l'énoncent à travers la bouche de l'officiant. C'est en ce sens que Winternitz écrit que « *rien n'est plus puissant pour l'esprit*

---

croyances » (Massé, 1997 ; p. 61) mais en tant que « *système culturel organisé autour de réseaux de significations implicites et explicites attribués aux divers objets qui composent l'univers de la santé et la maladie* » (Massé, 1995 ; p. 138).

[92] Pour reprendre Jacopin (2010 ; p. 36) : « *la vérité est dans la rationalité de la parole mythique, aussi absurde et fantasque qu'elle nous apparaisse* ».

[93] Pour lesquels il ne convient plus de parler de pratiques « extatiques » (Eliade, 1952) ni de « transe », termes aujourd'hui rendus désuets par leur connotation dévalorisante (Hamayon, 1995).

[94] Dans le chamanisme amérindien, qui privilégie l'alliance maîtrisée avec les esprits alors que la possession procède plutôt par une soumission passive à ces derniers (Heusch, 1971), c'est l'ascension spirituelle de l'officiant et la possibilité momentanée pour lui d'interagir en tant que messager avec les puissances du monde invisible qui est recherchée, tandis que dans les cultes de possession, le possédé incorpore les divinités qui agissent et parlent avec le patient, par l'intermédiaire de l'enveloppe charnelle de l'officiant. Dans les rites de possession du vodou haïtien, par exemple, il est communément dit que « *l'esprit monte quelqu'un* », « *rentre dans sa tête* » ou « *descend sur lui* » et que celui-ci en devient, le temps de la possession, le « cheval » ; l'esprit devient alors complètement maître du corps du sujet possédé, qui généralement ignore tout ce qu'il s'est passé durant la possession, une fois celle-ci terminée (Métraux, 1958).

primitif[95] *que des mots humains* » (Winternitz, 1898 ; p. 233), que Favret-Saada (1977) découvre qu'« *en sorcellerie, l'acte c'est le verbe* », qu'Austin, (1970) décrit les paroles mythiques comme « des actes de parole » et que Benoît (1988) évoque « une parole en situation ». En outre, ce qui fait le caractère agentif d'une parole soignante c'est également la scénographie dans laquelle elle s'inscrit, à travers un certain nombre de codes et de règles pré-définies (Yvinec, 2005)[96]. De la blouse du médecin au costume cérémoniel du chamane, les habits du soignant, sa gestuelle, les objets qu'il manipule, suivent des règles précises, autant dictées par les protocoles de soin que par les rituels thérapeutiques, et donnent un cadre crédible du point de vue du système de croyances du soigné à la puissance thérapeutique de la parole soignante. L'agentivité, pour être fonctionnelle, doit répondre à un certain nombre de critères : elle s'inscrit dans un système de croyances fortes[97] dans laquelle elle fait sens ; le soigné fait preuve d'une foi profonde en ce système de croyances ; le soignant respecte un certain nombre de codes culturels qui rendent crédibles aux yeux des initiés la « mise en scène » de la parole agentive ; la parole mythique puise sa force dans celle d'un passé puissant, toujours vivant dans les objets et les paroles magiques :

> « Quand les plantes nous soignent, ce sont nos ancêtres africains qui agissent sur nous à travers elles. C'est comme toi, tu as une carte bleue, c'ets juste un onjet, poyrtant derrière il y a de l'argent. Et bien moi, quand je porte cette herbe [*Eleusine indica*] sur moi, ce n'est pas juste une herbe que je porte, c'est toute l'Afrique qui habite dedans et me donne sa force. » Homme d'origine saamaka, 35 ans, Régina.

> « Il ne suffit pas d'utiliser des plantes, il faut vraiment avoir une relation intime avec elles, de confiance. Il faut parler à la plante lorsqu'on va la chercher, lui dire pourquoi on vient et lui demander de l'aide. Dire ce qu'on veut à la plante,

[95] En postulant, évidemment que nous soyons tous des « *primitifs* ».

[96] D'après Yvinec (2005), la parole agentive revêt avant tout un « *aspect performatif* ». Et Jacopin (2010 ; p. 26) souligne que « *l'énonciation* [de la parole mythique] *est un acte de parole en soi*. »

[97] La foi dans ce système (ce que les Businenge nomment *trostu*) est une condition *sine qua none* à sa réussite. Comme le dit un homme créole interrogé : « *si to pa ka krè annan tjenbwa, anyen pé pa rivé to* [Si tu ne crois pas dans les mauvais sorts, rien ne peut t'arriver] ». L'« efficacité symbolique » telle que définie par Levi-Strauss (1949) prend ici encore tout son sens : tout processus magique ne peut fonctionner que si le patient est lui-même déjà intimement convaincu de la provenance extra-naturelle du *mal* qui l'assaille et de l'efficience de la magie pour s'en expurger. Rendre acceptable la maladie pour le patient (car cohérente dans un système de pensée mythique particulier) lui donne par la même occasion la force de la surmonter.

> avec son cœur, sincèrement. C'est comme la plante qu'on appelle *plifòrkilòm* (*Pfaffia glomerata*), avec un nom pareil, on se rend bien compte que c'est plus qu'une plante ; elle a une force. » Femme d'origine créole guyanaise, 54 ans, Régina.
>
> « Même si je te donne la recette, ça ne marchera pas. Il faut avoir l'*obia*. Et les plantes aussi, il faut savoir les ramasser, les remercier, leur demander ce que tu veux. Car sans leur *kaakiti*[98], il n'y a pas de médecine. » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

Dans la scénographie de cette ritualité médico-magique, les livres jouent aussi un rôle important. Si Taverne (1991 ; p. 375) parle d'un véritable « *culte du livre* » dans la médecine traditionnelle haïtienne, Goody (1977 ; p. 72) estime pour sa part que la « *la magie du mot imprimé a remplacé la magie du mot parlé* ». Les livres utilisés sont esentiellement des grimoires médiévaux d'alchimie (« Le Dragon Noir », « La Poule Noire », « Le Grand Albert », etc)[99] comme cela a également pu être observé par d'autres auteurs ayant travaillé auprès de populations créoles (Benoît, 2000 ; Bougerol, 1993 ; Kerestetzi, 2014 ; Price, 2010 ; Stroebel, 1999 ; Taverne, 1991).

Enfin, la présence d'objets chargés de symboles (artisanat amérindien pour traduire le fait que les « divinités amérindiennes » sont représentées, bouteilles anciennes trouvées en forêt et ayant appartenues à de supposés ancêtres, lithographies de Saints, etc) montrent à quel point ce système de croyances, où la priorité absolue est d'abord de chercher à se protéger coûte que coûte contre de possibles agressions sorcellaires (cf. « Se battre contre l'Invisible »), fait l'objet d'une réinvention syncrétique permanente, mêlant des éléments cultuels très divers (cf. « Inventions et réinventions »). Ainsi, pour illustrer ce dernier point, notons par exemple que les prescriptions des *gadò* (krg ; nom donné aux sorciers chez les Créoles de Guyane ; cf. « Glossaire ») comprennent à la fois des ablutions à base de plantes protectrices et la lecture de psaumes bibliques (illustration 7) ou encore que les divinités amérindiennes (illustration 8) sont convoquées aux côtés de divinités d'origine africaines dans les rituels *winti*. Ces assemblages syncrétiques sont le signe de

---

[98] Chez les Ndjuka, les plantes sont considérées comme porteuses d'une force thérapeutique appelée *kaakiti* (Tareau et al., 2019) qui garantit leur pouvoir de guérison. Les Créoles parlent dans le même sens de *fòs*. Cette notion est sans doute aussi à mettre en relation avec la notion d'*aché* (Brandon, 1991 ; Cabrera, 2003) que l'on retrouve dans la santeria cubaine et d'*axé* dans le candomblé (Bastide, 1950 ; Voeks, 1997). D'ailleurs, le terme *achi* est aussi présent chez les Aluku dans un sens similaire (Moomou, 2013 ; p. 364).

[99] « *Les livres de magie de tradition médiévale comme, entre autres, le Grand Albert ou le Grimoire du Pape Honorius, sont toujours très prisés* » (Bougerol, 1993 ; p. 93).

la perméabilité au changement des populations Noires durant la période coloniale (Price et Mintz, 2013 ; Torres-Avilez et al., 2015 ; van Andel et al., 2013), sans doute aussi dans une logique de survie (Coe et Anderson, 1996 ; van Andel, 2016) face à la tragégie de l'esclavage.

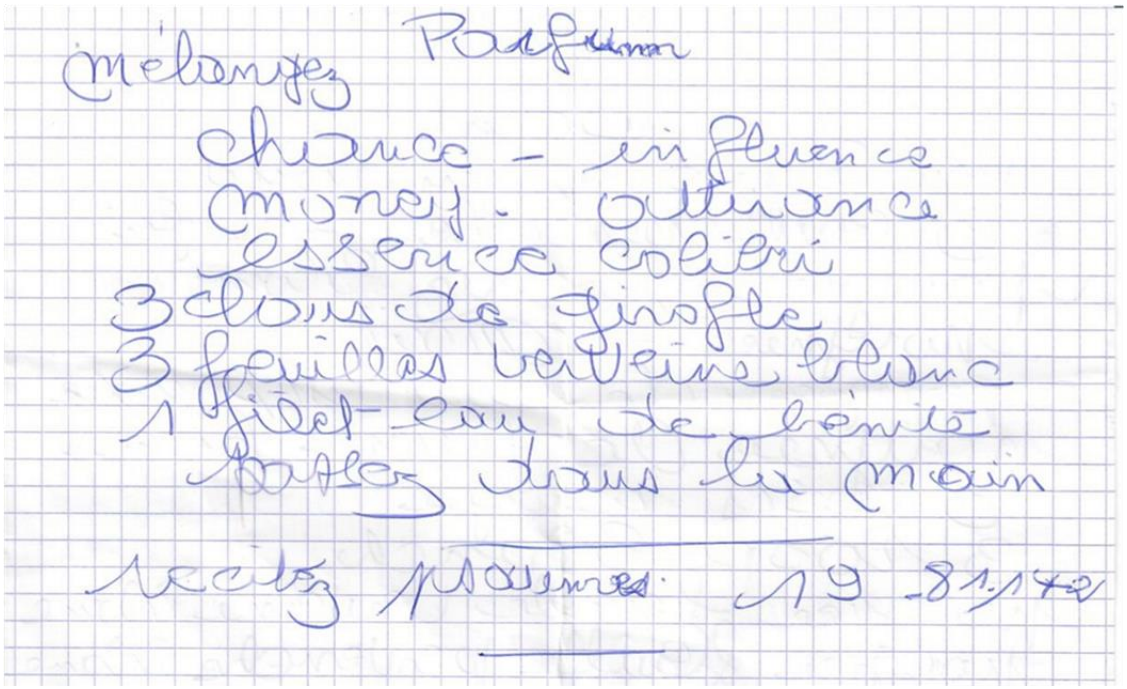

Illustration 7 : *recette de parfum de chance prescrite par un tradipraticien créole.*

Illustration 8 : poterie kali'na utilisée dans les libations médico-magiques chez les Saamaka. Village de Gotali, sur la commune de Mana. M-A Tareau.

2.1.2. Une médecine humorale

La perspective étiologique humorale est une conception relativement universelle considérée par certains auteurs comme la principale théorie explicative de santé dans le monde (Foster, 1994 ; Foster et Anderson, 1978). En Amérique latine notamment, elle exerce une influence considérable sur les modes de représentations du corps, de la maladie et des modes de soins (Foster, 1987 ; Helman, 2007). Si certains y voient clairement un héritage néo-hippocratique tiré de la médecine galénique[100] des premiers arrivants européens qui s'est adaptée au contexte socio-environnemental tropical (Currier, 1966 ; Foster, 1994, 1987, 1984 ; Grenand et al., 2004 ; Logan, 1977 ; Mathews, 1983 ; Molony, 1975 ; Peeters, 1979), d'autres considèrent au contraire qu'il s'agit d'un héritage précolombien indéniable (Bastien, 1985 ; Colson et de Armellada, 1983 ; de Montellano, 1975 ; Messer, 1987). On pourrait aussi estimer, dans une posture sans doute plus neutre, que ces phénomènes explicatifs aient également pu être convergents à partir de sources distinctes (Benoît, 1997). Notre propos ici n'est pas de rentrer dans ce grand débat d'idées, mais plutôt de montrer le caractère vivant de cette pensée explicative, encore très actuelle en Guyane aujourd'hui ; après qu'elle eut « *régné sur* toute l'histoire de la civilisation occidentale depuis des siècles, sur la médecine, la biologie, la philosophie, la cosmologie et même la géographie et l'astronomie » (Thivel, 1997 ; p. 85). Comme l'indique Vernon (1992 ; p. 13) : *« Parmi les explications causales des* affections *on note l'importance du froid : c'est l'élément central de l'opposition chaud-froid dans les Antilles et les ex-colonies françaises* ». En tant que principe étiologique, cette notion de « chaud » et de « froid » semble se transmettre essentiellement à travers les représentations et les pratiques de soins familiales (Benoît, 1997 ; Taverne, 1991) et peut être défini différemment, d'un groupe culturel à l'autre, même au sein d'une même société (de Montellano, 1975 ; García-Hernández et al., 2015). En Guyane, ce cadre conceptuel continue, malgré ses contradictions avec le système de représentations biomédical, à constituer une norme médicale signifiante chez les jeunes guyanais (Tareau et al., 2017).

Selon la théorie des « humeurs » d'Hippocrate (Thivel, 1997), celles-ci sont des fluides corporels internes (au nombre de quatre : le sang, le phlegme ou pituite, la bile et la bile

[100] Se basant sur la similarité des mécanismes explicatifs, des thérapeutiques et du vocabulaire entre la médecine humorale savante des 17ème, 18ème et 19ème siècles et les conceptions nosologique, étiologique et thérapeutique créoles (Benoît, 1997).

noire ou atrabile[101]) dont un état d'écoulement normal (vitesse d'écoulement, quantité, densité) garantit un équilibre vital et une bonne santé générale et dont la perturbation, à contrario (notamment à cause d'un excès de « chaud » ou de « froid », qui doivent être appréhendées, non pas comme des températures objectivement mesurables mais comme des états symboliques pouvant varier selon les représentations collectives [102]) est considéré comme un facteur causal de maladie majeur. Dans cette perspective, en effet, deux grands types de maladies peuvent survenir : celles liées à un excès pathologique de « chaud » dans l'organisme (*lenflamasyon*, en créole) et celles résultant d'une atteinte brutale de « froid » (krg : *frédi*, *enpridans* ; ndk : *koo siki*), considérée comme potentiellement agressive et dangereuse pour le corps[103]. La thérapeutique humorale consiste donc d'une part à chercher à éviter cet état de déséquilibre sanitaire à travers d'une part une importante prophylaxie[104] et d'autre part un versant curatif basé sur le principe de guérison par les contraires : l'emploi de substances « chaudes » - dites aussi « réchauffantes » chez les Créoles - est préconisée contre les excès de « froid » et des substances « froides » -plutôt désignées comme « rafraîchissantes » - luttent contre les excès de « chaud »[105]. Cette conception médicale semble vraisemblablement avoir été importée très tôt par les Européens, comme l'illustre par exemple cette citation de Prudhomme (1797 ; p. 303-304), durant un voyage en Guyane effectué au cours du 18ème siècle :

---

[101] Cependant, au sein des sociétés créoles, il semblerait que les deux humeurs essentielles soient le sang et la bile (Benoît, 1997).

[102] Comme l'écrit Benoît (2000 ; pp. 67-68) : « *s'il existe une unité de pensée quant à la logique du classement, en revanche les contenus des catégories varient* ». Les aliments gras, sucrés, salés, épicés, sont souvent considérés comme « chauds » dans la médecine créole, tandis que ceux qui contiennent beaucoup d'eau (concombre, pastèque, bouillon maigre) sont « froids » (on dit qu'ils « rafraîchissent »). Certains moments de la vie peuvent également être plus ou moins « chauds » ou « froids » : les enfants, les jeunes adultes et les femmes enceintes sont considérés comme « chauds » tandis que les personnes âgées ont une « *disposition froide* » (Peeters, 1979).

[103] Chez les Créoles antillo-guyanais, on parle de « coup de froid », de « coup d'air » ou de « coup de vent » ; chez les Businenge, ont dit que le froid qui rentre dans le corps peut le faire « pourrir de l'intérieur » (Vernon, 1992) et des remèdes sont consommés régulièrement pour évacuer le « froid » hors du corps.

[104] A ce sujet, Peeters (1979) décrit pour la Martinique un certain nombre d'interdits alimentaires et comportementaux visant sous un angle de vue humoral à éviter de tomber malade.

[105] Dans la même logique, Lavergne (1989) observe qu'à la Réunion il existe des « bois chauds » et des « bois froids » dans la tisanerie des Hauts, consommés dans un souci de régulation humorale.

> « *La manière de vivre des nouveaux arrivés leur cause souvent des maladies mortelles ; dès qu'ils mettent pied à terre, ils boivent avec avidité de l'eau froide, et ensuite du jus de canne (chaud) ; ils y joignent des oranges, des citrons, des pommes d'acajou ; tous ces fruits sont très froids : est-il donc étonnant qu'ils soient préjudiciables à la santé ? Il est encore des gens assez imprudents pour se coucher à l'air sur l'herbe, s'y endormir et y passer des nuits entières. Dans cet état où l'air est frais, la rosée et les exhalations de la terre les ont surpris, et il est tout simple qu'ils soient atteints de coliques et de fièvres aigues.* »

Dans le cas d'une sur-accumulation corporelle de « chaleur » [106] (krg : *lenflamasyon*[107] ; ndk : *gali*) le sang peut se transformer subitement et devenir sale[108] (krg : *disan sal* ; ndk : *tjobo buulu*) et conduire ensuite à d'autres complications plus ou moins graves (figure 2) tels que des éruptions ou tâches cutanées, des troubles du foie (krg : *malfwa*) ou encore le diabète (kra, slu : *sik* ; krg : *suk*) dont la cause est perçue par les Créoles comme étant un excès de « chaleur sucrée » dans le sang[109] :

> « Quelqu'un qui a trop de chaleur en lui a ce qu'on appelle *labil*. Il peut s'en rendre compte parce qu'il a un goût amer dans la bouche. Même lorsqu'il éternue, tu sens l'odeur, c'est *yeg* [« amer »]. Il faut qu'il prenne des rafréchi car c'est très dangereux, son foie peut exploser et il commence à cracher du sang. Quand tu vois ça, c'est trop tard… Je connais des personnes qui buvaient trop de tafia et qui sont mortes comme ça… *Yé trapé malfwa* [Ils ont attrapé *malfa*]. » Femme d'origine créole guyanaise, 80 ans, Roura.

> « Le *safra* [*Curcuma longa*] c'est très chaud. D'ailleurs c'est une épice, on l'utilise aussi en cuisine. Chez nous on l'appelle *tjitjima*, ça vient d'Inde. Moi je prépare du sirop avec contre les refroidissements. Mais comme c'est très chaud il ne faut pas en abuser, sinon ça peut te donner des tâches, des

---

[106] Ce que les Créoles anglophones de la Caraïbe appellent « *heat* » (« *heat refers to the condition of the body resulting from accumulation of impurities in the blood. Remedies are called "cooling"; they "clean the blood" and purify the body. Periodic cooling is regarded as a good thing, "to make the body feel good*" »; Wong, 1976 ; p. 105).

[107] Du français « l'inflammation », et se prononçant pareil, bien que les sens en soient aujourd'hui fortement éloigné.

[108] Sous l'effet d'une sur-accumulation de *labil* (krg ; « *labil* ») qui vient engorger le sang et les organes, « encrasser » le corps et le fatiguer (Benoît, 2000).

[109] L'hybridation entre une explication de type humorale et le modèle explicatif apporté par les médecins est intéressant à observer.

> boutons. Et si tu bois ce sirop tout en restant dans le froid, ou par exemple en étant pieds nus sur des carreaux [« carrelage »], tu risques de faire un « chaud et froid ». » Femme d'origine sainte-lucienne, 58 ans, Matoury.

Mais le sang peut également « *bouillir* » et se liquéfier[110] (on dit qu' « il se transforme en eau » : krg : « *i ka fè dilo* ») ce qui peut engendrer dans un premier temps des maux de tête plus ou moins forts et réguliers (car « le sang monte à la tête » ; krg : *maltet*, mais certains informateurs parlent aussi de « *fè san* », littéralement « faire du sang ») ; puis, si rien n'est fait, des troubles plus ou moins morbides (figure 2) du système circulatoire vont éventuellement apparaître (hypertension, krg : *tansyon* ; ndk : *bulu ati*; désordres cardiaques ; krg : *malker ;*) jusqu'à l'infarctus du myocarde (krg : *atak*) tant redouté (et parfois confondu, vraisemblablement, avec l'AVC ; en lien possiblement avec les nombreuse campagnes de sensibilisation de ces dernières années en Guyane) :

> *« Lò ou disan ka bouyi i ka koumansé monté annan ou tet. I ka frapé'w, frapé'w frapé'w… Nou ka di ki ou ka fè kèr, ou ka fè tansyon kwa. Si ou pa rivé rafréchi ou kò apré sa, i pouvé fè to tjò pété osi, i ka ba'w atak* [Lorsque ton sang bouille il commence alors à monter dans ta tête. Il te frappe, te frappe, te frappe… On dit que tu fais *kèr*, ou *tansyon* quoi. Si tu n'arrives pas à te « rafraîchir » après ça, ça peut faire ton cœur exploser aussi, ça te donne *atak*]. » Femme d'origine créole guyanaise, 80 ans, Roura.

Différents symptômes peuvent permettre de remarquer *lenflamasyon* (boutons, chaleur corporelle, sudation intense, maux de tête, nausées, des démangeaisons – krg : *gratel* – ou encore une sensation de « chaleur en dedans ») Cependant, d'autres facteurs peuvent favoriser un état de *lenflamasyon* comme une exposition trop prolongée au soleil (travaux à l'abattis, jogging…), la grossesse (qui est considérée comme un état particulièrement « chaud ») ou encore des problèmes de rétention d'eau ne permettant pas d'« éliminer la chaleur » correctement. Certains signes symptomatiques peuvent être observés comme une sueur forte (grasse et jaune) et abondante, un goût amer dans la bouche (pouvant être perçu par d'autres lors des éternuements ; krg : *tousé yeg*), les yeux jaunes, des nausées récurrentes et un état de grande fatigue (ataraxie). On remarque que sous

[110] La lecture de certains manuels de médecine médiévale montre une grande similarité avec cette conception médicale créole. En effet, dans "*Médecine domestique*" (Buchan, 1783 ; pp. 478-479), il est indiqué que « *le sang* [peut] *perdre de sa fluidité lorsque le mouvement et la chaleur qui la lui conservent sont suspendus* ».

l'effet de *labil*, liquide jaune qui se répand alors dans les organes, la couleur jaune devient assez symptomatique d'un état d'*enflamasyon* :

> « *Lè ou ka wè slip ou ka vin jonn, ou ka swé jonn, sé lenflamasyon ki anlè'w* […] *To genyen roun vyé pisé rouj. Sa pisa a santi fò* [Lorsque tes sous-vêtements deviennent jaunes[111], que ta sueur est jaune, tu as *lenflamasyon* […] Tu as une pisse sale et rouge. Cette pisse sent fort]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 67 ans, Rémire-Montjoly.

> « *Labil* c'est un liquide jaune qu'on a dans le foie. C'est très amer. Mais lorsque tu es malade de lenflamasyon, que ton foie est chargé, la bile envahit tout ton corps : on en retrouve dans ta transpiration, dans ton pipi, dans ton caca. Même dans tes yeux qui deviennent jaunes ! » Femme d'origine créole guyanaise, 82 ans, Sinnamary.

Enfin, *lenflamasyon* peut être généralisée mais elle peut également être localisée dans un organe en particulier, comme dans les yeux (krg : *lenflamasyon an* zyé), dans le ventre (krg : *lenflamasyon an vant*) et surtout dans le foie (krg : *malfwa*).

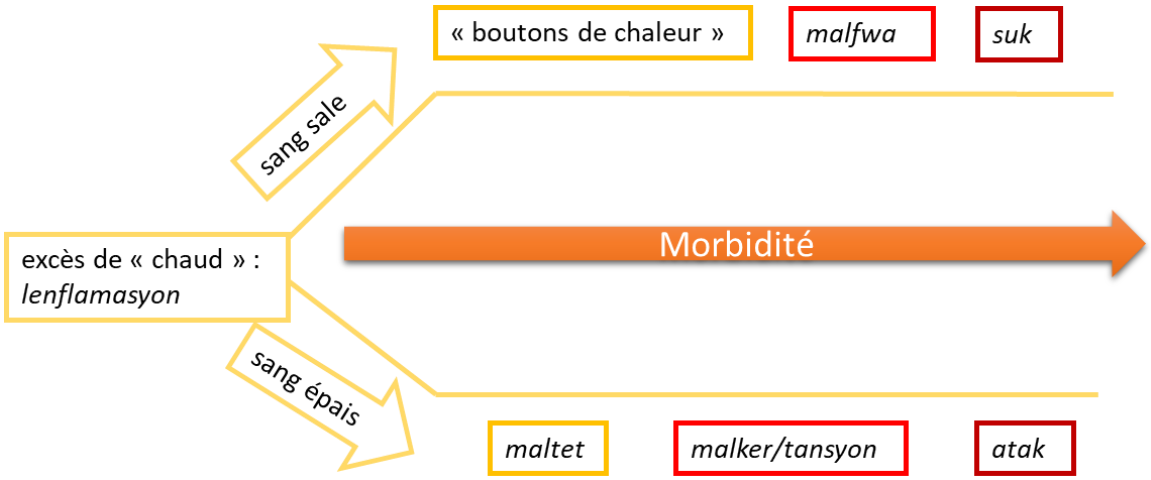

Figure 2 : nosographie des désordres pathologiques liées à lenflamasyon, dans le système ethnomédicinal créole.

Dans le cas d'un passage trop rapide et brutal d'un état « chaud » à un état « froid » (krg : *lenprudans*), le froid pénètre dans le corps en premier lieu par les voies respiratoires, affectant directement les poumons (krg : *lestonmak chajé*) puis se bloquant éventuellement au niveau de la gorge (krg : *malgòrj*). S'il descend plus bas dans le ventre,

[111] La récurrence symptomatique de la couleur jaune (des yeux, de la sueur, de l'urine) dans cette pathologie explique sans doute qu'elle soit également appelée *jonis* (« jaunisse ») en créole guyanais.

le « froid » donnera naissance à des ballonnements (krg : *van*) voire à des douleurs plus généralisées (krg : *rimatiz*). Le « froid » peut également atteindre le corps par les pieds ou les voies génitales, impliquant tout un ensemble de prescriptions et de proscriptions préventives mises en place par les ethnomédecines créoles :

> « Pendant le *seren**[112] il faut être bien couvert. Aussi, pour ne pas faire de chaud et froid, il faut éviter de marcher pied-nu sur le carreau ou de boire de l'eau glacée quand il fait très chaud ». Homme d'origine créole guyanaise, 33 ans, Cayenne.

> « Je connais quelqu'un qui est aller chercher de la viande dans son congélateur, pour la mettre à mariner, alors qu'il revenait du sport. Le coup de froid qu'il a eu a été très fort et il a fait un gros malaise. Son sang s'est glacé tout chaud. Il tremblait, il a eu de la fièvre immédiatement. On a dû l'hospitaliser puis il a pris des « thés » très chauds pendant une bonne période pour se remettre. Les gens négligent ces choses là mais il ne faut pas. C'est comme les touloulous qui rentrent dans leur voiture bien climatisée avec leur grosse robe et après avoir dansé, c'est très très mauvais ça. » Femme d'origine créole guyanaise, 45 ans, Cayenne.

> « Chez nous, on ne dit pas qu'on attrape « froid », on dit que le « froid » nous attrape : koo siki. Les femmes peuvent beaucoup plus facilement se faire attraper par le « froid » mais chez les garçons le « froid » peut être irréversible. Ils ne sont pas ouverts, ils ne l'extraient pas par les règles, ça reste coincé en dedans et ça peut donner des maladies. Aussi, lorsqu'on se baigne nous les femmes, il faut le faire dans un endroit fermé pour empêcher les courants d'air et ne pas attraper un coup de « froid ». Il faut maintenir la chaleur. » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

Cette dernière citation illustre bien le caractère agressif, offensif, du « froid ». Il faut absolument éviter d'être en contact direct ou prolongé avec lui car son entrée dans le corps est susceptible d'entraîner son pourrissement intérieur. « *Le froid ronge en dedans* » en même temps qu'il entraîne des « vents » dans le corps et ralentit les organes. D'autant plus que chez les Businenge, si on considère que les femmes sont plus fragiles que les hommes pour attraper le froid, elles peuvent en revanche l'extraire beaucoup plus facilement à l'aide de bains de vapeur vaginaux. D'où la nécessité pour les hommes de prendre constamment des remèdes pour « enlever le froid », tels que sont les *bita* (cf.

[112] Krg. Il s'agit de la période comprise entre le coucher et le lever du soleil, durant laquelle la température est plus fraîche qu'en journée.

« Feu ! ») à base de plantes « chaudes ». Les affections des voies respiratoires – symptomatiques d'un « coup de froid » : *malgòrj* et *lestonmak charjé* en créole guyanais - peuvent être plus ou moins graves en fonction de la rapidité et de l'efficacité de leur prise en charge et sont communément regroupées sous le terme créole *lagrip* qui lui-même peut se dégrader et déboucher sur un état fébrile (fièvre, douleurs) appelée *lafyèv* par les Créoles.

Bien sûr, ceux qui vivent en métropole sont très exposés au *frédi* dans la mesure où le climat y est largement plus propice. Cela explique qu'à l'occasion de leurs venues « au pays », ils repartent avec de nombreuses plantes « réchauffantes » en prévision notamment de la très redoutée période hivernale :

> « Lorsque je rentre en Guyane, je repars avec des feuilles de citronnelle [*Cymbopogon citratus*], de mélisse [*Lippia alba*], du sirop d'ébène [*Handroanthus serratifolia*] aussi, en prévision des nombreux coups de froid qu'on peut attraper durant l'hiver. Du rhum aussi, bien sûr, pour se réchauffer durant l'hiver. Et puis pour lutter contre le froid aussi, là-bas, j'ai pris l'habitude de me masser avec de la chandelle et de la muscade, ça réchauffe bien. » Homme d'origine créole guyanaise, 53 ans, résidant en métropole.

> « Lorsque je pars en métropole, je ramène des feuilles pour faire des thés chauds pendant l'hiver. Surtout des feuilles de citronnelle [*Cymbopogon citratus*], de gros-thym [*Plectranthus amboinicus*] et de bois d'inde [*Pimenta racemosa*] que je récupère chez ma cousine. » Homme d'origine créole guyanaise, 71 ans, résidant en métropole.

2.1.3. Une médecine sensorielle

> « *Il existe deux qualités* [« variétés » en créole] *de* lanver*, le rouge et le blanc* [respectivement *Eleutherine bulbosa* et *Maranta arundinacea*]*. Le rouge est plus fort, et il est bon pour le sang. On l'utilise pour soigner la tension, les coups qui t'ont laissé du sang caillé en dedans. Le blanc lui est plutôt recommandé pour* lenflamasyon *à l'intérieur, car il te refait pisser blanc.* » Femme d'origine créole guyanaise, 79 ans, Cayenne.

Cette citation extraite d'un entretien à Cayenne permet de saisir immédiatement ce qui est sans doute l'une des caractéristiques majeures des médecines populaires : la logique associative qui y prévaut et qui permet de créer un lien relationnel, de cause à effet, entre les particularités morphologiques, organoleptiques ou écologiques des plantes médicinales et leurs actions curatives sur certains organes ou contre certains symptômes particuliers. Ici en effet, les deux espèces en question se distinguent, selon l'informatrice, à la fois par leurs couleurs mais également par leurs effets différents sur le corps. Une correspondance symbolique est ainsi établie entre la variété rouge et ses effets attendus sur certains troubles du sang tandis que la variété blanche est plutôt connue pour éclaircir l'urine, sous-tendant *de facto* une analogie entre un trait physiologique de la plante (ici sa couleur) et une caractéristique physiologique de l'organisme du patient. La littérature a longtemps appelée « doctrine des signatures », théorisée par Paracelse, ce principe d'association symbolique fondé sur le principe du *similia similibus curantur*[113] développé par Hahnemann, le père de l'homéopathie (Guitard, 1936), et que l'on retrouve dans de très nombreuses médecines populaires (Bennett, 2007 ; Dafni et Lev, 2002). Délaissant peu à peu l'idée dévalorisante d'une logique relationnelle « primitive » pour un empirisme plus rationaliste, les ethnobiologistes contemporains tendent désormais à présenter cette relation de similitude comme une aide mnémotechnique visant à faciliter la mémorisation des usages médicinaux des plantes, spécialement dans les médecines transmises par voie orale (Bennett, 2007 ; Leonti et al., 2002 ; Odonne, 2015 ; Shepard, 2004).

Ce qui est néanmoins sûr, c'est que les propriétés organoleptiques des plantes (odeur, saveur, couleur, morphologie) jouent un rôle fondamental dans la sélection et la classification des plantes médicinales au sein de nombreuses cultures (Ankli et al., 1999 ; Berlin et al., 1996 ; de Medeiros et al., 2015 ; Heinrich et al., 1998 ; Shepard, 2008 ; Leonti et al., 2002 ; Molares et Ladio, 2009 ; Odonne, 2015, 2017 ; Pieroni et Torry, 2007 ;

[113] Par opposition à l'axiome hippocratique « *contraria contrariis curantur* » selon lequel ; littéralement, « les contraires se guérissent par les contraires ».

Shepard, 2004 ; Waldstein, 2006). Des travaux récents ont montré que la distribution des taxons médicinaux au sein des pharmacopées n'était ni imputable directement à l'abondance des espèces (Moermann et Estabrook, 2003 ; Weckerle et al. 2011) ni dûs au hasard puisqu'ils sont souvent rassemblés au sein de groupes taxonomiquement proches (Saslis-lagoudakis et al., 2012).

On sait que les plantes croissant en milieu ouvert (friches, jardins) sont souvent des espèces privilégiant des mécanismes de défenses qualitatifs[114] basés sur la production de molécules aux activités biologiques élevées telles que les terpènes et les alcaloïdes[115] qui jouent un rôle de protection contre les pathogènes ou les prédateurs tout à fait crucial dans leur survie (Ames et al., 1990 ; Billing et Sherman, 1998 ; Jadhav et al., 1981). Or, ces plantes très actives pharmacologiquement sont également celles qui sont le plus employées dans de nombreuses pharmacopées (Leonti et al., 2013 ; Stepp et Moerman, 2001 ; Voeks, 2004), illustrant le pragmatisme des médecines populaires qui savent mettre à profit les défenses naturelles des plantes dans la mise en œuvre des soins thérapeutiques humains[116], dans une forme d'interaction co-évolutive tripartite Hommes-plantes-pathogènes (Etkin, 2003). Cette sélection empirique se serait même accompagnée d'une adaptation bioculturelle de certaines populations à l'amertume par exemple, pour laquelle un tropisme particulier s'est développé (Powell et al., 2013). C'est ce qu'évoque également Shepard (2004) à travers le concept de *Sensory Ecology* : les caractéristiques organoleptiques de plantes (comme l'amertume), liées à leurs mécanismes de défenses chimiques et leur permettant de résister au stress de prédation permettent en retour aux humains de les identifier comme des espèces potentiellement médicinales. Cette évolution bio-culturelle génère ainsi une relation à double-sens qui

[114] Ces milieux riches en ressources (lumière, nutriments) favorisent en effet une stratégie d'acquisition de ces ressources par les plantes (plantes pionnières, adventices, rudérales, herbacées) qui ont ainsi tendance à pousser rapidement. Ces espèces capitalisent donc dans la production de systèmes défensifs peu énergivores que sont les métabolites secondaires de petits poids moléculaires, aux propriétés anti-fongiques, anti-bactériennes ou anti-parasitaires.

[115] De l'allemand *Terpen* signifiant térébentine, les terpènes sont une classe d'hydrocarbures produits par de nombreuses plantes et ayant souvent des propriétés odoriférantes. Les alcaloïdes sont des molécules à bases azotées, très majoritairement d'origine végétale. Les plantes contenant beaucoup de ces substances se caractérisent souvent par un goût amer (Ankli et al., 1999 ; Brieskorn, 1990 ; Drewnowski, 1997).

[116] Ceci en dépit du mécanisme instinctif de rejet envers les plantes amères notamment. En effet, ces espèces produisant une grande quantité de molécules bio-actives sont également caractérisées, le plus souvent, par des propriétés organoleptiques particulières (odeur et saveur notamment) leur permettant en retour d'être détectées par les animaux qui les évitent instinctivement.

place mécaniquement les plantes riches en molécules bio-actives comme prééminentes dans de nombreuses flores médicinales, en même temps qu'elles sont souvent cultivées ou poussent dans des zones anthropisées (donc à proximité des Humains) où elles sont parfois préservées, ce qui renforce l'idée d'une co-évolution.

Nos travaux semblent corroborer ce constat, à l'échelle de la Guyane, de l'importance de l'expérience sensible et sensorielle (à travers les goûts, les couleurs et l'olfaction) dans la sélection des espèces végétales thérapeutiques : certaines propriétés organoleptiques des plantes sont très clairement mentionnées par de nombreux informateurs comme le signe de leurs propriétés médicinales et semblent justifier leur présence privilégiée dans les pharmacopées. Ainsi, les genres botaniques les plus couramment cités (*Plectranthus*, *Lippia*, *Citrus*) regroupent des espèces effectivement caractérisées par leurs qualités organoleptiques singulières (odeur et goût notamment). La perspective sensorielle est donc manifestement aussi une réalité ethno-médicinale guyanaise, qu'il convient de développer plus finement sous ses différentes facettes : les saveurs, les odeurs et les couleurs.

Fraicheur amère et chaleur salée

> « Chez nous, on dit que chaque goût a sa vertu. *Bita* [l'amertume] ça tue les vers, ça tue tout ce qui peut t'attaquer à l'intérieur et ça ralentit les virus. *Kubi* [l'astreingence] ça nettoie, ça cicatrise parce que ça recolle la chair. C'est bon pour les maux de dents. *Djamu* [*Syzygium cumini*], *bisangula* et *kasun* [anacardium occidentale] sont *kubi*, par exemple, c'est utilisé dans les bains raffermissants pour les femmes. Ça rassemble tout ce qui est mauvais, ça extrait le vieux sang dans la bouche malade, comme le mercure pour l'or. *Suwa* [l'acidité] c'est comme la javel pour le corps humain : ça nettoie mais en excès ça peut tuer. C'est bon pour la voix. L'acide est bon également contre la tension et le sucre ; c'est pour cela que la prune de cythère [*Spondias dulcis*] et le citron [*Citrus aurantiifolia*] sont utilisés dans ce sens. On peut croquer du *berembi* [*Averrhoa bilimbi*] aussi. On nettoie avec des choses acides. Les chanteurs utilisent des feuilles acides avant de monter sur scène. Le salé ça évite que tu aies des malaises, tu dois toujours avoir un peu de sel dans le corps. Si quelqu'un est très nerveux, on lui donne du sucre souvent dans une assiette blanche pour l'adoucir. Ça calme les nerfs. Le neutre : on mange du charbon contre les gaz, sa neutralité stabilise le corps ; c'est comme le *pemba* [cf. « Glossaire »] ; tu cherches le non-gout pour casser les excès. L'eau c'est pareil, on peut boire beaucoup d'eau pour soigner des excès de colère. Le neutre est relaxant. » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

Cette phrase, énoncée par une jeune femme ndjuka, résume à elle seule la réalité du lien qui est fait par plusieurs communautés guyanaises entre les saveurs et les propriétés thérapeutiques qui leur sont culturellement attribuées. Taverne (1991, p. 399) montre qu'au sein de la communauté haïtienne, les médicaments forts en goûts sont perçus comme plus efficaces. Mais, plus globalement, cette corrélation semble être un trait spécifique de la médecine humorale[117] puisque la *diaita*[118] d'Hippocrate préconise explicitement de privilégier l'ingestion de certains aliments, selon leurs saveurs, afin de rétablir l'équilibre sanitaire du malade (Schlienger et Monnier, 2013) ; consacrant ainsi l'alimentation comme un pilier de la médecine domestique (cf « Se soigner en mangeant »).

L'aspect le plus représentatif, en Guyane, de ce lien entre l'organoleptie (la présence de molécules sapides et odoriférantes dans les végétaux) des plantes et leur attribution de

[117] Demont (2004 : 54) écrit également à ce propos que « les saveurs sont des humeurs. »

[118] Qui signifie « hygiène de vie » en grec.

qualités médicinales s'observe à travers la grande popularité dont jouissent de nombreuses plantes amères[119]. Il est très courant d'entendre au sein des différents groupes interrogés que « c'est amer donc c'est bon »[120] et l'amertume des plantes est une caractéristique souvent jugée suffisante pour justifier de leurs propriétés thérapeutiques supposées, particulièrement au sein des groupes afro-descendants dont la prédilection pour les espèces amères a déjà été remarquée (Fleury, 1991 ; Odonne et al., 2007 ; Sauvain et al., 1988 ; van Andel et al., 2012a). Qu'il s'agisse des Marrons ou des autres groupes créoles, tous font un usage important de plantes à saveur amère avec néanmoins, nous le verrons plus loin (figure 3), des différences notoires dans le choix des espèces sélectionnées, l'amertume étant considérée comme le signe de qualités hautement thérapeutiques par ces populations. En effet, sous une perspective humorale, évoquée plus haut, les plantes amères peuvent en effet être considérées comme « froides » dans les médecines créoles de Guyane[121] puisqu'elles sont particulièrement employées dans la composition de mixtures servant à se « nettoyer le sang »[122] ou à lutter contre les vers, états qui apparaissent tous dans cette étiologie comme la conséquence d'un fort excès de « chaleur » dans le corps (cf « Crise de vers »). Cependant, des variations individuelles ou culturelles peuvent néanmoins apparaître concernant ces perceptions, certains individus considérant au contraire que l'amertume est une saveur « chaude ».

Ce caractère « froid » des plantes amères, pré-supposé efficace contre de nombreuses maladies « chaudes », leur confère par conséquent une importance particulièrement importante dans les phytothérapies du littoral guyanais. Ainsi, huit espèces se distinguant par leur importante amertume (*Aristolochia leprieurii, Aristolochia trilobata, Geissospermum laeve, Momordica charantia, Phyllanthus amarus, Quassia amara, Solanum leucocarpon, Tinospora crispa*) totalisent 301 URs sur 3683, soit 8,2 % de tous les usages cités durant cette enquête. Cependant, derrière cette affection assez généralisée pour les plantes amères, des particularismes de groupe sont à remarquer, comme l'illustre la figure 3 qui synthétise les niveaux d'utilisation de ces huit espèces au

[119] Comme cela a également été mis en exergue dans d'autres études à travers le monde (Ankli et al., 1999 ; Heinrich, 2003 ; Leonti et al., 2002).

[120] Cependant l'abus de la consommation de substances amères est globalement considéré comme dangereux car « trop d'amer fait tourner le sang ».

[121] Le fait de considérer l'amertume comme « chaude » ou « froide » peut cependant varier en fonction des groupes culturels : au Mexique, les Mayas de la région de Zapotec attribuent un tempérament « froid » aux plantes amères tandis que ceux de la région de Popoluca les considèrent comme « chaudes » (García-Hernández et al., 2015).

[122] Un sang « sale » étant avant tout, comme vu plus haut, un sang « chaud ».

sein des différents groupes culturels interrogés. Si la grande popularité des plantes amères semble d'abord transparaître dans ce graphique, on remarque néanmoins aussi que chez les Créoles antillo-guyanais apparaissent davantage d'espèces exotiques cultivées (*Aristolochia trilobata* ou *Tinospora crispa*) qui ne se retrouvent pas chez les Marrons, laissant penser - comme l'a notamment également montré van Andel au Guyana (2000) et au Suriname (2013) – que les groupes ayant été historiquement plus isolés que d'autres, et n'ayant pas pu bénéficier de certains emprunts ethnobotaniques, manipulent un nombre moins important d'espèces exotiques dans leur flore médicinale. *A contrario*, les Marrons font un usage proportionnellement plus important de certaines espèces sylvestres (*Geissospermum laeve*, *Solanum leucocarpon*), voire même utilisent une espèce sauvage non employée par les Créoles de la côte (*Aristolochia leprieurii*). Les Haïtiens quant à eux se distinguent par l'usage très préférentiel de la Cucurbitacée *Momordica charantia* qui est par ailleurs devenue un véritable marqueur identitaire au sein de leur communauté (cf. « encart 7 »).

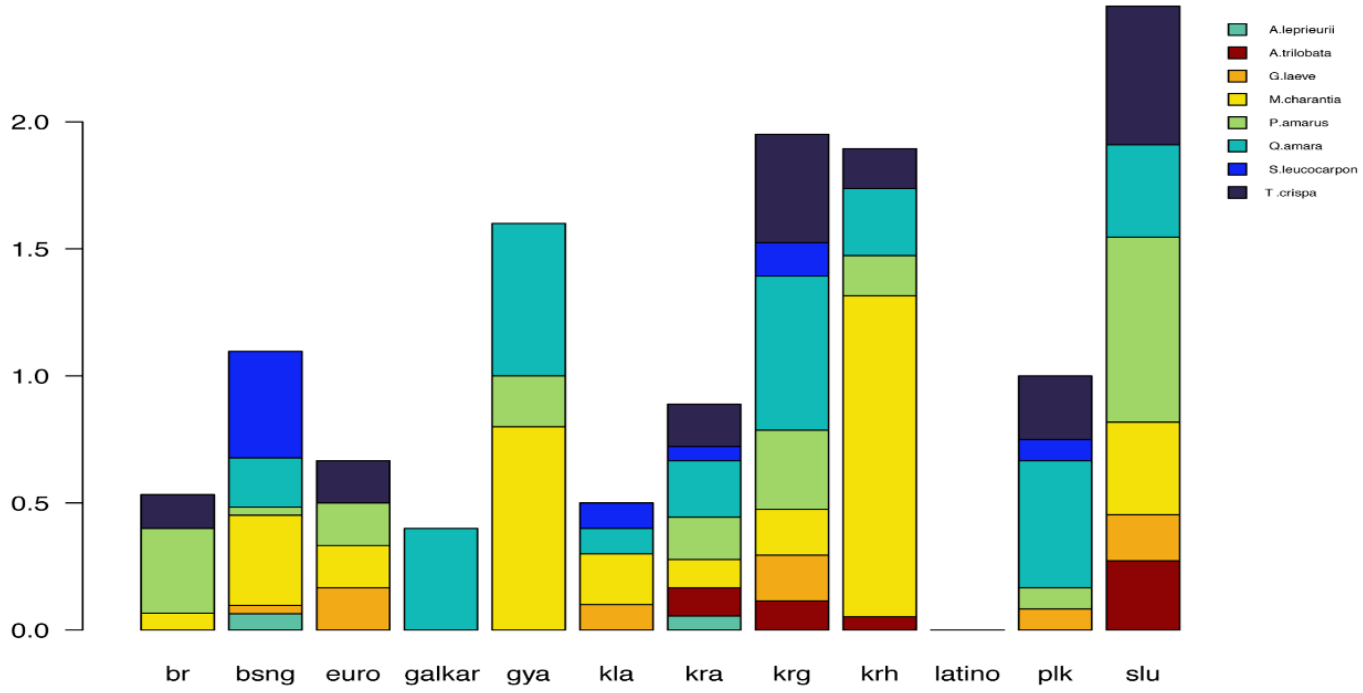

Figure 3 : proportions des différentes espèces médicinales amères utilisées par 12 macro-groupes (tableau 2) culturels sur le littoral guyanais. Réalisation : A. Bonnefond.

Si, comme souligné plus haut, la théorie d'une co-évolution tripartite entre les végétaux, l'Homme et certaines maladies paraît être une piste sérieuse[123], on peut néanmoins postuler qu'à cette évolution socio-biologique à dominance afrodescendante serait également venue se croiser une influence médicale européenne à travers la vieille tradition des toniques amers qui a sans doute dû trouver un écho favorable auprès des populations créoles. En effet, un survol de quelques ouvrages pharmaceutiques de la période coloniale permet de se rendre compte immédiatement de l'importance qui était accordée à ces remèdes dans la perspective humorale qui était alors prééminente sur le Vieux Continent (cf. « Feu ! »).

Aujourd'hui, ces élixirs pharmaceutiques (« élixir de la Grande Chartreuse », « eau des Carmes », « élixir du père Gaucher », « élixir de l'abbé Perdrigeon »[124]…) qui sont en réalité des alcoolatures de plantes souvent amères assez comparables à ceux fabriqués de façon artisanale localement, et parfois tombées en désuétude dans certaines régions d'Europe (Brüschweiler, 1999), continuent à se retrouver dans les pharmacies domestiques de familles créoles de Guyane (4 URs). C'est ainsi également que des noms européens ont été attribuées à des plantes amazoniennes avec qui elles partagent la propriété d'être amère, signe que les colons les connaissaient et en faisaient usage : c'est le cas notamment de la centaurée (*Centaurium erythraea* et espèces affines), en usage dans l'Europe médiévale (Buchan, 1783) et qui a donné son nom à un *pool* d'espèces américaines appartenant également à la famille des Gentianacées (krg : *santorel* ; *Coutoubea* spp.). Le cas du *kwasi* (cf « encart 8 ») donne également un éclairage inédit sur la connivence entre les médecines populaires d'origine européenne et africaine au sujet des plantes amères.

Enfin, il est intéressant de noter que les amérisants ajoutés à certaines spécialités pharmaceutiques afin de les rendre aversives (généralement pour éviter les risques d'ingestion par les enfants), de même que l'amertume des comprimés antipaludiques à base de quinine, ont sans doute contribuer à consolider un peu plus cette représentation

[123] Au sein de certaines populations, notamment africaines (Powell et al., 2013), affectées par des pathogènes responsables de fièvres, le seuil de tolérance à l'amertume des individus aurait évolué de façon à les rendre plus perméable à ce goût souvent jugé ailleurs comme répulsif et de façon à pouvoir bénéficier des bienfaits thérapeutiques de certains métabolites contenus dans ces végétaux. Ce tropisme particulier à l'égard des aliments amers se serait par la suite transporté en Amérique chez les afro-descendants qui les associent à un ensemble de propriétés médicinales (van Andel et al., 2012).

[124] Dont l'ingrédient végétal principal est la sève jaune et amère de l'aloès du Cap (*Aloe ferox*).

ethno-médicinale, le lien associatif entre amertume et efficacité thérapeutique se retrouvant également dans les remèdes biomédicinaux :

> « *Konprimé a yé ka ba'y to kot doktèr a i pa anmer non ? Tousa ki anmer bon pou lasanté, a sa mo pouvé di to ti boug* [Les comprimés que te donnent le (bio)médecin ne sont-ils pas amers ? Tout ce qui est amer est bon pour la santé, voilà ce que je peux te dire]. » Homme d'origine créole guyanaise, 48 ans, Cayenne.

L'acidité (kra, krg : *si* ; ndk : *suwa*) et l'astringence semblent également être considérées comme « froides » (plusieurs informateurs, créoles et businenge, ont précisé que « ça fait grincer les dents, comme le froid »)[125]. Des plantes à saveur acide sont ainsi couramment utilisées pour lutter contre des maladies « chaudes » comme le diabète, l'hypertension ou *lenflamasyon*. Chez les Ndjuka par exemple, il est recommandé de mâcher des tiges de *Costus* et d'autres plantes acides (comme, par exemple, *Aciotis purpurascens* ; ndk : *suwa uwii*[126], « herbe acide ») contre la maladie « chaude » appelée *gali* (cf. « Se rafraîchir, une thérapeutique du « froid » contre le « chaud ». *Lenflamasyon* et *gali* »). De même, il est assez globalement recommandé de consommer des espèces très acides contre l'hypertension, notamment sous forme de jus des fruits[127] (*Averrhoa bilimbi, Averrhoa carambola, Citrus aurantiifolia, Citrus aurantium* – variété acide -, *Mangifera indica* – fruit immature -, *Passiflora edulis, Spondias dulcis* – fruit immature) ou des feuilles d'*Oxalis barrelieri* et de *Peperomia pellucida* :

> « *Lò ou ka fè tansyon, ou pouvé pran bilenbi. Ou ka krazé'l annan dilo é ou ka bwè sa konsa. Sinon ou ka fè ji avè li osi, kou karanbòl a menm* [Quand tu as trop de tension, tu peux prendre du *bilenbi* (*Averrhoa bilimbi*). Tu l'écrases dans de l'eau et tu bois ça comme cela. Sinon tu peux aussi faire du jus avec, comme avec le *karanbòl* (*Averrhoa carambola*)]. » Homme d'origine karipuna, 53 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

---

[125] De même, chez les Moosé du Burkina-faso, « un état pathologique attribué à un excès de nourritures douces (« chaud ») est combattu notamment par l'absorption d'infusions de plantes à goût amer (« froid »). Nous insistons sur l'adverbe notamment afin de relativiser l'aspect mécaniste que cette articulation amer/sucré pourrait induire » (Bonnet, 1985).

[126] Cet ethno-taxon ndjuka regroupant plusieurs espèces connues pour leur acidité.

[127] Helman (2007) montre que dans d'autres régions d'Amérique du Sud, des fruits acides sont consommés contre l'hyper-tension.

> « *Para bajar la tension, uno se bebe jugo de chinola, pero sin azúcar* [Pour faire baisser la tension, il faut boire du jus de *chinola* (*Passiflora edulis*), mais sans sucre]. » Femme d'origine dominicaine, 44 ans, Cayenne.

> « Contre *lenflamasyon*, la tension, la nervosité, quand tu as le corps « chaud », tu bois des choses acides comme des jus de *bilenbi* [*Averrhoa bilimbi*], *zoranj si* [*Citrus aurantium*], de *marakoudja* [*Passiflora edulis*] ou de *manng vèr* [*Mangifera indica* ; fruit immature]. D'ailleurs, quand je bois trop de jus de *marakoudja*, je me sens flagada. J'ai des baisses de tension. C'est pour ça que c'est recommandé pour les personnes qui font trop de tension. Je connais même un monsieur d'ailleurs qui a soigné ses problèmes de tension en prenant une cuillère à soupe de vinaigre de vin tous les jours. Il prenait ça avec une gousse d'ail écrasé je crois. » Femme d'origine créole guyanaise, 44 ans, Matoury.

A contrario, les aliments et remèdes sucrés et épicés sont assez unanimement considérés comme « chauds » par les populations dont la médecine obéit à la loi humorale. En effet, le sucré, le salé et l'épicé sont perçus comme potentiellement responsables de troubles « chauds » tels que *lenflamasyon* (krg) ou le diabète (krg : *suk*) ; l'amertume s'inscrit alors comme son strict contraire, dont l'opposition nette est d'ailleurs basée sur les réactions significativement opposées qu'elles engendrent lorsqu'on les donne à goûter par exemple à un nouveau-né : d'acceptation pour le sucré, de rejet pour l'amer (Charpentier et al., 2016)[128]. D'une certaine façon, la dualité « chaud-froid » semble ainsi s'exprimer, notamment, à travers la dualité « sucré-amer »[129]. D'ailleurs, chez les Créoles et les Marrons, les aliments sucrés sont considérés comme potentiellement néfastes pour la santé tandis que les aliments amers sont communément considérés comme des aliments sains et se retrouvent dans nombre de plats salés réputés bons pour la santé (voir chapitre « Se soigner en mangeant »). De même, les décoctions de plantes amères sont souvent

[128] Chiva parle en ce sens d'une « dyade sucré-amer » (Chiva, 1985).

[129] Ou encore l'opposition entre les aliments ou remèdes considérés comme neutres (ceux riches en eau notamment) et « froids » et ceux qui sont salés et « chauds ». Cela nous rappelle par ailleurs l'opposition établie par les orpailleurs saint-luciens et relatés par Stroebel (1999, p. 130) entre « *la terre des Antilles, gorgée de sel et chaude* » *et* « *la terre de Guyane, gorgée d'eau douce et froide* ».

bues en y ajoutant un peu de sel[130], corroborant encore un peu plus l'union thérapeutique entre les goûts amer et salé[131] :

> « Quand on sent qu'on a *lenflamasyon*, il faut mollir sur le sucre et les épices. Manger léger. Pas de colombo, pas d'apéro, pas d'alcool, pas de soda. » Homme d'origine créole guyanaise, 53 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « Chez nous on mange salé le matin parce que ça « chauffe ton corps », c'est comme du carburant. Après la nuit, tu as besoin de redémarrer. Les aliments sucrés c'est pas bon pour démarrer la journée, il faut du salé. » Femme d'origine ndjuka, 44 ans, Mana.

Dans cette logique, si les plantes amères et acides semblent être indiquées contre les maladies « chaudes », elles semblent néanmoins être spécialisées sur certains symptômes : d'après les témoignages relevés, les plantes amères sont plutôt réputées « nettoyer le sang » et agissent ainsi sur le diabète, les éruptions cutanées et l'ethnopathologie créole *malfwa* (figure 3), tandis que les plantes acides, elles, semblent agir plus particulièrement sur l'hypertension (cf. « Système circulatoire »). Comme l'ont également montré Leonti et al. chez les Popoluca du Mexique (2002), une thérapeutique sensorielle est donc également utilisée dans les médecines humorales créoles, dans le but de réguler les désordres liées à un excès de « chaud » ou de « froid » (figure 4) : l'utilisation de plantes ou d'aliments considérés comme « chauds » permettent, par principe d'opposition thérapeutique, de lutter contre des maladies « froides », et inversement (les plantes et aliments froids, acides ou amers, peu salés, sucrés ou épicés, riches en eau, sont préconisés contre les pathologies corrélées à un excès de « chaud »).

[130] A Sainte-Lucie également, la décoction salée de certaines plantes est également prescrite en cas d'« imprudence » notamment (Fredrich, 1978).

[131] Comme l'écrit de Garine (1988 ; p. 12) : « *amertume et saveur salée sont souvent associées. C'est ici que l'on peut tenter de relever une opposition entre sucré et amer-salé* ».

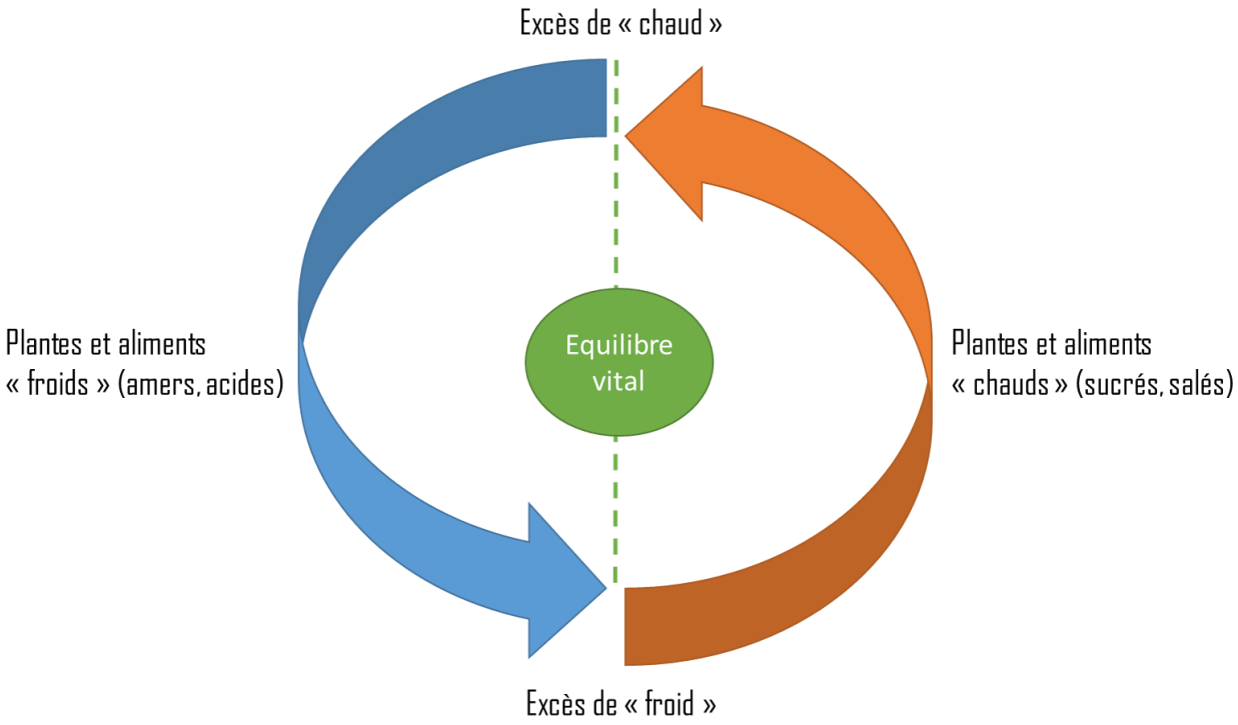

Figure 4 : représentation schématique de la thérapeutique sensorielle s'inscrivant dans une logique humorale et impliquant des plantes ou aliments « chauds » ou « froids ». M-A Tareau.

Ail et jasmin

Illustration 9 : *feuilles et fleurs de* Merremia dissecta*, à l'odeur d'amande, dans un jardin de Cayenne. M-A Tareau.*

Lorsqu'on leur tend une plante, la première chose que les gens font, bien souvent, c'est de la sentir. C'est dire l'importance de l'odeur dans le processus d'identification des végétaux ainsi que, plus largement, dans la reconnaissance de leurs propriétés médicinales (Geck et al., 2017). Les nombreux terpènes volatils contenus dans les plantes odoriférantes sont souvent considérés comme le signe de propriétés thérapeutiques :

> « A l'odeur on sait quand c'est médicinal. Par exemple, des plantes comme ça [*Ocimum* sp., *Tetradenia riparia*, *Piper marginatum*], c'est forcément médicinal. » Femme d'origine palikur, 44 ans, Macouria.

> « Quand je vais à la chasse, je reconnais beaucoup de plantes médicinales à leur odeur. Celles qui sont amères[132], celles qu'on utilise dans les *bita*, celles que je ramène à ma femme pour ses bains. Elles ont presque toutes une odeur. C'est comme ça qu'on apprend à les reconnaître chez nous. » Homme d'origine aluku, 33 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Ainsi, parmi les principales espèces médicinales utilisées en Guyane, nombreuses sont celles qui sont caractérisées par une forte odeur, à l'image de *Cymbopogon citratus* (113 URs)*, Citrus aurantifolia* (85 URs)*, Lippia alba* (67 URs)*, Siparuna guianensis* (66 URs)*, Eryngium foetidum* (55 URs), *Ocimum* spp. (45 URs) … Dans l'ethnotaxonomie des Ndjuka, la catégorie des *sume-uwi* (littéralement « feuilles qui sentent bon »[133]) comprend des espèces de familles botaniques variées (*Lippia* spp., *Mentha* spp., *Ocimum* spp, *Plectranthus* spp. …) mais qui ont toutes la particularité d'être aromatiques. De même, chez les Créoles guyanais, *bom* (de « baume ») est un taxon commun à plusieurs espèces médicinales à fragrance : *Hyptis atrorubens* (krg : *ti bom nwè*), *Marsypianthes chamaedrys* (krg : *ti bom blan*), *Mikania congesta* (krg : *bom seles*), *Piper marginatum* (krg : *ti bom*), *Piper peltata* (krg : *gro bom*).

Surtout, l'odeur des végétaux est une caractéristique qui, dans les médecines créoles, permet bien souvent de leur attribuer des pouvoirs magiques (Nossin, 2010 ; Vilayleck, 2002), comme la marque en quelque sorte d'une présence invisible, tout comme le « mal envoyé » (sortilège) qui peut assaillir à n'importe quel instant l'individu[134]. Le parfum des plantes peut leur apporter une dimension propitiatoire ou expiatoire (cf. « Glossaire »), contribuant ainsi à l'éloignement prophylactique ou curatif des mauvais esprits, selon qu'elles appartiennent, globalement, à deux grands groupes. On distinguera celles qui dégagent un parfum jugé agréable ou floral[135] (*Cinnamomum camphora*, *Cyperus prolixus*, *Merremia dissecta* - illustration 9 -, *Ocimum basilicum, Ocimum campechianum, Piper*

---

[132] A noter que l'odeur et le goût (ici l'amertume) sont souvent amalgamés dans un même ensemble par les personnes interrogées.

[133] A l'image de la catégorie des ka'a piye chez les Teko (Damien Davy, *com. pers.*).

[134] Comme l'écrit très justement Vilayleck (2002, p. 54) pour les pratiques médico-magiques des Antilles mais également transposables à celles de Guyane : « *l'odeur est un autre signe fort de la plante sorcière ; les esprits ne peuvent être vus, mais ils se manifstent pas leur odeur* […] *et lutter contre eux consistera à leur opposer une odeur, une force, qui leur déplaît* ».

[135] Généralement les plantes dont le parfum est camphré, mentholé, aromatique ou floral.

obliquum[136]*, Piper marginatum, Piper peltatum, Pogostemon heyneanus*, *Protium heptaphyllum*…) et sont perçues comme principalement propitiatoires[137], tandis que les espèces à odeur perçue comme fétide (krg : *fréchen* ; *Eryngium foetidum, Ferula assa-foetida, Porophyllum ruderale*) ou alliacée (*Allium sativum*, *Mansoa alliacea, Petiveria alliacea, Allium sativum*) qui peuvent être utilisées comme propitiatoires mais ont surtout un pouvoir expiatoire[138]. Toutes ces espèces odoriférantes sont généralement employées sous forme de bain végétaux (*Cf*. « Les bains de plante ») :

> « Les plantes qui ont des bonnes odeurs sont utilisées pour empêcher aux mauvais esprits d'avoir prise sur nous. On les appelle *switi sume* [douce odeur]. Elles favorisent la chance, c'est doux. Comme *anduu* [*Cyperus prolixus*[139]], *malembelembe* [*Piper marginatum*]. On baigne les bébés avec des plantes qui sentent bon, qui l'embaument d'une odeur qui va le protéger contre les mauvaises choses. Les plantes *taanga sumee* [forte odeur], elles, sont utilisées pour chasser les mauvais esprits ; on les utilise dans des cas difficiles. Elles ont une odeur qui imprègne même les vêtements, qui t'imprègne la peau. Elles sont bonnes contre le mauvais œil, les gens jaloux qui te veulent du mal. » Femme d'origine paamaka, 18 ans, Saint-Laurent du Maroni.

---

[136] Son nom ndjuka, *gaan man ondu ana*, qui signifie littéralement « les aisselles du *gaan man* » (chef coutumier suprême dont la personne est sublimée dans les représentations collectives) est censée selon les dires de certains informateurs indiquer la douceur de son parfum.

[137] Dans une logique d'opposition symbolique, elles sont considérées comme antipathiques et incompatibles avec les entités négatives et leur servent ainsi de barrière, tant au niveau du corps que de la maison.

[138] Pesoutova, 2019 ; p. 149 : "*The scent of the plants (bitter or sweet) seems to be decisive in their use in sweet and bitter baths, the former attracting positivity while the bitter smelling plants are used to drive off negativity*."
Chez les Aluku, Fleury note que : « *L'odeur a également une importance primordiale. On peut relever l'emploi de* ayun tetei *(*Mansoa alliacea*) et* mabeku tetei *(*Tanaecium nocturnum*), lianes à forte odeur caractéristique qui sont également utilisées pour chasser les mauvais esprits* » (Fleury, 1991 ; p. 137).

[139] Cet usage chez les Marrons semble être d'influence africaine. En effet, van Andel (2014) note que le nom vernaculaire *adru* (srn) proviendrait du mot twi *aduru* qui signifie « médecine » et Chevalier (1937 ; p. 101) mentionne que « *les rhizomes parfumés d'une Cypéracée cultivée, Cyperus articulatus servent aussi parfois pour ces cérémonies et leur parfum est offert aux mânes des ancêtres*. » Cependant, en Amazonie brésilienne, le petit rhizome bulbiforme de *Cyperus articulatus* (brl : *priprioca*) est très utilisé comme amulette et est mis à macérer dans de l'huile pour en faire des charmes (Berg et Lima da Silva, 1986).

« Si tu ne trouves pas de *tingi moni* [srn ; *Protium heptaphyllum*], tu peux te baigner avec cette herbe, elle a la même odeur. On l'appelle *kanfer bita* [srn ; *Unxia camphorata*]. » Homme d'origine kali'na, 45 ans, Saint-Laurent du Maroni.

« *Si ou ni an konmes, ou pé lavé atè a épi dlo mennen vini. Isi a yo ka kriyé'y pat damann, i santi bon dann ! Sa ka mennen chans an zafè'w* [si tu as un commerce, tu peux laver le sol avec une macération de *mennen vini* [littéralement : « emmène-moi » ; *Merremia dissecta*]. Ici on l'appelle *pat damann* (de « pâte d'amande », les feuilles dégageant une forte odeur d'amande amère), ça sent tellement bon ! ça emmène la chance dans tes affaires]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Rémire-Montjoly.

« *Chak lanné, o mwa desanm, nou pran on ben avè fey bazilik. Li ka tiré tout vyé bagay ki ka tounen lantou'w* [Chaque année, au mois de décembre, on prend un bain avec des feuilles de basilic (*Ocimum* spp.), ça enlève toutes les mauvaises choses qu'il y a autour de toi]. » Femme d'origine haïtienne, 40 ans, Montsinery-Tonnegrande.

Illustration 10 : *parfums, utilisées localement comme lotions ésotériques, photographiées dans une épicerie du bourg de Mana. M-A Tareau.*

Toujours dans une logique de refoulement des mauvais esprits par l'odeur, de nombreux parfums (illustration 10), eaux de Cologne et, aujourd'hui, des huiles essentielles viennent compléter ces recettes de bains en servant à l'élaboration de *parfumaj* (krg), lotions domestiques contenant ou non des plantes, utilisés par aspersion par les Créoles. Ces parfums se retrouvent également dans l'arsenal médico-magique d'Amérique centrale (Coe et Anderson, 1996 ; Ugent, 2000), du Suriname (van Andel et al., 2013)[140] ou du Brésil (Ngokwey, 1995) et portent souvent des noms évocateurs de richesse ou de succès (« Rêve d'Or », « Eau de succès », « Trésor retrouvé », etc). Parmi elles, les plus populaires semblent être les eaux de cologne Florida (URs ; cf. « Encart 1 ») et Pompeia (URs ; illustration 10), dans lesquels des plantes sont éventuellement ajoutées, et qui ont été mentionnées, durant l'enquête, par des Créoles antillo-guyanais, des personnes d'origine

[140] P. 262 : « *Therefore, scent only appeared as a significant feature in a few magical categories. We feel, however, that scent is quite important in Winti rituals, as a myriad of synthetic fragrances is sold for Winti rituals, varying from essential oils, incense and perfumes to asafetida, camphor blocks and bull's urine.* »

haïtiennes, des Marrons, des Dominicains et des Kali'na. Des lotions propitiatoires plus élaborées sont également préparées de façon domestique en laissant macérer certaines parties de plantes (dont on remarque que les racines occupent une place importante, comprenant entre autres celles des espèces suivantes : *Entada polyphylla*, *Chrysopogon zizanioides*, *Cyperus prolixus*, *Piper marginatum*, *Sansevieria* sp., *Zingiber officinale*) dans ces parfums et eaux de Cologne mais également parfois dans du rhum, de l'huile ou même de l'eau. Chez les Marrons, par exemple, pour chasser les mauvais esprits on peut se masser avec du rhum ou de l'huile de coco dans lesquels sont mises à macérer des feuilles *yooka peesi* (*Senna occidentalis*, aussi appelé *kumanti*, du nom de la famille de divinités winti ; cf. « Glossaire ») écrasées. Chez les Créoles, plusieurs recettes de lotions protectrices ont également été relevées :

> « *Rasin vétivè a, lò ou parfumé ou kò ké li, a roun mennen vini. I ka fè lachans a monté asou to. Menm bagaj osi pou rasin mannyòk chapel ya* [Les racines de *vétivè* (*Chrysopogon zizanioides*), quand tu te parfumes avec c'est un *mennen vini* (un « charme »). Ça fait venir la chance sur toi. C'est la même chose aussi pour les racines de *mannyòk chapel* (*Entada polyphylla* [141])]. » Femme d'origine créole guyanaise, 72 ans, Sinnamary.
>
> *« Ou ka kité an ti patjé wasin vétivè dégonmé an dlo. Apwé ou pé sèvi sa kon losyon parfimaj. I bon tou si ou ni lanmaraj anlè'w.* Sé menm mannyè a nou ka sevi wasi mannyòk chapel la tou [Tu laisses un petit paquet de racines de vétiver (*Chrysopogon zizanioides*) macérer dans de l'eau. Après tu peux t'en servir pour préparer une lotion. C'est très bon si tu es victime d'un lamaraj. Tu peux utiliser de la même façon les racines de mannyòk chapel (*Entada polyphylla*)]. » Homme d'origine sainte-lucienne, 82 ans, Rémire-Montjoly.
>
> « Dans certains *bita*, ou dans certains bains, on ajoute des racines de *malembelembe* [*Piper marginatum*], ça sent très bon. » Homme d'origine ndjuka, 26 ans, Apatou.

[141] Chevalier note en 1937, à propos de *Entada scandens* Benth. Au Gabon qu'il s'agit d'une « *grande liane mimosée remarquable par ses longues gousses plates qui ont parfois 50 cm. de long. Au Gabon elle est parfois plantée à l'entrée des villages pour éloigner les esprits malfaisants.* » (Chevalier, 1937 ; pp. 102-103).

Encart 1 : « l'eau de Cologne Florida », héritage européen ancien.

Illustration 11 : *étiquette de l'eau de Cologne Florida. M-A Tareau.*

Si, depuis le Moyen-Âge, les parfums sont considérés comme ayant des propriétés miraculeuses ou propitiatoires leur valant par ailleurs les dénominations d'« eau admirable », « *wunderwaser* » ou « *aquamirabilis* » (Launert, 1974), l'eau de Cologne (en référence à l'eau de toilette fabriquée dans la ville de Cologne depuis 1709) Florida (illustration 11) est un exemple encore très actuel de cette tradition. En effet, elle est largement utilisée dans le vodou (Métraux, 1953) mais se retrouve également dans les pratiques médico-magiques de l'ensemble de l'Amérique Latine (Alegria-Pons et Caratini, 1993 ; Bastide, 1950 ; Bussmann et Sharon, 2009 ; Cosminsky et Scrimshaw, 1980 ; Lima, 1996).

Vraisemblablement inventée aux Etats-Unis dans les années 1930 (Sullivan, 1994), l'eau Florida (en fait un assemblage d'huiles essentielles dissoutes dans de l'alcool) se démarque essentiellement de l'eau-de-Cologne, dont les notes d'orange et de citron sont dominantes, par une plus grande teneur en huile essentielle de lavande, combinée à de subtiles touches de rose et de bergamotte (Sullivan, 1994). Son grand succès en Amérique du Nord et une campagne marketing agressive ont largement contribué à l'expansion continentale de ce produit (dont l'étiquette datant de 1869, illustrée d'un couple en costumes médiévaux, est restée quasiment inchangée depuis), dont l'appellation

générique est désormais produite par plusieurs sociétés, en plus de la compagnie américaine Lanman & Kemp, détentrice de la marque déposée.

Enfin, ces espèces odoriférantes sont plantées à l'entrée ou autour des habitations où elles semblent constituer également une barrière invisible mais très efficace contre les entités surnaturelles jugées malfaisantes. Les effluves de ces espèces odoriférantes sont d'ailleurs souvent renforcés par l'ajout de produits chimiques à la fois caustiques et à odeur très forte, tels que le grésyl ou l'alcali[142] dont ces qualités répulsives sont sensés « repousser les esprits malfaisants » :

> « Chaque année, le 1er janvier, on lave toute la maison familiale avec des feuilles de *douvan douvan*. On laisse macérer dans de l'eau qu'on utilise ensuite pour laver le sol et on frappe aussi les portes d'entrée avec les feuilles, pour que l'odeur reste. » Femme d'origine créole guyanaise, 28 ans, Cayenne.

> « Ma mère me donnait régulièrement des bains de feuilles de *lyann lay* [*Mansoa alliacea*], elle me disait que ça chassait les mauvais esprits. » Homme d'origine palikur, 43 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

Chez les Saint-Luciens, *Dracaena fragrans*, qui comme son nom l'indique dégage une odeur très agréable – « *de jasmin* » -, semble être l'une des espèces magiques la plus populaires, placée en tous cas à l'entrée de nombreuses habitations familiales.

Pour finir, les plantes odoriférantes peuvent également être consumées (c'est le cas de la résine exsudée de *Protium heptaphyllum* en particulier), ou portées sur soi à l'instar de la résine sèche extraite des rhizomes de *Ferula assa-foetida* - Apiacée poussant en Orient (Iran, Inde) et dont la gomme est vendue localement dans les boutiques ésotériques ou par certains vendeurs du marché – connue pour son odeur souffrée nauséabonde :

> « On appelle cette pâte *didibii kaka* [littéralement : « excrément du diable »[143]]. On met ça dans les cheveux de l'enfant pour le protéger. On fait une sorte de locks tressée avec une mèche de l'enfant et du coton imbibé de

[142] Un alcali, écrit autrefois alkali à la fin du XVIIIe siècle pour marquer l'origine arabe via le latin médiéval (http://www.cnrtl.fr/definition/alcali), est un terme de l'alchimie puis de la chimie décrivant différents composés chimiques basiques (Fontaine, 1892). Aux Antilles-Guyane, l'alcali désigne l'ammoniaque, utilisé comme détachant mais également pour éloigner les mauvais esprits (Gérard et al., 2008).

[143] Il est intéressant de noter que les Créoles l'appellent également parfois *kaka dyab* et que dans les manuels de médecine médiévaux, elle apparaît sous le nom latin *sterculi diaboli* qui ont également la même signification.

ce produit pour que l'effet dure plus longtemps. Mais les Chrétiens n'utilisent pas ça. On prend aussi des bains avec du *kuentu* [*Eryngium foetidum*], à cause de son odeur, ça chasse tout ce qui est mauvais. » Femme ndjuka, 23 ans, Rémire-Montjoly.

Rouge feu et blanc nuage

Illustration 12 : cannes rouges érigées comme barrières propitiatoires devant une maison de Matoury. M-A Tareau.

Plusieurs études ont montré à quel point les couleurs pouvaient influencer l'étiquette thérapeutique des plantes (De Craen et al., 1996 ; Geck et al., 2017 ; Moerman et Jonas, 2002 ; Van Andel et al., 2013). Ce résultat semble également opérant en Guyane, où deux couleurs détiennent une importance primordiale dans la sélectivité des plantes médicinales et magiques[144] de plusieurs groupes culturels : le rouge et le blanc[145]. Cette dyade de couleurs est également privilégiée en ce qui concerne d'autres ingrédients de la *materia medica* : du vin rouge, de la farine de blé, du kaolin, du talc et des lotions ésotériques de couleur rouge (la « lavande rouge », l' « eau rouge » et l'« eau céleste »

[144] La frontière entre les deux – médecine et magie – étant des plus minces (Chapuis, 2015).

[145] Cependant, les plantes comportant des fleurs ou des feuillages aux couleurs panachées (notamment les espèces des genres *Acalypha*, *Caladium*, *Codiaeum*, *Dieffenbachia*, *Dracaena* ou *Polyscias*) sont aussi souvent considérées comme protectrices.

notamment, qui sont de couleur rouge et le « lait de succès » de couleur blanche) sont régulièrement utilisées dans la composition de bain magiques créoles.

Tout d'abord, la couleur rouge est globalement très favorisée dans la sélection des plantes médicinales (souvent, par association logique, pour soigner les affections du sang ; cf. « troubles du système circulatoire ») et magiques en Guyane, à l'instar de ce qui a pu également être observé aux Antilles françaises (Benoît, 2000 ; Nossin, 2010 ; Peeters, 1976 ; Vilayleck, 2002), au Brésil (Bastide, 1950 ; Voeks, 1997), au Pérou[146] (Odonne et al., 2013), et en Afrique (Chevalier, 1937 ; Myren et van Andel, 2011)[147].

Ainsi, en Guyane, les haies vives plantées autour ou à l'entrée des maisons créoles sont souvent composées d'espèces rouges ou violacées (*Cordyline fruticosa, Gossypium barbadense, Ixora coccinea Jatropha gossypifolia, Ixora coccinea, Plectranthus blumei, Rhoeo spathacea…*) qui semblent être considérées comme très fonctionnelles contre les mauvais esprits (cf. « encart 2 »). D'après Kalis (1997), cette couleur est celle de l'aube et du crépuscule et par voie de conséquence « renvoie à un état transitionnel ». Mais c'est également et surtout celle du feu, capable de refouler l'ennemi invisible, de le détruire :

> « Plus il ya des plantes rouges autour de chez toi et moins les esprits malfaisants peuvent rentrer. Ils n'aiment pas cette couleur, c'est comme une barrière de feu. On peut planter des *kann wouj* [*Pennisetum purpureum* ; illustration 12], des *wozo dézenn* [*Cordyline fructicosa*], *tapi monségnè* [*Plectranthus blumei*], même la variété de bananiers rouges est bonne… *Malfèzan pa enmé sa pyès* [les malfaisants n'aiment pas du tout ça] ! »
> Homme d'origine martiniquaise, 75 ans, Kourou.

Si les personnes interrogées parlent le plus souvent, en premier lieu, de l'aspect ornemental de ces plantes dans le choix de leur emplacement en bordure des maisons[148], leur caractère « magique », « protecteur », est cependant parfois évoqué au cours d'entretiens plus approfondis. D'autres fois, il s'agirait de plantations faites par les personnes ayant en charge l'entretien des jardins (cf « Plantes cultivées des jardins »). Enfin, lorsque des plantes rouges apparaissent spontanément autour de l'habitation, il

---

[146] Chez les Shawi du Pérou, et vraisemblablement également par association symbolique, les plantes rouges soignent la rougeole (Odonne et al., 2013).

[147] Chevalier (1937 ; p. 101), au sujet des « *plantes magiques de l'Oubangui »,* note par exemple que *« parmi les autres Monocotylédones fétiches cultivées en Afrique citons un* Canna indica *L. à feuilles pourpres* […], *la canne à sucre à feuilles et tiges rouges, enfin les bananiers à feuilles rouges ou à fruits rosés regardés chez les Bantous comme fétiches protecteurs du village.* »

[148] Comme le formule Benoît (2000 ; p. 140), le « non-dit » sur ces questions est souvent très important.

est de coutume chez les Créoles de les préserver car elles sont considérées comme étant de bon augure. C'est le cas en particulier de l'espèce sub-spontanée *Jatropha gossypiifolia*, comme cela a également pu être observé de façon similaire au Brésil (Kawa, 2016) et en Haïti (Mintz, 1962) :

> « Il ne faut pas couper les pieds de *médsiyen rouj* [*Jatropha gossypiifolia*] autour de ta maison. *Surtou si to wè yé vini la tousèl, a roun bénédisyon* [Surtout si ça pousse tout seul, c'est une bénédiction]. Ça protège la maison des mauvais esprits. » Homme d'origine créole guyanaise, 63 ans, Cayenne.

Encart 2 : *Cordyline fruticosa*, de l'Océan pacifique aux jardins guyanais…

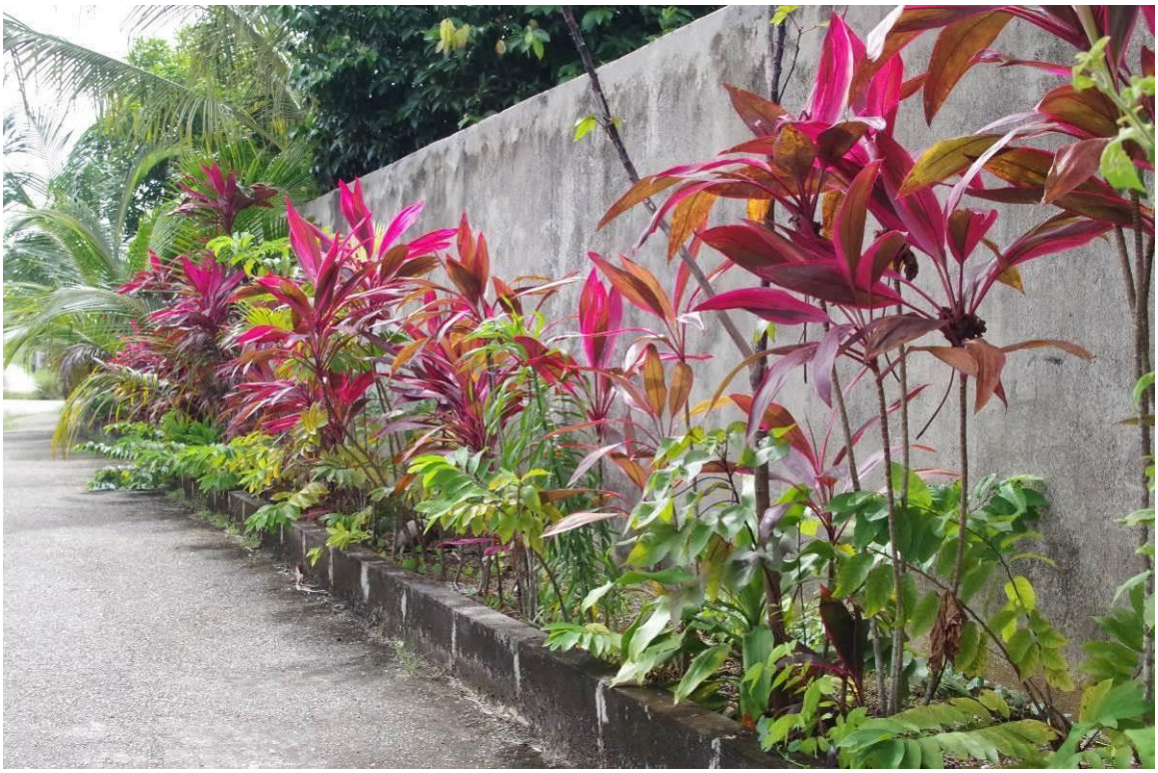

Illustration 13 : haie vive de Cordyline fructicosa *devant une maison de Rémire-Montjoly. M-A Tareau.*

Considérée comme une plante magique de premier ordre dans l'ensemble des sociétés insulaires de l'Océan Pacifique d'où elle est originaire *(Ehrlich, 2000)*, l'Agavacée *Cordyline fruticosa* est aujourd'hui largement diffusée sur le continent américain où elle semble par ailleurs avoir colportée avec elle les mêmes significations symboliques. En effet, appelée « paratonnerre » dans certaines campagnes de la Martinique (Vilayleck, 2002) et *sandragon* ou *dragon rouj* en Guadeloupe (Benoît, 2000), elle y est utilisée comme plante protectrice des terrains et des habitations contre les mauvais esprits, à l'instar de ce qui est également observé dans d'autres pays d'Amérique Centrale où il s'agit par ailleurs de

l'une des plantes que l'on retrouve le plus régulièrement dans les cours intérieures des maisons (González-García et Sal, 2008).

En Guyane, on la retrouve également plantée à l'entrée ou autour de nombreuses maisons (illustration 13) avec une fréquence d'ailleurs assez surprenante (Ribal-Rilos, 2004). Elle est également plantée dans les cimetières où sur les lieux de décès (illustration 14) afin d'accompagner et de protéger l'âme des défunts, à l'instar de ce qui a également pu être observé au Suriname dans les cimetières javanais et danhs les rites mortuaires des Marrons (van Andel et al., 2013). En outre, par logique associative, la couleur rouge de ses feuilles lui confère chez les Créoles de Guyane, des propriétés curatives des troubles circulatoires par application des feuilles sous forme de compresse.

Illustration 14 : Cordyline fruticosa et Codiaeum variegatum*, plantées à l'emplacement d'un accident de la route mortel. M-A Tareau.*

Le blanc quant à lui bénéficie depuis longtemps d'un statut privilégié, idéalisé pour la pureté de son éclat et son rapport à la propreté[149]. Dans l'Antiquité, déjà, *candidus* (qui signifie « blanc de lumière ») est considéré comme la couleur qui convient aux Dieux (Guineau, 1995). En Guyane, comme observé également aux Antilles par Nossin (2010),

[149] La couleur blanche est souvent garante de proprété, comme l'illustre par exemple l'utilisation de bottes et de gants blancs par les bouchers. Des tâches de sang, bien visibles sur la couleur blanche, trahiraient un manque d'hygiène de la part de ces professionnels.

une charge purificatrice et assainissante est attribuée aux plantes à fleurs blanches (notamment *Stachytarpheta* spp., *Lantana camara* et *Catharanthus roseus*) par les Créoles qui privilégient souvent ces variétés dans la confection de leurs remèdes. L'usage de talc (illustration 15) mentionné par plusieurs personnes interrogées (Guyaniens, Haitiens, Marrons, Créoles) comme un agent « protecteur » « contre les mauvaises ondes » semble aussi corroborer cette idée :

> « Le talc, non seulement ça sent bon, mais ça protège du mauvais œil à cause de sa couleur blanche. Chez nous on dit que ça symbolise la pureté. » Femme originaire du Guyana, 18 ans, Rémire-Montjoly.

Illustration 15 : boîte de talc abandonné sur le lieu d'un bain médico-magique vodou à Rémire-Montjoly. M-A Tareau.

En outre, d'après van Andel et al. (2013), le blanc serait chez les Marrons le symbole du ciel (souvent nuageux en Amazonie et contrastant avec le vert, terrestre, de la forêt) et donc de certaines divinités[150], ce qui expliquerait que les initiés au *winti* s'enduisent parfois le corps d'argile blanche (ndk : *pemba*) ou agitent des tissus de couleur blanche durant certaines cérémonies, afin selon une personne interviewée de « rentrer en contact

[150] D'après Groenendijk (2006), le blanc serait en effet la couleur des esprits *komanti*, esprits des airs et de la guerre chez les Ndjuka.

avec l'au-delà ». Cependant, on observe néanmoins que les plantes appartenant aux esprits (ndk : *obia*) sont souvent des espèces aux fleurs de couleurs vives[151].

Encart 3 : de Renoir au *winti*, petite histoire du bleu qui rend plus blanc que blanc…

Illustration 16 : *carrés de « bleu » achetés au marché de Cayenne. M-A Tareau.*

Chez les Créoles et les Marrons de Guyane, il n'est pas rare de voir un point bleu apposé sur le front des nouveaux-nés ou des bains de feuillages colorés du même bleu profond (krg : *ben blé*). Il s'agit du pigment bleu Guimet (illustration 16), inventé en 1828 par le fabriquant de couleur français Jean-Baptiste Guimet (Guineau, 1995). Remplaçant le bleu outremer classique (et naturel, obtenu jusque-là par broyage du lapis-lazuli) qui était la plus chère des couleurs pour artistes, ce bleu synthétique (d'un point de vue chimique, du thiosulfate d'aluminosilicate de sodium) devint subitement le bleu le moins cher, et dont la stabilité, la fixité et la finesse des nuances lui valurent d'être utilisé par des peintres de renom tels que Renoir dans *les Ombrelles* (1885), van Gogh dans *les blés jaunes* (1889) ou plus récemment Yves Klein qui en fit son principal véhicul pictural. Mais

[151] À l'instar de *Crotalaria retusa* (ndk : *Ampuku baasi*, « le chef d'Ampuku »), *Hibiscus rosa-sinensis* (ndk : *Yooka okoo*, « le pois de Yooka ») ou *Lantana camara* (ndk : *Angumanga maka*, « l'épineux d'Angumanga ») ; Ampuku, Yooka et Angumanga étant des divinités du panthéon *winti*.

c'est surtout pour l'azurage optique des papiers et des tissus - qui consiste à combattre la teinte jaunâtre que présentent de nombreux blancs au moyen d'un faible ajout d'une couleur bleue, régulièrement répartie en surface, et dont les courtes longueurs d'onde viennent contrarier celles du jaune et donner une impression de blancheur (Guineau, 1995) - que fut utilisé le bleu Guimet, faisant la fortune de la Compagnie des produits chimiques d'Alais et de la Camargue, qui par la suite deviendra le groupe chimique Pechiney (Delamare, 2007).

Cette capacité du Bleu Guimet à rendre plus blanc lui octroya *de facto* un rôle magique dans les représentations ethnomédicinales créoles, le détournant inévitablement de sa fonction première selon le raisonnement suivant : si ces petits carrés (mais il est parfois également vendu sous forme de boules) pourtant bleus sont capables de donner aux tissus cette blancheur éclatante, c'est sans doute qu'ils sont aussi capables de donner à l'âme une pureté angélique. En outre, le « mal » étant – comme nous l'avons vu plus haut - l'ennemi du propre, nettoyer son enveloppe corporelle à l'aide de produits ayant dans les activités domestiques quotidiennes est aussi une façon masquée de se « nettoyer » l'âme potentiellement souillée par d'éventuelles agressions sorcellaires. Comme l'écrit à propos Vilayleck (2002, p. 76) : « *on met quelque fois dans l'eau une boule de « bleu »* […] *la peau est traitée comme le linge* ».

Les espèces à fleurs jaunes (*Allamanda cathartica, Caesalpinnia pulcherimma, Cassia fistula, Crotalaria retusa, Dalbergia monetaria, Senna alata, Tabebuia serratifolia, Thevetia peruviana, Wedelia trilobata*) comportent également une charge symbolique importante. D'abord parce qu'elles sont de la couleur de l'or et symbolisent par conséquent la richesse, elles rentrent dans la composition de bains de chance destinés à amener le gain et la réussite dans les affaires chez les Créoles antillo-guyanais. Les habitants de confession hindouiste plantent l'espèce native d'Inde *Cassia fistula* et utilient ses fleurs d'un jaune éclatant en offrande à certaines divinités (2 URs). Enfin, plusieurs espèces dont les fleurs sont de couleur jaune sont appelées « herbe à femmes » par les Créoles antillo-guyanais (kra : *zeb a fanm* ; krg : *radyé fam*), qui semblent associer cette couleur à la fertilité et, par extension symbolique, à la féminité[152] :

> « *Senklisi nou ni an razyé nou ka kriyé soumaké, men sé pa menm lan épi ta isi a, menm si lé dé ni flè koulè lò, kou soumaké. Ta nou an nou ka kriyé'y kaka bétjé tou. Men tou lé dé bon pou pran ben : flè yo tou lé dé jonn kon lò, sé pou*

[152] Dans le candomblé brésilien, pareillement, plusieurs espèces à fleurs jaunes (*Melampodium divaricatum* et *Wedelia trilobata* notamment) appartiennent à la divinité féminine Oxum (Albuquerque et al., 2007).

> *sa nou ka kriyé yo konsa, ek nou ka di ki yo ka pòté lajan ba'w lè ou sèvi yo bennyé. Osi yo ni koulè soley la tou, ek soley sé lavi, kou fanm osi. Yo ka ba lavi. Sé pou sa an pil flè jonn sé zeb a fanm* [A Sainte-Lucie nous avons une plante qu'on appelle *soumaké*[153] (*Senna bicapsularis*[154]), mais ce n'est pas la même que celle d'ici (*Dalbergia monetaria*) même si les deux ont des fleurs jaunes couleur or, comme la monnaie. La nôtre on l'appelle aussi *kaka bétjé*. Mais les deux sont bonnes pour « se baigner ». Les deux ont la couleur de l'or, c'est bien pour cela qu'on les appelle comme cela, et on dit qu'elles t'apportent de l'argent quand tu t'en sers pour te baigner. Elles ont aussi la couleur du soleil, et le soleil c'est la vie comme les femmes. C'est pour cela que beaucoup de fleurs jaunes sont appelées *zeb a fanm*]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Rémire-Montjoly.

De plus, dans une logique associative s'inscrivant dans le schéma explicatif de type humoral, la couleur jaune est celle de l'humeur bileuse ce qui implique ques certaines fleurs de cette couleur (*Senna alata, Caesalpinia pulcherrima*) soient convoquées pour soigner les affections de *labil* (3 URs) :

> « *Lò to gen labil to ka fè dité ké fleur kasialata. Dité a ka vin jonn, i ka soulajé to bokou* » [Lorsque vous souffrez de *labil* vous faites du thé avec des fleurs de *kasialata* (*Senna alata*), ça te soulage bien]. » Homme d'origine créole guyanaise, 43 ans, Matoury.

[153] Ce qui signifie « de l'argent » en créole.

[154] D'après Ouensanga (1983).

2.2. Les maladies « chaudes »

2.2.1. Se « rafraîchir », une thérapeutique du « froid » contre le « chaud » : *lenflamasyon* et *gali*

Illustration 17 : feuilles et fleurs de kann kongo *(krg) :* Costus spiralis*. M-A Tareau.*

L'importance de « se nettoyer l'intérieur » (krg : *netwayaj*) est la notion qui se distingue sans doute le plus dans l'*ethos* médical des habitants du littoral guyanais (475/3683 URs ; 12,9 %). Les personnes enquêtées font part d'un niveau de consensus relativement important concernant les espèces médicinales utilisées dans le traitement de ce type de pathologie (ICF = (475-131) / (475-1) = 0,73). Ce principe-phare de la médecine créole[155] (Grenand et al., 2004 ; Vilayleck, 2002) désigne un processus de purification, souvent préventif (la prophylaxie constitue en effet une partie importante de la lutte contre

[155] Qui, encore une fois, ne doit pas être réduite simplement à la médecine des Créoles, mais doit être perçue comme un système de soins et de représentations médicales partagés dont les pratiques et les conceptions sont aujourd'hui largement généralisées à l'ensemble des composantes de la population guyanaise (même des groupes ne se définissent pourtant pas comme « Créoles ») qui se les sont à leur tour plus ou moins appropriées.

lenflamasyon puisque cette démarche représente près de la moitié des cas de *netwayaj* : 45,7 % ; 217/475 URs), durant lequel le patient cherche à retrouver un équilibre symbolique entre le « chaud » (considéré comme « sale ») et le « froid » (considéré comme « propre »). D'autres expressions sont également utilisées comme « se laver le sang[156] », « se purifier l'intérieur » (en adéquation, notons-le, avec tous les traitements « détox », très à la mode, et dont la logique thérapeutique répond particulièrement bien à ce besoin culturel localement très marqué de purification corporelle interne) ou encore « se rafraîchir », cette dernière faisant clairement allusion à la conception humorale qui vient d'être évoquée.

Dans les médecines créoles guyanaises, en effet, la maladie dont souffre celui qui se « nettoie » (ou qu'il cherche par ce biais à éviter lorsqu'il s'agit de prophylaxie) semble souvent être la résultante d'un « corps sale », et donc excessivement « chaud », souillé par un excès d'alcool, de tabac, de graisses alimentaires ou de sucreries. Cet état pathologique est appelé *lenflamasyon* chez les Créoles[157] et *gali* chez les Marrons. Les lendemains de fête sont par exemple des moments propices à l'obtention d'un « sang sale » (27 URs) qui se manifeste lui-même par la présence de symptômes très divers (boutons, chaleur corporelle, sudation intense, maux de tête, nausées…) et peut être facteur de complications pathologiques plus graves, d'un état de morbidité plus ou moins avancé, s'il n'est pas « lavé » rapidement. En fait, ces excès poussent le corps à sécréter trop de *labil* (krg) qui, dans les représentations du corps propres à l'ethnomédecine créole (basée sur une définition humorale de la physiologie humaine), est un liquide jaune et amer produit par le foie qui va se déposer dans le sang, les intestins et le foie, et, en quelque sorte, polluer le corps. La constatation de certains symptômes semble par ailleurs être particulièrement important dans le diagnostic de *lenflamasyon*, comme une sueur forte et abondante (qui peut devenir, selon un informateur, « grasse et jaune » ; 6 URs), un goût amer dans la bouche[158] (4 URs), des yeux jaunis (3 URs), des nausées récurrentes (3 URs) et un état de grande fatigue, quasi-léthargique (2 URs) :

> « *Lenflamasyon* c'est une chaleur qui est coincée dans le corps, qui ne sort pas. Ça te monte à la tête, ça tourne dans ton corps, ça te rend malade. Tu as

[156] Ou, plus rarement, la bile, le foie, l'intestin ou l'urine (sic).

[157] Parfois aussi, comme l'indique également Benoît (1997), *albimin* chez les Créoles des Antilles.

[158] Qui peut être perçu par le malade lui-même, qui se plaint alors d'avoir « la bouche amère », ou par une personne de son entourage après un éternuement (on parle alors de *tousé yeg* ; krg). D'après certains Créoles interrogés, « *c'est la bile qui remonte dans la bouche* ». On notera au passage que la perception d'un goût amer dans la bouche était un signe symptomatique de maladie particulièrement significatif dans la médecine hippocratique (Demont, 2004).

> chaud tout le temps, tu es fatigué… Quand ça atteint un stade trop élevé, il faut prendre beaucoup de *rafréchi* pour traiter ça, ce n'est pas facile… » Homme d'origine créole guyanaise, 52 ans, Cayenne.

Lorsque *lenflamasyon* ou *gali* est diagnostiqué, l'absorption de plantes « nettoyantes » (tableau 5), « rafraîchissantes », est alors vivement recommandée (cf. « *Rafréchi* et purges »). Il s'agit le plus souvent de plantes réputées dépuratives dont la fonction est d'éliminer la « chaleur », la « crasse », contenues dans le corps du malade à travers la recherche d'une sueur et d'une urine abondantes[159]. Plus rarement, ce sont des remèdes purgatifs, voire vomitifs, qui sont prescrits ; confirmant encore la nécessité vitale d'extraire l'excès d' « humeurs chaudes », tant par les orifices inférieurs que supérieurs, dans la médecine humorale classique (Lima, 1996). Chez les Créoles, ces qualités (« froides », donc) sont souvent reconnues aux plantes amères, comme cela fut également observé dans les cures « nettoyantes » de Haute-Provence (Chaber, 2018). Parmi les principales espèces « rafraîchissantes » utilisées figurent les espèces amères suivantes : *Aloe vera, Aristolochia trilobata, Geissospermum laeve, Leonotis nepetifolia, Momordica charantia* (surtout par les habitants originaires d'Haïti)*, Phyllanthus amarus*, *Quassia amara, Solanum leucocarpon, Tinospora crispa*. Les plantes acides sont plebiscitées dans une moindre mesure (*Citrus aurantiifolia, Costus* spp. - illustration 17 -*, Gossypium barbadense, Manihot esculenta*) qui sont principalement administrées sous forme de macération dans de l'eau (54 URs), dans de l'alcool (29 URs) bains (krg : *ben rafréchi* ou *ben ladjé* ; 24 URs), de tisanes (17 URs), de *loochs* (16 URs) voire dans l'alimentation (soupes maigres, salades, bouillons ; 6 URs). Le *rafréchi* est ensuite régulièrement suivi d'une purge à base d'huile de ricin (*Ricinus communis* ; 25 URs) et/ou de séné (*Senna alexandrina* ; 24 URs) :

> « Chaque année je fais une cure « rafraîchissante », en fin ou en début d'année. Ça permet de nettoyer son corps, de se sentir bien. Moi j'utilise le remède classique : un peu de *kwak* et un morceau de branche épluchée de *kann kongo* (krg ; *Costus* spp.) dans de l'eau, pendant trois jours, suivi d'une bonne purge. » Homme d'origine créole guyanaise, 40 ans, Cayenne.

[159] De ce point de vue, on peut estimer que l'engouement contemporain en Occident pour les « cures détoxifiantes » est sans doute venue se juxtaposer (et par la même occasion renforcer) à cette vision du corps et de la maladie inhérente aux médecines créoles, qui l'ont-elles-mêmes très certainemement héritées des cures saisonnières « nettoyantes » qui étaient encore régulièrement prises dans les campagnes françaises, pour « se renouveller le sang » à la sortie de l'hiver (Lieutaghi, 1986).

> « Pour se soigner, il faut avaler des thés qui te font rendre ton eau. La *kwachi* [*Quassia amara*] par exemple, ça te nettoie bien le sang et ça te permet d'éliminer toutes les saletés que ton corps avait accumulées. Tout ce qui est amer est bon pour te nettoyer, évacuer la chaleur en dedans de toi. » Femme d'origine créole guyanaise, 78 ans, Macouria.

> « Il faut manger des herbes qui « rafraîchissent », comme le *kalou* [*Abelmoschus esculentus*], les épinards [*Amaranthus* spp.], toutes ces choses là. Du poisson aussi, des bouillons légers, sans trop de sel ou d'huile. » Femme d'origine sainte-lucienne, 71 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « L'acidité ça givre le sang, ça donne des frissons comme le froid. Tu serres les dents. C'est pour ça que c'est efficace contre le chaud, que ça nettoie ton sang quand il est sale. » Homme d'origine aluku, 43 ans, Saint-Laurent du Maroni.

En outre, notons que dans la logique humorale les espèces considérées comme sédatives (*Annona muricata*, 4 URs ; *Peperomia pellucida*, 3 URs) sont également considérées comme « froides »[160] et agissent aussi sur des pathologies « chaudes » :

> « *Kosòl sé on bagay ki trè frèt. Si tèt ou cho, ou trapé an chok ou pa ka donmi, sé li pou ou bwè* [le *kosòl* (*Annona muricata*) c'est quelque chose de très « froid ». Si ta tête est « chaude », que tu as attrapé un choc et que tu ne dors pas, c'est ce que tu dois boire]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Rémire-Montjoly.

> « Si tu as de la tension, que ton corps est chaud comme on dit, que ton sang bouille [*faya buulu*], tu peux mâcher des feuilles de *koosaka uwi* [*Peperomia pellucida*] dans du vinaigre. Ça te refroidit, ça te calme. » Homme saamaka, 26 ans, Mana (village de l'Acarouany).

Enfin, le *malfwa* (7 URs) est une affection ethnomédicale créole qui s'inscrit également dans la catégorie de *lenflamasyon* mais qui résulte assez spécifiquement d'une consommation excessive d'alcool (*maladi tafia*, krg ; 5 URs) – et, plus rarement, d'un repas trop chargé (2 URs). Dans ce cas aussi, il est impératif avant tout de se « rafraîchir » (la plante la plus indiquée contre le *malfwa* étant *gwo ponpon, Leonotis nepetifolia*, 4 URs) puis de se purger régulièrement afin d'endiguer le syndrome, qui pourrait s'aggraver au fur et à mesure que « la bile engorge le foie et les poumons » puis aboutir, si rien n'est

[160] D'après Vilayleck (2002 ; p. 68), « *le chaud est assimilé à l'énergie, au travail sous toutes ses formes, à la jeunesse, à la vivacité, le froid à la fatigue, à la lenteur, à la vieillesse » et il est donc logique dans cette conception de classer des plantes « qui font dormir » comme étant froides* ».

fait, à un « éclatement des poumons » (le patient vomit alors continuellement du sang), condamnant alors le malade. Bien sûr, la consommation d'alcool du malade doit également être limitée, hormis certains *amer* (cf. chapitre « Feu !! »), paradoxalement considérés comme efficaces pour lutter contre cette pathologie[161].

Tableau 5 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées par les habitants du littoral guyanais dans le traitement de la maladie créole nommée lenflamasyon *:*

Espèces **Familles**	**URs** (total 475)	**URs par communauté**	**% des citations**	**Modes d'administration**
Ricinus communis L. Euphorbiaceae	25	krg : 12 ; Slu : 6 ; krh : 3 ; kra : 2 ; mtp : 2	5,3	purge
Senna alexandrina Mill. Fabaceae	24	krg : 16 ; slu : 6 ; kra : 1 ; gya : 1	5,1	purge
Manihot esculenta Crantz Euphorbiaceae	23	krg : 13 ; slu : 6 ; krh : 2 ; brl : 1	4,8	macération
Costus spp. Costaceae	20	krg : 13 ; slu : 4 ; krh : 1 ; kla : 1 ; ska : 1	4,2	macération
Quassia amara L. Simaroubaceae	19	krg : 11 ; ska : 3 ; slu : 2 ; gya : 1 ; krh : 1 ; krr : 1	4,0	alcoolature / décoction
Leonotis nepetifolia (L.) R. Br. Lamiaceae	17	krg : 5 ; slu : 5 ; ska : 3 ; brl : 1 ; gya : 1 ; kpa : 1 ; plk : 1	3,6	infusion / décoction
Scoparia dulcis L. Scrophulariaceae	17	krg : 9 ; slu : 4 ; gya : 1 ; kla : 1 ; ndk : 1 ;	3,6	macération / infusion
Gossypium barbadense L. Malvaceae	16	krg : 5 ; krh : 4 ; slu : 3 ; mtp : 1 ; ndk : 1 ; plk : 1 ; krs : 1	3,4	macération / infusion
Momordica charantia L. Cucurbitaceae	15	krh : 7 ; krg : 3 ; kra : 2 ; gya : 1 ; kla : 1 ; mtp : 1	3,2	alcoolature / infusion / décoction / bain / alimentation
Tinospora crispa (L.) Hook. f. & Thomson Menispermaceae	14	krg : 7 ; slu : 4 ; brl : 1 ; krh : 1 ; krr : 1 ;	2,9	alcoolature / macération / décoction
Aristolochia trilobata L.	10	krg : 6 ; slu : 3 ; krh : 1	2,1	alcoolature / infusion

Citrus aurantiifolia (Christm.) Swingle[162] Rutaceae	10	krg : 5 ; krh : 3 ; ndk : 1 ; prv : 1	2,1	jus / décoction / alcoolature
Phyllanthus amarus Schumach. & Thonn. Phyllanthaceae	10	krg : 6 ; slu : 3 ; gya : 1	2,1	alcoolature / infusion / décoction
Senna alata (L.) Roxb. Fabaceae	10	krg : 5 ; slu : 3 ; brl : 1 ; ska : 1	2,1	décoction / macération / bain

[162] En particulier la variété amère.

2.2.2. « Crise » de vers

Illustration 18 : parties aériennes de Chenopodium ambrosioides*. M-A Tareau.*

Il demeure très présent dans le discours populaire global qu'un des principaux risques sanitaires qu'encourent les enfants est d'être infectés par une « crise de vers » (krg : *kriz vè* ; ndk : *abi woon*), qu'il s'agisse de *ti vè* (krg ; éventuellement les oxyures ou les ascaris) ou encore du *vè solitè* ou *gran vè* (krg ; probablement le ténia). Les parasites intestinaux sont très redoutés et font par conséquent l'objet d'une médecine préventive et curative très élaborée, notamment au sein des populations créoles (Cavaro, 1990 ; Bougerol, 1978 ; Grenand et al., 2004 ; Quinlan et al., 2002). Dans la plupart des systèmes ethnomédicinaux locaux, la présence de vers intestinaux est en effet considérée comme pouvant être à l'origine d'une aggravation brutale de l'état de santé infantile (un amaigrissement soudain, une grande fatigue et une diarrhée sévère sont considérés comme des symptômes sérieux de la présence de parasites internes) et leur prévention constitue de ce fait l'une des principales raisons évoquées pour justifier la prise régulière de remèdes purgatifs :

> « Il ne faut pas laisser les vermines se reproduire. Après tu vois le ventre de l'enfant qui gonfle, et c'est presque trop tard. Avant beaucoup d'enfants

> mourraient comme ça, mangés de l'intérieur ». Homme d'origine créole guyanaise, 81 ans, Roura.
>
> « Quand sa bouche fait de la mousse, il a les yeux qui tournent, c'est comme ça que tu sais que l'enfant a beaucoup de vers. Là, il faut agir vite. A ce stade il faut lui donner de l'ail écrasé dans de la Porter[163], et frotter son anus avec de l'ail ». Homme d'origine créole guyanaise, 58 ans, Montsinnery-Tonnegrande.
>
> « Il y a une sorte de vers qu'on appelle *bisibisi woon*. C'est très dangereux, ça peut même tuer l'enfant. Le coco et le riz favorisent l'apparition du *bisibisi*. » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, rémire-Montjoly.

L'ICF concernant les espèces utilisées comme vermifuges est fort (ICF= (220-79) / (220-1) = 0,64), avec une spécialisation de certaines plantes pour cet usage (tableau 6). Si l'espèce la plus couramment utilisée est *Chenopodium ambrosoides*[164] (illustration 18 ; 25 URs) dont les noms vernaculaires créole guyanais (*lapoudover*, littéralement : « la poudre aux vers »[165]) et antillais (« *zeb a vè* », littéralement : « herbe à vers ») indiquent d'emblée sa principale fonction thérapeutique, on constate surtout que chez les Créoles antillo-guyanais et les Marrons les plantes indiquées dans le traitement ou la prévention des parasites internes sont majoritairement des espèces caractérisées par une plus ou moins forte amertume, à l'instar de *Artemisia absinthium*, *Carapa guianensis*, *Carica papaya*, *Citrus aurantium* (variété amère), *Coutoubea spicata*, *Momordica charantia*, *Solanum americanum*, *Quassia amara* ou encore *Tinospora crispa*. Il s'agit d'ailleurs d'une des indications majeures de l'amer, juste après celle qui consiste à « se nettoyer le sang ». Si, en Guyane, les graines amères de certains fruits sont utilisées[166] car elles ont en plus la faculté de « pousser les vers », les drainer jusqu'à l'expulsion, les remèdes les plus

---

[163] Il s'agit d'un type de bière de fermentation haute originaire d'Angleterre, caractérisée notamment par sa forte amertume (ce qui, au vu de l'importance accordée à l'amertume dans les ethnomédecines locales, ne semble pas être une coïncidence…)

[164] Cette espèce est également utilisée comme vermifuge dans la Caraïbes (Honychurch, 1986 ; Quinlan et al., 2002), en Amérique Centrale (Berlin et al., 1996 ; Booth et al., 1993) et du sud (Kainer et Duryea, 1992 ; Schultes et Raffauf, 1990).

[165] « Poudre » en raison des innombrables et minuscules graines que lâchent ses sommités florales.

[166] Les graines de papaye (*Carica papaya* ; 4 URs) et de grenade (*Punica granatum* ; 2 URs) sont ainsi considérées comme amères (alors qu'on pourrait d'ailleurs plutôt considérer les premières comme piquantes et les autres comme astreingentes) et sont prescrites. Elles doivent être mâchées et avalées par la personne atteinte par la « crise de vers ».

courants demeurent les mixtures de plantes[167] décoctées ou préparées en alcoolature amères dont on donne à boire un bouchon aux enfants :

> « Si l'enfant à des vers, il faut lui donner une petite cuillère d'huile de carapa, le matin à jeun, pendant trois jours. C'est amer ». Femme d'origine créole guyanaise, 56 ans, Cayenne.

> « Tu écrases des graines de grenade dans du vermouth, tu laisses macérer quelques jours et tu donnes à boire un petit verre à l'enfant. A Sainte-Lucie, lorsque nous étions petits, c'est ce que notre mère nous donnait assez régulièrement. Mais ici, les grenades sont assez rares ». Femme sainte-lucienne, 67 ans, Rémire-Montjoly.

> « On met à tremper dans du vermouth - mais on peut aussi faire bouillir – un mélange de racines de *mal papay* [*Carica papaya*, variété stérile], de *zèb a vè* [*Chenopodium ambrosoides*], de l'absinthe [*Artemisia absinthium*] et 7 petits citrons créoles ». Homme d'origine créole guyanaise, 54 ans, Montsinnery-Tonnegrande.

Enfin, la consommation de certains plats, aux saveurs amères (contenant des espèces comestibles amères telles que *Amaranthus* sp., *Phytolacca rivinoides*, *Momordica charantia*, *Portulaca oleracea*, *Solanum americanum, Solanum leucocarpon, Solanum macrocarpon*) ou fortement épicés, est également conseillé pour lutter contre les vers :

> « Quand j'étais petite, tous les samedis, ou bien le dimanche, mon père nous donnait à manger *kalalou*[168]. Avec des feuilles d'épinards [*Amaranthus dubius*], de *koupyé* [*Portulaca oleracea*], de *gombo* [*Abelmoschus esculentus*]. Il disait que ça tuait les vers ». Femme d'origine saint-lucienne, 71 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « On dit que les gens qui mangent beaucoup de piment sont « immunisés » contre les vers. C'est chaud, ça les brûle. L'Homme est suffisamment fort pour résister à la brulure du piment mais ce n'est pas le cas d'aussi petites bêtes que les vers ». Femme d'origine ndjuka, 43 ans, Mana.

L'importance des espèces amères (plantes « froides ») dans le traitement des vers (état « chaud ») semble traduire, ici encore, la vieille opposition symbolique entre le sucré et

[167] Il est courant de mélanger plusieurs espèces pour une meilleure efficacité du remède vermifuge.

[168] Il s'agit d'un plat créole, à base notamment de salaisons et d'« herbages » (cf. « Encart 6 »).

l'amer (l'un attire, l'autre révulse) qui est à l'œuvre dans la médecine humorale d'influence hippocratique[169]. Cet antagonisme se retrouve dans l'ethnomédecine créole (cf. « Une médecine sensorielle ») et notamment dans le traitement des vers qui sont réputés se développer dans le sucre et être au contraire très sensibles à l'amertume qui est sensée les éliminer. D'ailleurs, si la crise de vers est considérée comme un état humoral très chaud (il fait « bouillir ton ventre »), il trouve son origine dans la consommation d'aliments sucrés (fruits, bonbons) également considérés comme « chauds ».

> « Il ne faut pas donner trop de sucreries aux enfants, ça leur donne des vers. Et c'est pareil pour les fruits trop sucrés, comme les mangues, ils ne doivent pas en abuser. » Femme d'origine sainte-lucienne, 53 ans, rémire-Montjoly.

> « On met un peu du miel sur l'anus de l'enfant pour les attirer vers la sortie ; comme ça, quand ils prennent [sentent] l'odeur de l'amer, ils sortent tout seul oui. » Femme d'origine créole guyanaise, 31 ans, Montsinery-Tonnegrande.

Tableau 6 : *principales espèces utilisées (≥ 2 % du total des citations) dans le traitement des parasites intestinaux.*

Espèces **Familles**	**URs** (total 220)	**URs par communauté**	**% des citations**	**Modes d'administration**
Chenopodium ambrosioides L. Amaranthaceae	25	brl : 3 ; kpa : 1 ; glb : 1 ; krg : 15 ; krh : 2 ; plk : 1 ; slu : 2	11,4	infusion / décoction
Quassia amara L. Simaroubaceae	12	alk : 1 ; krg : 8 ; plk : 1 ; ska : 1 ; slu : 1	5,5	alcoolature / décoction
Tinospora crispa (L.) Hook. f. & Thomson Menispermaceae	12	brl : 1 ; kra : 1 ; krg : 7 ; plk : 3	5,5	décoction / alcoolature / macération
Carica papaya L. Caricaceae	10	kra : 1 ; krg : 2 ; mtp : 1 ; ndk : 2 ; plk : 1 ; ska : 1 ; slu : 2	4,5	ingestion des graines

[169] De Bois Regard (1750) écrit ainsi, au milieu du 18ème siècle, que « tout ce qui est amer et purgatif est bon pour faire sortir les vers des entrailles » et Cullen (1788 ; p. 84) : « *les amers ont forcément une action anthelmintique* […] *Tous les animaux semblent avoir de l'aversion pour les amers et il y a des insectes qui évitent leur odeur* ».

Momordica charantia L. Cucurbitaceae	9	gya : 1 ; krg : 3 ; krh : 4 ; ska : 1	4,1	décoction / alcoolature
Phyllanthus amarus Schumach. & Thonn. Phyllanthaceae	9	brl : 1 ; krg : 5 ; krh : 2 ; slu : 1	4,1	décoction / alcoolature
Allium sativum L. Amaryllidaceae	7	krg : 5 ; brl : 1 ; plk : 1	3,2	macération / décoction / alcoolature
Citrus × *aurantiifolia* (Christm.) Swingle Rutaceae	7	krg : 2 ; brl : 1 ; gya : 1 ; krh : 1 ; mtp : 1 ; slu : 1	3,2	jus/décoction/alcoolature
Eupatorium ayapana Vent. Asteraceae	7	krg : 3 ; kra : 2 ; slu : 2	3,2	infusion / Alcoolature
Cymbopogon citratus (DC.) Stapf Poaceae	6	krg : 3 ; gya : 1 ; kra : 1 ; plk : 1	2,7	infusion / décoction
Aristolochia trilobata L. Aristolochiaceae	5	krg : 4 ; slu : 1	2,3	alcoolature
Carapa guianensis Aubl. Meliaceae	5	krg : 3 ; slu : 2	2,3	huile bue
Eryngium foetidum L. Apiaceae	5	krg : 2 ; slu : 2 ; plk : 1	2,3	infusion / décoction
Portulaca oleracea L. Portulacaceae	5	krg : 3 ; kra : 1 ; slu : 1	2,3	décoction / looch / alimentation

2.2.3. Dermatologie

Illustration 19 : feuilles de Senna alata *macérant dans un seau d'eau en vue du bain d'un enfant atteint de dermatite, à Apatou. M-A Tareau.*

Plusieurs maladies affectant le système tégumentaire (343 URs) peuvent être soignées par les plantes (tableau 7), avec un indice de consensus élevé (ICF = (343-105) / (343-1) = 0,70). On observe que des infections cutanées très diverses d'un point de vue biomédical telles que la varicelle (maladie infectieuse causée par le virus varicelle-zona), l'eczéma (fréquemment lié au stress ou d'origine allergique), l'acné (boutons résultant d'une hyper-sécrétion de sébum et souvent associée à la puberté), les tâches de lota [170] ou encore la « gratelle » (qui dans l'ethnomédecine créole englobe tous les phénomène de démangeaison accompagnés ou non de prurit, et pouvant avoir des origines différéntes telles que les parasites externes ou justement l'eczéma…) sont souvent traitées par le même *pool* d'espèces, considérées comme des plantes « rafraîchissantes » (*Gossypium*

[170] *Pityriasis versicolor* : « *Ensemble de macules de couleur jaune chamois ou brunes, à contours souvent géographiques, squameuses lors du grattage, non prurigineuses, siégeant électivement à la partie supérieure du thorax et sur les épaules, due à une levure et devenant parfois achromique après une exposition solaire* » (Kernbaum, 2008).

barbadense[171]*,* 29 URs ; *Senna alata*[172]*,* 20 URs – illustration 19) [173] ou « qui nettoient » (plantes amères, et donc « froides » : *Aloe vera*[174]*,* 22 URs ; *Momordica charantia,* 14 URs ; *Solanum leucocarpon,* 11 URs). En effet, les éruptions cutanées sont vues comme le signe d'un sang sale, conséquence d'une sur-accumulation de « chaleur » (d'où le terme de « boutons de chaleur » qui est couramment utilisé). Ces espèces peuvent être administrées par voie interne ou externe (quelque fois les deux sont prescrites conjointement), même si les bains végétaux (krg : *ben rafréchi*) constituent la forme d'administration qui est le plus souvent privilégiée :

> « Tu baignes l'enfant le matin avec des feuilles de *bom seles* (krg ; *Mikania congesta*). Ça enlève les tâches, la *gratel**, la douleur. Il faut faire bouillir les feuilles, tu baignes avec et tu en bois aussi un peu ; c'est bon aussi pour la fièvre, quand tu as mal au corps, ça donne de la force… » Homme d'origine brésilienne, 35 ans Régina.

> « Si l'enfant a la varicelle ou l'eczéma, il faut prendre des feuilles de *busi sopolopo* [*Momordica charantia*] ou de *dontuwa* [*Mikania congesta*], les faire bouillir puis verser dans une grande bassine et laisser refroidir. On le baigne avec et ensuite il ne faut pas le rinçer, ni même le sécher. Ce sont des plantes amères. » Femme ndjuka, 22 ans, Cayenne.

> « Pour les boutons de chaleur, la varicelle, la rougeole, tout ça, on fait bouillir des feuilles de *ti bonm* (*Piper marginatum*) et de *radyé papiyon* (espèce indéterminée). On peut aussi les laisser dormir le soir au *séren* et se baigner très tôt le matin avec. Il faut boire trois gorgées avant de se baigner pour nettoyer le sang. » Femme d'origine palikur, 20 ans, Cayenne.

---

[171] Le coton rouge est la variété la plus recommandée. La couleur de ses feuilles, par voie de logique associative avec la couleur souvent rouge des prurits, signe en effet son efficacité dans le traitement de ces affections.

[172] Cette espèce semble par ailleurs spécialisée dans le traitement du *lota* ; d'où ses noms vernaculaires aux Antilles de *bwa dat* (« bois dartres ») et ndjuka de *njonfo udu* (littéralement : « lota arbre »). Il semble que cette appellation soit aussi valable à Cayenne : « Les Cayennais nomment cette espèce *bois dartre*, alors que les habitants créoles des autres communes appliquent ce nom à diverses espèces de *Vismia* » (Grenand et al., 2004 ; p. 282).

[173] Ces deux espèces rentrant également dans la composition de *rafréchi* contre *lenflamasyon* (cf. « *Rafréchi* et purges »).

[174] Qui semble d'ailleurs agir comme une plante-panacée des problèmes de peau puisqu'elle a également été indiquée par les personnes interrogées pour traiter les petites blessures, aider les cicatrices à se résorber ou soulager les brûlures et coups de soleil.

> « Si le bébé a la bourbouille, tu verses de l'eau chaude dans une bassine remplie avec des feuilles de coton [*Gossypium barbadense*], tu laisses infuser et refroidir une trentaine de minutes environ, puis tu baignes le bébé dedans. Sa peau redevient vite normale, ça sèche les boûtons. C'est comme ça que j'ai soigné mon fils lorsqu'il était petit. » Femme d'origine antillaise, 32 ans, Cayenne.

> « Ma fille avait la varicelle. Avec ma mère, on lui a préparé un bain avec des feuilles de *pwa Kongo* [*Cajanus cajan*], de *koton rouj* [*Gossypium barbadense*] et de *sorosi* [*Momordica charantia*], pendant trois jours. Elle devait rester un certain temps dans la bassine et aussi on la frottait, on la tappotait, avec les feuilles. Ça a vite séché les boutons. » Femme d'origine haïtienne, 43 ans, Cayenne.

Notons que les huiles végétales sont également bien présentes dans le traitement des problèmes dermatologiques, et plus particulièrement trois d'entre elles : l'huile de coco (*Cocos nucifera* ; 17 URs), l'huile de *karapa* (krg ; *Carapa guianensis* ; 12 URs) et les huiles d'*awara* (krg ; *Astrocaryum vulgare* ; 12 URs).

Les *mycoses* sont aussi traitées par les plantes, avec une spécialisation de certaines d'entre elles dans ces traitements. Par exemple, *Peperomia pellucida* soigne les « pieds d'athlètes », appelés *chofi* en créole et *koo saka* en ndjuka (dans cette langue, *Peperomia pellucida* est d'ailleurs nommée *koo saka uwi*, « la feuille pour le *koo saka* » ; en référence à cette fonction[175]).

Les plaies superficielles (90 URs) peuvent être soignées avec plusieurs plantes considérées comme antiseptiques ou cicatrisantes. Le remède le plus indiqué (par des Ndjuka, des Kali'na, des Créoles des Antilles et de la Guyane) est l'application directe de la sève de *Musa* x *paradisiaca* (11 URs) qui « referme la blessure » mais l'application de la pulpe fraîche d'*Aloe vera* (9 URs) revient aussi au sein de plusieurs groupes (Créoles guyanais, antillais, Saint-Luciens, Métropolitains, Dominicains, Ndjuka). Chez les Palikur de l'est, c'est la sève de *Euterpe oleracea* (plk : *was*) qui est privilégiée (3 URs) tandis que chez les Ndjuka un cataplasme de feuilles écrasées d'*Eclipta prostata* (ndk : *luisa* ; illustration 20) avec un peu de rhum semble être relativement fréquent (3 URs).

[175] Témoignant encore une fois du caractère humoral de la nosologie businenge puisque *koo saka* signifie littéralement « poche de froid » …

Illustration 20 : parties aériennes de Eclipta prostata *(ndk :* luisa*)* dans un jardin d'Apatou. *M-A Tareau.*

Tableau 7 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées dans le traitement des problèmes dermatologiques et des plaies traumatiques.

Espèces **Familles**	**URs** (total 343)	**URs par communauté**	**% des citations**	**Modes d'administration**
Gossypium barbadense L. Malvaceae	29	krg : 14 ; slu : 5 ; plk : 3 ; krh : 2 ; ndk : 2 ; gya : 1 ; kra : 1 ; krs : 1	8,5	bain / application jus / macération / décoction
Aloe vera (L.) Burm. f. Xanthorrhoeaceae	22	krg : 8 ; kra : 3 ; mtp : 3 ; kla : 2 ; krh : 2 ; dom : 1 ; ndk : 1 ; plk : 1 ; slu : 1	6,4	application de la sève
Senna alata (L.) Roxb. Fabaceae	20	slu : 4 ; krg : 3 ; brl : 2 ; kra : 2 ; krh : 2 ; alk : 1 ; dom : 1 ; gya : 1 ; kla : 1 ; mtp : 1 ; ndk : 1 ; ska : 1	5,8	bain / appplication feuilles fraîches
Cocos nucifera L. Arecaceae	19	krg : 5 ; ndk : 3 ; kla : 2 ; krh : 2 ; ska : 2 ; brl : 1 ;	5,5	application de l'huile

		krs : 1 ; mtp : 1 ; plk : 1 ; slu : 1		
Momordica charantia L. Cucurbitaceae	14	ndk : 4 ; krh : 2 ; ska : 2 ; krg : 3 ; brl : 1 ; kla : 1 ; slu : 1	4,1	bain / application du jus des feuilles
Astrocaryum vulgare Mart. Arecaceae	12	krg : 5 ; Kla : 4 ; plk : 3 ; slu : 1	3,5	application de l'huile
Carapa guianensis Aubl. Meliaceae	12	krg : 3 ; glb : 2 ; kla : 2 ; ndk : 2 ; alk : 1 ; ska : 1 ; slu : 1	3,5	application de l'huile
Musa x *paradisiaca* L. Musaceae	12	ndk : 7 ; kla : 2 ; slu : 2 ; kra : 1	3,5	application de la sève sur blessure
Anacardium occidentale L. Anacardiaceae	11	ndk : 5 ; brl : 1 ; glb : 1 ; kla : 1 ; krg : 1 ; mtp : 1 ; ska : 1	3,2	cataplasme / application de la décotion / bain
Solanum leucocarpon Dunal Solanaceae	11	ndk : 5 ; ska : 3 ; krg : 2 ; kra : 1	3,2	bain / décoction bue / application des feuilles
Kalanchoe pinnata (Lam.) Pers. Crassulaceae	9	krg : 3 ; slu : 3 ; ska : 2 ; kla : 1	2,6	cataplasme / application jus / bain

2.3. Maladies « froides »

2.3.1. Les affections des voies respiratoires

*Illustration 21 : sirop élaboré à base d'inflorescences de mélisse (*Lippia alba*) et de sucre de canne. Saint-laurent du Maroni, 2017. M-A Tareau.*

Comme cela a pu être montré dans d'autres régions du monde, les affections des voies respiratoires constituent un pôle nosologique majeur dans de nombreuses phytothérapies (Bradacs et al., 2011 ; Calvet-Mir et al., 2008 ; de Medeiros et al., 2015 ; Heinrich et al., 1998 ; Rehecho et al., 2011). C'est également le cas en Guyane, avec 448 mentions à cet ensemble d'affections et 110 espèces citées (tableau 8 ; ICF = (448-110) / (448-1) = 0,76).

Dans la nosographie humorale créole, la principale maladie due au « froid » (à une *enpridans* donc, c'est-à-dire au fait de ne pas avoir respecté l'une des nombreuses recommandations préventives qui font partie de l'importante prophylaxie ethnomédicinale créole et d'avoir donc attrapé un « coup de froid ») est le complexe de *lagrip* – qui recouvre elle-même d'autres pathologies telles que *bronchit* (qui frappe uniquement les poumons) ou *malgòrj* (qui se situe dans la gorge). Pour combattre et éliminer *lagrip*, il est impératif dans ce système de représentations de la maladie de

« réchauffer les poumons » à l'aide de plantes considérées comme « chauffantes » (*Cymbopogon citratus*, 42 URs ; *Alpinia zerumbet*, 19 URs ; *Zingiber officinale,* 19 URs ; *Cinnamomum verum*, 13 URs ; *Eryngium foetidum,* 9 URs ; *Plectranthus amboinicus*, 9 URs). En effet « *la maladie est éjectée par la sueur* » qui « *enlève le froid du corps* » :

> « *Lè ou ni lagrip, yo ka ba'w bwè dé dité pou chofé'w, épi fèy chadron béni, kannel, jenjanm, bagay konsa. Mwen man rarman ni lagrip pas épi vites wonm lan épi piman an mwen ka pasé an kò mwen, pyès lagrip pé pa rété la* [Quand tu as *lagrip*, on te donne à boire des infusions pour te « chauffer », contenant *chardron béni* (*Eryngium foetidum*), *kannel* (*Cinnamomum verum*), *jenjanm* (*Zingiber officinale*), des choses comme ça. Moi je suis rarement malade parce qu'avec tout le rhum et le piment que j'ingurgite, *lagrip* ne pourrait pas résister]. » Homme d'origine antillaise, 63 ans, Cayenne.
>
> « Pour soigner la grippe il faut faire bouillir ensemble : *flèr siro* [*Sambucus simpsonii*], *gro rouj* [*Hibiscus rosa-sinensis*], *marikrab* [*Lantana camara*] et *bazilik* [*Ocimum* spp.]. Que des choses « chaudes » quoi. Il faut boire de bonne heure le matin, tiède, avec une cuillère d'huile de coco ; ça envoie les glaires descendre par en bas [. » Femme d'origine créole guyanaise, 80 ans, Roura.

Parmi les symptômes de *lagrip*, l'un des plus significatifs est l'apparition de *flum* (appelés aussi glaires), mucosités qui encombrent les voies respiratoires supérieures et peuvent atteindre les bronches (*flum asou lestonmak ; bronchit*) et font l'objet d'une attention particulière tant leur apparition est révélatrice d'une dégradation de l'état de santé. Le remède le plus indiqué pour éliminer les *flum* est le jus de citron additionné d'huile de coco (4 URs). Cependant, on peut également mélanger à l'huile de coco le jus exprimé d'autres feuilles connues pour leurs propriétés laxatives ou vomitives. L'idée est en effet d'éjecter les glaires « par en haut ou par en bas ». Un autre mode de soin consiste à fluidifier (« faire fondre » comme disent les Créoles) les glaires en massant régulièrement le torse, le dos et la gorge avec des pommades mentholées considérées comme « chauffantes »[176] (3 URs) comme Baume du tigre, Vicks ou C*hilling oil* achetées en pharmacie ou sur le marché ou à l'aide de préparations domestiques telles que le rhum

[176] Alors que, paradoxalement, elles ont un effet « glaçant » (*chilling oil* veut d'ailleurs dire « huile refroidissante ») dû à la présence de menthol. Benoît (2000, p. 69) remarque aussi ce « paradoxe » en Guadeloupe : « *Il faut chauffer le corps pour le faire transpirer* […] *Pour cela le malade doit rester dans une pièce non ventilée, on le masse avec des onguents achetés à la pharmacie, « vicks », « vaporub » ou « camphoneumine », et on lui fait boire des infusions de plantes chaudes*. »

camphré (3 URs) ou le beurre de muscade (2 URs) constitué de noix de muscade (*Myristica fragrans*) râpée et mélangée à de l'huile de *tjotjo* (*Astrocaryum vulgare*) et à de la chandelle molle. Consommer du piment est également recommandé pour lutter contre les *flum* puisque sa « chaleur » fluidifie les écoulements nasaux et contribue ainsi à dégager les poumons.

> « Tu donnes boire au bébé quelques gouttes du jus des feuilles de *kréson pi*[177][*Pilea microphylla*], avec une cuillère d'huile de coco. Il vomit tous ses glaires pour toi direct, ou alors ça envoie les glaires descendre par en bas. » Femme d'origine créole guyanaise, 80 ans, Roura.

> « Quand l'enfant a des glaires qui n'arrivent pas à sortir, on récupère le jus des feuilles de *digo* [*Senna occidentalis*], on ajoute une cuillère d'huile de coco, et on lui donne à boire. C'est très efficace car ça lui fait vomir ses glaires. » Femme d'origine kali'na, 26 ans, Iracoubo.

Les parties aériennes d'*Ageratum conizoides* (krg : *radyé franswa ;* 5 URS) sont indiquées contre les maux de gorge (krg : *malgòrj*) par simple mastication (avec ingestion du jus) ou préparées sous forme de tisane ou de sirop. Les sirops, justement, constituent un mode de traitement populaires contre les affections des voies respiratoires (33 URs), tant chez les Créoles (krg : *siro tousé*) que chez les Marrons (ndk : *maasi*). Chez les Créoles, ces sirops contiennent parfois de l'oignon (*Allium cepa* ; 4 URs) ou du cresson (*Nasturtium officinale* ; 3 URs), mais peuvent également être préparés avec les fleurs des espèces suivantes : *Alpinia zerumbet* (krg : *katrépis* ; 2 URs), *Hibiscus rosa-sinensis* (krg : *gro rouj* ; 2 URs), *Lantana camara* (krg : *marikrab* ; 3 URs), *Lippia alba* (krg : *milis* ; 1 UR – illustration 21), *Quassia amara* (krg : *kwachi* ; 1 UR), *Sambucus simpsonii* (krg : *flèr siro*, étymon provenant sans doute du français « fleur de sureau » mais étant aujourd'hui compris comme « fleur de sirop », renforçant un peu plus cet usage spécifique ; 2 URs), *Tabebuia serratifolia* (krg : *lebèn jon* ; 6 URs), auxquelles on ajoute parfois de la cannelle (*Cinnamomum verum*) et du gingembre (*Zingiber officinale*). Parfois, des *mantouni* (krg)[178] entrent également dans la composition de ces sirops (krg : *siro mantouni* ; kra, slu : *siwo brigo* ; 2 URs). Lorsque ce sirop est cuit jusqu'à obtenir une consistance solide on parle alors de caramel (krg : *karamel*) :

---

[177] Littéralement « cresson-puit », car la plante se plaît dans les lieux caractérisés par une humidité constante.

[178] D'après Laval (2016), il s'agit d'un petit coquillage gastéropode d'estuaire à coquille spiralée (*Neritina zebra*).

> « Jusque dans les années 90, un soigneur d'origine martiniquaise, monsieur A. soignait beaucoup de personnes qui avaient fait une *enpridans* avec son *karamel*. C'était un sirop très réputé, surtout pour soigner la toux. Dedans il y avait de l'ortie rouge [*Laportea aestuans*], du céleri jaune [*Apium graveolens*] et des citrons créoles [*Citrus aurantiifolia*], je me souviens. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Cayenne.

> « En Haïti, on prépare un sirop à base de feuilles de mandarinier [*Citrus reticulata*] et d'oranger [*Citrus aurantium*], de cannelle [*Cinnamomum verum*] et de sucre. C'est ma mère, qui est née en Haïti, qui m'a appris la recette. » Femme d'origine haïtienne, 18 ans, Montsinnery-Tonnegrande.

Enfin, la sinusite (krg : *sinizit*) est « un *flum* qui a pris racine » et qui est par conséquent très difficile à dégager. Il convient donc d'utiliser des moyens plus radicaux tels que le *tabak*[179] (krg) chez les Créoles et les Marrons (4 URs), l'infusion de *Cannabis sativa* chez les Haïtiens (1 UR) et les Saint-Luciens (1 UR) ou des bains de vapeur répétés :

> « *Manman mwen té ka ba nou respiré vapè cho, pou si an ka nou té ka fè sinizit. I té ka vwéyé vinèg ki té ni fèy bwadenn maséré adan asou an brik cho èk i té ka vlopé nou lantou sa épi an gran siré*. [Ma maman nous donnait à respirer des vapeurs chaudes, pour prévenir la sinusite. Elle envoyait du vinaigre dans lequel macérait des feuilles de *bwadenn* (*Pimenta racemosa*) sur une brique chaude et elle nous enveloppait autour avec une grande toile cirée.] » Homme d'origine sainte-lucienne, 86 ans, Rémire-Montjoly.

Tableau 8 : espèces les plus couramment utilisées (≥ 2 % du total des citations) dans le traitement des affections des voies *respiratoires :*

Espèces **Familles**	**URs** (total 448)	**URs par communauté**	**% des citations**	**Modes d'administration**
Cymbopogon citratus (DC.) Stapf Poaceae	42	alk : 2 ; gya : 1 ; bsl : 6 ; ndk : 3 ; dmn : 1 ; kla : 2 ; kra : 7 ; krg : 11 ; krh : 2 ; plk : 2 ; ska : 3 ; slu : 2	9,4	infusion / décoction

[179] Il s'agit de la macération dans de l'eau de feuilles de tabac (*Nicotiana tabacum*) et de diverses cendres de bois, employée par inhalation nasale. Des pratiques identiques semble également exister en Afrique sub-saharienne et en Tanzanie (De Smet, 1998) .

Citrus × *aurantiifolia* (Christm.) Swingle Rutaceae	32	bsl : 5 ; ndk : 1 ; dmn : 3 ; glb : 1 ; kla : 1 ; kpa : 1 ; kra : 5 ; krg : 10 ; krh : 1 ; ska : 1 ; slu 3	7,1	décotion / jus
Lantana camara L. Verbenaceae	24	brl : 1 ; glb : 1 ; krg : 16 ; krh 3 ; slu : 3	5,4	infusion / décoction / sirop
Cocos nucifera L. Arecaceae	22	kla : 2 ; kpa : 1 ; krg : 10 ; krh : 2 ; plk : 3 ; slu : 4	4,9	ingestion huile
Alpinia zerumbet (Pers.) B.L. Burtt & R.M. Sm. Zingiberaceae	19	mtp : 1 ; kla : 1 ; kra : 4 ; krg : 10 ; plk : 1 ; slu ; 2	4,2	décoction / infusion / sirop
Zingiber officinale Roscoe Zingiberaceae	19	bsl : 1 ; mtp : 1 ; kpa : 1 ; kra : 5 ; krg : 6 ; krh : 1 ; plk : 1 ; slu : 3	4,2	décoction / jus / sirop
Cinnamomum verum J. Presl Lauraceae	13	Brl : 1 ; dmn : 1 ; kra : 1 ; krg : 8 ; krh : 1 ; slu : 1	2,9	décoction
Lippia alba (Mill.) N.E. Br. ex Britton & P. Wilson Verbenaceae	13	kra : 1 ; krg : 8 ; krh : 1 ; ska : 1 ; slu : 2	2,9	infusion / décoction
Hibiscus rosa-sinensis L. Malvaceae	12	kla : 2 ; kra : 1 ; krg : 6 ; krh : 1 ; krr : 1 ; slu : 1	2,7	infusion / sirop
Sambucus simpsonii Rehder Caprifoliaceae	12	krg : 5 ; plk : 1 ; slu : 5	2,7	infusion
Chromolaena odorata (L.) R.M. King & H. Rob. Asteraceae	9	krg : 2 ; krh : 6 ; slu : 1	2,0	infusion / décoction / macération
Eryngium foetidum L. Apiaceae	9	brl : 1 ; ndk : 1 ; kra : 1 ; krg : 5 ; slu : 1	2,0	infusion / décoction / ingestion

Macfadyena uncata (Andrews) Sprague & Sandwith Bignoniaceae	9	kra : 1 ; kla : 1 ; krg : 5 ; slu : 2	2,0	infusion / décoction / looch
Plectranthus amboinicus (Lour.) Spreng. Lamiaceae	9	dmn : 1 ; kra : 1 ; krg : 4 ; slu : 3	2,0	infusion / décoction
Ocimum spp. Lamiaceae	9	brl : ; kla : 1 ; kra : 1 ; krg : 5 ; krh : 1	2,0	infusion / décoction

2.3.2. Problèmes digestifs

Illustration 22 : tronc d'*Anacardium occidentale*, dans un village ndjuka du bas-Maroni, présentant de nombreuses traces de prélèvements d'écorce. M-A Tareau.

Cent trois espèces botaniques ont été mentionnées pour le soin des pathologies (quelque soit leur niveau de gravité) en rapport avec la sphère digestive (ICF = (283-103) / (283-1) = 0,64). Les maux de ventre (krg : *malvant, malbouden* ; ndk : *bele pen*) constituent le trouble le plus souvent indiqué[180] ; ils totalisent 67 occurrences sur un total de 283

[180] De nombreuses études dans le monde ont également montré qu'il s'agissait d'un domaine nosologique prééminent dans le soin par les plantes (Bruschi et al., 2011 ; de Medeiros et al., 2015 ; Heinrich et al., 1998 ; Rehecho et al., 2011 ; Teklehaymanot et Giday, 2007 ; Weckerle et al., 2009).

enregistrées dans cette catégorie. Ces troubles digestifs surviennent généralement après un repas trop chargé (krg : *gwo manjé*), trop « chaud », et qui fait « bouillir le ventre ». Les plantes les plus indiquées contre ce *malvant* sont les feuilles d'*Annona squamosa* (krg : *ponm kannel*, krh : *piyong* ; 10 URs[181]), de *Cymbopogon citratus* (krg : *sitronnel* ; 9 URs) et les parties aériennes de *Lippia alba* (krg : milis ; 5 URs) qui rentrent toutes trois dans la composition d'une tisane digestive très populaire chez les Créoles (krg : *dité dégonflé*). D'ailleurs, de nombreuses plantes sont également employées en prévention, pour aider la digestion, améliorer le transit et prévenir d'éventuels troubles de ce type.

Hormis le *malvant* déjà évoqué chez les Créoles, des complications plus ou moins graves peuvent survenir à la suite d'un repas trop lourd. Lorsque de l'air se bloque dans le corps par exemple, on peut alors souffrir d'avoir des « gaz » ou des « vents » (krg : *van* ; 53 URs). Cette sensation douloureuse et désagréable se traduit par des ballonnements et par des flatulences incessantes qui peut aller jusqu'à « déplacer des organes » et rendre malade par leur caractère « froid ». Il est donc urgent de faire sortir ces *van* par l'absorption de tisanes à base de plantes « chauffantes » (*Cinnamomum verum, Eupatorium ayapana*, *Illicium verum*, *Plectranthus amboinicus*, *Zingiber officinale*) afin d'« enlever le froid dans le ventre ». Mais certaines espèces sont également spécialisées dans le traitement de ces troubles (comme semblent l'indiquer d'ailleurs certaines appellations vernaculaires créoles : *radyé pété* (*Centropogon cornutus*), *dégonflé* (*Alpinia zerumbet*). L'infusion de patchouli vrai (*Pogostemon hymenaeus*) est, selon les dires des Saint-Luciens chez qui la plante semble particulièrement populaire[182] (tableau 9) et de quelques habitants Créoles guyanais âgés, un remède souverain contre les gaz, à l'instar des pelures d'ail (*lapo lay*, krg ; 15 URs). Ces « gaz » peuvent survenir à la suite d'un repas trop chargé mais peuvent également faire suite à une « imprudence » ayant causée l'introduction de *van* dans l'intérieur du corps ou suite à un accouchement lorsque la femme n'a pas suivi les gestes adéquats et ne s'est donc pas totalement « vidée ». On dit d'une personne atteinte de « gaz » qu'elle est « gonflée » et qu'il faut donc la faire « dégonfler » ou « déballonner », pour la « dégager » de ces vents :

> « *Lò to gen van, to gonflé, to ka santi to balonné, fo to bouyi lapo lay ké gro mant ké sagou ké mil épis. Sa ka tiré van yan, to ka déglonfé* [Quand tu as des *van*, que tu es gonflée, que tu te sens balonnée, il faut bouillir de la peau d'ail

[181] A la fin du 19ème siècle, Duss et Heckel (1897) notent déjà aux Antilles que l'on « fait avec les feuilles des tisanes contre les dérangements du ventre ».

[182] C'est également ce que semble suggérer l'ethnographe Stroebel, lors d'une visite du jardin médicinal d'une habitante sainte-lucienne de Saül : « *je repars heureuse avec de la mélisse des carmes, du gwo konsoud et du patchouli, bien sûr…* » (Stroebel, 1999 ; p. 317).

> avec de la grosse menthe (*Plectranthus amboinicus*), du *sagou*[183] (*Maranta arundinacea*) et du *mil épis* (*Alpinia zerumbet*). Ça enlève les *van*, tu dégonfles]. » Femme d'origine créole guyanaise, 82 ans, Sinnamary.

La fièvre, les vers ou encore une indigestion sont des états « chauds » qui font « bouillir le ventre » (et se liquéfier les selles) provoquant l'apparition de diarrhées (44 URs ; krg : *kakarel*, *lachyas* ; kra : *djidjit* ; ndk : *siki a bee*) qui se soignent par l'absorption de tisanes à base de plantes astringentes. Les espèces les plus indiquées comme anti-diarrhéiques sont le goyavier (*Psidium guajava* ; 17/44 URs ; dont on utilise essentiellement les bourgeons, en infusion, sous forme de *looch* ou même mâchés) et l'anacardier (7 URs ; dont on utilise plutôt l'écorce en décoction bue et plus rarement en bain de siège, et dont les prélèvements courants donnent à voir des troncs « sculptés » - cf. « encart 9 » - dans les villages : illustration 22).

En cas de constipation (9 URs ; ndk : *bee dee*), ce sont globalement des espèces laxatives qui sont choisies en fonction de l'intensité qui est recherchée. Le jus de tamarin[184] et les autres Fabacées utilisées dans les purges (*Senna occidentalis, Senna alexandrina*) sont considérées comme très fortes (« ça t'envoie à la selle »), tout comme certaines Euphorbiacées (à l'instar de *Ricinus communis* et *Jatropha curcas*, notamment) suivies de plantes aux effets plus doux comme l'*Aloe vera*, la banane, les pruneaux ou encore la feuille d'argent[185] (*Ocotea guianensis*). Chez les Ndjuka la constipation est considérée comme une maladie « froide » (*bee dee*, littéralement « ventre sec ») et un tissu chaud est appliqué en compresse sur le ventre de la personne malade (ndk : *dampu**), pratique évoquée également par certains Créoles :

> « *To ka pilé féy sak darjan, to ka pasé'l annan roun lenj blanng é to ka pran roun ti kuyèr. Apré to pouvé maré baba tou cho asou vant ti moun an osi* [Tu piles des feuilles d'argent (*Ocotea guianensis*), tu filtres le jus dans un linge propre et tu en consommes une petite cuillère. Ensuite, tu peux aussi

[183] Terme sans doute d'origine asiatique puisqu'il désigne généralement la fécule tirée du stipe du sagoutier (*Metroxylon sagu*).

[184] Qui est en vérité, malgré son appellation populaire, une décoction réfrigérée de la pulpe des gousses de tamarin.

[185] Appelée également « sac d'argent » (krg, *sak darjan*), bien que ce nom semble désuet. Deux octogénaires l'ont ainsi nommé, m'expliquant que lorsqu'on en ramassait des sacs de feuilles pour préparer des bains, « ça ressemblait à un sac plein d'argent » du fait de la couleur argentée des feuilles.

appliquer le broyat en cataplasme chaud sur le ventre de l'enfant]. » Femme d'origine créole guyanaise, 80 ans, Roura.

« Si le bébé est constipé, tu peux masser son anus avec des feuilles de *radyé krapo* [*Commelina erecta*], ça le débloque ». Femme d'origine créole guyanaise, 31 ans, Montsinnery-Tonnegrande.

Enfin, les aigreurs (ou brûlures[186]) d'estomac sont considérées comme le signe d'une *enflamasyon* d'estomac et doivent être soignées par des remèdes dépuratifs rafraîchissants. Cependant, parmi ceux-ci, la consommation exclusive de tisane de l'espèce *Justicia pectoralis* (kra : *zerb charpantyé*, krg : *kranmanten*, ndk : *sineki uwii* ; 3 URs) sur une période de plusieurs jours semble particulièrement indiqué dans le traitement de ces troubles.

« Avant je souffrais de douleurs aigues au niveau de l'estomac. J'avais des reflux gastriques permanents, je prenais des médicaments. Une dame âgée m'a dit un jour de faire bouillir de grosses poignées de *zeb charpantyé* et de ne boire que cela durant une semaine. Et bien depuis je suis complètement guéri, je n'ai plus de douleurs et surtout je n'ai plus jamais pris de cachets ! » Homme martiniquais, 44 ans, Rémire-Montjoly.

Tableau 9 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées pour soigner les troubles digestifs.

Espèces **Familles**	**URs** (total 283)	**URs par communauté**	**% des citations**	**Modes d'administration**
Annona squamosa L. Annonaceae	23	krg : 13 ; slu : slu : 9 ; krh : 1	8,2	infusion / décoction
Psidium guajava L. Myrtaceae	23	kra : 4 ; krg : 4 ; brl : 3 ; slu : 3 ; krh : 2 ; mtp : 2 ; ndk : 2 ; dmn : 1 ; plk : 1 ; ska : 1	8,2	infusion / looch / ingestion / jus bu
Allium sativum L. Liliaceae	15	krg : 6 ; slu : 4 ; brl : 2 ; kpa : 1 ; kra : 1 ; krh : 1	5,3	décoction / macération / looch / alcoolature
Anacardium occidentale L. Anacardiaceae	11	brl : 2 ; slu : 2 ; kpa : 1 ; kra : 1 ; krs : 1 ; mtp :	3,9	décoction / bain décocté

[186] Ce qui sous-tend peut-être le caractère sans doute « chaud » qu'elles revêtaient également dans la médecine humorale européenne ancienne ?

		1 ; ndk : 1 ; plk : 1 ; ska : 1		
Cymbopogon citratus (DC.) Stapf Poaceae	11	krg : 6 ; brl : 1 ; kra : 1 ; krh : 1 ; mtp : 1 ; slu : 1	3,9	infusion / décoction
Pogostemon heyneanus Benth. Lamiaceae	10	slu : 8 ; krg : 2	3,5	infusion / décoction
Ocimum spp. Lamiaceae	16	krh : 6 ; krg : 3 ; slu : 3 ; brl : 1 ; kpa : 1 ; ndk : 1 ; ska : 1		infusion / décoction
Aristolochia trilobata L. Aristolochiaceae	6	slu : 4 ; kra : 2	2,1	alcoolature / décoction
Alpinia zerumbet (Pers.) B.L. Burtt & R.M. Sm. Zingiberaceae	6	krg : 3 ; kra : 1 ; ska : 1 ; slu : 1	2,1	infusion / décoction
Lippia alba (Mill.) N.E. Br. ex Britton & P. Wilson Verbenaceae	6	krg : 4 ; kra : 1 ; slu : 1	2,1	infusion / décoction
Plectranthus amboinicus (Lour.) Spreng. Lamiaceae	6	slu : 3 ; brl : 1 ; krg : 1 ; krh : 1	2,1	infusion / décoction

2.3.3. La fièvre, plus qu'un symptôme, une ethno-maladie

Illustration 23 : feuilles de Siparuna guianensis*. Saint-Laurent du Maroni. M-A Tareau.*

Dans les représentations médicales populaires, la fièvre est considérée comme une maladie à part entière, bien plus que comme un simple symptôme, et près d'une soixantaine d'espèces ont été citées dans le traitement des états fébriles (ICF = (148-57) / (148-1) = 0,62). D'après les observations faites sur le terrain, dans une perspective humorale, les représentations concernant la fièvre sont partagées : il s'agit pour certains d'un état intérieur extrêmement « chaud » (une très grosse *enflamasyon*) et pour d'autres, au contraire, du degré extrême d'un « refroidissement »[187]. Dans ce premier cas, il convient chez les Créoles d'amener le malade vers un état de sudation important (afin de le faire « transpirer sa fièvre », « faire sortir la chaleur qui est coincé en dedans » parce que « *le malade ne transpire pas* »), par l'absorption de mixtures « chaudes » (et donc, sudorifiques), sous forme de décoctions bues (krg : *dité lafyèv* ; avec, dans les cas les plus extrêmes, du rhum, très « chaud », remplaçant l'eau de la décoction…) ou de bains végétaux (krg : *ben lafyèv*) à base de plantes « chaudes » (entre autres : *Eryngium*

[187] D'autres études ont en effet montré que le fait de considérer une plante comme « chaude » ou « froide » pouvait différer d'un groupe culturel à un autre, même au sein d'une même région (Browner et de Montellano, 1986 ; García-Hernández et al., 2015).

foetidum, *Eupatorium ayapana, Siparuna guianensis* – illustration 23) que sont traitées les épisodes fébriles. Au contraire, lorsque la température est jugée beaucoup trop élevée par le soignant, des mixtures de plantes « froides » (espèces amères), voire même des bains d'eau froide, peuvent être administrés au malade.

Il s'agit d'un domaine où se sont spécialisées un nombre relativement faible d'espèces. En effet, sur 115 occurrences de plantes citées pour soigner des fièvres, seules six espèces sont citées plus de 4 fois (et parmi elles quatre seulement se distinguent avec plus de dix citations ; tableau 10), démontrant la grande spécialisation – empirique – des remèdes fébrifuges. Parmi elles, la plante la plus citée est l'Apiacée *Eryngium foetidum* qui porte d'ailleurs de façon circonstanciée le nom vernaculaire créole guyanais de *radyé lafyèv* (littéralement « feuille pour la fièvre »). Ensuite, *Quassia amara*, *Siparuna guianensis* (en particulier, concernant cette espèce, chez les Saamaka qui l'appellent justement *feba pao*, « arbre pour la fièvre »[188]) et *Phyllanthus amarus* sont également en très bonne position avec respectivement 19, 15 et 11 citations :

> « En cas de fièvre (*feba*), il faut prendre du *malembe lembe* [*Piper marginatum*], de la racine aux fleurs, et des branches de *feba pao* [*Siparuna guianensis*] que l'on fait bouillir ensemble. Ensuite on fait un bon bain de vapeur avec [et] on se baigne avec le matin et le soir durant trois jours. » Femme d'origine ndjuka, 44 ans, Mana.

> « Quand l'enfant a de la fièvre, on le baigne avec des feuilles de *irakopi* [*Siparuna guianensis*]. Il transpire beaucoup, toute sa fièvre ressort. » Homme d'origine kali'na, 31 ans, Kourou.

On observe par ailleurs que les espèces amères (*Phyllanthus amarus*, *Quassia amara, Solanum leucocarpon*…) sont bien représentées parmi les plantes indiquées contre le traitement de la fièvre. Surtout lorsqu'il s'agit de fièvres tenaces que seule la force de l'amertume est sensée pouvoir vaincre. Il semble ainsi que la logique humorale soit encore à l'œuvre : les plantes amères – et « froides » - faisant baisser la fièvre – qui est un état « chaud ». En outre, la fièvre est un signe symptomatique qui est souvent associée au moustique comme vecteur de différentes *maladi moustik*[189] (krg ; littéralement : « maladies de moustiques » : paludisme, dengue, zika, chikungnya, fièvre jaune…) qui se

[188] Notons que cette espèce fait également partie de la catégorie des *feba uwi* (littéralement : « feuilles pour la fièvre ») des Aluku, avec d'autres espèce telles que *Lantana camara, Trema micrantha* ou *Chromolaena odorata* (Fleury, 1991).

[189] La saisonnalité de ces maladies ainsi que les campagnes de prévention qui sont menées régulièrement par les différentes instances sanitaires ont sans doute contribué à rendre claire la relation entre les moustiques et ces maladies.

manifestent le plus souvent, entre autres symptômes, par de fortes fièvres. Ces *maladi moustik* se caractérisent par un sang sale qu'il faut laver, nettoyer, avec force amertume :

> « *Lò to gen lafyèv an zo* [quand tu as de la fièvre dans les os], c'est à dire, une grosse fièvre, il faut boire des plantes très amères comme le *kwasi* (*Quassia amara*) ou le *mavévé chien* (*Solanum leucocarpon*). Tu te baignes aussi avec pour que l'amer rentre dans ta peau, dans tes pores, parce que c'est l'amer seulement qui peut venir à bout de ça. » Femme d'origine créole guyanaise, 71 ans, Régina.

Tableau 10 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées pour soigner la fièvre sur le litorral guyanais.

Espèces **Familles**	**URs** (total 148)	**URs par communauté**	**% du total des citations**	**Modes d'administration**
Eryngium foetidum L. Apiaceae	24	krg : 12 ; brl : 4 ; plk : 4 ; slu : 2 ; kpa 1 ; ska : 1	16,2	infusion / décoction / bain / cataplasme
Quassia amara L. Simaroubaceae	19	krg : 7 ; plk : 3 ; gya : 2 ; krh : 2 ; slu : 2 ; glb : 1 ; kpa : 1 ; kra : 1	12,8	alcoolature / décoction / bain
Siparuna guianensis Aubl. Monimiaceae	15	ska : 5 ; ndk : 3 ; kla : 2 ; Glb : 1 ; kra : 1 ; krg : 1 ; mtp : 1 ; plk : 1	10,1	bain / décoction
Phyllanthus amarus Schumach. & Thonn. Phyllanthaceae	11	slu : 5 ; plk : 2 ; kra : 1 ; krg : 1 ; krh : 1 ; srn : 1	7,4	infusion / décoction
Cymbopogon citratus (DC.) Stapf Poaceae	6	kra : 1 ; krg : 1 ; mtp : 1 ; ndk : 1 ; ska : 1 ; slu : 1	4,1	infusion / décoction / bain
Citrus aurantiifolia (Christm.) Swingle Rutaceae	5	slu : 2 ; brl : 1 ; krh : 1 ; plk : 1	3,4	infusion / décoction

2.3.4. Douleurs

Illustration 24 : *graines d'awara (*Astrocaryum vulgare*). M-A Tareau.*

Le traitement des douleurs privilégie les modes d'administration externes puisqu'elles sont dans de nombreux cas soignées par des massages à base d'huiles (de coco, de carapa et, dans l'est, de copaïba) ou de frictions alcooliques et des cataplasmes (ICF = (237-87) / (237-1) = 0,64). L'espèce la plus utilisée, *Astrocaryum vulgare* (21 URs ; illustration 24) est utilisée en massage à la fois par des Créoles guyanais, des personnes d'origine sainte-lucienne, brésilienne, karipuna, palikur, galibi-marworno et saamaka (tableau 11). Les maux de tête (krg : *maltet*) par exemple, type de douleur la plus citée globalement (27 URs), sont dûs chez les créoles guyanais interrogés à un sang trop épais qui « se coince dans la tête et génère une douleur ». Il faut donc le « faire fondre » et ces *maltet* peuvent être soignées notamment par des cataplasmes constitués de feuilles de *Kalanchoe pinnata* (appelée de ce fait *zerb maltet* en créole antillais, littéralement « herbe-mal-de-tête ») préalablement chauffées et additionnées d'un peu de sel et de rhum. *Priva lappulacea*, courramment appelée *vennkatrèr* (krg, krh ; « vingt-quatre heures »), est également utilisée en cataplasme analgésique par plusieurs communautés :

> « *Ou pilé fey vennkatrè a, ou rouzé'y avè kléren, ou maré'y asou tèt li avè on dra blan* [Tu piles des feuilles de *vennkatrè* [*Priva lappulacea*], tu arroses avec

> du rhum, tu attaches sur sa tête avec un drap blanc]. » Femme d'origine haïtienne, 68 ans, Rémire-Montjoly.
>
> « *To ka pilé féy a ké disel ké roun ti bi tafia. Apré to ka maré sa baba a koté a ki ka fè to mal a épi to ka rouzé'l ké tafia dépi i sek. Doulèr a ké pasé monfi* [Tu écrases les feuilles (*Elephantopus mollis*) avec un peu de sel et de rhum. Après tu attaches ce mélange sur l'endroit qui te fais mal et puis tu arroses avec du rhum dès que ça devient sec. Ta douleur passera mon cher]. » Femme d'origine créole guyanaise, 78 ans, Macouria.

Divers remèdes tentent de calmer l'intensité des douleurs dentaires. Parmi eux, le clou de girofle (*Syzigium aromaticum* ; 2 URs) peut être directement appliqué sur l'abcès sous forme d'alcoolature ou alors mâché. Les Amérindiens kali'na et palikur utilisent la sève de *Virola guianensis* (2 URs) en application directe tandis que les Ndjuka préparent un remède à base de *Lippia alba* (ndk : *pie pie pao*) et de *Maprounea guianensis* (ndk : *bisangula*). Cependant, face à l'intensité d'une rage de dents, ces remèdes domestiques ne peuvent que soulager momentanément la douleur, avant une consultation odontologique ou, dans certains cas, un arrachage de la dent infecté par un proche.

Il est intéressant également d'observer que plusieurs espèces considérées comme analgésiques sont consommées en infusion ou en décoction et sont appelées « doliprane » ou « efferalgan »[190], en référence aux médicaments d'officine recommandés dans de telles conditions. Il s'agit de deux Lamiacées du même genre : *Plectranthus neochilus* et *P. grandis* qui sont le plus généralement préparées en infusion. Ces espèces sont assez populaires chez les Créoles des Antilles et de la Guyane (avec 6 URs chacune dans le traitement des douleurs), chez qui l'étiologie symptomatique semble par ailleurs détenir une place centrale dans les ethno-médecines (*maltet*, par exemple, est parfois considéré comme une maladie à part entière au sein de ces populations).

De même, chez les Créoles, le *bles* (kra, krg, slu) constitue une ethno-maladie potentiellement grave et dont le traitement est souvent réservé à des spécialistes des pharmacopées. Cette douleur plus ou moins intense dans la poitrine (qui parfois est très localisée et parfois s'étend de façon plus confuse) est définie par certains informateurs comme étant la conséquence d'un « vieux sang » qui est resté coincé dans le corps, généralement à la suite d'une chute ou d'un coup (krg : *tjok*). Pour le faire « fondre », il est recommandé d'utiliser (de même que pour les maux de tête) des plantes « chauffantes » dont les plus recommandées sont *Siparuna guianensis*, *Cinnamomum verum* ou *Curcuma longa*. Cependant, la difficulté d'accès à la zone à traiter (qui se trouve

[190] Nossin (2010) classe ces espèces comme étant des « plantes à tout faire ».

à l'intérieur, « au fond du corps ») oblige souvent le patient à privilégier une multi-thérapie pour optimiser la guérison.

> « *Ou ka bouyi féy charpantyé*[191]*, djapanna, tjtitjima ké oun ti priz disel andan. Li ka tiré vyé san an andidan'w*. *I ka fè'w wann li* [Tu fais bouillir *féy charpantyé* (*Justicia pectoralis*), *djapanna* (*Eupatorium ayapana*) et du curcuma (*Curcuma longa*) avec un peu de sel. Ça enlève tout le vieux sang que tu as en-dedans. Tu le vomis]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 64 ans, Cayenne.

> « Vous faites bouillir ce qu'on appelle *tjitjima* [*Curcuma longa*], avec *féy vinéren* [*Siparuna guianensis*] et *bouldimas* [*Rhoeo spathacea*]. On boit un peu dedans puis on se baigne bien avec. C'est bon en cas de *bles*, de *tjòk*, tout ça. Quand j'étais plus jeune et que je jouais au foot, c'est ce que ma mère préparait pour moi lorsque je tombais. » Homme d'origine créole guyanaise, 63 ans, Rémire-Montjoly.

> « *Si ou ni kranp, sé an san ki bloké. Fo ou kwazé yonn dé gwenn tjitjima adan vermouth èk ou ka bwè sa lé maten. An ti vè. Sé pou ou wann vyé san an. Ou pé froté tou épi fey patjouli wouj adan tafia* [Si tu as des crampes, c'est qu'un sang est bloqué. Il te faut écraser quelques racines de curcuma [Curcuma longa] dans du vermouth et tu bois ça le matin. Un petit verre. Tu peux aussi te frictionner avec du rhum contenant des feuilles de *patchouli wouj* [*Pogostemon heyneanus*]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Cayenne.

> « Après un grave accident, j'ai attrapé un *bles*, *lestonmak ouvè*… Les radios ne voyaient rien, mais je souffrais énormément. J'ai été voir un monsieur créole qui m'a donné à boire du thé de *tjitjima* [*Curcuma longa*] et de *vinéren* [*Siparuna guianensis*], pour faire fondre le vieux sang, et préparait un cataplasme très efficace avec le *baba* [krg : le broyat] du tjitjima justement. Ensuite j'ai été voir une Amérindienne palikur de Saint-Georges qui m'a gardé chez elle quelques jours. Elle me donnait à boire un *lòk* [cf. « *Rafréchi* et purges] le matin avec de *lapoudover* [*Chenopodium ambrosioides*], du *vinéren* [*Siparuna guianensis*] et d'autres plantes, me massait avec de l'huile de carapa et puis ils me serraient dans un hamac, bien fort, pour serrer ma poitrine et

[191] L'origine de ce nom vernaculaire créole, qui signifie littéralement « herbe-charpentier », proviendrait justement de son utilisation à l'époque par les charpentiers pour soigner les coups subis accidentellement dans le cadre de leur activité (Grenand et al., 2004).

remettre mes os et mes organes bien en place. » Femme d'origine créole guyanaise et sainte-lucienne, 54 ans, Régina.

Tableau 11 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées contre la douleur sur le littoral guyanais.

Espèces **Familles**	**URs** (total 237)	**URs par communauté**	**% des citations**	**Modes d'administration**
Astrocaryum vulgare Mart. Arecaceae	21	krg : 9 ; slu : 4 ; brl : 2 ; kpa : 2 ; plk : 2 ; glb : 1 ; ska : 1	8,9	huile de massage
Carapa guianensis Aubl. Meliaceae	11	brl : 4 ; krg : 3 ; glb : 2 ; mtp : 1 ; slu : 1	4,6	huile de massage
Priva lappulacea (L.) Pers. Verbenaceae	11	krg : 7 ; kpa : 1 ; kra : 1 ; krh : 1 ; slu : 1	4,6	cataplasme
Curcuma longa L. Zingiberaceae	9	krg : 3 ; slu : 3 ; brl : 1 ; glb : 1 ; kla : 1	3,8	Cataplasme / décoction
Cocos nucifera L. Arecaceae	9	krg : 3 ; brl : 1 ; kla : 1 ; kpa : 1 ; ndk : 1 ; ska : 1 ; slu : 1	3,8	huile de massage
Justicia pectoralis Jacq. Acanthaceae	7	krg : 4 ; slu : 2 ; glb : 1	3,0	cataplasme
Kalanchoe pinnata (Lam.) Pers. Crassulaceae	7	plk : 2 ; brl : 1 ; kpa : 1 ; ndk : 1 ; ska : 1 ; slu : 1	3,0	cataplasme
Pimenta racemosa (Mill.) J.W. Moore Lauraceae	7	kra : 3 ; krg : 2 ; slu : 2	3,0	massage avec l'alcoolature
Siparuna guianensis Aubl. Monimiaceae	7	krg : 4 ; brl : 1 ; glb : 1 ; slu : 1	3,0	Bain / décoction bue
Copaifera spp. Fabaceae	6	brl : 2 ; glb : 2 ; plk : 1 ; slu : 1	2,5	application de l'oléorésine
Elephantopus mollis Kunth Asteraceae	6	krg : 3 ; glb : 1 ; kla : 1 ; slu : 1	2,5	cataplasme
Plectranthus grandis (L.H.Cramer) R. Willemse	6	slu : 4 ; kpa : 1 ; kra : 1	2,5	infusion/décoction

Lamiaceae				
Plectranthus neochilus Schltr. Lamiaceae	6	krg : 3 ; mtp : 1 ; krr : 1 ; slu : 1	2,5	infusion/décoction
Syzygium aromaticum (L.) Merr. & L.M. Perry Myrtaceae	5	krg : 3 ; kra : 1 ; slu : 1	2,1	application locale / décoction / alcoolature

Pour soigner les douleurs oculaires (krg : *mal zyé*), des colllyres peuvent être administrés à l'aide l'expression filtrée du jus des feuilles de *Pfaffia glomerata* (krg : *arb sansib* ; 6 URs), de *Kalanchoe pinnata* (krg : *féy pès* ; ndk : *afoondo*) ou de la tige de *Costus* spp (krg : kann kongo ; ndk : singaafu). Ces trois plantes ont été citées par des Amérindiens, des Marrons et des Créoles. Les douleurs auriculaires (krg : *mal zorey*) quant à elles sont traitées à l'aide d'instillations auriculaires à base de feuilles de *Gossypium barbadense* (krg : *koton* ; ndk : *katun*) :

> « Il faut prendre les racines de cette fleur jaune [*Allamanda cathartica*] et faire bouillir avec des feuilles de coton rouge. On laisse refroidir et on applique dans l'oreille. » Homme d'origine kali'na, 65 ans, Iracoubo.

> « Trois plantes sont très bonnes pour soigner ce que les Blancs appellent la conjonctivite. *Sangrafu* [srn ; *Costus* spp.] dont on presse la tige et on verse le jus dans l'œil ; *koosaka uwi* [ndk ; *Peperomia pellucida*] et *wonder blat* [srn ; *Kalanchoe pinnata*], qu'on appelle chez nous *foombo gadu*, dont on met aussi le jus dans l'œil. » Homme d'origine saamaka, 26 ans, Acarouany.

Dans les médecines humorales créoles, les douleurs articulaires (krg : *rumatiz*) semblent considérées comme des maladies dues au « froid »[192] et sont donc traitées à l'aide de mixtures chaudes, généralement par administration externe. Des « vents » sont coincés dans les articulations (ce qui entraîne lourdeur et douleur) et génèrent les bruits de craquements caractéristiques lorsqu'ils s'échappent. Des frictions à base de pommades, d'huiles ou de rhum camphrés[193] sont vivement recommandées ainsi que des

[192] D'ailleurs, il est intéressant de noter que les mots « rhumatismes » et « rhume » proviennent du grec *rheuma* qui signifie « écoulement » (Thivel, 1997), mettant ainsi à découvert le principe humoral qui présidait à l'explication de ces maladies dans la médecine européenne ancienne.

[193] A cette base que constitue le camphre – acheté au marché sous forme de cubes et mis à macérer dans l'huile de coco ou le rhum – sont souvent ajoutés d'autres plantes « chaudes » telles que des bulbes de *lanvè rouj* (*Eleutherine bulbosa*), des fleurs et racines de papayer mâle (*Carica papaya*), des clous de girofle ou encore des feuilles de bois d'Inde (*Pimenta racemosa*).

cataplasmes comprenant des plantes « chaudes » telles que la muscade, le gingembre, les feuilles de piment ou le curcuma.

2.4. Autres maladies

2.4.1. Féminin et petite enfance

Illustration 25 : Justicia secunda *(krg :* radyé disan*), dans un jardin de Rémire-Montjoly. M-A Tareau.*

a) Féminin

Les remèdes des femmes (ICF = (229-96) / (229-1) = 0,58) concernent, de façon universelle, une part importante des plantes médicinales en usage (van Andel et al., 2014) et les soins pré et post-nataux jouent un rôle essentiel dans de nombreuses sociétés rurales à travers le monde (Lefeber et Voorhoeve, 1998 ; Ticktin et Dalle, 2005). De même, dans la plupart des sociétés humaines, la grossesse, période incontestablement cruciale dans la vie des femmes, n'est pas simplement vécue comme un événement biologique : c'est également un évenement social majeur qui correspond à un état transitionnel entre

le statut de femme et celui de mère (Helman, 2007) et s'accompagne d'une attention sociale toute particulière.

Ces règles ne font pas exception sur le littoral guyanais puisque notre étude montre que 6,1 % (224/3683 URs) des usages de plantes cités sont destinés à des pratiques de soins féminines (tableau 12) et que 53,3 % des femmes interrogées (65/122) ont mentionné avoir fait usage de plantes médicinales pour des soins en lien avec la sphère gynécologique : qu'il s'agisse de mixtures préparées contre les règles douloureuses ou pour l'hygiène intime, de bains de maternité, de préparations relatives à l'accouchement ou encore de médecines abortives, une large panoplie de remèdes a pu être inventoriée au sein de tous les groupes interrogés. C'est également le cas des soins apportés aux jeunes enfants, et dont les mères et grand-mères sont souvent responsables (Kothari, 2003 ; Zenk, 2001 ; Saillant, 1999 ; Voeks, 2007).

Tout d'abord, sous une perspective humorale, la menstruation[194] est considérée comme un état extrêmement « chaud » dans la médecine créole (Peeters, 1979) et les troubles menstruels (retards de règles, douleurs, saignements abondants…) sont généralement perçus comme le fruit d'un dérèglement liée à l'introduction de « froid » dans le corps de la femme (Flores et Quinlan, 2014) et qui viendrait perturber son équilibre thermique interne. Le sang ainsi refroidi s'épaissit alors, « se glace » et ne coule plus abondamment, ce qui a pour conséquence de produire des caillots de « sang gâté » qui engendrent des douleurs dans le ventre de la femme et peuvent dans les pires cas carrément de stopper l'écoulement menstruel (retard de règles). Pour retrouver un équilibre menstruel normal, des plantes « chaudes » (cannelle, 5 URs ; gingembre, 4 URs) doivent par conséquent être administrées et abondamment consommées afin de faire « fondre le sang » et lui permettre de s'écouler à nouveau normalement. Les plantes de couleur rouge (*Eleutherine bulbosa, Justicia secunda* – illustration 25) dont la décoction produit une couleur rouge (*Arrabidea chica*, *Dalbergia monnetaria*) sont aussi particulièrement préconisées car elles sont réputées, dans un processus de logique associative, favoriser la production de sang[195].

Ensuite, l'importance de la pratique des bains végétaux féminins (154 URs) a déjà été mise en évidence à maintes reprises au sein de plusieurs groupes culturels du Plateau des

[194] Tout comme la grossesse ; le corps de la femme enceinte, extêmement « chaud » doit être rafraichit régulièrement à l'aide de tisanes (Benoît, 1997).

[195] Ces espèces sont d'ailleurs souvent nommées, dans la phyto-taxonomie créole, *radyé disan* ou *radyé diven* (soit : « herbe-sang » ou « herbe-vin ») en référence à leur coloration plus ou moins rouge.

Guyane, et particulièrement chez les Marrons (Fleury, 1991 ; Havinga, 2006 ; Tareau et al., 2017 ; van Andel et al., 2008 ; Vernon, 1992), chez qui il s'agit de l'indication thérapeutique la plus souvent mentionnée (13,1 % du total des réponses chez les Marrons). Les femmes businenge ont en effet l' « obligation »[196] sociale de prendre au quotidien ces bains de vapeur une fois qu'elles ont « reçu le *pangi* »[197] et qu'elles sont par conséquent devenues femmes. Ces bains (ndk : *uman wasi*) s'inscrivent à la fois dans un dimension hygiéniste *(« pour enlever l'odeur* », « *pour enlever les saletés* »), érotique (ces bains chauds et astreingents sont sensés stimuler la sexualité du couple en « *resserrant* » le vagin des femmes[198]), de médecine humorale (cette pratique a également pour but de refermer les parties génitales « *pour empêcher au froid de rentrer* ») et médico-magique (pour ne pas « *altérer l'obia de leurs maris* » à travers l'impureté que représente le sang menstruel dans les représentations socio-religieuses businenge (Fleury, 1996; Vernon, 1992). Ils se placent donc en quelque sorte au carrefour entre la médecine et la cosmétique. En tout, 52 espèces ont été citées pour les bains intimes féminins : *Anacardium occidentale, Aristolochia* sp*., Bellucia grossularioides, Bidens cynapiifolia, Campomanesia odorata, Cinnamomum verum, Chrysophyllum cainito, Cordia curassavica, Citrus maxima, Cecropia* spp*., Citrus aurantifolia, Citrus aurantium, Clidemia hirta, Crescentia cujete, Cymbopogon citratus, Dalbergia monetaria, Eryngium foetidum, Gossypium barbadense, Guazuma ulmifolia, Hymenaea courbaril, Hibiscus rosa-sinensis, Hyptis atrorubens, Inga* sp*., Lantana camara, Marsupianthes chamaedrys, Miconia ciliata, Malpighia emarginata, Mangifera indica, Maprounea guianensis, Melaleuca quinquenervia, Mimosa pudica, Ocotea guianensis, Opuntia cochenillifera, Parkia pendula, Piper marginatum, Protium heptaphyllum, Psidium guajava, Renealmia guianensis, Stryphnodendron adstringens, Sida glomerata, Siparuna guianensis, Spondias mombin, Stachytarpheta cayennensis., Struchium sparganaphorum, Tapirira guianensis, Terminalia amazonia, Tedradenia riparia, Trema micrantha, Vismia* spp*., Wulffia baccata, Zingiber officinale*.

---

[196] En vérité, cet usage est plus ou moins bien respecté aujourd'hui. Plusieurs jeunes femmes d'origine businenge qui habitent à Cayenne ont témoigné ne plus pratiquer ces bains quotidiennement, mais s'y soumettre en revanche lorsqu'elles rentrent voir leur famille.

[197] Vers 17 ou 18 ans ou parfois plus tôt, à l'occasion des premières règles, la cérémonie du *pangi* (pagne brodé bushinenge) est un rite de passage qui marque la transition de la jeune femme à l'âge adulte. Elle reçoit différents *pangi*, ustensiles de cuisine et accessoires domestiques de la part de ses tantes maternelles et paternelles (Faurand-Tournaire, 2006).

[198] La pratique dite du « dry sex », qui consiste à resserer les voies génitales féminines à l'aide de bains de vapeurs est une pratique courante en Afrique Noire (Baleta, 1998 ; Civic et Wilson, 1996 ; Djamba, 2013 ; Schwandt et al., 2006) ainsi que dans plusieurs sociétés afro-américaines (Halperin, 1999 ; van Andel et al., 2008). Elle tendrait par ailleurs également à se diffuser dans les sociétés anglo-saxonnes (Vandenburg et Braun, 2017).

Les feuilles sont mises à bouillir dans une grosse théière appelée *uman ketee* ou dans un chaudron puis la décoction est transvasée dans un seau appelé *boketi* puis versée dans une sorte de pot de chambre appelée *doodo* sur lequel la femme s'assied pour faire ses ablutions (illustration 26), souvent dans une petite pièce fermée (ndk : *wasi osu*), à l'extérieur de la maison, pour empêcher les courants d'air et éviter d'attraper un coup de froid :

> « J'achète les feuilles au marché ndjuka de la Charbonnière, le jeudi. Ou alors parfois on va avec mes sœurs en chercher au bord de la piste Paul Isnard ou du côté de Charvein. Ça permet de garder une bonne hygiène, les feuilles nettoient bien. Et puis ça referme le vagin pour avoir plus de plaisir au lit. On peut les utiliser fraîches ou les faire sécher au soleil pour les conserver plus longtemps. On peut les réutiliser plusieurs fois. » Femme aluku, 33 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « Je dois me baigner tous les jours avec des feuilles, c'est comme ça dans notre tradition. Moi j'utilise soit des feuilles de *kapasi uwi* [*Siparuna guianensis*] que je ramène d'Apatou, soit des lianes de *luango tetei* [*Aristolochia consimilis*[199]] que j'achète au marché ici. » Femme d'origine aluku, 24 ans, Cayenne.

> « Les femmes au village prennent leur bain tous les jours. C'est obligé, sinon le mari ne veut plus les fréquenter, il trouve qu'elles ne sont pas propres. C'est pour cela que lui-même ramène des feuilles pour sa femme. Le mieux c'est de prendre son bain le matin et le soir, et parfois aussi à la mi-journée. C'est après l'accouchement. C'est pour cela que le mari doit aller chercher du bois avec son beau-père lorsque la femme accouche. » Femme d'origine saamaka, 45 ans, Mana.

b) Grossesse

Mais, comme le sous-tend ce dernier témoignage, cette thérapeutique revêt une dimension encore plus importante chez les femmes enceintes ou ayant récemment accouché, qui deviennent alors plus vulnérables aux atteintes du « froid » et des énergies négatives qui peuvent alors rentrer plus facilement en elles par le passage de leur col ouvert. De même, chez les Seereer du Sénégal, la femme enceinte « *se trouve dans une position particulière, du fait de son état : reliée aux forces cosmiques, elle communique*

[199] D'après van Andel (Van Andel et al., 2007 ; Van Andel et Van't Klooster, 2007), mais il est à noter que l'espèce est vraisemblablement peu présente en Guyane.

avec le monde invisible. Elle est ouverte aux puissances bénéfiques comme aux puissances maléfiques, ce qui explique que la grossesse soit vécue de manière ambivalente. » (Kalis, 1997 ; p. 558). Au sein des sociétés afro-descendantes en particulier, mais de façon relativement globale[200], la pratique des bains de vapeur chauds post-nataux est alors plus que jamais prescrite et s'accompagne d'un ensemble d'attitudes préventives et de pratiques visant à éviter que « le froid ne rentre dans le ventre de la femme » tout en évacuant « les eaux de la grossesse » et le « le vieux sang caillé » (ces « eaux mortes » et ce « sang mort » étant considérés comme très « froids). Les bains doivent alors être pris avec une température plus chaude qu'à l'accoutumée. En ndjuka tongo, ces bains spécifiques sont appelés *wasi anga faya wataa* (« le bain à l'eau très chaude ») et le fait de laisser un seau (*boketi*) d'eau bouillante constamment sur le feu s'appelle *boli wata*. Parfois les femmes restent assises longtemps sur le seau tout en s'enveloppant dans un drap, pour maximiser l'effet de la vapeur ; cette pratique s'appelle *sidon a wataa tapu* (ndk ; littéralement : « s'asseoir sur l'eau fermée ») et est fréquemment prescrite aux femmes enceintes ou ayant récemment accouché qui se seraient faites mouiller par la pluie malgré les recommandations d'usage. De nombreux témoignages de bains post-nataux ont pu être recueillis auprès de plusieurs communautés culturelles interrogées (Aluku, Créoles antillais, Créoles guyanais, Dominicains, Haïtiens, Ndjuka, Paamaka, Saamaka, Saint-Luciens) :

> « Chez nous les Businenge, on dit que le froid est plus susceptible de rentrer dans le corps de la femme que dans dans le corps de l'homme, et encore plus chez la femme qui vient d'accoucher et dont le corps est plus ouvert. Elle doit être bien couverte, ne pas sortir dans le froid, ne pas rester dans la climatisation, ne rien boire de glacé et ne pas se doucher à l'eau froide. Ma mère me dit tout le temps : « *I a mang go wasi a kiiki* [tu ne dois pas te baigner à la crique] !» On lui fait une sorte de culotte très épaisse, appelée *kamisa*[201], qu'elle doit porter durant 7 mois. Et pendant le premier mois après l'accouchement elle doit également se couvrir la tête et boire de l'eau

[200] Notons d'ailleurs que si cette tradition des bains de maternité aurait selon certains auteurs une origine africaine (van Andel, 2016 ; van't Klooster et al., 2018), il faut noter que de telles pratiques étaient également courantes en Europe aux 18ème et 19ème siècles (Barbey, 1813 ; Vimont, 1818) et s'inscrivent pleinement dans une logique étiologique humorale beaucoup plus large.

[201] Cette *kamisa* (ndk) est composée d'un tissu maintenu par une cordelette. Ce tissu est quotidiennement imbibé de la même décoction de plantes qui est utilisée pour le bain de vapeur. Le terme lui-même vient probablement du portugais, où *camisa* signifie chemise.

chaude[202] et des feuilles amères comme le *sabana bita* [*Coutoubea* spp.] en décoction ». Femme ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

«*En Santo-Domingo, tradicionalmente, te ponen en cuarentena. Durante cuarenta días no puedes salir a la calle para no estar en el frio. Tampoco no debes beber muchas cosas calientes, como sopas, te, o chocolate. Y se toma banos vegetales también*. [A Saint-Domingue, traditionnellement, ils te mettent en quarantaine. Durant quarante jours tu ne peux pas sortir dans la rue pour ne pas être exposée au froid. Tu dois aussi boire beaucoup de choses chaudes comme des soupes, des thés ou du chocolat. Et on prend également des bains végétaux.] » Femme d'origine dominicaine, 44 ans, Cayenne.

« Chez nous, on ne dit pas qu'on attrape froid, on dit que le froid nous attrape [*koo siki*], et c'est encore plus grave durant la grossesse. Ça arrive plus souvent à la femme qui a déjà accouché. C'est pour cela que durant deux à trois mois après avoir accouché il faut prendre des bains tous les jours pour bien refermer le corps. Sinon, les mauvaises eaux restent et c'est pour ça que certaines femmes gonflent après l'accouchement, elles sont remplies d'eau. » Femme d'origine saamaka, 57 ans, Mana.

« Après ton accouchement on te prend en main, pour refermer ton ventre, remettre en place ton appareil génital. Si tu ne prends pas les bains après l'accouchement, tu ne dégonfles pas. On te donne à boire du vin dans lequel on a fait bouillir de la cannelle pour faire sortir les vieilles eaux, le sang caillé, nettoyer et cicatriser l'intérieur. Il faut éviter de sortir dans le *séren* aussi, tu es encore fragile. » Femme d'origine sainte-lucienne, 54 ans, Régina.

« *Lè fanm nan fin fè ti moun a, wa ba li on ben pou dékrasé vyé san an, pou bennyé matris la. Ou bennyé'l avè kòs monben bata, fey ti bonm, kòs chadek, kòs mang épi fey papay, avek fef mant, fey sikren... Manman'm sétè on fanm chay, Ayiti, sé li ki aprann mwen tousa*. [Lorsque la femme vient d'accoucher, tu lui donnes un bain pour extraire le vieux sang, et pour baigner la matrice. Il faut la baigner avec de l'écorce de *monben bata* (*Tapirira guianensis*), des feuilles de *ti bonm* (*Piper marginatum*), de *tronpet* (*Cecropia* spp.) des écorces de chadèque (*Citrus maxima*), de manguier (*Mangifera indica*), des feuilles de papayer (*Carica papaya*), de menthe (*Mentha* spp.) et de *sikren* (*Inga* sp.). Ma

[202] La consommation d'eau chaude est également recommandée chez les femmes businenge enceintes, car réputée favoriser la montée de lait (ndk : *kai bobi wataa*).

mère était accoucheuse, en Haïti, c'est elle qui m'a appris tout cela.] »[203] Homme d'origine haïtienne, 68 ans, Rémire-Montjoly.

« On baigne la femme qui vient d'accoucher avec des feuilles de coton rouge [*Gossypium barbadense*], pour tout remettre en place. Si on ne fait pas ça, les saletés restent et causent des maladies, c'est pour ça qu'il faut tout nettoyer. Les Créoles et les Saamaka connaissent bien ces bains là, des fois on va les voir pour les feuilles. » Homme d'origine kali'na, 40 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Illustration 26 : croquis tiré de van Andel, et al. 2008.

[203] Ces déterminations ont été faites en s'appuyant sur les travaux de Weniger et al. en Haïti (1986). La présence de plusieurs espèces à latex (*Carica papaya*, *Cecropia* spp., *Croton flavens, Mangifera indica*…) peut laisser supposer un lien relationnel entre ces plantes à latex (qui collent) et la fonction de « fermeture » qui leur est attribuée. Cependant, aucun témoignane allant dans ce sens n'a été reccueilli durant cette enquête.

En plus de ces bains, d'autres « plantes compagnes de la maternité » (Mailloux, 2017) sont globalement employées dans le but d'accompagner et de faciliter la transformation du corps de la femme. Contre les nausées, le gingembre est préconisé (2 URs) tandis que les « coliques de femme enceinte » peuvent être soignées avec des feuilles de *patchouli* (*Pogostemon heyneanus* ; 2 URs). Le ventre de la femme enceinte est régulièrement massé avec des huiles (*Cocos nucifera*, 4 URs ; *Carapa guianensis*, 2 URs ; *Ricinus communis*, 2 URs ; *Argania spinosa*, 1 UR) ou des beurres végétaux achetés dans le commerce (*Vitellaria paradoxa*, 2 URs ; *Theobroma cacao*, 1 UR) pour prévenir les vergetures liées à la grossesse ou « remettre en place le corps déformé. » Des feuilles (*Ricinus communis, Piper peltatum*) sont également parfois appliquées en cataplasme chauffé[204] chez les Créoles guyanais :

> « On passe au fer des feuilles de *pamakristi* blanc [*Ricinus communis*] qu'on applique en compresse sur le ventre de la femme qui a accouché. C'est pour faire disparaître les vergetures. » Femme d'origine créole guyanaise, 54 ans, Régina.

De même, il est souvent dit que « *ce que mange la femme enceinte c'est ce que mange le bébé* » et comme ailleurs dans le monde (Towns et van Andel, 2016), l'alimentation en prériode de grossesse fait l'objet d'une attention particulière, tout en faisant attention à respecter les éventuels interdits alimentaires dictés par la cosmovision en vigueur :

> « *Fok pa fanm an manjé tròp mango, kou yé ja gen bokou chalò a, men yé pouvé bwè ji ponm sitè alé viré, sala wi !* [Il ne faut pas que la femme mange trop de mangues, comme elles ont déjà beaucoup de chaleur, mais elles peuvent boire du jus de prune de cythère (*Spondias dulcis*[205]), ça oui !] ». Femme d'origine sainte-lucienne, 75 ans, Rémire-Montjoly.

Des remèdes sont également prescrits dans les différents groupes rencontrés durant notre enquête, afin de préparer l'accouchement et de faciliter la délivrance du bébé. Il s'agit dans la plupart des cas de plantes mucilagineuses (*Abelmoschus esculentus,* 3 URs ; *Ocotea guianensis,* 3 URs ; *Peperomia pellucida,* 3 URs ; *Aloe vera,* 2 URs ; *Opuntia cochenillifera*, 2 URs ; *Sida glomerata*, 2 URs) réputées, vraisemblablement par association symbolique, permettre de mieux faire « glisser le bébé » :

---

[204] Au contact de la chaleur, ces feuilles ont tendence à se contracter en faisant apparaître des plissements. Une logique associative entre cette image et celui du ventre de la femme ayant récemment accouché peut éventuellement être établie.

[205] Ce jus, légèrement acidulé, est considéré comme « froid » chez les Créoles et les Marrons.

> « Les feuilles de *okoo* [*Abelmoschus esculentus*], et de *koosaka uwii* [*Peperomia pellucida*] macérées dans de l'eau, on dit que ça donne le souffle nécessaire pour accoucher et ça permet d'ouvrir le col lors de l'accouchement. Il faut en boire un peu et faire un lavement intime avec. » Homme d'origine ndjuka, 24 ans, Kourou.

> « Quand le médecin n'est pas là, le soir, j'allais dans la salle de bain [de l'hopital] pour prendre mes bains avec des feuilles d'argent [*Ocotea guianensis*][206]. Parce que quelques jours avant d'accoucher, quand on sent que l'enfant est prêt à vouloir sortir, il faut commencer à se baigner avec des feuilles d'argent et manger du *kalou* [*Abelmoschus esculentus*]. Tout cela va permettre au bébé de mieux glisser vers dehors. ». Femme d'origine créole guyanaise, 36 ans, Montsinnery-Tonnegrande.

> « *Nou bennye ave lalwa epi raket*. *Sitou le fanm nan tout proch pou li akouché, tousa ka prepare li soti bebe a.* [On se baigne avec *lalwa* (*Aloe vera*) et *fey raket san pikan* (*Opuntia cochenillifera*). Surtout lorsque la femme est sur le point d'accoucher, tout ça la prépare à faire sortir le bébé.] » Femme d'origine haïtienne, 26 ans, Montsinnery-Tonnegrande.

Autrefois, après l'accouchement, des lavements vaginaux à base de décoctions de plantes étaient administrées chez les Créoles antillo-guyanais afin « d'enlever le vieux sang » (4 URs)[207]. D'après une informatrice âgée, ces lavements pouvaient notamment être préparés avec des feuilles de *zeb zédjui* (krg, *Bidens cynapiifolia*) ou de *pamakristi* (krg, *Ricinus communis*) ou encore de *ti bonm blan* (krg, *Marsypianthes chamaedrys*) et semblent être nettement en déclin en Guyane (aucun usage récent reporté), à l'instar de ce qui a pu être observé au Suriname (van Andel, 2016). Des lavements pouvaient également être administrés en cas de règles hémorragiques (1 UR), afin d'arrêter le sang, à base d'espèces astreingentes telles que *Clidemia hirta* (krg : *radyé makak*) ou d'écorce de *Spondias mombin* (krg : *monben*).

c) Petite enfance

[206] Les contre-indications parfois très fermes de la part du corps biomédical, en opposition avec la vivacité observée des pratiques de phytothérapie liées à la grossesse, ont pour conséquence leur maintien de façon clandestine et cloisonnée (cf « Recombinaisons thérapeutiques et pluralisme médical »).

[207] Cette pratique a pu être décrite en Guadeloupe également (Bougerol, 1978).

Universellement, les nourrissons et les enfants en bas âge sont considérés comme particulièrement fragiles et vulnérables et doivent faire l'objet de soins médico-magiques préventifs visant à les prémunir contre les éventuels mauvais sorts dont ils pourraient plus facilement que d'autres être les victimes[208] - et au sujet de quoi on peut sans doute se demander s'il ne s'agit pas là d'un principe explicatif émique ayant pour fonction de donner un sens aux taux de mortalité infantile importants que pouvaient connaître les sociétés rurales isolées. Ainsi, chez les ndjuka, la crainte du *fjofjo* ou de l'*ogi ay* (cf. « Une médecine magique ») implique un certain nombre de pratiques préventives à destination des enfants[209]. Chez les Créoles antillo-guyanaus, le cordon ombilical ou le placenta du nouveau-né sont encore parfois enterrés sous un arbre résistant (*Ceiba pentandra*, *Spondias mombin*) afin d'assurer leur bonne fortune. Chez les Marrons (et, dans une moindre mesure, et sans doute par glissement interculturel, chez les Kali'na et les Créoles guyanais également), des bains sont régulièrement données à l'enfant pour « le rendre fort » (ndk : *meke a taanga*)[210], « le faire marcher vite » (ndk : *fu en sikin feke fu waka gao*) ou « avoir les pieds solides » (ndk : *fu en futu e oli a doti*), à l'aide de plantes qui rendent fort (ndk : *tangaa uwii*). Dans une apparente logique associative, il s'agit le plus souvent des plantes difficiles à arracher et/ou abondantes telles que *Borreria verticillata* (ndk : *koko ede gaasi*), *Chromolaena odorata* (ndk : *pikin nengee lansi*[211] ; 3 URs), Cyperus spp. (ndk : *anduu* ; 5 URs ; illustration 27), *Eleusine indica* (ndk : *man gaasi*), *Euphorbia hirta* (ndk : *gann filili*), *Euphorbia thymifolia* (ndk : *fiili* ; 2 URs), *Gossypium barbadense* (ndk : *lebi katun*), *Mourera fluviatilis* (ndk : *kumalu njannjann*), *Piper marginatum* (ndk : *malembelembe* ; 3 URs), *Rolandra fructicosa* (ndk : *koko ede gaasi*), *Scoparia dulcis* (ndk :

[208] Plusieurs travaux récents mettent en exergue cette donnée chez les Marrons du Suriname (Ruysschaert et al., 2009 ; van Andel et al., 2013 ; Vossen et al., 2014). Concernant les représentations créoles, Benoît souligne que « *l'enfant, considéré comme non achevé est particulièrement sensible aux agressions de tous genres* » (2000 ; p. 83) et que « *l'enfance* […] *est une période de vulnérabilité plus grande dans la vie de l'être humain, car les attaques de sorcellerie visant les parents atteignent souvent les enfants.* » (2000 ; p.80). Enfin, citons encore Cabrera note qu'à Cuba « *la femme qui ne croit pas que le mauvais œil peut toucher son enfant et le rendre malade, peut le perdre à cause de sa légèreté* » (2003 ; p.185).

[209] Des croyances similaires sont présentes dans les représentations de la maladie propres au vodou haïtien : « *le maldyok ou « mauvais-œil » est un mal redouté des mères. Il est causé par l'envie consciente ou inconsciente d'une personne qui admire un enfant. Si elle le trouve beau, intéressant, elle sera portée à éprouver un sentiment de jalousie et il suffira qu'elle avale sa salive pour que l'enfant se mette à pleurer sans arrêt et à depérir* » (Métraux, 1953 ; p. 16).

[210] D'après Fleury (1991 ; p.272) il s'agit de plantes appartenant à la divinité *Kumanti*, capables « de renforcer le corps, de le rendre invulnérable. »

[211] Littéralement, « la lance de l'enfant ».

switi sisibi), *Stachytarpheta cayennensis*/*Stachytarpheta jamaicensis* (ndk : *alata labu* ; 3 URs), *Stigmaphyllon palmatum* (ndk : *konkoni kasaba*), *Unxia camphorata* (ndk : *adjansi*, *kanfu bita* ; 1 UR).

> « Les feuilles de cerise [*Malpighia emarginata*] ça rappelle tout ce qui est douceur et fête[212], une ou deux racines d'*anduu* [*Cyperus prolixus*], deux ou trois racines de *malembe lembe* [*Piper marginatum*], tu fais le tout décocter. Si tu en as, tu mets aussi des branches de *alata labu* [*Stachytarpheta cayennensis*] et un peu de *man gaasi* [*Eleusine indica*[213]] que tu arraches tout entière et que tu laves. Tu mets dans la baignoire de l'enfant, tu lui fais boire deux ou trois gorgées avant de le baigner dès qu'il rentre dans la baignoire. Tu peux faire trois *fula* [cf. « Glossaire »] à l'enfant avec l'eau du bain. La femme enceinte doit également faire ça sur son ventre pour retirer les mauvaises ondes qui pourraient nuire à sa grossesse. Un autre enfant ou adulte peut se baigner avec cette eau ou alors on jette l'eau du bain au pied d'un arbre fruitier, mais il faut le faire couler tout doucement parce que personne ne doit marcher dessus sinon on dit que la personne marche sur l'âme de l'enfant. » Femme d'origine paamaka, 18 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « Chez ma mère à Maripasoula, il y a plusieurs plantes pour laver les bébés. On les fait bouillir puis on lave l'enfant et on le tapote avec les feuilles. Je crois qu'elle met une feuille qu'on appelle *anduu*. Mes enfants ont pris ce bain, et même ma sœur qui vit en France repartait avec des plantes dans ses valises pour baigner sa fille. » Femme d'origine aluku, 23 ans, Cayenne.

De même, les familles accueillant une femme enceinte sont priées d'éviter toute dispute ou malentendu pour éloigner le *fjofjo*[214] (cf. « Glossaire ») ; après l'accouchement, les vêtements du nouveau-né sont mis à sécher séparément de ceux des adultes et ne sont pas exposés à la vue des autres habitants et un troisième prénom (en plus du prénom

[212] En Guyane, l'arbuste fructifie en période de Noël.

[213] Dans la mythologie aluku, *man gaasi*, *Eleusine indica,* est considérée comme une plante qui donne de la force, qui renforce l'énergie vitale et la chance (Fleury, 1991).

[214] Si une situation de crise ne peut pas être évitée, le rituel collectif du *puu mofu* (ndk, littéralement « fermer la bouche » ; 1 UR) est alors organisé pour anihiler l'effet des paroles et des attitudes jugées négatives, comme également observé par Faurand-Tournaire (2006).

inscrit à l'état-civil et de celui en usage dans la famille) est attribué à l'enfant par ses proches dans le but d'égarer les attaques sorcellaires[215] :

> « Chez nous on appelle ça *fjofjo*. Ce sont des tensions familiales, des mauvaises paroles, qui peuvent nuire à l'enfant ou à la femme enceinte. Il faut éviter de fréquenter les personnes qui ne t'aiment pas et il faut prendre des remèdes pour se protéger contre ça. […] Aussi, chez nous, la grand-mère ou la tante donne un autre prénom à l'enfant que celui qui figure sur ses papiers [*pampila nen*] ou que le petit nom [*osu nen*] qu'on utilise au quotidien une fois que la personne a grandi. C'est pour éviter que des gens qui ont de mauvaises intentions puissent envoyer quelque chose sur l'enfant car c'est avec les deux premiers qu'ils peuvent le faire donc ils sont cachés. On dit « *eng akaa jonkuu* ». Ça veut dire que son *akaa* [son âme ; cf. « Glossaire »] est trop jeune et que l'enfant est à la merci de tout. Un bébé ne peut pas se protéger, c'est à ses parents de s'en charger. » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

Toujours dans cette perspective de prévention médico-magique, la fontanelle de l'enfant fait l'objet de différents remèdes visant à le refermer pour ne pas que des mauvais esprits rentrent par cette voie dans le corps de l'enfant[216] (2 URs). En accord avec ce qui a pu être observé par Vossen (2014) au Suriname, chez les Marrons de Guyane, la fontanelle est également massée au quotidien avec de l'huile de coco dans laquelle sont mises à macérer certaines espèces spécifiques (*Cyperus prolixus*, ndk : *anduu* ; *Eleusine indica*, ndg : *man gaasi* ; *Euphorbia thymifolia*, ndk : *filili* ; *Portulaca oleracea*, ndk : *poseen*) :

> « Le *bwebwe*, c'est l'entrée de tous les maux. Autant les maladies de la chair que les maladies spirituelles. On masse la tête du bébé avec de l'huile de coco et du Vicks pour que ça se referme vite et bien. » Femme d'origine ndjuka, 42 ans, Mana.

> « On frotte la tête et le corps du bébé avec des racines d'*anduu*, gragées dans de l'eau de cologne ou de l'huile de coco ou de carapa. On joute un peu de bleu [cf. « encart 3 »] aussi dedans. En même temps ça le protège et ça fait pousser ses cheveux. » Femme aluku, 19 ans, Montsinery-Tonnegrande.

---

[215] Si cette pratique semble avoir disparue chez les Créoles de Guyane, Benoît note un procédé strictement similaire en Guadeloupe avec la présence de *non savann* (2000 ; p.84).

[216] Pour la Guadeloupe, Benoît (2000 ; p.79) parle des « esprits des morts qui entrent par les pieds, le vagin, la fontanelle chez les nouveau-nés, et se logent dans le sang. »

Les nouveaux-nés doivent également être purgés afin d'aider à l'élimination du méconium[217]. La maladie infantile résultant d'un excès de méconium dans l'organisme de l'enfant (ndk : *atita* ; srn : *zuurte*[218] ; URs) est très redoutée chez les Marrons (Ruysschaert et al., 2009 ; van't Klooster et al., 2018 ; Vossen et al., 2014) et se traite par des bains, des massages et surtout la décoction de plantes considérées comme légèrement purgatives qui est donnée à boire aux jeunes enfants immédiatement après leur naissance et sur une durée de parfois plusieurs mois.

Illustration 27 : Cyperus prolixus *(ndk :* anduu*), photographié dans un jardin de Mana. M-A Tareau.*

[217] Cette pratique serait sans doute d'origine européenne. Courante au 18ème siècle (Pomet 1735) serait restée vivace dans les campagnes françaises jusque dans la première moitié du 20ème siècle (Lieutaghi, 2017).

[218] Ce qui signifie « acidité », traduisant le caractère « froid » de cette maladie qui est logiquement combattue par un arsenal de plantes considérées comme « chaudes ».

Pour terminer, certaines espèces (*Ananas comosus*[219], 3 URs ; *Justicia secunda,* 2 URs ; *Luffa operculata*, 1 UR ; *Pilea* sp, 1 UR ; *Ruta graveolens*[220]*,* 1 UR) ont été citées pour leurs propriétés abortives supposées[221] (8 URs) tandis que, à l'inverse, des rituels médico-magiques impliquant des espèces végétales et animales sont sensées favoriser la fertilité. Certains guérisseurs Marrons semblent même avoir acquis une certaine réputation dans la préparation de « remèdes de fertilité » (*meki pikin óbia*, ndk ; 3 URs) visant à aider les femmes à tomber enceinte. Conformément à ce qui a été observé au Suriname (Groenendijk, 2006b), l'espèce *Solanum stramoniifolium* (ndk : *gaan maka uwii* ; 2 URs) semble notamment revêtir une importance centrale dans ces rituels.

Tableau 12 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées pour les soins féminins.

Espèces **Familles**	**URs** (total 224)	**URs par communauté**	**% des citations**	**Modes d'administration**
Siparuna guianensis Aubl. Mominiaceae	10	ndk : 6 ; ska : 2 ; alk : 1 ; kpa : 1	4,5	bain
Mangifera indica L. Anacardiaceae	9	krh : 3 ; ndk : 3 ; alk : 1 ; ska : 1 ; slu : 1	4,0	bain
Ocotea guianensis Aubl. Lauraceae	8	krg : 3 ; slu : 2 ; kra : 1 ; mtp : 1 ; ndk : 1	3,6	bain / décoction bue
Piper marginatum Jacq. Piperaceae	8	ndk : 6 ; kpa : 1 ; krg : 1	3,6	bain / cataplasme
Ricinus communis L. Euphorbiaceae	8	krh : 3 ; krg : 2 ; slu : 2 ; kpa : 1	3,6	bain / cataplasme avec feuille / injection
Gossypium barbadense L. Malvaceae	7	krh : 2 ; kla : 1 ; krg : 1 ; plk : 1 ; pmk : 1 ; slu : 1	3,1	bain

[219] La recette consiste à prendre un très jeune ananas, encore vert, et à le laisser bouillir longtemps dans de la bière ou du vin. Cet usage a été noté également dans d'autres pays de la Caraïbes et du Plateau des Guyanes (Bougerol, 1978 ; Grenand et al., 2004 ; Longuefosse et Nossin, 1996 ; van Andel, 2000).

[220] Lieuthagi nous apprend d'ailleurs que la rue cultivée (*Ruta graveolens*) est connue comme plante abortive depuis l'antiquité (Lieutaghi, 2017).

[221] En Guyane, il semble que ces usages soient en déclin avec les progrès de la contraception et la possibilité d'avorter de façon médicalement assistée : seules quatre femmes, déjà âgées, ont mentionné ces espèces. Cependant, au Brésil où l'avortement n'est pas légal, il semble que de nombreuses femmes aient toujours recours à la phytothérapie à cette fin et notamment à l'utilisation de cette dernière espèce en particulier (Yazbek et al., 2016), comme semblent d'ailleurs en témoigner les plants de rue (dont il est d'ailleurs intéressant de noter que son nom créole guyanais, *aruda*, provient justement de son appellation brésilienne éponyme) disponibles au marché d'Oiapoque ou l'espèce abortive *Luffa operculata* dans les herboristerie.

Peperomia pellucida (L.) Kunth Piperaceae	6	ndk : 3 ; kla : 1 ; krg : 1 slu : 1	2,7	bain/décotion bue
Campomanesia aromatica (Aubl.) Griseb. Myrtaceae	5	ndk : 3 ; ska : 2	2,2	bain
Crescentia cujete L. Bignoniaceae	5	ndk : 4 ; plk : 1	2,2	bain
Dalbergia monetaria L. f. Fabaceae	5	kpa : 2 ; ndk : 2 ; brl : 1	2,2	bain
Hyptis atrorubens Poit. Lamiaceae	5	krg : 2 ; krh : 2 ; slu : 1	2,2	bain
Cyperus prolixus Kunth Cyperaceae	5	ndk : 3 ; pka : 1 ; kla : 1	2,2	bain
Spondias mombin L. Anacardiaceae	5	ndk : 2 ; krg : 1 ; krh : 1 ; slu : 1	2,2	bain/décoction bue

2.4.2. Troubles du système circulatoire

Illustration 28 : Alternanthera brasiliana*,* radyé disan *(Krg). M-A Tareau.*

Les problèmes circulatoires sont généralement perçus, dans les médecines locales, comme des maladies dont l'origine est due au mauvais état du sang. Dans l'étiologie humorale créole, un sang sale et trop épais (favorisé par un excès de « chaud ») est synonyme d'hypertension artérielle (krg : *malkèr* ; ndk : *eye buulu*), tandis qu'un sang trop liquide (à la suite notamment d'un « coup de froid ») engendre au contraire de l'hypotension (krg : *tonbé léta*). Le concept créole guyanais de « *mové san* » semble englober à la fois tous ces états pathologiques du sang, comme cela semble être le cas également en Haïti (Farmer, 1988). L'indice de consensus pour les désordres du système sanguin est important (ICF = (199-76) / (199-1) = 0,62), sous-tendant une bonne confiance des habitants interrogés dans les espèces utilisées à ces fins (tableau 13).

Tout d'abord, pour soigner un « sang épais », il convient de « l'écarter » pour « le faire circuler », à l'aide de préparations (décoctions, cataplasmes ou compresses[222]) composées d'espèces spécifiquement indiquées dans ce type de traitement, telles que

[222] Plus rarement, des ventouses avec scarifications peuvent être utilisées afin d' « évacuer le vieux sang », appelé également « sang caillé ».

Peperomia pellucida (16 URs), *Eleutherine bulbosa* (10 URs ; surtout chez les Créoles guyanais : 9/10 citations), *Kalanchoe pinnata* (10 URs), *Allium sativum* (6 URs), *Cordyline fruticosa* (4 URs), *Senna occidentalis* (4 URs) ou encore *Justicia secunda* (krg : *radyé disan* ; slu : *fonn san* - littéralement « fondre le sang » - 3 URs) :

> « *To ka pilé néf féy digo ké pilon, to ka pran ji a, épi to ka bwè'l kou roun lòk ké oun ti priz disèl. Apré sa i pa gen tjò bat ankò* [Tu piles neuf feuilles de *digo* (*Senna occidentalis*) au pilon, tu prends le jus et puis tu le bois comme un petit *looch* avec un peu de sel. Après cela, fini les problèmes de palpitations]. » Femme d'origine créole guyanaise, 80 ans, Roura.

> «Si *to gen problem tansyon, fo to pran salad soda. To pouvé pran'l an enfusyon ou an salad. I ka fè to tansyon bésé lamenm.* [Si tu as des problèmes d'hyper-tension, il te faut consommer de la *salad soda* (*Peperomia pellucida*). Tu peux la consommer soit en infusion, soit en salade, ça fait baisser la tension tout de suite.] » Homme d'origine créole guyanaise, 40 ans, Cayenne.

> « Le *safra*, ou on dit aussi *tjitjima* [*Curcuma longa*], c'est bon pour le sang ; ça le fluidifie. Et puis aussi des plantes amères comme *mavévé chien* [*Solanum leucocarpon*] pour le nettoyer. Les gens qui « font du sang » peuvent aussi faire des cataplasmes avec *féy way* [*Cordyline fructicosa*] et *diluil tjotjo* [huile d'*Astrocaryum vulgare* ; cf. « Huiles et frictions »] pour le faire descendre un peu, le rendre moins épais. » Femme d'origine créole guyanaise, 86 ans, Montsinnery-Tonnegrande.

De façon beaucoup plus accessible, plusieurs jus de fruits jouissent d'une grande réputation hypotensive et sont donc des remèdes populaires très indiqués dans ce traitement. Il s'agit des jus de carambole (*Averrhoa carambola*), de bilimbi (*Averrhoa bilimbi*), de maracudja (*Passiflora edulis*) et de prune de cythère (*Spondias dulcis*). On remarquera que ces jus sont caractérisés en général par une acidité (opposée symboliquement à une humeur sanguine « chaude ») plus ou moins marquée (deux d'entre eux, d'ailleurs, sont confectionnés avec des fruits d'Oxalydacée, famille connue pour contenir dans ses fruits de l'acide oxalique) :

> « Tu mets quelques *belenbi* [*Averrhoa bilimbi*] à *dégonmé* [krg ; « macérer »] dans un bocal avec du sucre et puis tu prends une cuillère de ce remède tous les matins pour faire baisser ta tension. » Femme d'origine sainte-lucienne, 43 ans, Rémire-Montjoly.

> « *Lè ou fè tansyon, ou santi ou genyen tet fè mal toutan. San an épè alò i ka monté an gòj ou é an tèt ou é sé sa ki fè'w gen mal. Fo ou bwè dité vervenn*.

> [Quand tu fais de l'hyper-tension, tu sens que tu as tout le temps mal à la tête. Le sang est épais alors il monte dans ta gorge et dans ta tête et c'est ce qui te fait mal. Il faut que tu boives une infusion de *vervenn* (*Stachytarpheta* spp.).] » Femme d'origine haïtienne, 31 ans, Cayenne.

> « L'acide ça liquéfie le sang. C'est bon quand on a de la tension. C'est pour cela qu'on donne des prunes de cythère, du jus de maracudja sans sucre ou des mangues vertes aux femmes enceintes, pour faire baisser leur tension. Par contre il ne faut pas en abuser, sinon ton sang coule beaucoup quand tu es blessée et tu peux faire de l'anémie. Et puis ça te rend flagada, ta tension baisse trop si tu abuses. » Femme d'origine palikur, 43 ans, Macouria.

A l'inverse, l'hypotension et l'anémie sont deux maladies couramment associées dans les représentations médicales populaires. Elles sont perçues comme le résultat d'un « sang faible », trop « léger », « trop liquide » ou insuffisant, qu'il convient de renforcer par la consommation de plantes réputées pour « donner du sang ». Parmi celles-ci, trois d'entre elles reviennent le plus fréquemment : *wassaï*, *Euterpe oleracea* (3 URs) dont la pulpe du fruit est consommée comme fortifiant (à l'instar également des autres nectars issus des palmiers *komou*, *Oenocarpus bacaba*, et *patawa*, *Oenocarpus bataua*), *Arrabidea chica* (*kalajirou*) bue en décoction (2 URs) et *Senna occidentalis* dont les graines torréfiées sont infusées (2 URs)[223]. La couleur rouge du nectar de *wassaï* et de la décoction de *kalajirou* sont considérée comme le signe de leur faculté à « donner du sang », ce qui, dans une logique associative, est également le cas d'autres plantes de couleur rouge telles que *féy way* (*Cordyline fructicosa*) ou différentes herbes appelées *radyé diven* (notamment *Justicia secunda* et *Alternanthera* – illustration 28) :

> « On grillait les graines comme du café, puis on les moulinait. On coulait ensuite comme du café et on mettait en bouteille. Il faut en boire une tasse le matin, pas plus, car ça donne beaucoup de sang. Mais c'est très bon pour les personnes anémiées. » Femme d'origine créole guyanaise, 80 ans, Roura.

[223] A noter que la ressemblance de cette préparation avec du café est à l'origine des taxons vernaculaires créole suivant : *kafé digo* (« café indigo » car cette Fabacée est couramment appelée indigo, du nom de sa proche cousine teinturière *Indigofera tinctoria*), *kafé zeb piyant* (« café herbe puante », faisant allusion à l'odeur fétide que peuvent avoir les feuilles froissées). Si Grenand et al. (2004) y font également allusion, cette préparation semble aujourd'hui se perdre - elle n'est connue que de quelques personnes créoles âgées (4 URs) qui s'en rappellent comme du « café tonique que l'on buvait avant d'aller à l'abattis ».

« *Si to gen tansyon, problem disan, fo to servi lanver rouj. To ka maché patat a é to ka froté ké li annan tafia.* [Si tu as de la tension, des problèmes de sang, tu dois utiliser *lanver rouj* (*Eleutherine bulbosa*). Tu mâches l'oignon et tu te frictionnes avec dans du rhum.] » Homme d'origine créole guyanaise, 78 ans, Iracoubo.

« Le *wassey* c'est bon en cas de fatigue, quand on est anémié ; *ça donne du sang*[224]. » Homme d'origine créole guyanaise, 29 ans, Cayenne.

« A un moment j'étais très anémiée parce que je mangeais trop de *pemba*. J'ai mangé du *podosi* [Euterpe oleracea] pendant plusieurs jours pour refaire mon sang. On dit : *soifili a buulu*, ce qui veut dire renouveller le sang ». Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

Tableau 13 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées dans le traitement des troubles de la circulation.

Espèces **Familles**	**URs** (total 199)	**URs par communauté**	**% des citations**	**Mode d'administration**
Peperomia pellucida (L.) Kunth Piperaceae	16	Kra : 2 ; krg : 8 ; krh : 1 ; mtp : 1 ; ska : 2 ; slu : 2	8,0	infusion / salade/ macération / looch
Eleutherine bulbosa (Mill.) Urb. Iridaceae	10	krg : 9 ; slu : 1	5,0	décoction / friction / ingestion / alcoolature
Kalanchoe pinnata (Lam.) Pers. Crassulaceae	10	krg : 6 ; gya : 1 ; plk : 1 ; slu : 2	5,0	infusion / cataplasme / looch
Averrhoa bilimbi L. Oxalidaceae	9	kpa : 1 ; kra : 1 ; plk : 1 ; krg : 4 ; slu : 2	4,5	jus /frais / sirop / macération
Stachytarpheta spp. Verbenaceae	9	krg : 4 ; krh : 3 ; slu : 2	4,5	infusion / décoction / macération / cataplasme
Petiveria alliacea L. Phytolaccaceae	8	kpa : 1 ; krg : 6 ; slu : 1	4,0	infusion / décoction

[224] L'association logique entre la couleur pourpre du nectar de *wassey* et le rouge du sang paraît ici assez évidente

Lippia alba (Mill.) N.E. Br. ex Britton & P. Wilson Verbenaceae	7	krg : 5 ; slu : 2	3,5	infusion / décoction / looch
Allium sativum L. Amaryllidaceae	6	kra : 1 ; krg : 3 ; ska : 1 ; slu : 1	3,0	décoction / macération
Spondias dulcis Parkinson Anacardiaceae	6	kra : 1 ; krg : 5	3,0	jus / infusion
Siparuna guianensis Aubl. Monimiaceae	5	krg : 4 ; slu : 1	2,5	bain / infusion / friction
Averrhoa carambola L. Oxalidaceae	4	krg : 4	2,0	jus / sirop
Cordyline fruticosa (L.) A. Chev. Agavaceae	4	kpa : 1 ; krg : 3 ; slu : 1	2,0	cataplasme / ingestion
Quassia amara L. Simaroubaceae	4	krg : 3 ; krh : 1	2,0	infusion / alcoolature
Senna occidentalis (L.) Link Fabaceae	4	krg : 4	2,0	infusion / looch / ingestion des graines

2.4.3. Se battre contre l'Invisible

Illustration 29 : graines de zyé bourik *(krg* ; Mucuna sloanei*), considérées par plusieurs informateurs comme protectrices contre les mauvais sorts. M-A Tareau.*

Au total, 229 citations de plantes sur 3683 (soit 6,3 % du total des citations) et 103 espèces distinctes ont été mentionnées pour une utilisation à visée médico-magique (ICF = (229-103) / (229-1) = 0,55), soit pour « ouvrir la chance » (pratiques propitiatoires, préventives) soit pour agir directement et lutter contre le mauvais sort (pratiques expiatoires, curatives). Ces remèdes ont été cités par 65 informateurs sur les 205 qui ont été interrogés, soit par 31.7 % d'entre eux, ce qui permet de mettre en lumière la grande vivacité des pratiques médico-magiques sur le littoral guyanais. Parmi les nombreuses plantes citées, 13 d'entre elles se démarquent en ayant été citées chacune à plus de trois reprises durant l'enquête (tableau 14).

Dans ce domaine de convocation de la chance et de (ré)conciliation avec le monde spirituel, tout d'abord, des bains[225] de plantes (82 URs ; cf.« Les bains de plantes ») peuvent être pris avec des espèces considérées comme spirituellement protectrices, qu'il

[225] Depuis la Grèce ancienne (Twigg, 2000), ainsi que dans la tradition judéo-chrétienne du baptême, en effet, les Hommes ont considéré les bains comme un moyen de purification spirituelle.

s'agisse de bains favorisant le succès[226] (krg : *ben chans*) ou de désenvoûtement (krg : *ben démaré* ; ndk : *kin sikin*, qui littéralement signifie « corps propre »[227]). « Se baigner » (parfois seul et, lorsque la gravité l'impose, par un soigneur), dans les cultures afro-américaines, signifie avant tout s'expurger symboliquement (à l'aide de plantes propitiatoires*, donc) de forces négatives qui entravent l'âme puis s'en prémunir (à l'aide de plantes considérées comme protectrices, expiatoires*). Les témoignages suivants permettent d'un peu mieux appréhender ces bains de protection pris par des individus d'appartenances culturelles variées :

> « *Si yo maré'w, ou ka alé koté dlo ka koulé pwan an ben. An ben pou ladjé'w, pou dépri kò'w, épi gwan bonm, douvan douvan, pwa dangòl, maho nwè tou. Menm moman ou ka bennyé épi tousa lanmè oben larivyè, ou ka fwoté kò'w épi zoranj anmè. Ou pé mété ti bren grésyl tou, wonm épi blé. Ou ka'y démaré, ou ka'y rifè kò'w* [Si on t'ensorcelle, tu vas là où de l'eau coule prendre un bain. Un bain pour te lâcher, pour détacher ton corps, avec *gwan bonm* (*Piper peltatum*)*, douvan douvan* (*Petiveria allicea*), *pwa dandòl* (*Cajanus cajan*) et aussi *maho nwè* (*Cordia curassavica*). Au même moment où tu te baignes avec tout cela à la mer ou à la rivière, tu te frottes avec de l'orange amère. Tu peux ajouter aussi un peu de grésyl, de rhum et de bleu (cf. « encart 3 »). Tu vas te « démarrer », tu vas te refaire]. » Homme d'origine sainte-lucienne, 86 ans, Rémire-Montjoly.

> « Quand j'étais enfant, il m'est arrivé à plusieurs reprises d'aller avec mes parents chez un guérisseur de l'Acaraouany[228] pour prendre des bains de chance. On venait demander certaines bénédictions. On pouvait même commander nos bains avant de venir ! Il y avait beaucoup de plantes, et aussi des « offrandes » que nous devions ramener, des bonbons, du coton, de la bière et du rhum. Le guérisseur préparait le bain puis nous baignait au bord d'une crique, mes parents et moi, en nous aspergeant à l'aide d'un *kwi*[229].

---

[226] Notamment avant une épreuve d'examen, un entretien d'embauche ou à l'occasion du commencement de l'année scolaire ou civile.

[227] Il est intéressant de noter que chez les Businenge (Fleury, 2015), la maladie est appelée *doti sikin* (« peau sale ») et les pratiques propitiatoires sont appelées *kin sikin* (« peau propre »).

[228] Il s'agit d'un fleuve situé sur la commune de Mana, à l'ouest, et le long duquel se sont regroupées plusieurs petites communautés bushinenge (notamment durant la guerre civile au Suriname, de 1986 à 1992).

[229] Mot d'origine tupi-guarani. Il s'agit d'une demi-calebasse (*Crescentia cujete*) évidée servant de récipient à des fins diverses (alimentation, hygiène, rituels, rangement…).

> Avec le cœur, on disait les buts que l'on souhaitait atteindre. » Homme d'origine créole guyanaise, 24 ans, Matoury.
>
> « Pour bien commencer l'année, enlever les ondes négatives, quoi, on a pris un bain de chance au mois de décembre avec ma copine. Elle a acheté un paquet de feuilles de basilic (*Ocimum* sp.) au marché qu'on a laissé tremper dans une bassine d'eau pendant deux/trois heures ; ensuite on s'est baigné avec l'eau et frotté en même temps avec les feuilles sur tout le corps. » Homme d'origine haïtienne, 26 ans, Cayenne.

Comme cela a également pu être souligné ailleurs dans d'autres enquêtes ethnographiques, comme en Martinique (Vilayleck, 2002) ou dans la cérémonie de la *limpia* (« nettoyage ») au Mexique (Motte-Florac, 2017), c'est le principe de purification – réelle et symbolique – du corps et de l'esprit qui préside dans ces bains magiques, comme le montrent plusieurs éléments significatifs relevés durant l'enquête. Tout d'abord, à la façon d'un objet que l'on astique, le corps doit être « frotté », « récuré », « pour bien enlever la crasse », pour reprendre quelques expressions entendues sur le terrain. Du citron (*Citrus aurantiifolia*), de l'orange amère (*Citrus aurantium*) et du gros-sel (ces trois ingrédients sont grandement utilisés pour nettoyer la viande ou le poisson et les mettre à mariner pour les rendre propres à la consommation) sont parfois utilisés, tout comme dans certains cas des produits de nettoyage ménagers (« bleu »[230], eau de javel, grésyl, parfois ammoniac[231]), montrant à quel point on cherche inconsciemment à éliminer un ennemi invisible, aussi invisible en tout cas que les microbes et bactéries contre lesquels ces substances sont efficaces. Enfin, le rejet bien souvent au plus loin des eaux « souillées » de ces bains, qui sont parfois jetées à la mer ou à la rivière, confirme la dimension très hygiéniste de celui-ci, associant de facto la purification spirituelle à une grande propreté physique : il faut que le corps soit le plus propre que possible pour que l'esprit le soit aussi[232]. Cependant, ce nettoyage du corps peut être rendu caduque sans le nettoyage conjoint de l'habitation qui elle aussi peut être souillée, polluée, par ce mal envoyé. Ainsi, d'autres pratiques subsistent également, comme la purification de la

[230] Cf. « Encart 3 ».

[231] Dont l'odeur répulsive extrêmement forte est également considérée comme rebutante contre les esprits malfaisants (cf. « Ail et jasmin »). C'est dans cette logique que de l'alcali est également régulièrement vidé à l'entrée des maisons suspectées d'être la cible d'attaques sorcières.

[232] Un homme créole interrogé a ainsi mis en garde, en cas de contact physique avec un *tjenbwa* (paquet de sorcellerie dont le sort agresse la première personne qui s'en saisira ; cf. « Glossaire ») dans les termes suivants : « *Prèmyé bagaj pou to fè, to ka lavé to lanmen byen byen pròp, ké javel, ké gro savon* [la première chose à faire est de se bien laver les mains, très proprement, avec de l'eau de javel et du savon]. »

maison avec des plantes mises à macérer dans de l'eau, brûlées ou placées à l'entrée des pièces, afin de chasser les mauvais esprits.

> « A la nouvelle année, ma mère avait l'habitude de mettre des plantes dans une bassine d'eau, puis de nettoyer toute la maison avec. C'était du *douvan douvan* [*Petiveria alliacea*] je crois bien. Aujourd'hui elle a arrêté mais c'est mon frère qui a pris la relève. » Femme d'origine créole guyanaise, 29 ans, Cayenne.

> « Lorsque je sens que ça ne va pas bien, j'ai l'habitude de brûler *féy lay* [*Mansoa alliacea*] avec *tingi moni* [*Protium* spp.]. Ça chasse les mauvais esprits, ça purifie la maison. » Homme d'origine kali'na, 25 ans, Cayenne.

D'autres pratiques propitiatoires apparaissent, comme le port d' amulettes[233] (ndk, ska : *kumanti buj*[234] ; krg : *gadkò* ; kra : *pòtbonnè* ; krh : *pwen*[235] ; slu : *gawanti, lowizon*). Toutes ces « protections » ou « porte-bonheurs » peuvent ainsi prendre des formes extrêmement variées (souvent des bijoux : bagues, pendentifs, bracelets… ; petits paquets contenant des plantes, graines, objets divers) et sont en quelque sorte « chargés » d'une puissance divine, c'est à dire habités par une entité spirituelle dont ils sont à la fois le réceptacle et le véhicule et qui les rend eux-mêmes agentifs, capables de soigner ou de protéger. Chez les Créoles, on dit d'ailleurs de ces objets qu'ils sont « montés », reprenant la métaphore du cheval utilisée pour caractériser les rites de possession :

> « *M toujou maché avè grenn maldyok pou anpéché kalamité rive'm* [Je porte toujours sur moi des *grenn maldyok* (graines de *Mucuna sloanei*, illustration 29) pour empêcher qu'une calamité ne m'arrive]. ». Femme d'origine créole haïtienne, 22 ans, Rémire-Montjoly.

> « Quand l'enfant est petit, pour ne pas qu'il se fasse attaquer par des mauvais esprits, on lui attache un *buj* autour de la taille. Ça le protège. Si vraiment on voit qu'il est perturbé, tout ça, on peut lui attacher un petit paquet de tissu autour du cou, dans lequel se trouvent certaines feuilles qui protègent,

[233] Du latin *amuletum* qui désigne tout objet ayant une fonction de protection. *Gadkò* et *bouye*…

[234] Il s'agit d'anneaux métalliques ou de cordelettes de protection, dont le port engage la protection de l'individu par des esprits *kumanti*.

[235] Un *pwen*, dans le lexique vodou, est une énergie spirituelle utilisée pour un acte de magie et pouvant être fixée dans un objet matériel (bouteille, bague, pierre…).

> comme *man gaasi* [*Eleusine indica*[236]] ou *amooman* [*Lycopodiella cernua*]. Pour ouvrir la chance, il faut se baigner pendant sept jours avec une plante qu'on appelle *aganja imayi* [*Tapirira guianensis*], du *pemba*[237]» Femme d'origine paamaka, 59 ans, Mana.

Des espèces protectrices sont également régulièrement plantées à l'entrée ou autour des maisons[238], seules ou sous forme de haies vives et de parterres , afin de préserver le lieu de vie des atteintes d'esprits malfaisants errants ou envoyés. Très bien documentée en Guadeloupe par Benoît (2000), cette pratique se retrouve également chez les Créoles guyanais sous l'appellation *gadò kaz* (littéralement « gardien de maison »). L'espèce la plus mentionnée dans ce sens chez les Créoles guyanais est *Cordyline fructicosa* (krg : *féy way*), alors qu'il s'agit plutôt des espèces *Dracaena fragrans* (slu : *sandwagon*) et *Codiaeum variegatum* (slu : *kwoton*) chez les Saint Luciens. Les Haïtiens les connaissent sous le nom de *gad mezon* (« gardien de maisons ») et plantent en particulier les espèces *Jatropha gossypiifolia* (krh : *medsiyen barachen*), *Euphorbia lactea* (krh : *kandelab*) et *Polyscias* sp. (krh : *parese*[239]). Il s'agirait peut-être d'un héritage africain, comme le suggère en tous cas l'importance des plantes cultivées à fonction protectrice en Afrique sub-saharienne (Chevalier, 1937 ; illustration 30). Enfin, dans certains villages businenge, des haies (ndk : *maipa musoko*[240]) constituées de feuilles du palmier *Maximiliana maripa* (ndk : *maïpa*), suspendues horizontalement à des bâtons, sont placées à l'entrée du chemin principal du village (ndk : *lanti pasi*), voire tout autour du village, afin de le protéger d'éventuels esprits maléfiques en provenance de la forêt.

---

[236] Deux informateurs (une personne d'origine ndjuka et une autre d'origine saamaka) ont indiqué que porter sur soi cette espèce était gage de chance et de protection spirituelle. Il s'agit très certainement d'une pratique héritée d'Afrique (l'espèce elle-même est africaine : Carney, 2013) puisque les habitants de l'Oubangui l'utilisent d'une façon semblable : « *pour gagner au jeu et faire tourner la chance, on la noue en formulant son désir* » (Vergiat, 1970 ; p. 85).

[237] Argile blanche très utilisée dans les rites et la médecine des Marrons.

[238] Ces plantes sont le plus souvent indiquées comme ornementales. Cependant, des discussions plus approfondies permettent de savoir qu'elles « protègent la maison » ou sont « bonnes contre les mauvaises choses ». En Guadeloupe, Benoît (2000 ; p. 166) constate également que « *la fonction bénéfique ou protectrice des plantes ornementales ou thérapeutiques est rarement précisée* ».

[239] Ces deux dernières espèces ont également été observée dans de nombreuses haies vives de la région de Fond des Nègres en Haïti par Mintz (1962).

[240] Cependant, Moomou (2013 ; p. 292) parle pour sa part de *kifunga*, chez les Aluku.

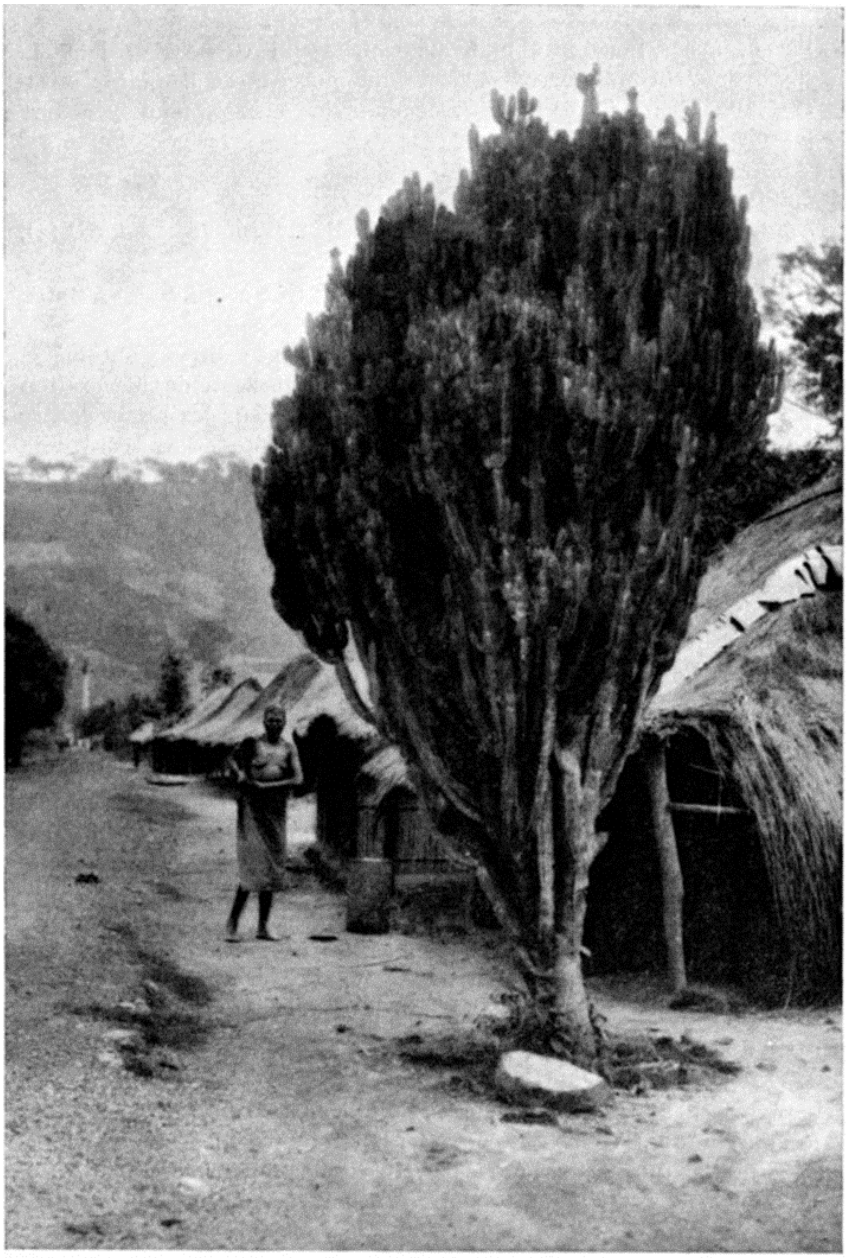

Fig. 3. — *Euphorbia* sp. (*songo* B). Espèce maléfique cultivée, près des cases, dans un village de Bandas Ndis; elle assure la protection des habitants contre les puissances nuisibles.

Illustration 30 : photographie tirée de l'ouvrage « Plantes magiques et médicinales des Féticheurs de l'Oubangui » (Vergiat, 1970), montrant un arbuste « protecteur » cultivé aux abords d'un village du Congo.

Comme nous l'avons vu plus haut (cf. « Une médecine sensorielle »), les plantes les plus couramment convoquées dans ce domaine sont avant tout des espèces à odeur forte (*Petiveria alliacea*, 17 URs ; *Mansoa alliacea*, 12 URs ; *Piper marginatum*, 8 URs ; *Pogostemon heyneanus*, 8 URs ; *Siparuna guianensis*, 8 URs…). Mais d'autres facteurs

sélectifs non-chimiques interviennent également[241], tels que le rapport à l'ancestralité de certaines espèces[242], le caractère « hors-norme » (Vilayleck, 2002) de certains végétaux (à l'instar de *Kalanchoe pinnata*, cf. « encart 4 ») ou encore certaines associations symboliques entre la beauté de certaines fleurs ou la dureté[243] et la résistance et l'appropriation de caractéristiques magiques particulières, réputées transmissibles aux humains au corps à travers la pratique du bain notamment et sont également interprétés comme des « signes positifs » opposés à la notion de mal :

> « Chez nous, au Suriname, on prend des bains de fleurs en début d'année ou à la rentrée. Les jolies fleurs sont synonymes de joie et de vitalité, elles expriment du bonheur et c'est ce que ces bains te véhiculent pour bien commencer l'année. A travers elles, tu introduis en toi le bonheur et la chance. » Femme d'origine paamaka, 26 ans, Cayenne.

> « *Lò mo fatigué bokou, mo bizwen ripran fòrs, mo ka bennyé ké dé pyé bwa kosto. Pou yé ba mo enpé annan yé fòrs osi. Mo ka bennyé ké ékòrs gayak, ékòrs balata, wapa, lichel tòti, tou sa. Pi pyé bwa a wo épi gwo, pi i ké ba'y to roun bon fòrs* [Quand je suis très fatigué, que j'ai besoin de reprendre de la force, je me baigne à l'aide d'arbres costauds. Pour qu'ils puissent aussi me donner un peu de leur force. Je me baigne avec de l'écorce de *gayak* [*Dipteryx* spp.], de *balata* [*Manilkara bidentata*], de *wapa* [*Eperua falcata*], *lichèl toti* [*Bauhinia guianensis*.], tout ça. Plus l'arbre est haut et gros, plus il te donnera une bonne "force". » Homme d'origine créole guyanaise, 54 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

---

[241] Comme souligné également par Shepard (2004).

[242] Van Andel (2013) montre par exemple que chez les Marrons certaines espèces sont considérées comme magiques pour des raisons historiques comme le fait que certaines plantes sylvestres riches en eau (entre autres : *Begonia glabra*, *Costus* spp.) aient sans doute permis aux esclaves fugitifs de survivre lors du marronage en s'hydratant lorsque l'eau manquait grâce à ces espèces qu'ils connaissaient déjà d'Afrique. Le rapprochement peut également être fait avec les « paysages médicinaux » décrits par Pesoutova et al. (2019) à Cuba et en république Dominicaine, au sujet de lieux mémoriels dont les traces matérielles de vies passées (précolombiennes en particulier) apportent une dimension thérapeutico-spirituelle auquelle ont recours les tradipraticiens. Cuerrier et al. (2015) parlent ainsi dans ce sens de « site culturellement important » (*cultural keystone place*).

[243] Fleury (1991 ; p. 137) note également cela chez les Aluku : « *une caractéristique de plusieurs des arbres utilisés* [dans les bains] *est la dureté de leur bois* ». Cela rejoint également l'attribution de propriétés par association comme l'ont développé Odonne et al. (2017).

> « Moi, quand je me sens fatigué, je me baigne avec des feuilles de mombin [*Spondias mombin*] ; c'est un arbre qui est résistant, il est toujours bien portant, jamais fatigué. *Sala nou ka aplé bwa fè osi* [Celui que l'on appelle *bwa fè* (« bois-fer », *Bocoa* sp.) aussi]. Pendant que tu te baignes, tu parles aux feuilles, tu leur demandes d'enlever la maladie pour toi. » Homme d'origine kali'na, 65 ans, Iracoubo.

Tableau 14 : *liste des 13 espèces les plus citées (≥ 2 % du total des citations), dans la catégorie des plantes à usage médico-magique.*

Espèces **Familles**	**URs (total 229)**	**URs par communauté**	**% des citations**	**Modes d'administration**
Petiveria alliacea L. Phytolaccaceae	17	krg : 7 ; slu : 5 ; kpa : 2 ; kra : 1 ; krh : 1 ; plk : 1	7,3	plantée à l'entrée des maisons / bain
Mansoa alliacea (Lam.) A.H. Gentry Bignoniaceae	12	kpa : 2 ; ndk : 2 ; ska : 2 ; slu : 2 ; glb : 1 ; kra : 1 ; krg : 1 ; slu : 1	5,2	bain / clôtures
Jatropha gossypiifolia L. Euphorbiaceae	8	krg : 4 ; slu : 2 ; kpa : 1 ; kra : 1	3,4	plantée (ou protégée) à l'entrée des maisons / bain
Piper marginatum Jacq. Piperaceae	8	kla : 2 ; krg : 2 ; alk : 1 ; krh : 1 ska : 1	3,4	bain / consummée / parfum
Tetradenia riparia (Hochst.) Codd Lamiaceae	8	krg : 4 ; slu : 2 ; kra : 1 ; plk : 1	3,4	plantée à l'entrée des maisons / bain / parfum
Siparuna guianensis Aubl. Monimiaceae	8	plk : 2 ; kla : 1 ; kpa : 1 ; kra : 1 ; krg : 1 ; ndk : 1 ; slu : 1	3,4	bain
Gossypium barbadense L. Malvaceae	6	krg : 3 ; ndk : 1 ; slu : 1	2,6	bain
Cyperus prolixus Kunth Cyperaceae	5	ndk : 3 ; ska : 1	2,2	bain
Arrabidaea chica (Bonpl.) B. Verl. Bignoniaceae	5	kpa : 1 ; kra : 1 ; krg : 1 ; slu : 1	2,2	bain / plantée à l'entére des maisons
Aristolochia trilobata L.	5	krg : 3 ; slu : 1	2,2	alcoolature bue

Aristolochiaceae				
Ferula assa-foetida L. Apiaceae	5	krg : 2 ; slu : 2	2,2	application topique de la résine
Protium heptaphyllum (Aubl.) Marchand Burseraceae	5	kla : 1 ; krg : 1 ; krs : 1 ; slu : 1	2,2	bain / consummée
Pfaffia glomerata (Spreng.) Pedersen Amaranthaceae	5	krg : 2 ; krh : 1 ; slu : 1	2,2	bain / plantée à l'entrée des habitations

Encart 4 : *Kalanchoe pinnata*, la « plante merveilleuse ».

Illustration 31 : propagules en bord de feuilles de Kalanchoe *sp. G. Odonne.*

Kalanchoe pinnata (illustration 31) dont la capacité à pousser et à se régénérer dans des conditions extrêmes est perçue comme un symbole de résistance exceptionnelle – et

potentiellement transmissible aux humains - est une plante magique dans de nombreuses cultures présentes en Guyane : à Sainte-Lucie, où elle est appelée wonder of the world (« merveille du monde »), elle est placée à l'entrée des maisons (Fredrich, 1978), tout comme au Antilles où elle est appelée *chans* (Benoît, 2000 ; Nossin, 2010). Au Suriname elle est appelée *afoondo* par les Saamaka et *wonderblaat* en sranan tongo[244], ce qui signifie « la feuille merveilleuse »[245]. C'est en tous cas ce que semblent vouloir indiquer ses appellations vernaculaires puisque dans le Candomblé brésilien elle est appelée *conmigo ninguem pode* (Voeks, 1997), ce qui signifie « personne ne peut rien contre moi ».

Plus éloquent encore sur la possibilité que cette plante ait voyagé d'un continent à l'autre en tant que plante magique, le botaniste français Chevalier note en 1937 à propos de cette espèce quasiment les mêmes usages qu'observés aujourd'hui chez les Marrons : « *Plante spontanée à Madagascar, introduite en Afrique tropicale où elle a pris souvent l'apparence d'une plante sauvage. On la cultive encore dans certains villages de la région forestière. On lui attribue des propriétés magiques. On s'en sert aussi pour panser les plaies* » (Chevalier, 1937 ; p. 97).

[244] Sinon directement du néerlandais *wonderblad*, littéralement « feuille miracle ».

[245] Dans la seconde moitié du 19ème siècle, déjà, le voyageur français Bouyer (1867), de passage au Suriname, écrivait au sujet de cette plante : « *C'est dans ce jardin que je vis cette singulière feuille qu'on nomme la feuille merveilleuse et dont j'expérimentai les étranges propriétés. On peut la piquer avec une épingle le long d'une boiserie, et si on a la précaution de la mouiller chaque jour, on voit sortir de chacun de ses angles qui se couvre lui-même de feuilles. C'est l'emblème le plus parlant de cette nature exubérante qui porte la vie en elle-même et ne peut sé décider à mourir*. »

2.4.4. « *Malad an tet* » (krg) : troubles psychologiques

Illustration 32 : Mimosa pudica*. M-A Tareau*

Les espèces les plus utilisées dans cette catégorie sont les espèces considérées comme sédatives, avec un indice de consensus fort (tableau 15 ; ICF = (125-35) / (125-1) = 0,73). En effet, pour combattre l'insomnie, mais également réduire les états de nervosité ou de dépression résultant d'un état psychique détérioré, il est communément recommandé de retrouver au préalable un sommeil normal. Dans ce domaine, deux plantes jouissent d'une réputation certaine dans la médecine hybride guyanaise puisqu'elles totalisent à elles seules la moitié des réponses exprimées par les informateurs : *Annona muricata* et *Lippia alba* dont des usages similaires ont été observés dans d'autres régions tropicales (Hennebelle et al., 2008). La tisane de ces deux plantes et, dans une moindre mesure, de la panacée *Cymbopogon citratus* (12 URs) est prescrite en cas d'épisode nerveux[246] et les bains macérés de feuilles de corossol ont également été citées chez les Créoles (krg :

[246] *Annona squamosa* est au contraire réputée excitante chez les Créoles de Guyane (krg : *ponm kannel* ; 3 URs), comme le note également Longuefosse (2006) pour les Antilles, où les feuilles sont reconnues cardio-toniques.

korosòl, kosòl) et les ndjuka (*atuku*[247]) pour calmer les jeunes enfants agités (3 URs)[248]. Les fleurs infusées de *Passiflora edulis* (krg, *marakoudja* ; 2 URs) sont également considérées comme sédatives tout comme la consommation du jus de son fruit (1 UR), ainsi que de celui de *Passiflora quadrangularis* (1 UR) et *Passiflora incarnata* vendues sous forme de phytomédicaments en pharmacie (1 UR). Enfin, *Cannabis sativa* (5 URs) est également une plante de plus en plus mentionnée pour ses vertus médicinales (Tareau et al., 2017), et en particulier pour ses propriétés apaisantes et anti-dépressives. Elle est généralement fumée sous forme de cigarette roulée mais peut également faire l'objet d'infusion ou de transformation alimentaire.

Dans la médecine créole antillo-guyanaise, ces plantes réputées calmantes peuvent également être convoquées afin de traiter un *lenbé**[249] (2 URs), état dépressif résultant d'un chagrin d'amour ou d'un décès et considéré comme pouvant avoir des conséquences potentiellement graves, comme le souligne le témoignage suivant :

> « *Lenbé sé pi mové maladi ki pé trapé an moun, tout moun sav sa. Lenbé ka tjwé wi ! I pé fè'w pèd tèt ou, èk ou pa ka manjé, ou pa ka donmi, ou kon on zonbi wi, toubònman. Sé pousa lè an moun lenbé fòk ou ba'y bwè dité kosòl pou i dòmi, si ou trapé kosòl sovay la i ankò miyò. Sa la nou menm Kréyòl ka kriyé tjò béf a. Sirtou fo ou bennyé moun an épi fèy lévé tonbé »* [le *lenbé* est la pire maladie qui puisse affecter quelqu'un, tout le monde sait ça. Le *lenbé* tue oui ! Il peut te faire perdre la tête, tu ne manges plus, tu ne dors pas, tu es comme un *zombi* oui, vraiment. C'est pour cela qu'une personne *lenbé* il faut lui donner à boire du thé de *kosòl franch* [*Annona muricata*] pour qu'il dorme, et si tu trouves du corossol sauvage [*Annona glabra*] c'est encore mieux. Celui que nous Créoles appelons *tjò béf*. Surtout il faut baigner la personne avec des feuilles de *lévé tonbé* (*Mimosa pudica*, illustration 32) »]. Femme d'origine Sainte-Lucienne, 72 ans, Rémire-Montjoly.

---

[247] Ce nom est intéressant car selon van Andel et al. (2014) il serait d'origine africaine, plus précisément du Ghana. Or, la plante étant américaine, il est probable qu'elle ait été introduite en Afrique très tôt durant la période coloniale puis que ce nom vernaculaire ait été à son tour apporté en Amérique par des esclaves africains.

[248] Comme observé en Martinique par Peeters (1976), deux informateurs âgés ont également indiqué qu'il était jadis coutume d'emmener des feuilles de corossol dans les veillées mortuaires créoles et de les remettre aux proches du défunt afin de contribuer à leur mieux-être.

[249] Egalement appelé *go pwel* par les Créoles des Antilles.

Le *lenbé* est considéré par les Créoles comme un mal de l'âme, une atteinte spirituelle. Pour s'en soigner, il faut avant tout se défaire de l'âme de la personne aimée, s'en affranchir définitivement. Dans cette perspective, des *ben démaré** peuvent être prescrits dans la même logique que les maladies dont l'origine présumée est l'emprise d'un mauvais esprit. L'une des espèces utilisées pour retirer un *lenbé* est *Mimosa pudica* (illustration 32), dont la fermeture automatique des feuilles au toucher[250] semble symboliser dans les représentations ethnomédicinales créoles la fermeture d'une page de vie : celle de l'être aimé, que l'on cherche maintenant définitivement à oublier. Enfin, dans la médecine créole haïtienne, un état de stress important est appelé *tet chaje* ou *reflechi twop*[251] et peut être soigné avec un *koule tet** composé de feuilles d'*Annona glabra* et de *Momordica charantia* :

> « *Le nou genyen tet chaje, nou reflechi on pil, nou koulé tet ou ave fey asosi eve fey piyong. Tet chaje a pe mennen dot maladi anle'w, fo ou swenye'l vit* [Lorsqu'on a tet chaje, qu'on réfléchit beaucoup, on prépare un koule tet avec des feuilles d'*asosi* (*Momordica charantia*) et de *piyong* (*Annona glabra*). *Tet chaje* ça peut emmener d'autres maladies, c'est pour cela qu'il faut le soigner vite]. » Homme d'origine haïtienne, 24 ans, Cayenne.

Cependant, comme l'observe Massé et al. (2008 ; p. 40) au sujet de la société créole martiniquaise, « *les troubles de comportement, la toxicomanie, les épisodes de dépression, tout comme les problèmes conjugaux et professionnels sont fréquemment expliqués par l'action d'un travail qui est fait sur le malade* ». Ce modèle explicatif implique par conséquent la mise en place d'une thérapeutique médico-magique (et donc le fait que de nombreux usages classés dans la catégorie des « mauvais sorts » auraient pu également apparaître dans la présente catégorie) :

> « Mon fils était parti en France pour faire ses études. Il n'avait jamais eu de problème, c'était un bon garçon, tout allait bien pour lui. Mais quand il est parti, quelqu'un lui a fait une méchanceté, par jalousie, un *tjenbwa**… Il était tombé dans la drogue, il faisait n'importe quoi… J'ai dû aller le chercher là-bas. Depuis, je l'ai pris en charge moi-même et il va mieux. Je lui donne des bains tous les jours, avec des plantes puissantes, comme l'*arada* [*Petiveria*

[250] Dans sa nomenclature des plantes propitiatoires de la Martinique, Nossin (2010) la range ainsi dans la catégorie des « plantes à mouvements ».

[251] Comme le notent également Kaiser et al. (2014) : « *Reflechi twòp (thinking too much) is a Kreyòl idiom associated with a cultural syndrome in the Central Plateau of Haiti. The syndrome is characterized by rumination, isolation, and trouble sleeping, among other symptoms.* »

alliacea] ou *zoyon danbwa* [*Clusia* sp.] ». Homme d'origine martiniquaise, 56 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Tableau 15 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations) utilisées dans le traitement des troubles psychologiques sur le litorral guyanais.

Espèces **Familles**	**URs** (total 125)	**% des citations**	**URs par communautés**	**Modes d'administration**
Annona muricata L. Annonaceae	37	29,6	krg : 12 ; slu : 6 ; brl : 4 ; kla : 4 ; kra : 3 ; krh : 3 ; gya : 1 ; kpa : 1 ; krs : 1 ; ndk : 1 ; plk : 1	infusion / décoction
Lippia alba (Mill.) N.E. Br. ex Britton & P. Wilson Verbenaceae	25	20	krg : 12 ; Slu : 3 ; kra : 2 ; brl : 1 ; gya : 1 ; kla : 1 ; kpa : 1 ; krh : 1 plk : 1	infusion / décoction
Cymbopogon citratus (DC.) Stapf Poaceae	12	9,6	krg : 6 ; brl : 2 ; mtp : 1 ; kpa : 1 ; krh : 1 ; krs : 1	jnfusion / décoction
Cannabis sativa L. Cannabaceae	5	4	krg : 3 ; gya : 1 ; mtp : 1	fumée
Passiflora edulis Sims Passifloraceae	4	4	mtp : 2 ; krs : 1 ; prv : 1 ; slu : 1	jus / infusion

2.5. Administration interne

2.5.1. Infusions et décoctions

Illustration 33 : fleurs de Chromolaena odorata *(krh :* langlichat*). M-A Tareau.*

En Guyane, les modes de préparation les plus communément pratiqués (955/3683 URs), et ce par l'ensemble des groupes culturels, sont ceux qui procèdent par immersion de plantes dans de l'eau initialement bouillante que l'on laisse refroidir (infusions) ou que l'on maintient en ébullition (décoctions)[252]. Il s'agit en effet de méthodes d'extraction des principes actifs et arômes relativement simples et largement accessibles. Les infusions ou décoctions consommées chaudes sont généralement appelées « thés » (krg : *té*, *dité*)[253] tandis que celles qui sont bues froides sont des « tisanes ».

[252] La décoction est le plus souvent réservée aux préparations dans lesquelles interviennent des racines, des rhizomes, des écorces ou des fruits. Cependant, les décoctions sont également souvent appliquées aux feuilles.

[253] Par dérivation du mot « thé », provenant du chinois « *tscha* » se référant à l'espèce asiatique *Camellia sinensis*. Même constat en Espagne (Pardo de Santayana et al., 2005).

La grande variété des espèces (183 espèces) qui sont ainsi préparées permet d'obtenir un très large champ d'action thérapeutique pour ce type de préparation : elles peuvent être mises en œuvre par exemple en cas d'affections respiratoires (les trois espèces les plus indiquées dans ce cas sont *Cymbopogon citratus, Lippia alba*) de digestion difficile (*Ocimum basilicum, Lippia alba, Annona squamosa*) ou de fièvre (*Zingiber officinale, Quassia amara, Eupatorium ayapana*). Dans l'etnnomédecine créole, les décotions bues mobilisent souvent plusieurs espèces qui sont associées conjointement dans une préparation unique en vue d'obtenir une plus grande efficacité, de cumuler « la force » - c'est-à-dire les vertus - de plusieurs plantes et d'en combiner les effets et les propriétés. Cela explique que, chez les Créoles, des mixtures (pouvant être qualifiées d'« additives ») comprenant de nombreuses espèces soient le plus souvent préconisées :

> « *Si ou genyen lagrip, to pouvé bouyi ansanm : kranmanten, bazili, radyé franswa, marikrab, radyé lafyèv, sitronnel ké djapanna. Chak radyé ka pòté so lafòrs pou to. To ka bwè'l ké oun ti bi miel* [Si tu as *lagrip*, tu peux mettre à bouillir ensemble : *kranmanten* (*Justicia pectoralis*), *bazilik* (*Ocimum* spp.), *radyé franswa* (*Ageratum conyzoides*), *marikrab* (*Lantana camara*), *radyé lafyèv* (*Eryngium foetidum*), *sitronnel* (*Cymbopogon citratus*) avec *djapanna* (*Eupatorium ayapana*). Chaque herbe t'apporte sa force. Tu bois avec un peu de miel]. » Homme d'origine créole guyanaise, 78 ans, Iracoubo.

> « *Pou lagrip ou lafyèv, ou ka préparé oun dité ké djapanna blan, grif chat, kranmanten, mélisse, fév mang St-Michel, flèr siro, marikrab ké patchouli ansyen an* [Pour *lagrip* ou *lafyèv*, tu prépares une infusion avec du *djapanna* blanc[254] (*Eupatorium ayapana*), *grif chat (Macfadyena unguis-cati*), *milis* (*Lippia alba*), des feuilles de mangues Saint-Michel (*Mangifera indica*), *flèr siro* (*Sambucis simpsonii*), du *marikrab* (*Lantana camara*) et du patchouli ancien (*Pogostemon heyneanus*)]. » Femme d'origine créole guyanaise, 78 ans, Cayenne.

Souvent bus sucrés, d'autres ingrédients peuvent également être ajoutés aux infusions chaudes afin d'en augmenter la portée thérapeutique, tels que du sel (18 URs), du rhum (15 URs), ou du miel (12 URs) dont l'action émolliente est également fortement recommandée en cas d'angine ou de toux. Tous ces ingrédients « chauds » participent, dans une logique thérapeutique humorale, à une action curative ou préventive ciblée

[254] On remarque que les variétés à fleurs blanches sont souvent privilégiées (cf. « Rouge feu et blanc nuage »).

contre des pathologies « froides »[255]. Moins fréquemment, de l'huile de *carapa* (7 Urs), des préparations camphrées ou mentholées[256] (5 URs) ou des médicaments de synthèse doliprane, Fervex©… 5 URs) sont également consommés en complément.

Parfois l'infusion ou la décoction est aussi préparée en grande quantité puis refroidie et conditionnée dans des bouteilles en vue d'être consommée toute la journée et parfois sur une période de plusieurs jours (krg : *tizann*). Ce mode de préparation, considéré comme très « rafraichissant », peut être indiqué comme préliminaire à une purge annuelle ou bien indiqué dans le traitement de lenflamasyon de l'hyper-tension ou du diabète :

> « *Si kò'w chajé, ou pé bwè on tizann ti balé pandan twa jou. I ka netwayé'w byen sa la. Siwtou si disan'w sal, ou gen trop grès épi sik adan'y* [Si ton corps est chargé, tu peux boire une tisane de *ti balé* (*Scoparia dulcis*) durant trois jours. Ça te nettoie bien. Surtout si tu as le sang sale, si tu as trop de graisses et de sucre dedans]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Cayenne.

Enfin, notons que si ce mode de soin semble détenir une place particulièrement importante dans les médecines créoles, des particularismes culturels se dégagent néanmoins, avec des préférences botaniques inhérentes à chacun des groupes interrogés. Ainsi, les espèces les plus citées par les Créoles antillo-guyanais sont *Cymbopogon citratus* (kra et krg : *sitronnel*, 33 URs) et *Lippia alba* (kra : *brizé*, krg : *milis*, 30 URs), tandis que les Créoles haïtiens préfèrent utiliser *Momordica charantia* (krh : *asosi*, 14 URs) ou *Chromolaena odorata* (krh : *langlichat*, 8 URs ; illustration 33).

[255] Friedrich (1978) note également à Sainte-Lucie l'ajout fréquent de rhum et de sucre dans les décoctions bues contre les « refroidissements ».

[256] Telles que la pommade Vicks achetée en pharmacie ou le mélange d'huiles essentielles *Chilling Oil* dont l'équivalent d'une petite cuillière est dissoute dans une tasse de d'infusion chaude avant consommation. On cherche ici à éliminer les *flum* (ou « glaires »), c'est-à-dire les sécrétions visqueuses et obstructives des voies respiratoires, à travers les propriétés expectorantes et décongestionnantes de ces préparations.

2.5.2. Se soigner en mangeant : soupes rafraichissantes et chocolats chauds

Illustration 34 : étal vendant des fruits macérant dans du vinaigre, à Paramaribo. L. Dejouhanet

Partout dans le monde, de nombreuses plantes comblent à la fois des besoins thérapeutiques et nutritionnels[257], s'inscrivant *de facto* dans un *continuum* alimentation-soins[258] qui est au cœur de la plupart des médecines « traditionnelles » (Etkin, 1996, 2000, 2008a ; Etkin et Ross, 1982 ; Ogle et al., 2003 ; Pieroni, 2000 ; Pieroni et Price, 2006 ; Pieroni et al., 2006). La multifonctionnalité (Pieroni et al., 2006) de ces végétaux revêtant une double finalité, culinaire et thérapeutique, a d'ailleurs manifestement contribué à leur large dissémination pantropicale (Benett et Prance, 2000 ; Voeks, 2004). Le concept d' « alicament » (tiré de la contraction d' « aliment » et de « médicament », désignant des aliments doté de propriétés thérapeutiques), correspondant à des aliments ayant aussi des propriétés présumées de médicament (Cynober, 2008), est par ailleurs un terme de plus en plus utilisé par des firmes commerciales profitant de l'effet de « visualisation

[257] Dans beaucoup de sociétés, en effet, nourriture et médecine se confondent (Johns, 1996).

[258] Ce que Vilayleck (2002 ; p. 86) nomme, d'une autre façon, la « nutri-thérapie traditionnelle ».

médiatique » (Hurrell et Pochettino, 2014) de végétaux dont la valeur curative est autant vantée que la valeur nutritive tels que (de leurs noms commerciaux) : *acaï* (*Euterpe oleracea*), *acerola* (*Malpighia emarginata*, illustration 41), *goji* (*Lycium* sp.) ou encore *ginseng* (*Panax* spp.)[259].

En Guyane également, les espèces végétales utilisées à la fois pour leurs fonctions alimentaires et médicinales constituent une part importante des espèces citées : l'ail, le curcuma, l'oignon et le gingembre par exemple – qui sont également des plantes alimentaires connues – sont régulièrement consommées pour leurs propriétés médicinales, représentant à elles seules 3,9 % des usages déclarés (144 URs). Ces plantes, comme d'autres (*Cinnamomum verum, Eryngium foetidum, Lippia micromera, Syzygium aromaticum, Thymus vulgaris*…) sont régulièrement incorporés aux plats tant pour ajouter de la saveur que pour aider à la digestion qui s'ensuivra :

> « J'ajoute toujours un peu de cannelle et de *radyé lafyèv* [*Eryngium foetidum*] dans la cuisson de mes haricots rouges. C'est une amie dominicaine qui m'a montré cela. Non seulement ça donne un bon gout aux haricots, je trouve, mais en plus ça permet d'éviter d'être trop ballonné après. » Femme d'origine créole guyanaise, 44 ans, Matoury.

> «Yo *incorporo jengibre y curcuma en cada uno de mis platos. No solo le da buen gusto, pero también es excelente para la salud. A veces los hago freir en una cacerola, otras veces los paso al pilon y los incorporos crudos en mi comida* [J'incorpore du gingembre et du curcuma dans tous mes plats. Non seulement c'est bon au goût, mais c'est aussi excellent pour la santé. Parfois je les fais revenir à la poêle, sinon je les pile et les incorpore crus dans ma nourriture]. » Homme d'origine péruvienne, 32 ans, Cayenne.

> « Parfois, je fais frire de l'ail et du gingembre dans de l'huile de coco. Je mets également du *kuentu* [*Eryngium foetidum*] et du *supu uwii* [*Petroselinum crispum*] Je mets ce mélange au frais et j'en grignote un peu chaque jour, tous les matins. Pour nettoyer le sang, contre la tension, pour améliorer la circulation du sang, c'est aussi bon pour le cœur et les reins. » Femme d'origine ndjuka, 44 ans, Mana.

[259] Le concept de « super-aliment » apparaît également de plus en plus dans la littérature (Dupire, 2017 ; Mencinicopschi, 2010). C'est également le cas de la spiruline (cyanobactéries du genre du genre *Arthrospira* et *Spirulina*, utilisées comme compléments alimentaires pour leur valeur nutritive (Dupire, 2017 ; Falquet et Hurni, 1986).

De plus, sous le prisme de la perspective humorale développée plus haut et sur laquelle se fondent plusieurs ethnomédecines créoles présentes en Guyane, certains aliments sont considérés comme plus ou moins « chauds » ou « froids » (Benoît, 2000 ; Peeters, 1979) et peuvent donc être convoqués dans le traitement de maladies vernaculaires relevant de ce type d'explication : ici revient l'antagonisme fondamental entre des aliments « froids » (généralement ceux qui sont riches en eau[260] et/ou acides - illustration 40 - et/ou amers) pouvant soigner l'excès de « chaud » et des aliments « chauds » (les préparations épicées et/ou les plats riches) qui eux sont au contraire indiqués en cas d'*enprudans*. Quelques exemples tirés des entretiens réalisés sur l'ensemble du territoire permettent d'illustrer cette idée :

> « Les gens d'avant, ils savaient ce qui était bon pour leur corps, c'est pour cela qu'ils n'étaient jamais malades. Par exemple, du temps de mon papa, les gens buvaient un bon jus d'oranges amères le matin [*Citrus aurantium*], à jeun. Ça permettait de retirer les vents froids que le corps absorbe durant la nuit. Aujourd'hui c'est un arbre qu'on ne voit pratiquement plus. » Homme d'origine martiniquaise, 72 ans, Kourou.

> « Quand tu as le corps chargé, tu veux te nettoyer un peu, tu fais une cure de feuilles et de légumes amers. Comme le *sopolopo* [*Momordica charantia*] ou le *dantroewa* [srn ; *Solanum macrocarpon*] ou des feuilles de *bita uwi* [*Solanum leucocarpon*] ou d'*angoman uwi* [*Solanum americanum*] avec du riz. Ça nettoie le sang, c'est très sain. » Homme d'origine aluku, 43 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « On dit souvent que tous les jus acides sont bons pour lutter contre l'excès de tension dans ton sang. Comme moi j'avais ce problème là, je fais mon marché tous les samedis pour pouvoir me préparer des jus de *maracudja* [*Passiflora edulis*], de prune de cythère [*Spondias dulcis*], de citron [*Citrus*

[260] Dans les représentations thérapeutiques créoles, une distinction nette s'opère par exemple ainsi entre les « soupes grasses » (krg : *lasoup kreyol*) qui sont considérées comme « chaudes » et les soupes maigres telles que les soupes asiatiques (krg : *lasoup chinwa*), les bouillons de poule, les veloutés de légumes ou le *blaff* (krg ; sorte de court-bouillon de poisson) qui elles sont considérées comme « rafraîchissantes » même lorsqu'elles sont consommées brûlantes. Ici se dégage l'importance pour « se nettoyer » de boire beaucoup de liquide (mais ni trop salé ni trop épicé, qui sont des flaveurs « chaudes ») : c'est en éliminant les liquides ingurgités que le corps peut se purifier convenablement. Les légumes riches en eau, tels que les différents concombres (*Cucumis anguria, Cucumus sativus, Lagenaria siceraria*) sont aussi à ce titre considérés comme « rafraîchissants ».

> *aurantiifolium*], de mandarine [*Citrus reticulata*] ou de tamarin [*Tamarindus indica*][261]. » Femme d'origine palikur, 44 ans, Macouria.
>
> *« Si moun an gen bokou frédi, to ka ba li roun bon chokola kréyòl. Si to lé i chofé'l pi bokou, to ka sikré'l ké gro siro é to ka versé oun ti bi tafia annan. I bon osi lò i genyen bokou lapli, mové tan : kako a, kannel a, pinda ki serten moun ka mété adan tou, tousa sé bagay ki trè cho. »* [Si la personne a beaucoup de « froid », tu lui donnes un bon chocolat créole. Si tu veux la chauffer encore plus, il faut le sucrer avec du *gwo siwo* [mélasse] et verser un peu de rhum dedans. C'est bon aussi lorsqu'il pleut, qu'il y a mauvais temps : le cacao[262], la cannelle, le beurre de cacahuète que certaines personnes mettent aussi, tout cela ce sont des choses très « chaudes ».] » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Rémire-Montjoly.

L'exemple du chocolat montre d'ailleurs à quel point la multifonctionnalité des plantes à la fois médicinales et alimentaires (Ogle et al., 2003 ; Pieroni et al., 2006) peut également sous-tendre une triple alliance entre alimentation, plaisir et soin. Certaines espèces médicinales peuvent être mixées ou bouillies avec du lait (parfois du lait sucré) pour rendre leur ingestion plus agréable ; c'est le cas notamment de *Chenopodium ambrosoïdes* (cet usage semble assez populaire sous cette forme chez les Brésiliens (42 citations, dont 12 fois par des personnes d'origine brésilienne) et tendrait aujourd'hui à se diffuser en Guyane) et éventuellement de *Cymbopogon citratus* (1 UR) et *Pimenta racemosa* (1 UR). Chez les Haïtiens, le café fort et amer (3 URs) a des vertus purgatives autant que toniques. Les jus de fruits et de légumes sont également régulièrement consommés pour leurs propriétés thérapeutiques (98 URs). Au-délà des jus de fruits acides déjà évoqués plus haut contre les maladies « chaudes » chez les Créoles antillo-guyanais, d'autres jus thérapeutiques se distinguent, tels que le jus de gingembre (*Zingiber officinale*) comme tonique, le jus de tamarin (*Tamarindus indica*) en cas de constipation ou encore le jus de « cerise-pays » (*Malpighia emarginata* ; illustration 41), réputés très riches en vitamine C, pour lutter contre les syndromes grippaux ou le jus de carotte que les habitants originaires d'Haïti disent bon contre *lanemi* (cf. « Troubles du système circulatoire »).

---

[261] Bien qu'on parle de jus, il s'agit souvent d'une décoction refroidie et sucrée des fruits.

[262] Le père Jean-Baptiste Labat, cité par Peeters (1989) écrit ainsi en 1742 : « On ne peut pas disconvenir que le cacao ne soit huileux et amer ; or tout ce qui est huileux et amer est chaud, et d'autant plus chaud qu'il est plus huileux et plus amer » (1742 : III. 368). On note par ailleurs, ici encore, la relativité selon les cultures et les époques du caractère « chaud » ou « froid » de l'amertume (et des saveurs en général).

Illustration 35 : fruits de « cerise-pays » (Malpighia emarginata*) dans un jardin de Rémire-Montjoly. M-A Tareau.*

Certains aliments sont considérés comme particulièrement reconstituants et sont recommandés en cas de grande fatigue ou en période de convalescence. Les nectars de fruits de palmiers (*Euterpe oleracea*, *Oenocarpus bacaba*, *Oenocarpus bataua*) sont réputés « donner du sang » (cf. chapitre « Troubles du système circulatoire »). Les farines de manioc (*Manihot esculenta* ; 2 URs), de banane (*Musa* x *paradisiaca* ; 1 UR) ou d'*arrow-root* (*Maranta arundinacea* ; 1 UR) sont régulièrement ajoutés à l'alimentation des enfants en bas âge afin de « mieux les nourrir ». De même, certains plats sont présentés comme des remèdes à part entière, et consommés après un effort soutenu ou en période de convalescence. C'est le cas par exemple des différentes soupes de pieds (pieds de veau[263], pieds de poule…), du *blaff* et du *kalalou* (cf. « encart 6 »), chez les Créoles, ou encore de l'*afiingi*[264] et du *masusa aleisi*[265], chez les Marrons, qui constituent pour ainsi dire de véritables « plats médicinaux » :

[263] Un sirop de pied de veau (krg : *siro pyé béf*) contenant également du céleri et des épices, réputé en tant que tonique sexuel, est également très populaire chez les Créoles des Antilles-Guyane.

[264] Plat composé de boulettes de fécule de manioc (ndk : *domii*) et de viande ou de poisson fumé.

[265] Il s'agit d'un plat de riz mis à cuire avec des graines pilées de *Renealmia floribonda* qui lui donnent plus ou moins une coloration de safran. D'après un informateur ndjuka, *masusa* est une

> « On fait cuire le riz avec le jus des fruits de *masusa*[266] [*Renealmia alpinia*], on appelle ce plat *masusa alisi*, c'est très bon pour le ventre. C'est comme les feuilles de *bita wiri* [srn ; *Solanum leucocarpon*], on les fait bouillir puis on les mélange au riz, ça nettoie bien. » Homme d'origine saamaka, 33 ans, Cayenne.

> « Chez nous, quand ton mari revient de la chasse et qu'il a pris la pluie, tu lui prépare une bonne soupe chaude de *kalou* [*Zea mays*]. Soit ça soit l'*afiingi*. Ça remonte. » Femme d'origine ndjuka, 44 ans, Mana

> « Quand mon mari et moi allions danser, dans les soirées de carnaval, je préparais toujours une bonne soupe créole. Avec du pied de taureau et beaucoup de légumes dedans, pour pouvoir bien tenir le rythme ! Le lendemain matin, c'était le *blaff*. Parce que comme le *blaff* contient beaucoup d'oignons, beaucoup d'ail, beaucoup de citron et des herbes, c'est un plat qui est très bon pour la santé. En plus ce n'est pas gras et ça contient beaucoup d'eau donc ça permet d'éliminer. Lorsque mon mari faisait un peu trop la fête, *chalò a té anlè'l, ou konnèt Senklisyen* [la « chaleur » était sur lui, tu connais les Saint-Luciens] ! Je lui préparais ça traditionnellement le samedi ou le dimanche matin pour qu'il puisse retrouver la forme. » Femme originaire d'Haïti, 56 ans, Matoury.

Pour finir, notons que de nombreuses herbes et feuilles comestibles sont également considérées comme médicinales par plusieurs groupes culturels guyanais. Chez les Marrons par exemple, « manger des légumes » revient en fait souvent à consommer des feuilles cuites avec du riz. Dans la médecine créole où ces feuilles sont parfois appelées *zerbaj* (kra : herbages), brèdes, voire *agouman* par les Antillais[267], elles sont considérées comme « rafraichissantes » et sont indiquées en cas de *lenflamasyon* ou de crise de vers (krg : *kriz vè*). Cette catégorie de plantes à la fois alimentaires et médicinales comporte plusieurs espèces cultivées (*Hibiscus sabdariffa*, *Abelmoschus esculentus*, *Colocasia*

---

plante de la divinité Ampuku et consommer ses fruits revient, selon un informateur paamaka, à « puiser un peu de la force de la grande forêt ».

[266] Mot qui proviendrait du kikongo « *ma-susa* », mot utilisé en Angola pour nommer des espèces du genre *Aframomum* (Van Andel et al., 2014).

[267] Aux Antilles, ce terme désigne également plus précisément l'espèce *Solanum americanum* (Longuefosse, 2006) qui est appelée *angoma* chez les Ndjuka et *gogomago* chez les Créoles du Suriname. Tous ces étymons proviendraient du taxon africain « *gboma* » qui en langues fon et ewe fait référence à *Solanum aethiopicum* (van Andel et al., 2014). Notons que les Créoles de Guyane nomment pour leur part cette espèce *alaman* (Grenand et al., 2004), termes étymologiquement très proche de son homologue dans le créole haïtien : *lanman* (Weniger et al., 1986).

esculenta, *Chamissoa altissima, jambu*) mais également quelques plantes sauvages (souvent des adventices, telles que *Phytolacca rivinoides*, *Solanum americanum*, *Portulaca oleracea*, *Amaranthus dubius* ; illustration 43). Enfin, en dehors de ces feuilles consommées cuites, les Créoles prêtent également à certaines salades crues[268] des propriétés médicinales « rafraichissantes », comme celles comportant des feuilles de *Nasturtium officinale* (krg : *kréson*), conseillées en cas de problèmes pulmonaires, de *Peperomia pellucida* (krg : *salad soda*) considérées comme sédatives et hypo-tensives, de *Portulaca oleracea* (krg : *pourpyé*) et plus rarement les inflorescences de *Begonia glabra* (krg : *lozey bwa*).

Encart 6 : l'« énigme » du *kalalou*.

Illustration 36 : assiette de kalalou*, plat créole guyanais contenant du poisson, de la viande et plusieurs* zerbaj*. M-A Tareau.*

Ce que l'on pourrait appeler l'« énigme du *kalalou* » représente un surprenant exemple de diffusion ethnobotanique, accompagné d'une singulière réinterprétation lexicale qui concerne les termes *kalou* et *kalalou* (krg). En Guyane, le terme *kalou* désigne chez les Créoles l'espèce *Abelmoschus esculentus* tandis que chez les Ndjuka il s'agit de *Zea mays*

[268] Qui ne sont pourtant pas ancrées dans la diététique créole (Vilayleck, 2002), en effet, plusieurs Créoles et Noirs-Marrons interrogés ont indiqué ne jamais manger de salade crue, mais tendent peu à peu à le faire avec l'occidentalisation des modes de vie.

et l'ethnonyme *kalalu* y désigne *Amaranthus dubius* (illustration 43). Chez les Créoles de Guyane, le *kalalou* est également un plat dans lequel apparaissent plusieurs légumes et feuilles (en particulier : *Abelmoschus esculentus*, épinards (*Basella* spp.) et, parfois, *Xanthosoma brasiliense* ; illustration 42). Katz et al. (2012) montrent qu'au Brésil les appellations *cariru* ou *caruru* correspondent selon les groupes culturels à des espèces comestibles du genre *Talinum* ou *Phytolacca*, mais également à un plat typique des populations afro-descendantes. Ailleurs en Amérique, l'appellation *callalou* désigne, selon Carney et Rosomoff (2011), des adventices du genre *Amaranthus* (à la Jamaïque notamment) ou l'espèce *Hibiscus sabdariffa*. Ces auteurs montrent également que les appellations *caruru*, *callaloo* et *kalelu* se rapportent, tant dans certaines régions d'Afrique Noire que d'Amérique, à des plats comportants de nombreux feuillages. Il s'agirait en fait d'un terme *tupi* (*ka'a lulu* = « plante herbacée » : Grenand, 1989) qui aurait été transporté en Afrique par les colons et serait revenu en Amérique avec les esclaves, dont les descendants désignent aujourd'hui par plusieurs appellations dérivées et selon les régions une variété d'espèces végétales alimentaires ou de plats à base de feuilles comestibles (Vandebroek et Voeks, 2019).

Illustration 37 : feuilles et inflorescences de l'espèce Amaranthus dubius. *M-A Tareau.*

2.5.3. « Feu » !

Illustration 38 : bouteille d'amèr dans un bar de Cayenne, servi avec un verre de jus de prune de cythère pour la kraz. M-A Tareau.

Les toniques amers ont des noms variés. Généralement appelés *amèr, anmer* ou *anmè* chez les Créoles (illustration 34), *bita* (de l'anglais *bitter*) chez les Businenge, *boutey tranpé* (du français « bouteille » et « trempé ») ou *asosi* (appellation éponyme de l'espèce *Momordica charantia*) chez les personnes d'origine haïtienne et *botellas* (« bouteille ») chez les Dominicains, ils sont une composante essentielle des phytothérapies guyanaises,

et en particulier afro-guyanaises (ICF = (126-41) / (126-1) = 0,68). Comme leur nom l'indique, ces préparations sont composées la plupart du temps[269] de plantes à forte amertume (*Aloe vera*, *Aristolachia trilobata, Geissospermum laeve*, *Momordica charantia, Phyllanthus amarus, Quassia amara*) mises à macerer dans de l'alcool (en général du rhum, dont l'importance centrale au cœur des sociétés post-plantationnaires a déjà été montrée (Placouly, 1989), et plus rarement du vin ou du vermouth). Si la portée thérapeutique de ce type de préparations a pu être observé dans l'ensemble de la zone Caraïbes-Plateau des Guyanes (Cano et Volpato, 2004 ; Nossin, 2010 ; Odonne et al., 2007 ; Tareau et al., 2017 ; Vandebroek et al., 2010), le peu de littérature scientifique concernant ce mode de soin à l'échelle du territoire guyanais, en revanche, contraste avec sa vivacité encore très actuelle (Tareau et al., 2017).

Au sein des groupes créoles et marrons, il est de coutume d'en boire régulièrement un petit verre cul-sec (appelé un « feu » chez les Créoles [270], traduisant déjà son inscription dans le schéma humoral) immédiatement suivi d'une petite lampée d'eau ou de jus visant à rétablir l'équilibre, appelée *amorti* ou *kraz.* Il est intéressant de noter à ce sujet que, dans la diététique humorale hippocratique, la crase (en opposition à la dyscrasie) est en effet l'état d'équilibre parfait entre les « humeurs » qui garantit la bonne santé de l'individu (Schlienger et Monnier, 2013). En outre, on peut penser que l'alliance *à priori* paradoxale que l'on peut noter entre le caractère « chaud » du rhum et l'amertume de certaines espèces qui est au contraire le plus souvent considérée comme une saveur « froide » (cf. « Fraîcheur amère et chaleur salée ») donne naissance au final à une une combinaison thérapeutique équilibrée, par ailleurs entérinée par la neutralité du verre d'eau accompagnateur.

En fonction de l'assemblage de plantes que comprennent ces mixtures[271], les indications thérapeutiques de ce mode de soins sont variées : ils peuvent servir à « se nettoyer » (28 URs), prévenir ou combattre la fièvre (12 URs), prévenir ou soigner les parasites intestinaux (19 URs), soigner ou prévenir *lagrip* (12 URs), être utilisé comme stimulant

[269] Il y a néanmoins quelques exceptions. Le bita de *duludulu* (*Tanaecium bilabiatum*) préparé par les Ndjuka par exemple n'est pas amer bien qu'il porte tout de même ce nom.

[270] Qui parfois, au moment de trinquer, s'exclament d'un « feu ! » collectif.

[271] Composées généralement d'un mélange de nombreuses plantes formant une sorte de *totum* thérapeutique. En effet, dans les médecines créoles, pouvant être qualifiées d'« additives », l'efficacité recherchée est le fruit de la synergie entre les différentes espèces et ingrédients mis à macérer ensemble en vue de produire un assemblage singulier mais multifonctionnel qui soit le plus efficace possible contre les maux que l'on cherche à traiter.

sexuel masculin[272] (7 URs), pour « retrouver l'appétit » (7 URs), contre les « vents » (5 URs) ou encore pour se protéger contre le mauvais sort[273] (3 URs). Enfin, la dimension clairement « chaude » (et par voie de conséquence, bénéfique, de façon curative ou préventive, contre des « maladies froides ») des toniques préparés avec des espèces non amères est souvent explicitement mentionnée et valorisée par les personnes interrogées :

> « Chez nous, *duludulu* [*Tanaecium bilabiatum*] c'est le café : on boit ça le matin pour réchauffer le corps. Aussi quand on sort de la forêt, après un coup de chasse, pour enlever le froid dans le corps. » Homme d'origine ndjuka, 48 ans, Mana.

> « Aux Antilles, on a coutume de boire un *dékolaj* le matin. Y'a de l'absinthe dedans [*Artemisia absinthium*], mais aussi du bois-bandé [*Richeria grandis*], de la cannelle [*Cinnamomum verum*], des plantes bien chaudes. En temps d'hivernage [saison des pluies] c'est recommandé. Ça permet de bien commencer la journée, de dégager tout le « froid » qui est rentré dans ton corps pendant la nuit. Maintenant, je mets aussi des morceaux de *lyann kayenn* [*Tinospora crispa*] dans mon *dékolaj*. »[274] Homme d'origine martiniquaise, 75 ans, Kourou.

Pour toutes ces raisons, l'*amèr* n'est surtout pas considéré comme un alcool festif : il revêt avant tout une fonctionnalité essentiellement thérapeutique. Les Créoles se plaisent ainsi à dire que *« amèr a roun médikaman »* (« *l'amèr* est un médicament ») et qu'il ne faudrait de toutes façons pas en abuser car « trop d'*amèr* est un poison », « *pars i ka tournen to labil* » (« parce que ça te tourne la bile »)[275]. De plus, on remarque que ces modes de

---

[272] En particulier ceux contenant les espèces *Ptychopetalum olacoides* (krg : *bwa bandé* ; ndk : *bandé bwa*) et *Strychnos* sp. (ndk : *dobrudwa*). L'ajout de maïs, d'un scorpion, d'une queue de tatou, d'un pénis de tortue (kra : *pin karet*) ou de « bois-fer » (krg : *bwa fè*, *Bocoa* sp.) dans ces « boissons pour les hommes » est également explicitement correlé à cette indication, tant chez les Créoles que chez les Marrons.

[273] Ce qui corrobore l'analyse de Vilayleck (2002 ; p. 55) qui estime qu'en Martinique « *l'amertume communiquée par certaines plantes empêche l'emprise du mal* ». Et, dans les campagnes d'Haïti, on dit que l'amertume de certaines plantes « gâte le sang » et refoule les mauvais esprits (Métraux, 1958).

[274] De la même façon, Benoît (2000 ; p.57) précise que le verre que boivent parfois tôt le matin les paysans guadeloupéens a pour but d'évacuer les « *vapeurs froides intériorisées durant la nuit* ».

[275] Ce qui paraît assez logique lorsqu'on sait que certaines espèces (*Aristolochia*, *Tinospora*…) utilisées dans la préparation d'*amèrs* sont connues pour leur toxicité telles que *Aristolochia*

préparation et d'administration sont quelque chose d'assez strictement masculin[276] : l'*amèr* est préparé par des hommes (8 femmes pour 22 hommes) et à maladie égale, quand il est conseillé aux hommes de boire un *amèr*, on recommande plutôt aux femmes de consommer sous forme de décoction les mêmes plantes :

> « *Anmèr a bagaj wonm. Si ou madanm bizwen sèvi menm radyé ya ki annan anmè ya, i ka bouyi'l pou i fè oun dité ké li* [l'*anmèr* c'est quelque chose pour les hommes. Si ta femme a besoin de se servir des plantes qui sont dans l'*amèr*, elle les fait bouillir pour faire une infusion avec]. » Homme d'origine créole guyanaise, 55 ans, Matoury.

> « Un homme qui se dit homme doit avoir une bouteille de *bita* chez lui. Mon père dit que sa bouteille de *bita* est comme son corps : si on veut l'atteindre, on peut passer par la bouteille. C'est pour cela qu'il la cache. Aussi, il ne faut jamais dévoiler la composition de sa bouteille, chez nous c'est un secret. » Femme d'origine paamaka, 18 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « *Chak moun gen yé pa résèt. Anvan, sé anba so kouch wonm an a té ka séré boutey anmer a. Si i té ka rousouvwè so kanmarad, i té ka alé détére'l pou i té ba yo on ti kou adan* [Chacun a sa propre recette. Avant, c'est sous le lit que l'homme cachait sa bouteille d'*amèr*. S'il recevait ses camarades, il la sortait pour leur en servir un verre]. » Homme d'origine créole guyanaise, 78 ans, Iracoubo.

La tradition des toniques amers semble correspondre à un double héritage syncrétique. D'abord, si plusieurs auteurs ont défendu la thèse d'un héritage africain (van Andel et al., 2012 ; van Andel, 2016 ; Volpato et Godínez, 2004), celle-ci ne doit pour autant pas occulter l'héritage européen que constituent ce type de mode d'administration thérapeutique (Passos et al., 2018), diffusé à travers la planète durant la période coloniale. Volpato et al. (2009) estiment par exemple que la macération d'*Artemisia absinthium* et d'autres plantes dans du rhum à Cuba et en Haïti serait un héritage des troupes de soldats français présents sur ces îles durant la période coloniale. En outre, les innombrables bouteilles abandonnées en forêt[277] par les orpailleurs créoles de la fin du

trilobata (Cachet et al., 2016), *Momordica charantia* (Dorangeon et Moretti, 2002 ; Hulin et al., 1988 ; Rammal et al., 2009 ; Salawu et al., 2004) ou *Tinospora crispa* (Langrand et al., 2014).

[276] Odonne et al. (2007) soulignent aussi que la consommation de *bita* est un marqueur culturel de virilité chez les Marrons du Suriname.

[277] Ces bouteilles vendues sur le marché de Vreezdam à Paramaribo (cf. « *Market survey* (Paramaribo) ») ou dans certaines boutiques ésotériques sont par ailleurs également utilisées

19ème siècle et du début du 20ème permettent de se rendre compte de la popularité à cette période des nombreuses marques de toniques amers européens[278] dont les manuels de médecine vantaient d'ailleurs des propriétés médicinales assez analogues à celles qui sont prêtées de nos jours aux préparations amères domestiques. En témoignent par exemple ces extraits de traités médicaux dont les recommandations sont encore d'une surprenante actualité : « *Nous devons dire que dans l'intestin, les amers ont une action anthelmitique. Tous les animaux semblent avoir de l'aversion pour les amers et il y a des insectes qui évitent leur odeur* » (Cullen, 1788 ; p. 84). « *Cet élixir est un bon stomachique amer. On peut en prendre un petit verre, deux fois par jour, dans les maladies de vents, les mauvaises digestions, le manque d'appétit.* » (Buchan, 1783 ; p. 191).

Ces « vins amers » (qui étaient le plus souvent composés d'une base de vin plus ou moins sucré) étaient d'ailleurs largement utilisées dans la marine et exportés massivement dans les colonies (Londeix, 1998 ; Romieux, 1998), car le quinquina (*Cinchona* spp.) que contenaient certains avait la réputation de vaincre les fièvres tropicales les plus tenaces (Boumediene, 2016), ce qui a sans doute contribué à leur large diffusion dans l'empire colonial. Aujourd'hui encore, la popularité au sein des différentes populations créoles de Guyane du genièvre, du vermouth (de l'allemand *wermut* qui désigne l'absinthe) ou encore du campari (fabriquée à base d'écorces d'oranges amères), aux côtés d'autres toniques amers ou aromatiques préparés de façon artisanale (illustration 35), semble corroborer la thèse d'une filiation entre ces alcools :

> « Chez nous on aime beaucoup le campari, c'est comme un *bita* des Blancs. Parfois on le mélange même au *bita* traditionnel, tu vois ça par exemple dans les bars à la Charbo. » Homme d'origine saamaka, 24 ans, Saint-Laurent du Maroni.

comme objets rituels au cours de cérémonies *winti* : non seulement elles sont porteuses d'une ancestralité sacrée (« elles ont appartenu aux ancêtres ») mais aussi « elles renferment des esprits de la forêt » où elles ont été trouvées. Le même constat a pu être fait au Ghana par Myren et van Andel (2011) qui ont fait état de la popularité du Gin (introduit là-bas durant la période coloniale par les marins hollandais) et des bouteilles anciennes de genièvre qui sont encore très utilisées dans les rites médico-magiques du vodou ghanéen.

[278] En France métropolitaine seulement, on peut citer entre autres : le Quinquina Saint-Raphael, la Grande Chartreuse des Alpes, la Bénédictine normande, l'Izarra basque, le Cointreau angevin, les Marie Brizard et Lillet bordelais, l'amer Picon, l'Absinthe de Pontarlier…

Illustration 39 : bouteille de genièvre hollandais moderne et bita *« fait maison », chez un habitant d'Apatou. M-A Tareau.*

Il existe une grande diversité de recettes d'*amèr* et de *bita*, recourant à des espèces végétales variées (tableau 16) ; on pourrait presque dire que chaque famille créole et businenge possède la (ou les) sienne(s)[279]. Cependant, des préférences communautaires importantes apparaissent (cf. figure 3 ; « Divergences. *Montre-moi quelles plantes tu utilises, je te dirai qui tu es*… ») : ainsi, les Businenge semblent préférer des espèces sylvestres (*Aristolochia* sp. *Banara guianensis*, *Geissospermum* spp., *Geissospermum argenteum, Hymenaea courbaril, Strychnos* sp., *Tanaecium bilabatium*), rapportés notamment lors des sorties de chasse, tandis que les Créoles guyanais et caribéens privilégient plutôt des espèces cultivées et souvent exotiques (*Aristolochia trilobata*[280], *Artemisia cf. absinthium*, *Momordica charantia*, *Phyllanthus amarus*, *Quassia amara*, *Tinospora crispa*). Les membres de la communauté haïtienne de Guyane utilisent de façon systématique les parties aériennes de la Cucurbitacée rudérale *Momordica*

[279] Notons que des bouteilles sont parfois vendues par des familles créoles et marronnes chez qui des individus ayant d'autres appartenances culturelles viennent également s'approvisionner en cas de besoin.

[280] Populaires aux Antilles, les toniques amers préparés avec cette espèce sont réputées meilleurs lorsqu'on prend le soin d'y ajouter les chenilles (*chini trèf*), du genre *Parides*, qui parasitent la liane et en captent l'amertume.

charantia (krh : *asosi* ; cf. « Encart 7 »), seule ou accompagnée d'autres espèces. Les Dominicains font venir de République Dominicaine des *botellas* (Alaneyre, 2016 ; Vandebroek et al., 2010), macérations de plantes dans du vin ou du rhum dont l'ingrédient végétal de base semble être *Gouania* sp. (esp : *bejuco indio*). De même, certains Saint-Luciens font venir du *spiced rum*, contenant du bois bandé antillais (vraisemblablement *Richeria grandis* : Nossin, 2006) de leur île d'origine. Enfin, notons que Virapic (7 URs), un phyto-médicament produit en Guadeloupe par les laboratoires Phytobôkaz et vendu en pharmacie, n'est autre que l'alcoolature d'une Asteracée très amère : *Neurolaena lobata*.

Tableau 16 : principales espèces (≥ 2 % du total des citations ; par ordre décroissant de citations) utilisées dans l'élaboration de toniques amers.

Espèces **Familles**	**URs** (total 126)	**URs par communauté**	**% des citations**
Tinospora crispa (L.) Hook. f. & Thomson Menispermaceae	21	krg : 11 ; slu : 6 ; krh : 2 ; mtp : 1 ; plk : 1	16,7
Quassia amara L. Simaroubaceae	16	krg : 8 ; slu : 3 ; krh : 2 ; alk : 1 ; kla : 1 ; plk : 1	12,7
Aristolochia trilobata L. Aristolochiaceae	14	krg : 9 ; slu : 4 ; kra : 1	11,1
Geissospermum laeve (Vell.) Miers Apocynaceae	8	krg : 3 ; ska : 2 ; ndk : 1 ; slu : 1	6,3
Momordica charantia L. Cucurbitaceae	8	krh : 5 ; kra : 1 ; krg : 1 ; slu : 1	6,3
Allium sativum L. Amaryllidaceae	4	krg : 2 ; plk : 1 ; slu : 1	3,2
Aloe vera (L.) Burm. f. Xanthorrhoeaceae	4	krg : 2 ; kra : 1 ; dmn : 1	3,2
Tanaecium bilabiatum Bignoniaceae	4	alk : 2 ; ndk : 2	3,2
Artemisia absinthium L. Asteraceae	4	slu : 3 ; kra : 1	3,2

Afin d'illustrer la diversité et la complexité que revêtent les recettes de toniques amers en Guyane, ainsi que la multifonctionnalité de leur consommation à travers les indications thérapeutiques mentionnées par les usagers interrogés, voici trois recettes (un *amèr* créole, un *bita* ndjuka et une *boutey* haïtienne ; tableaux 17, 18 et 19) extraites des entretiens ethnographiques réalisés sur le litorral guyanais :

- Recette de monsieur A., 59 ans, Créole guyanais vivant à Cayenne :

❖ Espèces utilisées :

*Tableau 17 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition de l'*amèr *de monsieur A.*

Noms scientifiques **Familles**	**Noms vernaculaires (krg)**	**Parties utilisées**
Allium sativum L. Amaryllidaceae	*lay*	bulbes
Aloe vera (L.) Burm. f. Xanthorrhoeaceae	*lalwé*	feuilles
Aristolochia trilobata L. Aristolochiaceae	*trèf*	feuilles (+ chenilles : *chini trèf*)
Catharanthus roseus (L.) G. Don Apocynaceae	*rasin kaka poul*	racines
Geissospermum laeve (Vell.) Miers Apocynaceae	*maria kongo*	écorce
Hymenaea courbaril L. Fabaceae	*kaka chyen*	écorce
Phyllanthus amarus Schumach. & Thonn. Phyllanthaceae	*grenn anba fey blan*	plante entière
Quassia amara L. Simaroubaceae	*kwachi*	parties aériennes
Spondias mombin L. Anacardiaceae	*monben*	écorce
Tinospora crispa (L.) Hook. f. & Thomson Menispermaceae	(*l*)*yann amèr*	tiges

❖ Mode de préparation (de préférence en période de pleine lune) :

- Incorporer deux gousses d'ail (krg : *lay*) épluchées et pilées après en avoir préalablement retiré le germe, trois feuilles d'*Aristolochia trilobata* (krg : *trèf*) et si possible trois chenilles colonisant la liane (krg : *chini trèf*) également dans une bouteille de rhum (krg : *tafia*).
- Faire rentrer une feuille épluchée d'*Aloe* vera (krg : *lalwé*), un pied entier, lavé, de *Phyllanthus amarus* (krg : *grenn anba fey*), trois racines de *kaka poul* ainsi qu'une demi-douzaine de tronçons de *Tinospora crispa* (krg : *yann amèr*).
- Ajouter quelques morceaux d'écorces de *Hymenaea courbaril* (krg : *kaka chien*), de *Geissospermum laeve* (krg : *maria kongo*) et de *Spondias mombin* (krg : *monben*) ainsi que quelques branches feuillues de *Quassia amara* (krg : *kwachi*).
- Laisser pendre trois jours sous un arbre pour « prendre le *séren** ».

❖ Posologie :

Un petit verre le matin à jeun, une fois par semaine (« moi c'est le samedi »), suivi d'une lampée d'eau (krg : *kraz*) pour refroidir le corps après. A prendre pieds nus au sol (« car sinon tu peux faire un chaud et froid, une mauvaise réaction »). A conserver « au frais », sous le lit, et enveloppée dans un « linge » (tissu).

❖ Indications :

- Contre-poison (*kont*)
- Nettoyage du sang
- Traitement et prévention du paludisme
- Vermifuge

- Recette de bita de monsieur R., 26 ans, Ndjuka vivant à Apatou :

❖ Espèces utilisées :

Tableau 18 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition du bita *de monsieur R.*

Noms scientifiques **Familles**	**Noms vernaculaires (ndk)**	**Parties utilisées**
Banara guianensis Aubl. Salicaceae	*bita tiki*	branches
Protium heptaphyllum (Aubl.) Marchand Burseraceae	*tingi moni*	résine/feuilles/fruits
Smilax sp. Smilacaceae	*aguwago*	parties aériennes
Strychnos erichsonii R.H. Schomb. ex Progel	*dobrudwa*	liane

Loganiaceae		
Tanaecium bilabatium (Sprague) L.G. Lohman. Bignoniaceae	*duludulu*	liane
Zea mays L. Poaceae	*Kalu*	graines

❖ Mode de préparation :

- Faire griller un épi de *kalu* et l'égréner.
- Râcler au sabre les branches de *Banara guianensis* (ndk : *bita tiki*), *Tanaecium bilabatium* (ndk : *duludulu*) et *Strychnos erichsonii* (ndk : *dobrudwa*) pour les nettoyer puis les découper en batonnets (illustration 36).
- Nettoyer l'ensemble des plantes dans un seau d'eau.
- Incorporer dans une bouteille vide trois ou quatre petits morceaux secs de résine d'encens (en général *Protium heptaphyllum* mais parfois d'autres Burseracées ; ndk : *moni*), trois poignées de grains de maïs (ndk : *kalu*) grillés, quelques branches découpées de Smilax sp. (ndk : *aguwago*).
- Ajouter encore une dizaine de batonnet de *bita tiki*, de *duludulu* et de *dobrudwa* et à nouveau une poignée de grains de *kalu*.

❖ Posologie :

Un petit verre le matin et le soir, avant manger.

❖ Indications :

- Prévient ou soigne les troubles liés à la présence de « froid dans le ventre » (ndk : *koo sikin*).
- Contre les douleurs de fièvre (ndk : *febe pen*).
- Vermifuge (ndk : *woon deesi*)

- Recette de *boutey* de Mme J., 34 ans, d'origine haïtienne vivant à Cayenne :

❖ Espèces utilisées :

Tableau 19 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition de la boutey *de Mme J.*

Noms scientifiques **Familles**	**Noms vernaculaires (krh)**	**Parties utilisées**
Aframomum melegueta (Roscoe) K. Schum.	*pwaj djinen*	Graines

Zingiberaceae		
Allium porrum L. Amaryllidaceae	*pwaro kòl blan*	feuilles et bulbe
Allium sativum L. (variété violette) Amaryllidaceae	*laj*	gousse
Cinnamomum verum J. Presl Lauraceae	*bwa kannel*	écorce
Cymbopogon citratus (DC.) Stapf Poaceae	*sitronnel*	feuilles
Haematoxylum campechianum L. Fabaceae	*kòs kanpech*	écorce
Illicium verum Hook. f. Schisandraceae	*lanni etwalé*	graines
Mangifera indica L. Anacardiaceae	*kòs mango fil*	écorce
Pimenta racemosa (Mill.) J.W. Moore Lauraceae	*fey esans jirof*	feuilles
Piper nigrum L. Piperaceae	*pwav apostoyik*	graines
Syzygium aromaticum (L.) Merr. & L.M. Perry Myrtaceae	*jiròf*	bourgeons floraux
Zingiber officinale Roscoe Zingiberaceae	*jenjanm*	rhizome

❖ Mode de préparation :

- Incorporer tous les ingrédients dans une grande bouteille en verre en commençant par les écorces,
- Ajouter un peu de sucre, puis verser du rhum (krg : *kléren*, « du Saint-James »[281]). Bien secouer.

[281] Le rhum Saint-James est souvent choisi par les vodouisants, en référence au saint catholique éponyme dont l'avatar vodou est le *lwa* Ogou Feray (Rey, 2005).

- Laisser macérer durant trois jours, à l'extérieur de la maison, en remuant de temps en temps.

❖ Posologie :

Un petit verre tous les midis avant de manger

❖ Indications :

- « Nettoie le sang »
- Redonne l'appétit
- Tonique
- Soulage les « gaz » (ballonnements)

Illustration 40 : morceaux de branches et de lianes découpés en dés pour la préparation d'un bita*. M-A Tareau.*

2.5.4. *Rafréchis* et purges

Illustration 41 : fruits de Jatropha curcas, *(krh :* medsiyen blan*), dans un jardin de Cayenne. M-A Tareau.*

En Guyane, de nombreux habitants ont pour habitude de se purger régulièrement à l'aide de plantes[282]. Les remèdes dépuratifs font partie intégrante du paysage ethno-médicinal, en particulier au sein des groupes afro-descendants, et ont une importance toute particulière dans la mesure où ils constituent une réponse au besoin culturel d'expurger la « saleté » qui encombre le corps, le ralentit, et est susceptible en conséquence d'amener la maladie (cf. « Une médecine humorale »). Dans une logique de purification, on cherche donc à « faire sortir la crasse », à « se nettoyer en profondeur ». D'ailleurs, chez les Créoles antillo-guyanais, ces purges sont aussi parfois appelées *medsin* (qui signifie littéralement « médecine ») ce qui sous-tend bien le rôle fondamental de ces thérapies dans la quête d'un état de bien-être global.

Dans la médecine créole, l'une des conditions indispensables pour pouvoir prendre une purge est d'avoir consommé au préalable un *rafréchi* (187 URs), c'est-à-dire une infusion refroidie ou une macération de plantes dépuratives. Ce *rafréchi* doit être bu durant

[282] Parfois, des médicaments d'officine tels que le sulfate de sodium officinal sont également ajoutés aux recettes.

quelques jours (en général trois mais parfois une semaine, voire dix jours) précédant la purge afin de préparer le patient. Cette étape préliminaire est en effet indispensable au bon fonctionnement de la thérapie et ne doit nullement être négligé par le malade : on ne prend pas de purge sans avoir pris au préalable un *rafréchi* et celui-ci doit absolument être suivi d'une purge ; les deux étant considérés comme indissociables. Car le *rafréchi* « gonfle le foie » (ou l'intestin) et « fait ressortir la crasse dans l'estomac » afin de pouvoir ensuite mieux l'expulser ; il est donc nécessaire à la purge sans laquelle par ailleurs les déchets « soulevés » pourraient se déposer dans d'autres organes du corps. Durant la période de « rafraîchissement » du patient, seul le *rafréchi* doit être bu, en remplacement de l'eau et de toutes les autres boissons (café, jus, alcool…) qui sont habituellement consommées.

> « *Si to kò sal, to pouvé pran dlo ké kwak, a oun bon rafréchi sa la* [Si ton corps est sale, tu peux prendre de l'eau avec du *kwak*, c'est un très bon rafréchi]. Tu verses un peu de *kwak* [semoule de manioc] au fond d'une bouteille, tu la remplis d'eau et puis tu laisses reposer toute une nuit. Tu peux aussi mettre un peu d'*aloé* [*Aloe vera*] ou encore mieux une tige épluchée de *kann kongo* [*Costus* sp.]. Ça gonfle ton intestin et ça décolle toutes les crasses qui sont là. Tu bois ça pendant une semaine, en changeant l'eau tous les quatre jours. Le septième jour on boit une tisane de *séné* [*Senna alexandrina*] que l'on prépare en faisant bouillir le *séné* acheté en pharmacie dans du lait. On fait ça une fois chaque année, avant la rentrée scolaire ». Homme d'origine créole guyanaise, 33 ans, Cayenne.

Les espèces sélectionnées pour la confection de *rafréchi* sont avant tout des espèces considérées comme dépuratives : plus une plante est considérée comme drainante - diurétique[283] et sudorifique - et plus son pouvoir « rafraîchissant » est prononcé[284]. En effet, dans une logique humorale, l'idée est d'éliminer le plus de « saletés », la « chaleur » polluante accumulée par l'organisme, à travers l'écoulement des fluides qui rentrent dans le corps puis s'en échappent. Par opposition symbolique, ces fluides sont ainsi considérés comme « froids » puisqu'ils tendent à annihiler le « chaud » par lavage intérieur. Comme

[283] Plusieurs espèces sont d'ailleurs appelées *radyé pisé* (littéralement : « plante qui fait uriner » ; *Ageratum conyzoïdes, Synedrella nodiflora, Tradescantia spathacea*) en référence à leurs propriétés diurétiques. Elles sont également prisées comme *rafréchi* (Grenand et al., 2004).

[284] Ce n'est sans doute pas un hasard si le genre *Costus*, connu pour contenir beaucoup d'eau (les chasseurs le mâchent lorsqu'ils marchent en forêt) est très représenté dans la confection de *rafréchi*. D'autres plantes comme le concombre ou le melon d'eau (*Citrullus lanatus*) sont également considérées comme très « rafraichissantes » au regard de la grande quantité d'eau qu'elles contiennent.

l'écrit très justement Vilayleck (2002 ; p. 77) : « *rafraîchir ne signifie pas rendre frais, mais rendre neuf* ». Il s'agit avant tout de restaurer un état de bien-être altéré par un excès pathologique de « chaud », un état de *lenflamasyon* (cf. Se « rafraîchir », une thérapeutique du « froid » contre le « chaud ». *Lenflamasyon* et *gali* ») qui est d'ailleurs la raison la plus couramment évoquée pour justifier la prise d'une *médsin*. Il faut éliminer le plus possible pour aller mieux car chez les Créoles, « se nettoyer l'intérieur » revient en quelque sorte à ingérer un grand flux de liquide sain (*rafréchi*, soupes, bouillons) pour obtenir ensuite le reflux de toutes les eaux intérieures souillés de ses propres déchets corporels, un peu à la manière des maisons que l'on lave à grande eau :

> « *Pi i ka fè to kaka, pisé ké swé, pi rafréchi a entérésan* [Plus il t'enverra aux toilettes et te fera transpirer, plus le *rafréchi* sera efficace]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Cayenne.

De plus, toujours sous une perspective humorale, il s'agit souvent de plantes au goût plus ou moins acidulé (*Costus* spp., *Manihot esculenta*[285]) ou amer (*Aloe vera*, *Leonotis nepetifolia*, *Tinospora crispa*), considérées par conséquent comme « froides » dans les ethnomédecines créoles antillo-guyanaises (cf. « Une médecine sensorielle ») :

> « *Pou rafréchi a byen fonksyonné, fo i byen byen anmè ou byen byen si. Pétèt i pa fasil pou valé, men sé dé bagay ki ka netwayé san'w, fè tansyon on désann. Sa ka mété'w nèf* [Pour qu'un *rafréchi* fonctionne bien, il doit être très amer ou très acide. Ce n'est pas facile à avaler, certes, mais ça nettoie le sang, ça fait baisser ta tension. Ça te met neuf]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Cayenne.

La recette la plus populaire (10 URs) pour le *rachéchi* consiste en la macération dans de l'eau d'une poignée de farine de manioc (krg : *kwak*) et d'une tige de *kann kongo* (krg : *Costus* sp.). Mais le manioc transformé peut être aussi utilisé aussi d'autres formes, sous forme de galette (krg : *kasav* ; 2 URs) ou d'amidon (krg : *lanpwa* ; 1 UR), toujours en macération à froid dans de l'eau[286]. D'autres recettes apparaissent également comme la macération de feuilles de *Gossypium barbadense* (krg : *koton rouj* ; 7 URs) ou de *Senna alata* (krg : *kasialata* ; 4 URs) ou encore des tisanes préparées avec les parties aériennes

[285] Les *kwak* (semoule de manioc) considérés comme acides sont d'ailleurs les plus recherchés pour la préparation de *rafréchi*. En effet, c'est l'acidité de cette macération qui semble agir comme le gage de son efficacité thérapeutique : « *Pi dlo kwak a si, pi i ké rafrechi'w* [Plus « l'eau de kwak » est acide, plus elle te « rafraîchira »] ».

[286] A noter que d'autres préparations pouvant être qualifiées de « féculentes » apparaissent également comme le pain rassis (*dipen rasi*, 2 URs) ou la farine de toloman (*Canna indica* ; 1 UR) délayés dans de l'eau.

d'espèces rudérales comme *Scoparia dulcis* (krg : *ti balé dou ;* 12 URs), *Portulaca oleracea* (krg : *koupyé* ; 4 URs) ou *Amaranthus spicatus* (krg : *zépina kochon* ; 1 UR*)*.

S'il est vrai que la consommation de *rafréchi* semble être une pratique essentiellement rattachée aux populations créoles (tableau 20), on peut observer néanmoins qu'elle se diffuse progressivement à d'autres groupes puisque quelques Amérindiens, Businenge et Métropolitains ont également témoigné en avoir pris (7 URs), à chaque fois sur les conseils de proches de culture créole. Le *rafréchi* constitue donc un exemple concret du passage interculturel d'un usage ethnomédicinal, par glissement d'un groupe vers d'autres.

Tableau 20 : les douze principales espèces utilisées dans la préparation de rafréchi*.*

Espèces **Familles**	**URs** (total 187)	**URs par communauté**	**% des citations**	**Modes de préparation**
Manihot esculenta Crantz Euphorbiaceae	15	krg : 12 ; plk : 2 ; kla : 1	8,0	macération (généralement avec *Costus* spp.)
Costus spiralis (Jacq.) Roscoe Costaceae	12	krg : 6 ; slu : 3 ; ndk : 2 ; kla : 1	6,4	macération tige
Scoparia dulcis L. Scrophulariaceae	12	krg 5 ; slu : 5 ; ndk : 2	6,4	macération / tisane
Tinospora crispa (L.) Miers Menispermaceae	7	krg : 3 ; kra : 2 ; slu 2	3,7	macération tige
Gossypium barbadense L. Malvaceae	7	krg : 5 ; slu : 2	3,7	macération
Leonotis nepetifolia (L.) R. Br. Lamiaceae	4	kra : 2 ; krg : 2	2,1	tisane
Senna alata (L.) Roxb. Fabaceae	4	krg : 2 ; slu : 2	2,1	macération / tisane

D'autres facteurs semblent influencer le choix des espèces sélectionnées pour confectionner les *rafréchi*. Tout d'abord, les gouts acides et amers sont, on l'a vu (cf. « Une médecine sensorielle »), assez largement associés à la notion de remède, ce sont « des goûts qui soignent ». Ou au moins un des signes de reconnaissance des espèces médicinales dans les représentations collectives de nombreux habitants. L'acidité obtenue par la macération du *kwak* et du *Costus* par exemple, ou d'autres espèces (*Oxalis barrelieri, Tamarindus indica*…) est communément considérée comme le corollaire de son efficacité dépurative. De même, plusieurs plantes amères sont assez conseillées (*Aloe*

vera, Aristolochia trilobata, Leonotis nepetifolia, Tinospora crispa). Dans une logique d'association symbolique, la couleur des plantes peut également contribuer à leur sélection : les fleurs jaunes de *kasialata* (*Senna alata* et espèces affines) ou de *kas* (*Cassia fistula*) et de *makata* (*Caesalpinia pulcherima*) par exemple, sont considérées comme particulièrement nettoyantes de la bile avec quoi elles partagent la même couleur :

> « *Fo to pran flèr makata jon an, rouj a pa bon. I kon flèr kasialata a, i ka nétwayé to labil. Bondyé ba'y sa kouleur a pou to savé* [Il faut prendre les fleurs de *makata* (*Caesalpinia pulcherrima*) jaunes, pas les rouges. C'est comme les fleurs de *kasialata*, ça nettoie la bile. Le Bon Dieu leur a donné cette couleur pour nous l'indiquer]. » Femme d'origine créole guyanaise, 64 ans, Cayenne.

Après cette phase de consommation du *rafréchi* vient le moment de la purge à proprement parler (70 URs). Il s'agit d'une préparation décoctée dans laquelle intervient au moins un agent laxatif (les quatre plus courants étant *Fraxinus ornus, Senna alexandrina*[287], *Cassia fistula*[288] et *Prunus domestica* sous forme de pruneaux achetés dans le commerce[289], trahissant globalement un héritage européen tant ces laxatifs sont typiques des pharmacopées européennes ; cf. « encart 5 »), un agrume (orange amère, lime, citron créole) « pour adoucir » et du lait sucré ou du lait de coco pour lui donner un aspect appétissant « de chocolat créole ». Le dosage des ingrédients laxatifs est très important dans la mesure où en excès ils peuvent « irriter le côlon », surtout en ce qui concerne les enfants ; c'est pourquoi le lait de coco est conseillé pour « panser ensuite l'intérieur avec son huile ». Parfois, la mixture est additionnée d'un bonbon à la menthe ou d'un peu de miel afin d'« attirer les vers » (tout comme le lait concentré sucré d'ailleurs) qui sont sensés s'agglomérer autour du corps sucré puis être expulsés plus efficacement.

---

[287] Des feuilles séchées de séné, conditionnées en petits sachets, sont vendues dans les herboristeries de Cayenne ou d'Oiapoque. Il s'agit en effet d'une espèce de Fabacée qui ne pousse pas en Guyane, mais est cultivée pour l'export au Brésil et en Inde notamment (Seethapathy et al., 2015)

[288] Cette espèce originaire d'Inde aurait été introduite en Amérique par la main d'œuvre d'origine indienne qui utilisait les fleurs dans les rituels (Mahabir, 2001). Les gousses sont collectées directement sur ces beaux arbres d'ornement, cultivés dans les jardins ou plantés dans l'aménagement paysager. On en trouve aussi parfois sur les étals de certains marchands à Cayenne. Heckel, dans son inventaire des plantes médicinales et toxiques de la Guyane, notait déjà qu'il s'agissait d'un « purgatif doux, laxatif bien connu » (Heckel, 1897)

[289] Des produits pharmaceutiques, comme le sulfate de magnésie, sont également parfois utilisés.

La purge est généralement prise à un moment bien précis du calendrier, le plus souvent à l'occasion des périodes charnières que constituent la rentrée des classes (pour les enfants) ou le changement d'année civile (fin ou début). Mais on peut également se purger avant d'entamer un nouvel emploi, après une période festive comme le carnaval (purge d'entrée en carême) ou après avoir accouché. On cherche dans cette perspective à commencer un nouveau cycle dans les meilleures conditions possibles, à ne pas débuter une nouvelle période de vie avec les entraves physiques de la précédente. A l'instar du *ben démaré* (voir chapitre « bains »), et toujours dans une logique prophylactique, les Créoles cherchent à optimiser ce nouveau départ et (re)partir sur des bases saines :

> « *Fok pa janmen ou kité ti moun a koumansé nouvo lanné a ké amaraj lanné pasé a. Fok moter a roupati nov* ! *Sé pousa i ka pran ki ben, ki purj* [Il ne faut jamais laisser un enfant commencer l'année avec les entraves de l'année d'avant. Le moteur doit être remis à neuf ! C'est pour cela qu'on lui donne bains et purge]. » Femme d'origine créole guyanaise, 52 ans, Matoury.

La purge est souvent préparée par une personne référente dans le milieu familial, le plus souvent une femme d'âge mûr. Celle-ci est consultée quelques temps avant afin de lister les ingrédients qu'il faudra se procurer (acheter et/ou collecter) et fixer à l'avance un « rendez-vous ». Cette rencontre préalable est également le moment durant lequel a lieu le diagnostic : on discute ensemble des raisons de la purge demandée afin de décider de la recette la plus adaptée. Une purge donnée à un adulte après une consommation excessive d'alcool[290] ne sera bien sûr pas la même qu'une purge donnée à un enfant de 10 ans à la veille de la rentrée scolaire ou qu'à une femme ayant récemment accouché. Un certain nombre de règles dont les formes et la rigueur peuvent varier doivent cependant toujours être respectées, dont deux invariants symboliques doivent tout de même être soulignés.

La purge se prend durant le *séren* (les heures les plus fraîches, comprises approximativement entre 18h et 6h du matin), de préférence tôt le matin et plus rarement le soir pour ne pas engendrer d'inconfort durant la nuit. Cette règle agit comme un véritable principe de précaution afin de minimiser les risques encourus par l'excès de « chaud » de la purge, recherché certes, mais qui pourrait nuire au final au patient s'il n'était pas rejeté suffisamment vite. Parfois, il est même demandé au patient de boire la purge pieds-nus (ce qui, en règle générale, est fortement proscrit) afin d'être en contact direct avec la fraîcheur du sol « protégé ». En revanche, après avoir consommé une *purj*,

[290] Lorsqu'il s'agit de nettoyer le foie après un excès festif, des plantes vomitives sont parfois ajoutées à la recette afin d'extraire plus efficacement et traiter en profondeur ce *malfwa*.

il est fortement déconseillé de boire glacé afin d'éviter toute *enpridans* (cf. « Une médecine humorale »). Enfin, il est de coutume d'appeler la personne qui a préparé la purge une fois « le travail achevé » (krg : « *Lò ou sòti lasel* », littéralement « Lorsque tu sors des toilettes ») afin qu'elle « lave le bol ». En effet, tant qu'elle n'a pas de nouvelles, cette dernière doit laisser le récipient *chalviré* (krg ; « retourné ») dans la casserole qui a servi à la préparation. Le laver trop tôt amènerait le malade à avoir des selles trop abondantes. Ici, la logique associative semble lier l'eau qui coule dans le bol aux selles trop liquides qui pourraient être nuisibles au patient…

Le mode de fonctionnement de la purge répond intrinsèquement à la logique humorale qui prévaut dans les cultures afro-guyanaises. Considérée comme très « chaude » (à la fois par la nature des plantes utilisées (tableau 21) et par les ingrédients gras et sucrés qu'elle renferme), elle va générer volontairement un état excessivement « chaud » chez l'individu souffrant déjà d'*enflamasyon* : la rencontre entre cette substance « chaude » artificiellement fabriquée et celle, pathologique, que renferme le patient va engendrer une réaction explosive mais souhaitée dont le but est de faire sortir du corps tout ce qui l'encrasse. Plus encore que les fluides liquides, le « vent » est un facteur de nettoyage intérieur très efficace :

> « *Lè ou bwè pij a, sé konsidiré ou té ka mété lésans asou on difé, sa ka pété ! é lè i pété konsa, tout bagay mové, tout kochonni a ka sòti déwò, van an ka fè'y sòti* [Quand tu bois la purge c'est comme si tu envoyais de l'essence sur du feu, ça explose ! Et quand ça explose comme cela, toutes les mauvaises choses sortent, le « vent » les fait sortir]. » Femme d'origine Saint-Lucienne, 75 ans, Rémire-Montjoly.
>
> « Quand ma mère veut se purger en douceur, elle mange du piment. Le chaud qu'elle emmagasine expulse le froid ». Femme ndjuka, 23 ans, Cayenne.
>
> « Quand on a besoin de prendre une purge, on va chez les Créoles. Ils savent bien préparer ça. Ici à Iracoubo on va chez Mme. A. par exemple. Chaque année elle donne des purges à des [Amér]Indiens. » Femme d'origine kali'na, 26 ans, Iracoubo.

- Recette de purge de Mme B., femme Saint-Lucienne de 75 ans vivant à Cayenne :

❖ Espèces utilisées :

Tableau 21 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition de la recette de purge de madame B.

Noms scientifiques **Familles**	**Noms vernaculaires (krh)**	**Parties utilisées**
Aframomum melegueta (Roscoe) K. Schum. Zingiberaceae	*pwaj djinen*	Graines
Cinnamomum verum J. Presl Lauraceae	*bwa kannel*	écorce
Pimenta racemosa (Mill.) J.W. Moore Lauraceae	*fey esans jirof*	feuilles
Piper nigrum L. *Piperaceae*	*pwav apostoyik*	graines

❖ Modes de préparation et d'administration :

- La veille au soir de la purge, faire bouillir 7 graines de *Cassia fistula* (slu : *kanéfis*) et une épluchure d'orange amère dans l'équivalent d'une grande tasse d'eau
- Eteindre le feu et ajouter trois larmes de *Fraxinus ornus* (slu : *mann dous*) ainsi que 20 grammes de feuilles sèches de *Senna alexandrina* (slu : *séné*). Pour une action accentuée sur le foie, des fleurs de *Sambucus simpsonii* (slu : *flè siwo*) peuvent être ajoutées à la préparation. Laisser reposer toute la nuit.
- Au petit matin, filtrer l'infusion et ajouter une cannette de lait de coco. Tiédir le mélange à feu doux.
- Donner à boire tôt le matin (6h) à jeun, d'un trait.
- Retourner le bol dans la casserole, sans le laver, jusqu'à la fin du « travail ».

Les *lòk* (53 URs) constituent une autre catégorie de remède purgatif, dont les fonctions sont plus ciblées : il s'agit davantage ici de nettoyer le système hépatique (*malfwa*) et de lutter contre les vers (*kriz vè*). En effet, le *lòk* est un vomitif autant qu'un laxatif qui, dans les représentations populaires du corps, est donc sensé agir de façon plus accentuée sur les parties supérieures. Le terme *lòk* (looch en français) provient du verbe arabe *la'aqu* qui signifie lécher (Plouvier, 1999). En effet, toujours d'après Plouvier, c'est la dynastie des Abassides qui au 9ème siècle a fait réapparaître sous cette appellation les médicaments à lécher hérités de la Grèce antique. Ils leur donnent de nouvelles formes à base de sucres

pétris et tirés, de gomme arabique et de miel, auxquels sont mêlés des plantes mucilagineuses, des gommes (adragante et arabique), de l'huile d'amande douce et des fruits secs. Ces préparations sont destinées à soigner les affections des voies respiratoires. C'est aux 17ème et 18ème siècles que les loochs vont progressivement se liquéfier et adopter une forme émulsive dans les pharmacopées européennes influencées par la médecine arabe. S'ils ont mal résisté en Occident à l'industrialisation de la pharmacie, les loochs se sont conservés tout en se transformant (la part végétale semble aujourd'hui plus importante[291]) aux Antilles-Guyane, peut-être aussi sous l'action du climat tropical. Ce type de préparation doit être manipulé avec précaution et préparé par un « spécialiste » car mal dosé il est considéré de façon assez unanime comme un poison potentiellement dangereux. Il s'agit généralement d'un jus concentré de feuilles, parfois additionné d'un peu d'huile (généralement de l'huile de ricin[292], *Ricinus communis*, 15 URs ; plus rarement de l'huile de table, 2 URs ; ou de *tjotjo*, *Astrocaryum vulgare*, 1 UR), de sel, de miel ou de rhum et dont le malade doit avaler une petite quantité (« un petit verre », « deux cuillères ») d'un coup sec. Au sein de la communauté haïtienne, le *lòk* (krg) ou *médsin* (kra/krh) contient parfois également quelques gouttes du latex de *médsiyen blan* (*Jatropha curcas*[293] ; illustration 37) voire une feuille broyée :

> « *Ou ka krazé on fèy médsiyen blan adan on ti kal dlo, ou ka bat li pou i fè tjim. Ou ka pasé'l é ou ka mété on ti kuyè luil manjé* [Tu écrases une feuille de *médsiyen* dans un peu d'eau, puis tu bats bien jusqu'à ce que ça mousse. Tu le filtres et tu mets une petite cuillère d'huile de table]. » Femme haïtienne, 33 ans, Cayenne.

Les *lòk* sont le plus souvent préparés avec des plantes amères (*Aristolochia trilobata*, krg : *tref* ; *Coutoubea spicata*, krg *: santorel* ; *Mikania micrantha, krg : bonm sélès*), mucilagineuses (*Ocotea guianensis*, krg : *féy darjan* ; *Hibiscus rosa*-sinensis, krg : *kokliko* ; *Sida glomerata*, krg : *wadé wadé,*) ou crassulescentes (*Kalanchoe pinnata*, krg : *fey pès* ; *Portulaca oleracea*, *krg* : *koupyé* ; *Pilea* microphylla, krg : *kreson pi* ; *Peperomia pellucida*, krg : *salad soda*). Chez les Saint-Luciens de Guyane, la Verbenacée *Citharexylum spinosum*

---

[291] Vilayleck (2002 ; p. 78) écrit que « *lòk sé an ji zeb* », (« le *lòk* est un jus d'herbes »), tant la proportion de plantes est aujourd'hui prépondérante par rapport aux autres ingrédients.

[292] A propos de quoi Heckel (1897) écrivait déjà qu'il s'agissait d'« un purgatif connu ».

[293] Le taxon créole *médsiyen* (kra, krg, krh : *médsiyen blan* pour *Jatropha curcas* ; kra et krg : *médsiyen rouj*, krh : *medisyen barachen* pour *Jatropha gossypiifolia*) est peut-être à mettre en lien avec l'utilisation de ces espèces dans la préparation de *médsin*… A noter que chez les Ndjuka, la graine sèche de *Jatropha curcas* (à juste titre appelé *kaka noto*, « caca noix » ; illustration 39) est mâchée comme purgatif. Cet usage est indiqué, déjà, dans l'inventaire ethnobotanique de Heckel (1897).

(kra, slu : *bwa kotlet*), arbre originaire des Petites Antilles où les feuilles entrent dans la confection de *lòk* (Vilayleck, 2002) et acclimaté dans les jardins guyanais est employé selon la recette suivante :

> "*Ou ka pwan apépwè set fèy bwa kotlet ki ou ka krazé épi on ti fifin dlo. Apwé ou ka pasé'y épi ou ka bwè'y épi on ti priz sel. Ti bolonm, asiré ou ka vonmi labil la ki té asou fwa'w la* [Tu prends à peu près sept feuilles de *bwa kotlet* que tu écrases avec un tout petit peu d'eau. Après tu filtres et tu bois avec un peu de sel. Mon garçon, tu peux être sûr que tu vas vomir toute la bile qui était sur ton foie] ». Homme d'origine Sainte-Lucienne, 66 ans, Cayenne.

Enfin un dernier type de mixture purgative apparait, qui semble être assez propre à l'est de la Guyane (région de Régina, Saint-Georges et Ouanary) où cette préparation a été exclusivement citée ; il s'agit de la « bavaroise » (4 URs). Elle se distingue par les nombreux ingrédients (tableau 22) qui peuvent la composer ainsi que par son aspect mousseux, qui est recherché, et qui lui donne peut-être son nom[294] :

> « *Fo to bat li byen, jik tan i fè kum* [Il faut bien battre le mélange, jusqu'à ce que ça écume]. » Femme d'origine créole guyanaise, 44 ans, Ouanary.

L'appellation « bavaroise » pourrait être mise en perspective avec un autre type de purge très populaire dans le nord du Brésil et commercialisé jusqu'à la frontière franco-brésilienne : l'*aguardente alemã* (« eau-de-vie allemande » littéralement) produite dans l'Etat du Piaui et qui est composée d'un mélange d'alcool de canne et de caramels élaborés à base de jalap brésilien (cf. « encart 5 »). Elle fut importée et très utilisée en Europe au 19ème siècle (Scobille, 1918 ; Sevrin, 1946), époque où les purgatifs étaient encore très en usage sur le « vieux continent », laissant penser que cette double référence à l'Allemagne (« bavaroise », « *aguardente alemã* ») n'est pas un simple hasard lexical mais plutôt un héritage des nombreux agriculteurs allemands qui ont immigré et se sont implantés dès la première moitié du 19ème siècle sur les côtes du Nordeste brésilien (Lambert, 1939).

- « Bavaroise » de Mme S., 71 ans, Créole guyanaise vivant à Régina :

❖ Espèces utilisées :

Tableau 22 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition de la recette de « bavaroise » de madame S.

Noms scientifiques	**Noms vernaculaires (krg)**	**Parties utilisées**

[294] La « bavaroise » étant aussi le nom d'un type de bière allemande, très mousseuse.

Familles		
Aristolochia trilobata L. Aristolochiaceae	*trèf*	feuilles
Caesalpinia pulcherrima (L.) Sw. Fabaceae	*makata*	fleurs
Campomanesia aromatica (Aubl.) Griseb. Myrtaceae	*sitron bwa*	racines
Capraria biflora L. Scrophulariaceae	*dité péyi*	parties aériennes
Phyllanthus amarus Schumach. & Thonn. Phyllanthaceae	*grenn anba féy*	parties aériennes
Polyscias scutellaria (Burm. f.) Fosberg Araliaceae	*féy kwi*	feuilles
Senna alata (L.) Roxb. Fabaceae	*kasyalata*	fleurs
Solanum leucocarpon Dunal Solanaceae	*mavévé chyen*	feuilles

❖ Modes de préparation et d'administration :

- Décocter ensemble une poignée de feuilles et de fleurs de *kasyalata* (*Senna alata*), quelques fleurs de *makata* jaune (*Caesalpinia pulcherima*) des racines de *sitron bwa* (*Campomanesia aromatica*), trois feuilles de *tref* (*Aristolochia trilobata*), trois feuilles de *féy kwi* (*Polyscias scutellaria*), une branche de *dité peyi* (*Capraria biflora*), une poignée de *grenn anba féy* (*Phyllanthus amarus*) et trois feuilles de *mavévé chien* (*Solanum leucocarpon*).
- Ajouter au mélange refroidi et filtré un bouchon d'huile de ricin et le contenu d'une bouteille de bière Porter. Bien battre le tout jusqu'à obtenir une émulsion.

Le couple *rafréchi*/purge a une place tout à fait centrale dans la thérapeutique des populations créoles (de Guyane, des Antilles et d'Haïti) vivant en Guyane. Si leur pérennité locale provient sans doute du fait qu'elles répondent avec succès au besoin ethnomédicinal de « se nettoyer l'intérieur » et à la prédilection pour les espèces amères au sein de ces groupes, leur origine européenne ne fait pas l'ombre d'un doute pour autant : purges, loochs, manne douce, jalap et eau-de-vie allemande sont des modes de traitements purgatifs qui ont connus une forte popularité en Europe dans les siècles derniers (Buchan, 1783; Paineau, 1958; Roques, 1837) avant de décliner peu à peu . Ces pratiques anciennes se sont ensuite hybridées avec d'autres usages introduits par les

migrants (*Citharexylum spinosum, Cassia fistula, Senna alexandrina…*), illustrant le dynamisme des phytothérapies locales. D'un point de vue taxonomique, au-delà de l'interaction remarquable entre des plantes locales et des plantes exotiques, on peut remarquer l'importance particulière accordée aux Fabacées (*Caesalpinia pulcherima, Cassia fistula, Senna alata, Senna alexandrina, Tamarindus indica*), connues pour contenir notamment des anthraquinones (Seethapathy et al., 2015), et aux Euphorbiacées (*Jatropha curcas, Manihot esculenta, Phyllanthus amarus, Ricinus communis*) dans la préparation de ces traitements.

Encart 5 : des purges venues d'ailleurs.

*Illustration 42 : larmes de manne douce (*Fraxinus ornus*). M. Rapinski.*

La manne douce (illustration 38) est un exsudat de l'orne, ou frêne à manne (*Fraxinus ornus*), espèce originaire du sud-est de l'Europe. Utilisée depuis longtemps pour ses propriétés purgatives et antiscorbutiques (Lalande, 1875 ; Lecoq, 1934 ; Pierre, 1972) elle était prisée des marins qui l'appréciaient également pour ses hautes qualités de conservation (Luciani, 1926). Héritage de cette diffusion transatlantique coloniale, son usage a été largement appropriée par les populations créoles de Guyane qui continuent à se la procurer en pharmacie, sous forme de larmes conditionnées en sachets.

Le jalap est le nom communément donné à une poudre ou à une résine purgative obtenue à partir des racines de certaines espèces de Convolvulacées américaines. Ce nom est une corruption de Xalapa, ville mexicaine près de laquelle il a été découvert pour la première fois par les Européens en 1609. Il fallut plus de deux siècles aux botanistes du Vieux

Monde pour identifier précisément la plante utilisée par les Amérindiens qui refusaient d'en dévoiler le secret. Cette confusion amena même Linné à estimer qu'il s'agissait d'une Nyctaginacée (la « belle de nuit », *Mirabilis jalapa*) alors qu'il s'agissait en fait d'un liseron : *Exogonium purga* ou *Ipomoea purga* (Andouard, 1864). Aujourd'hui, deux types de jalap sont commercialisés, le jalap mexicain cité plus haut et le jalap brésilien (*Operculina macrocarpa*) rentrant dans la composition de l'« eau de vie allemande » (Fonteles et al., 2008; Scobille, 1918 – illustration 39).

Illustration 43 : bouteille d' « aguardente alemã *». M-A Tareau*

2.6. Administration externe

2.6.1. Les bains de plantes

Illustration 44 : bain végétal domestique, devant une maison d'un village ndjuka sur le Maroni. V. Kanor.

Nos résultats semblent confirmer que la pratique du bain de plantes (illustrations 44 et 46) est largement ancrée dans les mœurs thérapeutiques de Guyane et, plus largement, de son ensemble régional[295] comme l'indiquent également plusieurs travaux effectués sur le Plateau des Guyanes (Fleury, 1996 ; Ruysschaert et al., 2009 ; Tareau et al., 2017 ; van Andel, 2016, 2000 ; Van Andel et al., 2013 ; van Andel et al., 2008 ; van't Klooster et al., 2018 ; Vossen et al., 2014). Sur les 209 individus interrogés, 137 (soit 65,6 % d'entre eux, avec tous les groupes culturels interrogés représentés) ont témoigné avoir déjà pris un bain végétal, pour un total de 392 citations (soit 10,6 % du total des URs). Cette pratique semble constituer en outre un vaste réservoir de savoirs naturalistes et médico-magiques

[295] D'après Moretti, « *les bains sont employés dans toute l'Amérique centrale et dans les Caraïbes* » (Moretti, 1991). De même, « *les bains sont très prisés* » des Créoles (Grenand et al., 2004). En ce qui concerne les Bushinenge, Fleury (1991 ; p. 224) indique qu'« *il existe une grande gamme de médications, mais il faut retenir que la plus employée est sans conteste le bain*. »

puisqu'au total ce sont 152 espèces qui ont été mentionnées dans ce cadre. Parmi elles, 9 se démarquent, dont les citations réprésentent pour chacune au moins 2 % du total des valeurs d'usage reportées pour ce mode d'administration (tableau 23). Les trois espèces les plus citées sont *Gossypium barbadense* (50 URs ; illustration 45), *Siparuna guianensis* (35 URs) *Piper marginatum* (29 URs).

Ce mode d'administration revêt une importance toute particulière au sein des groupes afro-descendants, ce qui semble sous-tendre un certain nombre de conceptions communes relatives à la perméabilité et à la conductibilité de l'épiderme (Vernon, 1993), avec des fonctions thérapeutiques larges (Fleury, 1991 ; Ruysschaert et al., 2009 ; Tareau et al., 2017 ; van't Klooster et al., 2018). Plus globalement, et comme constaté également par van Klooster et al. (2018) au Suriname, les espèces à odeur aromatique (*Campomanesia aromatica, Citrus aurantiifolia, Hyptis atrorubens, Lantana camara, Lippia alba, Piper marginatum, Siparuna guianensis*) sont souvent privilégiées, répondant à la logique sensorielle que nous avons évoquée plus haut. Cependant, encore une fois, l'influence de la médecine humorale européenne n'est pas à exclure, bien au contraire. L'emploi généralisé de bidets en Europe, jusqu'au siècle dernier, permet ainsi de rappeler à quel point ce type de pratiques domestiques y était alors étendues et importantes (Lima, 1996).

Les principales indications thérapeutiques des bains sont l'hygiène intime féminine (154/392 URs ; cf. « Féminin et petite enfance »), le traitement des infections dermatologiques (79/392 URs ; cf « Dermatologie ») ainsi que la lutte – préventive ou curative – contre les mauvais sorts (74/392 URs ; cf. « Se battre contre l'Invisible »)[296]. Concernant cette dernière catégorie (kla : *tulala* ; krg : *ben démaré* ; ndk : *taanga sikin wasi* et *obia wasi*[297] ; ska *: limbo baka*), les plantes utilisées sont souvent selectionnées en

[296] A noter que les deux principales espèces utilisées dégagent une odeur d'ail et que la troisième détient une forte odeur aromatique.

[297] Contrairement à la distinction faite par van't Klooster et al. (2018), les « bains de feuilles qui rendent forts » (ndk : *taanga uwii wasi*) ne font pas l'objet ici d'une catégorie à part mais ont été inclus dans la classe des bains médico-magiques (ndk : *obia uwii wasi*). Leur dimension spirituelle est en effet indéniable car ces espèces appartiendraient selon certains informateurs aux divinités *kumanti*, réputées pour leur invulnérabilité. Elles sont utilisées pour baigner les bébés mais également dans certains cas les adultes (ndk : *man negee obia*). Dans une apparente logique associative, il s'agit le plus souvent d'espèces rudérales tenaces (difficiles à arracher et à éradiquer) et abondantes telles que, entre autres : *Eclipta alba*, ndk : *luisa* ; *Euphorbia thymiifolia*, ndk : *filili* ; *Cyperus* spp., ndk : koko ede uwii ; *Rolandra fructicosa*, ndk : *koko ede uwii* ; *Scoparia dulcis*, ndk : *switi sisibi* ; *Stigmaphyllon* spp., ndk : *konkoni kasaba*.

relation à leur odeur, leur couleur, leur robustesse (cf. « Une médecine sensorielle ») ou leur rapport à l'ancestralité des populations (cf. « Médecine magique ») :

> « Les enfants sont très exposés aux mauvaises paroles. Quand les gens parlent beaucoup en mal sur ton enfant, ça peut le faire tomber malade. Et les médecins ne peuvent rien faire, c'est notre médecine qui soigne ça. Moi j'écrase des feuilles de *sisibi wiwiri* [srn ; *Scoparia dulcis*] avec de l'*anduru* [srn ; *Cyperus prolixus*] et un morceau de *ayun tetei* [srn ; *Mansoa alliacea*] dans une bassine d'eau au soleil. J'ajoute un peu de bleu et de sel puis je laisse reposer un peu. Il faut baigner l'enfant au lever et au coucher du soleil, en lui versant l'eau sur la tête et en le frottant bien avec les feuilles. » Femme d'origine kali'na, 40 ans, Saint-Laurent du Maroni.

*Illustration 45 : feuilles et fleur de cotonnier (*Gossypium barbadense*). M-A Tareau.*

Enfin, certaines espèces « rafraîchissantes » sont employées en bain contre *lenflamasyon* (krg : *ben rafréchi* ; 24 URs) ou pour leur vertus cosmétiques, en vue d'obtenir une belle peau ou de prendre soin de ses cheveux (23 URs). Concernant cette utilisation cosmétique, les espèces les plus souvent mentionnées sont *Hibiscus rosa-sinensis* (6 URs), dont les vertus adoucissantes et assouplissantes sont reconnues comme un « shampoing

naturel », et *Ocotea guianensis* (9 URs) réputée au contraire pour ses propriétés frisantes, pratiques avant de faire des tresses :

> « Lorsque je veux refaire mes locks, mon mari va cueillir des feuilles d'argent [*Ocotea guianensis*] au bord de la route, près de l'aéroport. Il les met à tremper à peu près trois quarts d'heure dans une bassine d'eau placée au soleil puis il les presse dans un tissu pour filtrer les feuilles et garder seulement la glue. C'est cette glue transparente que je me passe ensuite dans les cheveux pour les faire friser et pouvoir mieux les tresser. » Femme d'origine créole guyanaise, 54 ans, Régina.

> « On peut préparer un bain avec des feuilles et des fleurs de *shoublak* [*Hibiscus rosa-sinensis*]. La variété à grosse fleur rouge est la meilleure. Il suffit de jeter quelques branches dans une bassine d'eau, de les écraser avec les mains et de laisser reposer une heure ou deux, pas plus sinon ça tourne et ça sent très mauvais. On se baigne avec, et on ressort tout neuf ! » Femme d'origine haïtienne, 25 ans, Cayenne.

Si les Marrons semblent nettement préférer la technique des bains décoctés (ndk : *faya wataa wasi*), les Créoles eux privilégient plutôt les bains macérés (krg : *ben tranpé*), constitués de feuilles que l'on laisse reposer quelques minutes ou quelques heures dans une bassine d'eau au soleil. Dans certains cas, les eaux de mer, de rivière ou de pluie sont péférées à l'eau du robinet dont la charge spirituelle est annihilée par l'artificialité de son traitement et de son adduction. D'autres ingrédients peuvent éventuellement intervenir tels que des parfums, des huiles végétales et essentielles (traduisant une hybridation récente), de l'alcool (bière ou rhum) ou du *pemba* (kaolin). Les feuilles sont souvent maintenues dans l'eau à l'aide de deux branches disposées en forme de croix[298] puis l'eau est versée sur le corps à l'aide d'une demi-calebasse évidée (krg : *kwi* ; *Crescentia cujete*), en s'apergeant le plus souvent « *de la tête aux pieds* »[299] puis en se frottant (krh : *tapoté* ; krg : *froté*) avec les feuilles « pour en récuperer la force » :

> « Quand on prend un bain, on se lave de la tête vers les pieds. On verse les plantes et les fleurs sur la tête afin qu'elles coulent jusqu'aux pieds. Ça symbolise qu'on va de l'avant, qu'on veut rentrer dans la joie, car chez nous

[298] Mais cette croix revêt aussi sans aucun doute une dimension spirituelle. En plus de représenter la croix christique auxquelles les croyances syncrétiques locales accordent une importance toute particulière, Benoît nous apprend qu'aux Antilles et en Haïti, « la croix symbolise la croisée des chemins entre le monde des vivants et celui des morts (*katchimen*) » (Benoît, 2000 ; p. 214).

[299] L'idée est d'expurger le mal en l'éloignant du corps. Il est donc impératif, sous une perspective symbolique, d'emmener l'eau qui lave du corps vers l'extérieur.

> la tête c'est le passé et les pieds c'est l'avenir. Et surtout on se frotte bien avec les feuilles : il faut que leur odeur nous recouvre après le bain, pour que leur force reste avec nous. » Femme d'origine ndjuka, 23 ans, Rémire-Montjoly.
>
> « Moi, je me baigne et je baigne tous mes enfants avec des feuilles de *singaafu* [*Costus* spp.], de *koo ati* [*Begonia glabra*] et de *koo uwii* [*Selaginella* spp.]. Ce sont des plantes sacrées, qui viennent de la forêt. Chez nous les Businenge, c'est important d'avoir ces plantes, de la forêt, celles que nos ancêtres utilisaient déjà. De préférence, j'utilise de l'eau de la forêt. Je connais un endroit où l'eau jaillit de la terre. Quand on se baigne avec cette eau et avec ces feuilles, qu'on se frotte bien fort avec, c'est toute la force des Ancêtres et de la forêt qu'on récupère et qui nous rend plus forts[300] ! » Femme d'origine ndjuka, 37 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Tableau 23 : principales espèces utilisées (≥ 2 % du total des citations) dans les bains végétaux par les différentes populations du littoral guyanais.

Espèces **Familles**	**URs** (total 392)	**URs par communauté**	**% des citations**
Gossypium barbadense L. Malvaceae	50	krg : 20 ; slu : 9 ; krh : 7 ; ndk : 3 ; kla : 3 ; gya : 2 ; kra : 2 ; plk : 2 ; krs : 1 ; mtp : 1	10,2
Siparuna guianensis Aubl. Monimiaceae	35	krg : 7 ; kla : 6 ; ndk : 6 ; plk : 5 ; ska : 5 ; kra : 2 ; plk : 2 ; alk : 1 ; kpa : 1 ; mtp : 1 ; slu : 1	7,2
Piper marginatum Jacq. Piperaceae	29	ndk : 7 ; krg : 6 ; ndk : slu : 4 ; alk : 2 ; kla : 2 ; kpa : 2 ; kra : 2 ; ska : 2 ; glb : 1 ; pka : 1	5,9
Annona muricata L. Annonaceae	22	krh : 5 ; krg : 4 ; slu : 3 ; kla : 3 ; kra : 3 ; plk : 2 ; ndk : 2	4,5
Mansoa alliacea (Lam.) A.H. Gentry Bignoniaceae	18	krg : 3 ; slu : 3 ; kla : 2 ; kpa : 2 ; kra : 2 ; ndk : 2 ; plk : 2 ; glb : 1 ; ska : 1	3,7
Senna alata (L.) Roxb. Fabaceae	16	krg : 5 ; slu : 3 ; gya : 2 ; kra : 2 ; krh : 2 ; ska : 2	3,3

[300] Comme observé aussi récemment à Cuba et en République Dominicaine (Pesoutova et al., 2019).

Ocotea guianensis Aubl. Lauraceae	14	krg : 7 ; slu : 4 ; kra : 1 ; ndk : 1 ; mtp : 1	2,9
Hibiscus rosa-sinensis L. Malvaceae	12	krg : 4 ; Kra : 3 ; kla : 2 ; slu : 2 ; brl : 1	2,5
Mangifera indica L. Anacardiaceae	11	ndk : 4 ; krg : 2 ; plk : 2 ; krg : 2 ; krh : 1	2,2

Les Créoles haïtiens pratiquent pour leur part le *koulé tèt* - ou *tèt koulé*[301]- (11 URs) qui consiste à faire bouillir une mixture de plantes puis à verser le décocté refroidi sur la tête de la personne malade. En fonction des symptômes dont souffre le patient, le *koulé tèt* est élaboré avec différentes espèces et peut être pris sur une période de plusieurs jours[302] :

> « Quand on a de la fièvre on prépare un *koulé tèt* avec des feuilles. Je ne me souviens pas des noms. Je crois qu'on met des feuilles de *vervenn* [*Starchytarpheta jamaicensis*/*Starchytarpheta cayennensis*], de *sitronnel* [*Cymbopogon citratus*], de *kaymit* [*Chrysophyllum cainito*] et aussi des feuilles de *kachiman* [*Annona squamosa*] et de *korosol* [*Annona muricata*]. » Homme d'origine haïtienne, 31 ans, Cayenne.

> « *Ou bouyi fèy zoranj avè fèy sitwon, ou jité on ti kléren adan'y, épi lè i frédi ou koulé tèt ti moun lan avè'l. Ou met froté tout kò a net avè yo* [Tu mets à bouillir des feuilles d'orange (*Citrus aurantium*) avec des feuilles de citron (*Citrus aurantiifolia*), après tu verses un peu de rhum dedans, puis quand c'est refroidi tu le verses sur la tête de l'enfant avec. Tu peux aussi lui frotter la tête avec les feuilles]. » Homme d'origine haïtienne, 40 ans, Matoury.

A la lumière des témoignages recueillis, la tendance à la prise de bains semble néanmoins être en baisse. Plusieurs informateurs ont en effet mentionné avoir pris ce type de bains lorsqu'ils étaient enfants puis de moins en moins par la suite et plus du tout aujourd'hui :

> « *Ben féyaj a té bagaj lontan. Anvan, ou pa té ka fè an simenn san to té bennyé, aprézan sa fini sa* ! *Lò mo té piti, nou manman té ka ba ou ben tou bònman,*

[301] A ne pas confondre avec le rituel du *lavé tèt* qui lui revêt une dimension essentiellement religieuse : *« Le « laver-tête » est une cérémonie dont l'importance varie selon les régions et les sanctuaires. Son but est de baptiser le loa bossal.* » (Métraux, 1958 ; p. 107). Une relation entre ces deux pratiques n'est cependant pas à exclure.

[302] Taverne (1991) indique également que cette pratique thérapeutique dure en général quatre jours.

mé jòdi to pa ka wè sa ankò, sa rar [les bains de feuillages c'était une chose d'avant. Avant, tu ne passais pas une semaine sans « te baigner », maintenant c'est fini ça ! Quand j'étais petit, notre mère nous donnait beaucoup de bains mais aujourd'hui tu ne vois presque plus ça, c'est rare]. » Homme d'origine créole guyanaise, 60 ans, kourou.

Illustration 46 : bain de plantes prêt à l'usage dans un village ndjuka. M-A Tareau.

Afin d'illustrer l'étendue de la pensée symbolique et des savoirs naturalistes qui animent la confection des bains, nous avons choisi de retranscrire plusieurs recettes de bain (Tableaux 24, 25 et 26). L'une confiée par une informatrice haïtienne d'obédience vodoue, une autre par une septuagénaire sainte-lucienne et une dernière enfin par une femme palikur de Saint-Georges :

- Bain de Mme P-L., d'origine Haïtienne, âgée de 22 ans et résidant à Rémire-Montjoly :

❖ Espèces utilisées :

Tableau 24 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition du bain de Mme P-L.

Noms scientifiques **Familles**	**Noms vernaculaires (krh)**	**Parties utilisées**
Allium sativum L. Amaryllidaceae	*lay*	bulbe
Ceiba pentandra (L.) Gaertn. Malvaceae	*mapou*	tronc de l'arbre (bain au)
Cajanus cajan (L.) Huth Fabaceae	*fey pwa kongo*	feuilles
Citrus aurantiifolia (Christm.) Swingle Rutaceae	*fey sitron*	feuilles
Citrus × *aurantium* L. Rutaceae	*fey zorany*	feuilles
Crescentia cujete L. Bignoniaceae	*kalbas*	feuilles (et pulpe)
Petiveria alliacea L. Phytolaccaceae	*fey avé*	feuilles
Porophyllum ruderale (Jacq.) Cass. Asteraceae	*fey pa janbé*	feuilles

❖ Mode de préparation :

Phase 1 : « *pou tiré dévenn lan* » (krh ; « pour retirer la malchance ») :

- Se baigner au pied d'un fromager (krh : *mapou* ; *Ceiba pentandra*) avec un bain d'eau de mer comprenant les feuilles des plantes suivantes : *Petiveria alliacea* (krh : *avé*), *Porophyllum ruderale* (krh : *pa janbé*), *Citrus aurantium* (krh : *fey zorany*), *Crescentia cujete* (krh : *kalbas*), *Citrus aurantiifolia* (krh : fey sitron), *Cajanus cajan* (krh : *fey pwa-kongo*). Ajouter à ce bain un peu de son urine, du sel, de l'ail écrasé (krh : *laj*), de l'alcali.
- « Payer une monnaie » aux *lwa*, en échange de leur intercession : clouer un billet sur le tronc de mapou et verser un peu de rhum (krh : *kléren*) à son pied.
- Changer de linge après le bain et abandonner sur place les vêtements anciens, « souillés ».

- Jeter le contenu du bain à un carrefour ou dans un cours d'eau.

Phase 2 : « *pou tout limyè'w kléré* » (krh ; « pour que toutes tes lumières s'allument ») :

- Mettre dans une grande cuvette blanche : des pommes découpées, une grappe entière de raisins, des feuilles d'oranger ; y vider six briques de lait, le contenu de 7 flacons de parfums, du savon d'amande, de l'eau de Cologne Florida (cf. « Encart 1 »)[303].
- Mélanger et écraser le tout manuellement
- Se baigner de « de la tête aux pieds » - avec, durant trois jours, tout en récitant les prières de son choix (« *Bible* ou *Djinen*[304] ») et ne pas se rincer.
- Vider le contenu du bain dans la mer, dans une rivière ou à une intersection.

- Recette de *ben démaré* de Mme J, d'origine Sainte-Lucienne, âgée de 76 ans et résidant à Rémire-Montjoly :

❖ Espèces utilisées :

Tableau 25 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition du bain de Mme J.

Noms scientifiques **Familles**	**Noms vernaculaires (slu)**	**Parties utilisées**
Calendula officinalis L. Asteraceae	*sousi*	parties aériennes
Mansoa alliacea (Lam.) A.H. Gentry Bignoniaceae	*lyann lay*	feuilles
Merremia dissecta (Jacq.) Hallier f. Convolvulaceae	*mennen vini*	parties aériennes
Pfaffia glomerata (Spreng.) Pedersen	*plifòrkilòm*	parties aériennes

[303] Cette séquence de bain n'étant pas sans rappeler l'une de celles qu'évoque Métraux (1958 : 274-275) dans son ethnographie du vodou haïtien : « *Le bain de charme comporte des feuilles, des fleurs de jasmin, du sirop d'orgeat, des amandes pulvérisées, du parfum, de l'aqua divina et du champagne et a pour propriété de guérir les maladies réputées incurables, de réconcilier des ennemis irréductibles, de procurer du travail et de faire monter en grade*. »

[304] En Haïti, l'appellation *Djinen* (Guinée), en référence à l'Afrique mythique des ancêtres, renvoie au culte Vodou. Il peut s'agir de prières lues ou apprises, ou encore de dessins symboliques tracés au sol appelés *vèvè* (Métraux, 1958 : 148).

Amaranthaceae		
Pogostemon heyneanus Benth. Lamiaceae	*patjouli*	parties aériennes
Petiveria alliacea L. Phytolaccaceae	*douvan douvan*	plante entière

❖ Mode de préparation :

- Mettre dans une bassine au soleil des branches froissées de *Petiveria alliacea* (slu : *douvan douvan*), *Mansoa alliacea* (krg : *lyann lay*), *Pfaffia glomerata* (slu : *plifòrkilòm*), *Merremia dissecta* (slu : *mennen vinni*), *Pogostemon heyneanus* (slu : *patjouli vré*) et des fleurs de *Calendula officinalis* (slu : *sousi*).
- Vider un flacon de lotion « lavande rouge », un flacon de « safétida liquide » et une bouteille de vin rouge dans le bain.
- Se baigner le premier vendredi du mois à midi pile, en vidant le contenu du bain de la tête vers les pieds, tout en demandant que ce que l'on souhaite soit exaucé, mettant en évidence l'aspect agentif du bain (cf. « Une médecine magique »). Il convient ensuite de ne pas se rincer ni s'essuyer et, dans un impératif de clandestinité, de « pas raconter ses affaires ».

- Recette de bain de Mme. L., d'origine karipuna et palikur, âgée de 53 ans et résidant à Saint-Georges de l'Oyapock :

❖ Espèces utilisées :

Tableau 26 : espèces (et parties utilisées) rentrant dans la composition du bain de Mme L.

Noms scientifiques **Familles**	**Noms vernaculaires (plk)**	**Parties utilisées**
Arrabidaea chica (Bonpl.) B. Verl. Bignoniaceae	*karajura*	parties aériennes
Dalbergia monetaria L. f. Fabaceae	*kaukwi akat*	feuilles
Jatropha gossypiifolia L. Euphorbiaceae	*meksin*	feuilles
Petiveria alliacea L. Phytolaccaceae	*kanayumna*	parties aériennes
Siparuna guianensis Aubl. Monimiaceae	*yariwapna*	feuilles

Solanum leucocarpon Dunal Solanaceae	*ahiknamban*	feuilles

❖ Mode de préparation :

- Mettre dans une grande bassine des feuilles de *Petiveria alliacea* (plk : *kanayumna*), *Solanum leucocarpon* (plk : *ahiknamban*), *Dalbergia monnetaria* (plk : *kaukwi akat*), *Siparuna guianensis* (plk : *yariwapna*) et *Arrabidea chica* (plk : *karajura*).
- Verser de l'eau chaude et laisser « tremper » deux heures.
- Placer deux branches en croix sur le tout afin de les maintenir sous l'eau, ainsi qu'une feuille de *Jatropha gossypiifolia* (plk : *meksin*).
- Se baigner au bord du fleuve, de façon à ce que l'eau du bain parte dans le fleuve
- Jeter le contenu du bain dans le fleuve, par-dessus son épaule, sans se retourner

Un certain nombre de traits analogiques peuvent être soulignés entre ces bains. Tout d'abord, leur portée symbolique semble très significative : des éléments nettoyants (alcali, javel, citron, sel, orange sûre[305]…) sont utilisés afin de laver le corps, de le récurer même, pour le défaire des souillures visible et invisibles qui l'entravent. Cette ritualité propitiatoire implique également des critères organoleptiques (cf. « Ail et jasmin »). On note ainsi la présence de plantes à odeur d'ail (*Allium sativum, Mansoa alliacea, Petiveria alliacea*) à odeur fétide (*Ferula assa-foetida, Porophyllum ruderale*), à odeur aromatique (*Citrus* spp., *Merremia dissecta, Pogostemon heyneanus, Siparuna guianensis*) ainsi que des ingrédients de couleur blanche (*pemba*, du lait, du talc) et rouge (lotions ésotériques, vin rouge, les espèces tinctoriales [306] suivantes : *Arrabidea chica, Dalbergia monetaria, Jatropha gossypiifolia*…). Certains éléments du bain symbolisent également le succès et la richesse. Le vin, ainsi que les fruits européens qui sont utilisés (pommes, raisins) sont un symbole de richesse et de réussite sociale dans les représentations collectives populaires haïtiennes : ces fruits ne sont pas accessibles pour la majorité des habitants, ce sont des « fruits de Blancs ».

On observe que parfois, les bains sont découpés en plusieurs séquences (comme dans le bain de Madame P-L)[307], qui se divisent elles-mêmes en une succession d'étapes progressives : dans la première séquence, de nature essentiellement expiatoire, ce sont

[305] L'orange sûre, le citron et le sel sont grandement utilisés dans la cuisine créole pour nettoyer la viande ou le poisson et les mettre à « mariner » pour les rendre propres à la consommation.

[306] D'après Grenand et Prévost (1994).

[307] A l'image de ce qui a également pu être observé dans les rituels *winti* (Groenendijk, 2006b) et du candomblé qui distingue les « bains de décharge » (ptg : *banhos de descarga*) et les « bains de développement » (ptg : *banhos de desenvolvimento*) (Voeks, 1997).

des plantes et des substances chimiques à odeur fortement déplaisantes qui sont choisies pour lutter contre un mal invisible. Dans un second temps, ce sont au contraire des parfums le plus agréables que possible, des senteurs de fruits et d'épices, une texture appétissante qui est recherchée, laissant penser que les mauvais esprits, de nature opposée à la nôtre, ne soient pas compatibles avec ces qualités symboliquement opposées à celles de la pourriture et du du nauséabond qui semble alors logiquement être leur domaine. Dans cette logique d'oppositions symboliques, le bien est bon et beau et le mal est sale et mauvais. Enfin, il convient d'aller jeter loin de soi l'eau du bain que l'on pense être désormais chargée du « mal » qui nous a quitté (ce qui explique que l'on se baigne également de la tête vers les pieds, du corps vers l'extérieur), de préférence à un carrefour, lieu chargé de symbole et éminemment important dans la culture religieuse vodoue[308].

[308]« *Les croisées de chemin servent de cadres habituels aux travaux des magiciens ; les poignées de terre qui y sont prélevées entrent comme ingrédients dans une quantité de charmes bienfaisants ou maléfiques* » (Métraux, 1958). Il n'est effectivement pas si rare d'apercevoir dans les intersections des principales routes de Guyane des mauvais sorts (krg : *piay*).

2.6.2. Huiles et frictions

Illustration 47 : bouteille d'huile de carapa (*Carapa guianensis*), produite par la communauté palikur de Saint-Georges de l'Oyapock. M-A Tareau.

Le bassin amazonien compte dans sa pharmacopée un nombre important d'huiles médicinales (Odonne, 2014) auxquelles ses habitants ont recours pour soigner une multitude de maux. Ces usages sont encore vivaces en Guyane puisqu'il s'agit du 4ème mode de préparation le plus mentionné par les informateurs (242/3683 URs). Elles sont

ainsi utilisées en usage externe (massage, application topique 197 URs) pour soulager des douleurs musculo-squelettiques (en particulier *Ricinus communis, Cocos nucifera* avec ou non des plantes en macération ; 45 URs), dans un but esthétique, pour le soin des cheveux et/ou de la peau (35 URs)[309], pour soigner des problèmes de toux et d'angine (*Carapa guianensis* en usage interne et *Ricinus communis* en application localisée ; 29 URs), mais également pour l'hygiène intime (4 URs) ou comme cicatrisant (5 URs). Dans une moindre mesure, elles sont également consommées par voie interne (45 URs) pour le traitement de certaines maladies. Voyons dans le détail l'ensemble des huiles végétales qui sont utilisées sur le littoral guyanais.

L'huile de coco (51 URs) est l'huile végétale la plus largement utilisée en Guyane pour ses propriétés médicinales et cosmétiques. Les noix de coco font parfois l'objet d'une collecte le long des plages, notamment à Awala-Yalimapo, dans cette perspective. Cette huile fait l'objet d'une fabrication domestique soutenue (32/51 URs) mais se retrouve également très largement sur les marchés ou dans les commerces (19 URs). Les îles de la Caraïbe, le Suriname, le Guyana et le Brésil (en particulier l'État du Maranhão) constituent également des pays producteurs et exportateurs vers la Guyane. Ce sont les noix de coco sèches qui sont utilisées ; de façon artisanale, l'albumen est râpé et pressé avec de l'eau pour obtenir le lait de coco qui est alors mis à bouillir jusqu'à obtention de l'huile surnageante. L'huile de coco peut également être utilisée en cuisine et en usage médicinal interne :

> « *Mo ka servi diluil koko pou tout bagaj mouché. Mo ka froté épi'y ; mo ka servi'l pou fè manjé, pou tjuit douri. Mo ka ba'w mo ti moun lò yé gen flum* [Je me sers de l'huile de coco pour toutes sortes de choses. Je me masse avec ; je m'en sers pour cuisiner, dans la cuisson du riz. J'en donne à mes enfants quand ils ont des glaires]. » Femme d'origine karipuna, 53 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

L'huile de carapa (*Carapa guianensis*, 47 URs ; illustration 47) est une huile amère, de consistance plus ou moins épaisse en fonction du procédé d'extraction qui a été choisi. En effet, après une longue décoction des graines pilées (parfois plusieurs jours, à feu de bois doux) et de leur mise au repos durant plusieurs jours (la pâte obtenue est transvasée dans un récipient et recouverte de feuillages afin de la laisser « fermenter » un peu), l'huile est ensuite extraite par pressage ou par écoulement naturel (des sillons sont creusés dans la pâte qui est placée au soleil, et il convient de la surveiller pour ne pas que la pluie mouille la pâte, mêlant alors de l'eau à l'huile). Une des spécialités de *Carapa*

[309] Notamment « pour obtenir une belle peau », pour le soin des cheveux, pour lutter contre les vergetures post-grossesse (*Prunus dulcis* et *Cocos nucifera*) ou pour apaiser un coup de soleil (*Cocos nucifera*).

guianensis est son utilisation comme répulsif de certains parasites externes (moustiques, tiques, poux, poux d'agouti ; 17 URs).

L'utilisation de l'huile tirée des graines de ricin (31 URs) date des civilisations égyptiennes et grecques (Makhlouf et al., 2010). D'origine africaine, la plante fut très tôt introduite en Amérique[310] où elle prit même le nom, en anglais, de *castor oil*, tant elle fut utilisée en remplacement de l'huile médicinale, appelée castoréum, qui est extraite des glandes de castor en Amérique du Nord (Scarpa et Guerci, 1982). Localement, elle est très recherchée pour ses propriétés cosmétiques en faveur des cheveux crépus qu'elle est réputée rendre souples et moins cassants. Elle est appelée *pamakristi* par les Créoles de Guyane et *maskriti* par les Haïtiens, par déformation du terme *Palma Christi* qui fait référence à la couronne d'épines du Christ, les Antillais l'appellent *karapat* (terme parfois confondu à tort avec l'huile de carapa[311]). En dépit de sa forte demande, sa fabrication en Guyane est aujourd'hui relativement rare ce qui impulse une circulation transnationale importante en provenance de la Caraïbe notamment (cf. « L'influence de la Caraïbe ») :

Le palmier *Astrocaryum vulgare* (krg : *wara* ; kali'na : *awala* ; alk, pka, ndk : awaa ; 37 URs) est à l'origine de deux huiles bien distinctes. L'une est produite avec la pulpe du fruit et est surtout utilisée pour ses propriétés cosmétiques et dermatologiques (krg : *diluil wara* 6 URs). Mais c'est l'huile tirée de l'amande (krg, ndk, kla : *tjotjo* ; 31 URs) qui est la plus recherchée est réputée pour ses propriétés médicinales. En effet, considérée comme « chaude », cette huile épaisse et noire (ndk : *baaka fatu* ; litérralement : « huile noire ») aurait, dans une perspective humorale, la propriété de « dissoudre le sang » et de soigner les problèmes circulatoires résultant de *lenflamasyon* ou d'un choc. Cette espèce est très commune dans les savanes herbeuses de l'ouest du littoral, faisant de cette huile une spécialité des communautés habitant ces espaces (Kali'na, Arawak, Créoles de l'ouest), qui la produisent et envoient une partie de leur production en vente sur les marchés des principales villes du littoral :

> « On a toujours utilisé l'huile de tjotjo. On se frotte avec quand on a des douleurs, *lafyèv*, des boutons. C'est bon pour tout cette huile là, c'est pour ça qu'on continue à la fabriquer. Il y a beaucoup de Créoles qui viennent acheter dans nos mains et des Saramaka qui l'utilisent pour leurs remèdes. » Homme d'origine kali'na, 59 ans, Iracoubo.

[310] Il est attesté que les premiers plants, originaires d'Afrique, ont été introduits par les espagnols à Hispaniola en 1509 (Voeks, 1993).

[311] Cette confusion se retrouve également en langue ndjuka, entre *kaapa fatu* (huile extraite de *Carapa guianensis*) et *kaapata fatu* (huile tirée de *Ricinus communis*).

L'oléorésine de copaïba (*Copaifera* spp. ; 6 Urs) est surtout utilisée par les Créoles, les Brésiliens, les Amérindiens de l'est de la Guyane pour ses propriétés antiseptiques et cicatrisantes. Elle fut par ailleurs très utilisée en Europe au 19ème siècle sous la forme du baume de copahu (Fleury, 1997). N'étant pas produite en Guyane, les consommateurs guyanais l'achètent essentiellement au Brésil (cf. « Frontières de Guyane. L'Amazonie en partage ») où elle est vendue sur les marchés ou dans les boutiques spécialisées.

D'autres huiles ou beurre en usage dans les pays voisins et moins en vogue en Guyane sont aussi ramenées à l'occasion des différents échanges et flux avec ces régions. Ils répondent souvent à des besoins thérapeutiques ou culturels spécifiques. C'est le cas du beurre de *murumuru* (brl ; extrait des graines d'une autre Arécacée amazonienne*, Astrocaryum sciophilum*[312] ; 1 UR, en provenance du Suriname), de l'huile de maripa (ndk : *maipa fatu*, *Attalea maripa* ; 1 UR, en provenance du Suriname également), de l'huile végétale tirée du fruit du palmier-bâche (brl : *buriti* ; *Mauritia flexuosa* ; 1 UR, en provenance du Brésil) et de l'huile macérée des fêves *tonka* (ndk : *tonka sii fatu* ; *Dipteryx odorata*, 1 UR en provenance du Suriname). De même, d'autres produits oléagineux cosmétiques européens (huile d'olive, *Olea europaea,* 2 URs ; huile d'amande douce, *Prunus dulcis,* 3 URs) et africains (huile d'argan, *Argania spinosa*, 1 UR *;* beurre de karité*, Vitellaria paradoxa,* 2 UR ; huile de baobab, *Adansonia digitata*, 1 UR) sont importées, et participent de la diversité des médecines hybrides guyanaises :

> « *Wi e bai tonka fatu a Saanan. Moo bun, wi e masi kumalu njannjan a ini tonka fatu. A bun gi sikin buba anga ede uwii* [On achète l'huile de *tonka* [*Dipteryx odorata*] au Suriname. Pour que ce soit encore meilleur, on écrase des feuilles de *kumalu njannjann* (*Mourera fluviatilis*) que l'on laisse macérer dans l'huile de *tonka*. C'est très bon pour la peau et les cheveux]. » Homme d'origine saamaka, 26 ans, Acarouany.

Chez les Créoles, le beurre de muscade (4 URs), constitué de noix de muscade (*Myristica fragrans*) râpée additionnée d'huile de *tjotjo* (*Astrocaryum vulgare*) et de chandelle thérapeutique à base de paraffine (krg : *chandèl*) sert à se frictionner en cas de douleurs ou de fièvre. Mais les douleurs articulaires peuvent également être traitées avec de l'huile de couleuvre (2 URs) tirée de la graisse de l'anaconda (*Eunectes murinus*), appelée *sucuriju* au Brésil où elle demeure relativement populaire (Ngokwey, 1995) et est d'ailleurs vendue sur le marché d'Oiapoque. Par association symbolique sans doute, cette huile a également la réputation, chez les Créoles, de « rendre souple » (à l'instar

[312] Cette espèce est par ailleurs présente et l'huile était vraisemblablement autrefois produite en guyane, notamment par les Marrons (Fleury, 1986).

également des frictions à base d'alcool dans lesquelles macèrent un mille-pattes ou un serpent, et qui en interne sont également considérés comme des alexitères) Enfin, chez les Marrons, des plantes (le plus souvent *Portulaca oleracea*[313] ; ndk : *poseen* ; plus rarement : *Cyperus prolixus*, ndk : *anduu* ; *Eleusine indica*, ndk : *man gaasi* ; *Euphorbia thymifolia*, ndk : *filili* ; *Melaleuca quinquenervia*, ndk : *fekisi uwi* ; *Momordica charantia*, ndk : *busi sopolopo* ; *Stachytarpheta cayennensis*, ndk : *alata labu*) sont mises à macérer dans de l'huile de coco pour le massage des nouveaux-nés et des jeunes enfants (4 URs ; cf « Féminin et petite enfance », illustration 48).

Illustration 48 : femme ndjuka massant son petit-fils avec une mixture de feuilles écrasées dans de l'huile de coco. M-A Tareau.

[313] Vergiat (1970 ; p. 311) note de façon similaire que les habitants de la région de l'Oubangui *« se frictionnent avec les feuilles* [de *Portulaca oleracea*] *trempées dans de l'huile* ».

Des frictions à base d'alcool sont également utilisées afin de se masser (18 URs). Il peut s'agir de plantes (*Pimenta racemosa*, *Eleutherine bulbosa*, *Carica papaya*) mises à macérer dans du rhum (en plaçant, parfois, les bouteilles au soleil) auxquelles on ajoute également le plus souvent du camphre (*Cinnamomum canphora* ; 7 URs) acheté au marché[314], on parle alors de « rhum camphré ». Il arrive que le camphre soit remplacé par une petite Astéracée à odeur camphrée (*Unxia camphorata* ; 2 URs) à juste titre appelée *radyé kanf* (« herbe camphre ») par les Créoles et *kanfu bita* (« amer camphre ») par les Businenge. La communauté sainte-lucienne et des Antilles française installée en Guyane est quant à elle consommatrice de *bay-rhum* (3 URs ; illustration 49). Il s'agit d'un alcoolat obtenu par hydrodistillation d'un macérat dans le rhum de parties aériennes d'une Myrtacée caribéenne, le bois d'Inde (*Pimenta racemosa*), dont les feuilles contiennent une huile essentielle très odorante, aux touches plus ou moins citronnée, anisée ou mentholée selon les variétés (Bourgeois, 1995). Importé des Antilles[315] (essentiellement de Sainte-Lucie, principal producteur, et dans une moindre mesure de l'île de la Dominique et des Antilles françaises), c'est un peu le remède à tout faire des insulaires des Petites Antilles qui l'utilisent pour ses propriétés lénifiantes, antalgiques, rafraîchissantes, antiseptiques, fébrifuges, expectorantes ou encore antiparasitaires :

> « *Sa bon pou tout bagay ! Pou lenflamasyon, mal jounou, lafyèv, nenpòt sa ou ni an ou pé fwoté épi'y. Menm pou moustik osi, yo pa ka vini anlè'w* [C'est bon pour tout ! Pour *lenflamasyon*, le mal aux genoux, la fièvre, quelque-soit ce que tu as tu peux te frotter avec. Même pour les moustiques, ils ne viennent plus sur toi]. » Homme d'origine sainte-lucienne, 84 ans, Rémire-Montjoly.

> « Tu peux faire ton *bay-rhum* maison. Il faut mettre des feuilles de bois d'inde [*Pimenta racemosa*], des clous de girofle [*Syzygium aromaticum*], du *radyé lafyèv* [*Eryngium foetifum*], dans de l'alcool à brûler et mettre au soleil quelques temps pour que ça macère bien. C'est bien pour se frictionner si tu as des douleurs, des sciatiques ; ça soulage. » Homme d'origine créole guyanaise, 58 ans, Montsinery-Tonnegrande.

[314] En effet, le camphre est produit essentiellement en Asie (Mansard, 2016).

[315] Cependant, il semble que cette demande soit en déclin (et donc, son usage) puisque les épiceries ne le commandent et ne le vendent quasiment plus depuis quelques années à cause d'une demande insuffisante. Seuls quelques commerces spécialisés telles que les herboristeries créoles, les commerces ésotériques et les magasins de cosmétiques continuent à en être plus ou moins régulièrement approvisionnés.

Illustration 49 : bouteilles de bayrhum*, en provenance des Antilles. M-A Tareau.*

Pour finir, des huiles essentielles sont aussi de plus en plus employées en Guyane (Tareau et al., 2017), tout comme les pommades à base d'huile essentielle (Vicks, Baume du tigre[316], etc). La plupart sont produites à l'extérieur avec des plantes inexistantes ou rares en Guyane (*Rosmarinus officinalis*, *Melaleuca alternifolia*, *Pimenta racemosa*, *Lavandula angustifolia, Mentha piperita*), cependant l'huile essentielle de bois de rose (*Aniba*

[316] Cet onguent de la pharmacopée chinoise, devenu un best-seller mondial, contient notamment des huiles essentielles de menthe, de cannelle, de clou de girofle et de *cajeput* (https://fr.wikipedia.org/wiki/Baume_du_tigre).

rosaeodora) se retrouve à nouveau commercialisée après le déclin de l'extractivisme au siècle dernier. Parfois, les huiles essentielles sont appliquées en diluant quelques gouttes dans un peu d'huile végétale cosmétique locale (*Cocos nucifera*, *Carapa guianensis*), laissant apparaître un espace particulièrement riche en terme d'inventivité et d'hybridation ethnobotanique, avec des mariages originaux entre plantes tropicales et plantes des pays tempérés :

> « Quand mon fils a des poux, je masse sa tête une à deux fois par semaine avec de l'huile de *karapa* [krg ; *Carapa guianensis*] mélangée à quelques gouttes d'huiles essentielles de lavande. Je mets un peu d'huile de *karapa* dans la paume de ma main et je verse quelques gouttes de lavande [*Lavandula latifolia*] par-dessus. Un autre mélange que j'aime bien, c'est l'huile de *copaïba* et l'huile essentielle de bois de rose [*Aniba rosaeodora*]. C'est un très bon cicatrisant et un excellent anti-infectieux. On se masse avec si on a des petites plaies ou des boutons qui s'infectent. » Femme d'origine créole guyanaise, 29 ans, Cayenne.[317]

> « Moi, pour plus d'efficacité, je mélange des huiles essentielles locales avec des huiles essentielles que j'achète en pharmacie. Pas exemple du bois de rose produit ici avec du *tea tree* [*Melaleuca alternifolia*] et de la lavande aspic [*Lavandula latifolia*]. Je m'en fais des bains de pied, c'est bon pour la peau et les mycoses. » Femme d'origine métropolitaine, 28 ans, Rémire-Montjoly.

[317] Cet exemple est particulièrement intéressant : en effet, l'enquêtée fait ici usage conjoint d'un remède issu des médecines locales (*Carapa guianensis*) et d'une huile essentielle typique des pharmacopées européennes (*Lavandula latifolia*) tous deux indiqués dans le traitement des parasites externes.

Conclusion de la première partie

Ce qui ressort sans doute le plus de l'exposition de ces premiers résultats c'est avant tout la riche complexité des phytothérapies guyanaises, clairement non uniformes et non figées. Complexité autant dans les concepts étiologiques et nosologiques qui les sous-tendent que dans les modes de soins et dans les formes d'administration qui se croisent dans une étonnante diversité de pratiques et d'imaginaires plus ou moins partagés par les différentes composantes de la population guyanaise. Trois grands modèles étiologiques conjoints (la médecine magique, la médecine humorale et la médecine sensorielle), parfois difficiles à délimiter précisément tant ils mêlent étroitement efficacité biologique et agentivité culturelle, sont au fondement des différentes ethnomédecines présentes sur le territoire et ne peuvent pas être perçus comme des modèles séparés mais s'imbriquent au contraire constamment dans un jeu d'oppositions symboliques multiples (le « chaud » et le « froid », le sucré et l'amer, l'aromatique et lé fétide…), nous rappelant cette formule de Derrida (1972, p. 336) qui considérait que « *le pharmakôn* [remède] *est ce milieu dans lequel s'opposent les opposés* ». C'est ainsi que, par exemple, dans cet entrelac d'antagonismes binaires, la logique du « bien » contre le « mal » répond à l'antagonisme entre les odeurs jugées agréables (qui peuvent être considérées comme appartenant au « bien ») et celles jugées désagréables qui concernent davantage le « mal », elles-mêmes pouvant être jugées comme « chaudes » ou « froides » par les habitants, selon leur appartenance culturelle respective. D'ailleurs, si nous devions dresser, à la lumière de cette première partie de restitution d'enquête, le portrait-robot de la plante médicinale idéale, elle se positionnerait très certainement au point de convergence entre ces trois modèles enchevêtrés, lui permettant de répondre efficacement à chacun d'entre eux. On peut sans doute affirmer qu'il s'agirait d'une plante herbacée (poussant et se bouturant facilement) exotique (probablement originaire d'Asie mais sans doute déjà pantropicale), odoriférante, de saveur amère (mais tout de même comestible) et de couleur rouge ou blanche.

Ces logiques ethnomédicinales complexes permettent d'apporter des systèmes explicatifs à de nombreux problèmes de santé, et impulsent la sélection d'une flore médicinale variée (355 espèces ont été comptabilisées) et des réponses phytothérapeutiques adaptées qui expliquent sans doute largement la vitalité encore grande des soins par les plantes en Guyane. C'est dans cette perspective que ce travail de thèse s'inscrit également, en permettant de documenter les principales formes de soins par les plantes présentes sur le territoire guyanais : les purges, les bains ou encore les alcoolatures ont été finement décrits, dans une démarche à la fois qualitative et quantitative, donnant à voir des résultats parfois étonnants, tels que la filiation assez

clairement européenne d'un certain nombre de ces remèdes (les purges, les toniques amers et les bains d'hygiène intime, notamment, ont une hérédité européenne bien plus importante qu'il ne paraît) et surtout les nombreux ponts qui peuvent exister entre des communautés qui ne semblent finalement pas si isolées les unes des autres. Bien sûr, la créolisation (ou plutôt, nous le verrons plus loin, l'interculturalisation des pratiques de médecine) est à l'œuvre depuis longtemps et a forgé des ethnomédecines uniques et complètes qui allient chacune à leur façon, dans une sorte de pot commun global, une certaine conception du corps et de la façon de le soigner, qui font d'elles des ensembles aujourd'hui totalement originaux. Chacun des chapitres de ce travail, ainsi que les encarts, le glossaire et le tableau général des espèces mentionnées (comprenant un lexique des noms vernaculaires), permettront à quiconque s'intéresse aux phyto-médecines de Guyane (et en particulier, pourquoi pas, aux acteurs locaux de la biomédecine, souvent quelque peu désarmés face à ces pratiques hybrides), d'y puiser les clés d'une meilleure compréhension de leurs modes de fonctionnement et de leurs particularités parfois indéchiffrables aux non-initiés. Qu'est-ce qui fait qu'une plante est considérée comme magique ou comme « chaude » ou « froide » ? Pourquoi le « bleu de méthylène » ou l'eau de Cologne Florida sont-ils si présents dans les maisonnées de nombreux Guyanais ? A quelle espèce correspond le taxon ndjuka de *dobrudwa* ou le nom vernaculaire créole guyanais *chini trèf* ? voici quelques-unes des questions auxquelles ce document pourra permettre d'apporter des réponses.

II. DES PHARMACOPEES EN MOUVEMENT : DYNAMIQUES SPATIO-TEMPORELLES DES PHYTOTHERAPIES DE GUYANE.

« Il faut ajouter que chez le Créole d'origine antillaise, les espèces végétales cultivées dans leur diversité, source de nourriture, de remèdes, d'ornements, produits pour bains, tisanes et autres préparations magiques ou prophylactiques, rappellent, même dans un écosystème très différent, celles de son île natale. On pourrait presque parler de transposition du paysage insulaire et du jardin des mornes au jardin de case et abattis. »

Michèle-Baj Stroebel, « Les Gens de l'or », 1999 (p. 142).

« *La relation avec le végétal n'a pas pris fin en même temps que la société rurale traditionnelle ; elle se perpétue et change sous nos yeux, dans les espaces qui sont les nôtres au quotidien, aussi bien en ville que dans les avatars ruraux du monde urbain.* »

Pierre Lieutaghi, « Une ethnobotanique méditerranéenne », 2017 (p. 235).

3. UNE SEULE FLORE MEDICINALE POUR PLUSIEURS PHARMACOPEES ?

L'une des questions émergentes de ce travail de recherche, et inhérente sans doute au fait de s'intéresser aux plantes médicinales en usage dans une société aussi multiculturelle que la Guyane, est de se demander s'il convient plutôt parler de pharmacopée(s) guyanaise(s) au singulier ou au pluriel. En effet, en fonction de la proximité ou des divergences qui peuvent être observées entre les différents groupes en cohabitation, l'une ou l'autre de ces réponses devrait logiquement s'imposer : s'il s'avère que les pratiques décrites entre les différents groupes (en terme d'usage par les populations de la flore médicinale) sont relativement partagées et homogènes, il semble alors pertinent de parler d'une seule grande pharmacopée guyanaise ; si, au contraire, des pratiques très divergentes sont mises en lumière entre les différentes communautés culturelles, utiliser le pluriel semble alors plus légitime.

Pourtant, comme nous allons le voir dans ce chapitre, la situation guyanaise ne semble pas aussi simple à résumer. En effet, à une transervsalité globale se superpose en fait de nombreux particularismes culturels, donnant lieu à une pharmacopée guyanaise, largement interculturalisée, présentant certes un tronc commun largement partagé mais également de multiples facettes culturellement marquées.

3.1. Transversalités : une pharmacopée largement partagée

Cette étude montre que la grande majorité des plantes médicinales en usage sur le littoral guyanais ne sont pas spécifiques à un groupe en particulier mais sont partagées par de nombreuses communautés. En effet, plus de ¾ des espèces sont citées dans au moins 5 des groupes culturels interrogés durant l'enquête et 31 % d'entre elles sont en usage au sein de plus de 10 des 16 groupes interrogés (figure 5)[318]. Cela ne signifie pas pour autant que ces groupes les utilisent pour les mêmes usages, mais qu'ils connaissent ces plantes

[318] On remarque par ailleurs que parmi les 151 espèces mentionnées dans ce tableau, seule une apparaît comme étant mono-spécifique à une seule communauté ; il s'agit d'*Averrhoa carambola*, citée uniquement par des personnes d'origine créole guyanaise.

et leurs propriétés thérapeutiques. En effet, cette étude se base sur les citations d'espèces comptabilisées pour chacune des communautés socio-culturelles mais qui sous-tendent elles-mêmes une diversité d'usages médicinaux distincts.

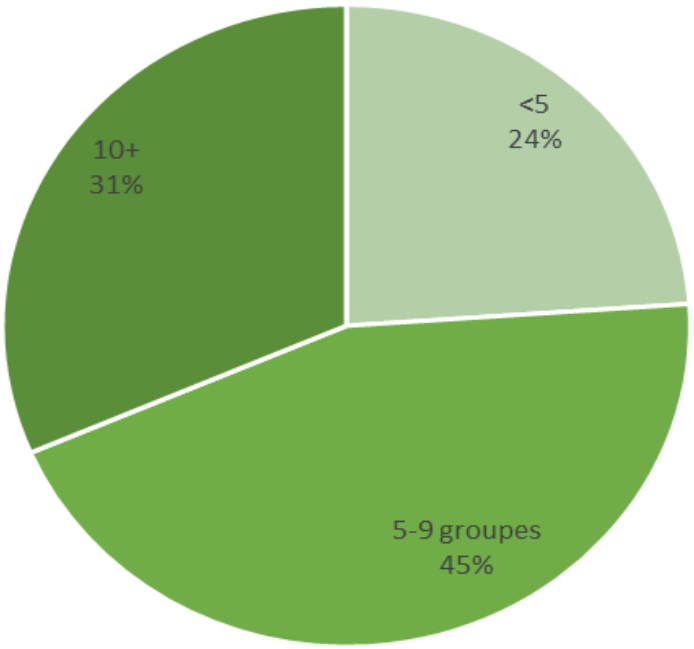

Figure 5 : distribution des espèces (en pourcentage d'espèces) en fonction du nombre de groupes culturels qui les utilisent.

Un certain nombre de ces espèces transversales (*Aloe vera*, *Citrus aurantiifolia*, *Cymbopogon citratus*, *Ricinus communis*, *Zingiber officinale*…) constituent d'ailleurs de véritables panacées dont les diverses utilisations sont largement diffusées par l'ensemble de la population (tableau 4), les rendant constitutives d'une flore médicinale pan-guyanaise et, audelà, bien souvent pan-amzonienne voire même pan-tropicale. Ce résultat démontre d'ailleurs à quel point il semble hasardeux pour une communauté de tenter de s'approprier l'usage d'une plante en particulier (cf. « encart 8 »), ceux-ci étant dans la plupart des cas transversaux à plusieurs groupes culturels.

C'est en particulier le cas lorsqu'il s'agit de plantes exotiques pantropicales connues à la fois des groupes culturels locaux et des migrants dont les pharmacopées des pays d'origine intègrent également ces espèces. Ces espèces cumulent d'ailleurs très souvent d'autres usages, alimentaires et ornementaux (cf. « Des trajectoires phytogéographiques complexes à retracer »). La Poacée aromatique d'origine asiatique *Cymbopogon citratus*

est sans doute l'exemple le plus représentatif de cette transversalité d'espèces pantropicales : cultivée dans l'ensemble de la ceinture tropicale (Manvitha et Bidya, 2014) où elle est à la fois utilisée comme plante médicinale, décorative et alimentaire, elle est l'espèce la plus largement mentionnée en Guyane (113 URs) et a été citée par l'ensemble des 16 groupes culturels interrogés dans le cadre de cette étude.

Illustration 50 : touffe de citronnelle (Cymbopogon citratus) devant une maison créole de la commune de Kaw. G. Odonne.

3.2. Divergences. « *Montre-moi quelles plantes tu utilises, je te dirai qui tu es…* »

Cependant, malgré ces transversalités claires des plantes médicinales entre les différentes communautés culturelles de Guyane, on constate que des orientations divergentes apparaissent néanmoins. Une première étape consiste en l'identification de 29 espèces indicatrices (modèle Dufrêne-Legendre, Indval, tableau 27) des 12 groupes culturels (tableau 2) considérés. Ici, plus la valeur de l'indice Indval est élevée, plus l'espèce est étroitement associée au groupe culturel considéré.

Tableau 27 : liste des 29 espèces indicatrices associés aux 12 groupes culturels considérés et classés selon l'indice Indval décroissant.

Espèces **Familles**	**INDVAL**	**URs totaux**	**P-value**	**Groupe associé**
Allium cepa L. Amaryllidaceae	0,430	11	0.002	latino (Péruviens et Dominicains)
Vernonia condensata Baker Asteraceae	0,393	8	0.003	galkar (Galibi-Marworno et Karipuna)
Carapa guianensis Aubl. Meliaceae	0,354	57	0.001	galkar (Galibi-Marworno et Karipuna)
Persea americana Mill. Lauraceae	0,349	11	0.001	gya (Guyaniens)
Momordica charantia L. Cucurbitaceae	0,337	51	0.001	Krh (Créoles haïtiens)
Lippia micromera Schauer verbenaceae	0,311	11	0.004	euro (Métropolitains)
Picrolemma sprucei Hook. f. Simaroubaceae	0,310	4	0.011	galkar (Galibi-Marworno et Karipuna)r
Wedelia trilobata (L.) Hitchc. Asteraceae	0,306	5	0.011	gya (Guyaniens)
Petiveria alliacea L. Phytolaccaceae	0,302	31	0.003	galkar (Galibi-Marworno et Karipuna)
Astrocaryum vulgare Mart. Areceaceae	0,292	42	0.002	Galkar (Galibi-Marworno et Karipuna)
Abelmoschus esculentus (L.) Moench Malvaceae	0,291	8	0.006	gya (Guyaniens)
Mansoa alliacea (Lam.) A.H. Gentry Bignoniaceae	0,290	14	0.005	galkar (Galibi-Marworno et Karipuna)
Cecropia spp. Urticaceae	0,255	20	0.011	gya (Guyaniens)
Jatropha gossypifolia L. Euphorbiaceae	0,237	12	0.011	galkar (Galibi-Marworno et Karipuna)
Catharanthus roseus (L.) G. Don Apocynaceae	0,212	6	0.038	kla (Amérindiens Kali'na)

Fraxinus ornus L. Oleaceae	0,197	12	0.034	krg (Créoles guyanais)
Passiflora edulis Sims Passifloraceae	0,196	4	0.009	latino (Péruviens et Dominicains)
Dalbergia monetaria L. f. Fabaceae	0,188	11	0.039	galkar (Galibi-Marwono et Karipuna)
Piper peltatum L. Piperaceae	0,183	11	0.049	slu (Créoles saint-luciens)
Annona squamosa L. *Bromeliaceae*	0,182	29	0.047	slu (Créoles saint-luciens)
Chenopodium ambrosioides L. Amaranthaceae	0,179	38	0.024	br (Brésiliens)
Phyllanthus amarus Schumach. & Thonn. Phyllanthaceae	0,179	40	0.029	slu (Créoles saint-luciens)
Tanaecium bilabiatum (Sprague) L.G. Lohmann Bignoniaceae	0,167	5	0.030	bsng (Aluku, Paamaka, Ndjuka, Saamaka)
Struchium sparganophorum (L.) Kuntze Asteraceae	0,167	5	0.031	bsng (Aluku, Paamaka, Ndjuka, Saamaka)
Plectranthus amboinicus (Lour.) Spreng. Lamiaceae	0,159	18	0.042	latino (Péruviens et Dominicains)
Plantago major L. Plantaginaceae	0,143	5	0.033	slu (Créoles saint-luciens)
Caesalpinia pulcherrima (L.) Sw. Fabaceae	0,143	5	0.039	slu (Créoles saint-luciens)

Ensuite, une Analyse de Redondance[319] (figure 6), permet de visualiser la distance relative de ces différents groupes dans un espace virtuel (figure 6). En effet, l'origine socio-culturelle seule permet d'expliquer 16,6 % de la variabilité des espèces utilisées[320]. Au-délà de correspondances évidentes entre les pratiques de certains groupes, une grande diversité semble ainsi transparaître dans les pratiques des habitants du littoral guyanais qui opèrent des choix préférentiels distincts dans la sélection des plantes thérapeutiques. Malheureusement, la faiblesse des effectifs interrogés pour de nombreux groupes culturels empêche d'approfondir ce volet statistique.

[319] La méthode de la RDA (dont le but est de chercher à montrer la combinaison de variables "groupes d'appartenance" qui explique le mieux la variation (ou la dispersion) de la matrice "espèces") consiste d'abord à régresser tour à tour chaque variable expliquée sur les variables explicatives. De ces régressions multiples sont extraites les valeurs ajustées.

[320] Si ce taux d'explication est significatif, il n'en demeure pas moins que d'autres variables (âge, sexe, lieu de vie…) interviennent également dans la différenciation des usages de phytothérapie.

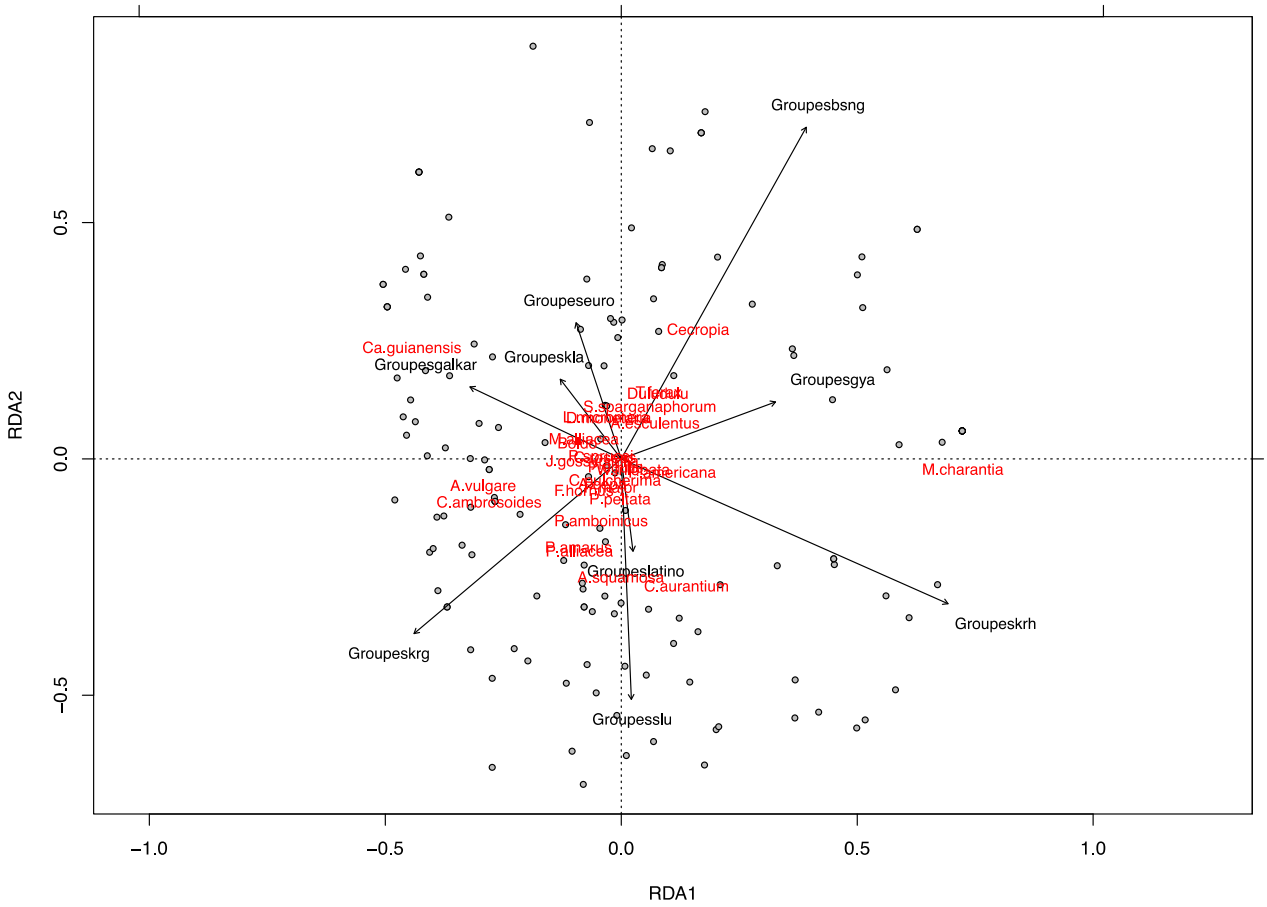

Figure 6 : représentation graphique de la RDA permettant de visualiser l'association entre 29 espèces indicatrices obtenues et les 10 groupes culturels considérés. Réalisation : A. Bonnefond.

On observe tout d'abord que le groupe galkar (comprenant les Amérindiens Karipuna et Galibi-Marworno) est celui qui est concerné par le plus grand nombre d'espèces indicatrices (8 espèces sur 29). Il s'agit en effet globalement d'espèces très utilisées par les habitants de l'est guyanais (en particulier : *Carapa guianensis, Dalbergia monetaria, Mansoa alliacea, Picrolemma sprucei, Vernonia* condensata) où habitent majoritairement les individus des deux groupes pré-cités. Cependant, il est possible que l'analyse statistique leur ait accordé un poids disproportionné eu égard aux écarts numériques entre les groupes interrogés (par exemple, les Amerindiens Palikur, qui ont également fortement mentionné ces espèces, n'apparaissent pas dans le tableau de distribution des espèces indicatrices ; tableau 27). Il est également possible que l'éclatement géographique des Palikur de Guyane (qui habitent dans leur majorité deux communes éloignées l'une de l'autre, Saint-Georges de l'Oyapock et Macouria, mais ont été regroupés au sein du même échantillon) soit partiellement responsable de leur « invisibilité ». Cela expliquarait également, en effet, que les Créoles antillais n'apparaissent pas non plus, puisque ce groupe rassemble à la fois des Martiniquais et des

Guadeloupéens dont les usages peut-être relativement différents ne sont pas pris en compte du fait de ce recoupement non aléatoire.

D'autres résultats, en revanche, sont beaucoup plus cohérents avec les observations qualitatives effectuées sur le terrain : c'est le cas par exemple, très clairement, de *Momordica charantia* attribué aux Haïtiens (cf. « Encart 7 »), de *Lippia micromera* concernant les Métropolitains, de *Wedelia trilobata* pour les personnes d'origine guyanienne, *Chenopodium ambrosioides* pour les Brésiliens, *Struchium sparganophorum* et *Tanaecium bilabiatum* chez les Noirs-Marrons, de la manne du frêne (*Fraxinus ornus*) pour les Créoles de Guyane ou encore de *Caesalpinia pulcherrima* et *Annona squamosa* pour les individus d'origine sainte-lucienne. On remarquera aussi que les migrants latino-américains utilisent préférentiellement des espèces alimentaires cultivées pantropicales (*Allium cepa, Passiflora edulis, Plectranthus amboinicus*), conformément à la « théorie de la versatilité » développée plus loin (cf. « Des trajectoires phytogéographiques complexes à retracer ») tandis que les espèces locales sont plus largement utilisées par des groupes culturels implantés depuis longtemps (en l'occurrence, Amérindiens et Noirs-Marrons). Miliken et al. (1997) arguent également dans ce sens que le niveau de connaissances phytothérapeutique dépend du degré et de la nature des contacts entre les groupes socio-culturels voisins et, au Guyana, van Andel (2000) montre que les Arawaks, ayant « *une plus longue histoire de contact avec les régions urbanisées* », citent plus d'espèces exotiques que les populations Karib de l'intérieur des terres[321].

Enfin, il est intéressant de noter que certaines espèces emblématiques, dont s'approprient parfois certaines communautés culturelles, n'apparaissent pas forcément et semblent en fait être beaucoup plus transversales qu'il n'y paraît. C'est le cas par exemple de *Quassia amara* dont les tentatives d'appropriation culturelle par certaines communautés (cf. « Encart 8 ») sont contredites par le fait qu'elle ne ressort comme indicatrice d'aucun groupe culturel guyanaisn en particulier. D'ailleurs, signe au contraire du brassage complexe que constituent de fait les pharmacopées, certaines espèces indicatrices de groupes locaux sont des espèces provenant de régions éloignées, à l'instar de *Fraxinus ornus* qui est utilisée par les Créoles guyanais comme ingrédient de cures purgatives (cf. « Rafréchi et purges ») ou encore *Catharanthus roseus*, pourtant originaire de l'Océan Indien, qui ressort comme étant la seule espèce indicatrice pour le groupe des Amérindiens Kali'na.

---

[321] « *Examples of these exotic plants include* Aframomum melegueta *and* Catharanthus roseus *from Africa, and* Syzygium cumini *and* Asystasia gangetica *from Asia. These species had entered the local pharmacopoeia of Santa Rosa, but they were not (yet) observed in the inland Carib communities*. » (van Andel, 2000 ; p. 240).

Encart 7 : « *asosi, se sel medikaman* [krh ; l'asosi (Momordica charantia), c'est le seul médicament] »

Illustration 51 : feuille et fruit de Momordica charantia*. L. Dejouhanet.*

Si l'origine botanique de *Momordica charantia* (illustration 51) demeure controversée (certains auteurs la considèrent d'origine indienne[322] tandis que d'autres estiment qu'elle serait africaine[323]), elle demeure une plante bien intégrée dans les moeurs phytothérapeutiques des afro-descendants. A Cuba, elle fait ainsi partie des trois espèces les plus citées par les descendants de travailleurs haïtiens (Volpato et al., 2009) et chez les Garifuna du Nicaragua, cette espèce est une panacée considérée comme un « guérit-tout » ("*cure all*" : Coe et Anderson, 1996). En Guyane, l'*asosi* (krh) occupe surtout une place essentielle dans la pharmacopée de la communauté haïtienne : chez les jeunes urbains (Tareau et al., 2017), elle est été citée par l'ensemble des individus

[322] Selon Mans et al. (2017), par exemple, elle constitue en effet une plante importante de la médecine ayurvedique et aurait été introduite comme telle au Suriname par les Indous. Aux Antilles, elle est par ailleurs appelée paroka de son non tamoul (Nossin, 2015) ou *ponm kouli* qui signifie littéralement « la pomme des Indous ».

[323] Carney (2013) parle ainsi de « *african cucumber* ».

d'origine haïtienne et dans la présente étude, elle ressort comme l'espèce la plus indicatrice de cette communauté (tableau 27). En effet chez ces habitants, elle demeure, sous forme de décoction ou d'alcoolature, un remède populaire contre plusieurs maux et fait l'objet d'une collecte et d'une transformation importante. Lors de son étude sur le marché de la ville de Fond-des-Nègres, Mintz notait déjà la présence de bouteilles d'asosi en vente : « *a quasi-medicinal infusion (yeske, so'ro, aso'si, assorossi) of the leaves of* Momordica charantia *in kleren* [une infusion quasi-médicinale des feuilles de *Momordica charantia* dans du rhum] » (Mintz, 1961 ; p. 25).

3.3. L'hétérogénéité des pratiques, au cœur du concept de « pharmacopée interculturalisée »

Cette pluralité d'habitus phytothérapeutiques semble pouvoir s'expliquer à travers la notion d'« hétérogénéité » (Abreu et al., 2015 ; Ghimire et al., 2004 ; Ladio et Albuquerque, 2014 ; Tareau et al., 2019) qui peut être mobilisée comme une grille de lecture nouvelle dans la compréhension de la pluralité des pratiques de phytothérapie au sein d'un même territoire où se révèlent d'importantes variations intraculturelles (Hopkins et Stepp, 2012). Ce concept permet en effet d'expliquer en partie la multiplicité des profils thérapeutiques qui peut caractériser un même ensemble de pharmacopées (ici en l'occurence, celles du littoral guyanais) et donner lieu à des variations palpables au sein de cet ensemble. Abondant dans ce sens, Sousa et al. (2019) ont récemment montré que les facteurs socio-culturels contribuent clairement à influencer la sélection des plantes médicinales, tout comme Pieroni et Soukand (2019) qui estiment que les appartenances culturelle et religieuse doivent être mieux prises en compte dans l'explication des différences de pratiques de cueillette sur un même territoire. De même, Abreu et al. (2015) considèrent par ailleurs que cette hétérogénéité augmente avec l'extension géographique d'un groupe culturel, comme c'est le cas par exemple en contexte diasporique[324]. Les jardins quant à eux garderaient la mémoire socio-culturelle des individus qui les ont façonnés (Barthel et al., 2010), sous-tendant des profils-types se distinguant en fonction des préférences culturales de chaque groupe.

Cette hétérogénéité des pratiques de phytothérapie à l'intérieur d'un même territoire semble se trouver à la confluence de trois sous-domaines d'hétérogénéité explicatifs (figure 7), qui agissent de façon complémentaire comme trois ingrédients contextuels déterminants. L'hétérogénéité culturelle, tout d'abord, qui se traduit par la présence de plusieurs groupes d'appartenance distincts au sein d'un même espace, eux-mêmes caractérisés par des pratiques et des connaissances naturalistes différentes. Dans un espace multiculturel comme la Guyane, des préférences communautaires s'appuyant sur ces critères strictement culturels sont ainsi détectables dans la sélection des plantes médicinales et induisent des usages hétérogènes de la même flore médicinale. Par exemple, à la lumière des espèces indicatrices qui ressortent de cette étude, on constate que les personnes originaires de France métropolitaine ont un penchant pour l'espèce *Lippia micromera* (appelée en Guyane « thum-pays »), qui partage des propriétés organoleptiques évidentes avec *Thymus vulgaris*, une espèce-phare des pharmacopées

[324]P. 125 : « *Knowledge heterogeneity increases with the geographic extension of a group. International migrants are the most dissimilar group and natives are the most similar*. »

européennes avec laquelle nombre d'entre eux sont sans doute déjà familiers. De même, à l'instar de *Artemisia absinthium* pour les descendants de travailleurs haïtiens à Cuba (Volpato et al., 2008), *Momordica charantia* constitue pour sa part un véritable marqueur identitaire pour la communauté haïtienne de Guyane (cf. « Encart 7 ») chez qui l'usage de cette espèce se distingue de façon très notable. Enfin, le fait que *Wedelia trilobata* ressorte comme une espèce indicatrice des personnes originaires du Guyana est également en adéquation avec la popularité dont elle semble jouir dans ce pays, comme en témoigne sa présence récurrente sur les étalages des vendeurs de « simples » du marché central de Georgetown (illustration 52).

Illustration 52 : étal de plantes médicinales sur le marché central de Georgetown, Guyana. On y voit notamment (en bas à droite) des bottes de Wedelia trilobata. *M-A Tareau.*

Ensuite, on remarque que les différences socio-économiques influencent également grandement la sélection des plantes médicinales. Tout d'abord, les écarts de niveaux de vie induisent un accès différencié aux soins biomédicaux (Valmy et al., 2015) qui peuvent conduire à leur tour à des niveaux et des modalités d'usages de la phytothérapie différents. Par exemple, les phyto-médicaments (souvent relativement onéreux) achetés en pharmacie sont davantage cités par les personnes ayant un niveau de vie élevé tandis que les individus ayant des revenus plus modestes et qui ont globalement un accès

moindre à la biomédecine (par faute de mutuelle, par exemple) utilisent davantage des espèces auto-cultivées ou provenant de la cueillette pour se soigner. De plus, les néo-migrants ont un recours accru à la phytothérapie (en accord avec de Medeiros et al., 2016), puisque leur accès aux soins biomédicaux est souvent rendu difficile par leur irrégularité administrative. Non seulement les témoignages reccueillis semblent attester ce résultat mais ils montrent également que les migrants récemment arrivés et étant en situation irrégulière privilégient des espèces se trouvant dans un périmètre plus réduit autour de leur lieu de vie, par faute de locomotion[325] ou parce que leurs déplacements sont restreints par la peur de croiser la police :

> « *Kom m pa vle la PAF arete'm, alo mwen ka rete pa isi a… Mwen pa tro ale nan mache akoz di sa. Plant mwen jwenn bo kay la, se yo m sevi* [Comme je ne veux pas que la PAF (Police Aux Frontières) ne m'arrête, alors je reste par ici… Je ne vais pas trop au marché à cause de cela. Les plantes que je trouve aux abords de la maison sont celles que j'utilise]. » Femme d'origine haïtienne, 22 ans, Rémire-Montjoly.

De même, les migrants récents citent globalement moins d'espèces natives, dont l'appropriation des usages requiert une familiarisation sur le temps long (cf. « Modalités de la transmission. Entre horizontalité, verticalité et obliquicité »). C'est ainsi que le niveau de connaissances globalement plus élevé des personnes d'origine sainte-lucienne (cf. « La transmission des savoirs comme facteur de stabilité ? ») semble s'expliquer en partie par la situation d'isolement et la précarité dans laquelle vivaient les orpailleurs saint-luciens du siècle dernier, les obligeant à dépendre plus fortement des plantes médicinales pour se soigner, et surtout les nombreux échanges qu'ils ont entretenu avec les diverses populations avec qui ils ineterragissaient et qui leur ont permis d'accumuler de nombreux savoirs :

> « *Lè nou té anba bwa, nou pa té ni lajan ek nou pa té ni doktè. Falè ou té konnet radyé sinon ou té ka mò bonnè. Sé sa ki fè nou konnet an lo bagay, nou té oblijé aprann débriyé, alé wè Endyen ké Bosh pou yé té montré nou fè rèmèd* [Lorsqu'on était en forêt, on n'avait pas d'argent et on avait pas de médecin. Il fallait connaître les plantes sinon on mourrait vite. C'est ce qui fait que l'on connaît beaucoup de choses, nous étions obligés d'apprendre à nous débrouiller, aller voir les Amérindiens et les Marrons pour apprendre à faire des remèdes]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 75 ans, Rémire-Montjoly.

[325] Au brésil, Cerqueira (2017) note également que les dispartités en terme de locomotion sont à l'origine d'une inéquitable répartition des ressources.

Enfin, autre facteur d'influence sur les pharmacopées, la diversité écologique est également un facteur dont la prise en compte ne doit pas être oubliée. La diversité des biotopes auxquels ont accès les habitants favorise l'émergence de flores médicinales différentes. Les populations vivant dans des milieux variés et préservés ont ainsi mécaniquement un nombre accru d'espèces médicinales en usage et une pharmacopée plus diversifiée, comme cela semble être le cas pour les Amérindiens de l'est qui ont un plus grand nombre d'espèces indicatrices. A contrario, le milieu urbain (la ville doit en effet être considérée comme un système écologique à part entière, avec son climat, son hétérogénéité et sa propre biodiversité : Arnould et al., 2011) contraint les individus à des pratiques de l'espace urbain plus exploratoires et fragmentées. Autre illustration, les populations vivant dans les savanes du centre-littoral ont en usage des espèces arénophiles (*Astrocaryum vulgare*[326], *Catharantus roseus* …) auxquelles ont moins accès les populations forestières ou urbaines. Cela explique sans doute que la pervenche de Madagascar (*Cathanrathus roseus*) ressorte comme une espèce indicatrice des Kali'na : cette espèce est en effet régulièrement cultivée autour des habitations des villages kali'na souvent implantés dans les savanes sableuses du littoral-ouest.

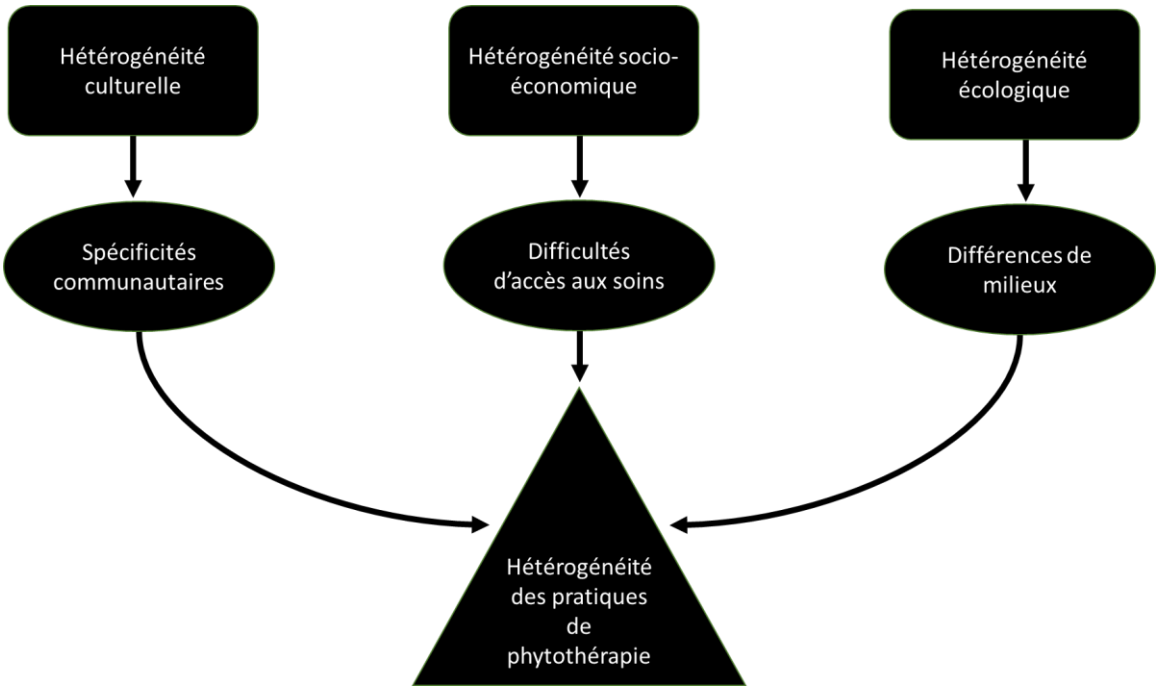

Figure 7 : *un système d'hétérogénéités pour expliquer les pratiques de phytothérapie. Réalisation : M-A Tareau.*

[326] Dont la reproduction est par ailleurs favorisée par les habitants des savanes qui en consomment le fruit (Palisse, 2013).

4. DES INFLUENCES LOINTAINES COMME FACTEURS D'HETEROGENEITE DES PRATIQUES

Dans la première partie des résultats, nous avons entr'aperçu l'importance des espèces exotiques dans les pharmacopées du littoral guyanais. Nous montrerons maintenant en quoi cet exotisme est le reflet ethnobotanique d'une « société-carrefour » (Peeters, 1976) comme l'est la société guyanaise. Les espèces introduites sont des traces vivantes de l'installation successive des diverses populations constitutives de cette société plurielle et sont par conséquent le résultat de circulations multidirectionnelles (Pesoutova et al., 2019). Il semble aujourd'hui relativement évident que la dissémination des savoirs médicaux est avant tout reliée aux flux migratoires (Nguyen, 2003 ; Pieroni et al., 2008 ; Pirker et al., 2012 ; van Andel et Westers, 2010 ; Vandebroek et al., 2007 ; Vandebroek et Balick, 2012 ; Volpato et al., 2009) et, de ce fait, s'intéresser aux pharmacopées littorales de Guyane c'est en quelque sorte s'intéresser aux pharmacopées de bien des régions du monde, en tous cas de toutes celles qui ont contribué, et qui contribuent toujours (figure 8), à peupler ce département français d'Amérique du Sud. En d'autres termes, s'intéresser aux plantes médicinales de Guyane, c'est aller à la découverte des pharmacopées réunionnaises, laotiennes, haïtiennes, brésiliennes et bien d'autres flores médicinales encore emmenées par les migrants.

4.1. Des trajectoires phytogéographiques complexes à retracer

Bien avant d'évoquer les circulations contemporaines, que nous aborderons plus loin, il semble ici essentiel de rappeler que de très nombreux groupes précolombiens ont circulé sur l'ensemble du continent bien avant l'arrivée des colons européens (Clement et al., 2015 ; Colchester, 2005 ; Rostain, 2006), contribuant ainsi à la dissémination de nombreuses espèces à partir de quelques principaux foyers de diffusion. A l'arrivée des Européens, des espèces telles que le haricot, le maïs (illustration 53) ou la courge ont ainsi été retrouvées du nord au sud de l'Amérique, attestant de l'importance des circulations botaniques opérées par les groupes amérindiens. En Amazonie, l'Homme semble présent depuis environ 10 000 ans (Roosevelt et al., 1996) et on estime que les premières tentatives de domestication végétale remontent à approximativement 8000 ans BP (Levis

et al., 2017) et que cette longue période de sélection et de mise en culture d'espèces utiles par les différents groupes amazoniens a largement contribué à façonner les milieux forestiers actuels dont l'impact anthropique sur la diversité et l'abondance des espèces est aujourd'hui avéré (Clement et al., 2015; Levis et al., 2017, 2017; Odonne et al. 2019 ; Shepard et Ramirez, 2011). La notion de « forêts culturelles » utilisée par Balée (2013) ou encore de « paysage médicinal » (Molares et Ladio, 2014), en Amérique, prend de plus en plus en compte l'existence d'espèces utilisées pour leurs usages thérapeutiques (Shepard, 2008) notamment en Amazonie et sur le Plateau des Guyanes (van Andel 2000 ; Grenand et al. 2004 ; Lorenzi 1998 ; DeFilipps, Maina et Crepin 2004 ; van't Klooster, Lindeman, et Jansen-Jacobs 2003).

Illustration 53 : épi de maïs grillé, rentrant dans la composition d'un bita *en préparation à Apatou. M-A Tareau.*

Ensuite, durant la période coloniale, de nombreuses espèces exotiques ont à leur tour été introduites et acclimatées par les colons européens – des fins de subsistance ou de commerce – puis ont été intégrées peu à peu aux médecines traditionnelles locales (Benett et Prance, 2000; Boumediene, 2016; Ferrão, 2015; Grenand et al., 2012; Trouchet, 2004), si bien que certains auteurs ont parlé d'une véritable « révolution biologique » dans le nouveau monde causée par l'introduction massive d'espèces animales et

végétales (Albuquerque et Andrade, 1998). Ainsi, en France par exemple, dès 1661, les administrateurs coloniaux furent invités sur les recommandations de Colbert à importer dans les Colonies d'Amérique des espèces asiatiques dont on espérait l'acclimatation (Allorge, 2003) et une ordonnance de Louis XIV, en 1723, oblige les capitaines de navire à rapporter des plantes reconnues d'intérêt économique, dont la liste leur était fournie par le Jardin Royal des Plantes (Roussel et Juhé-Beaulaton, 1992). Toutes ces expérimentations étaient pratiquées au jardin de Paris - qui prit le nom de Jardin des Plantes ou jardin du Roy en 1718 - puis transférées dans l'ensemble des jardins botaniques coloniaux dont celui de Cayenne. On peut estimer que la colonisation européenne a ainsi fortement contribué à la construction d'une vaste pharmacopée pantropicale, comme en atteste notamment la place importante des espèces exotiques (et asiatiques notamment) dans les pharmacopées d'Amérique du Sud (Allen et al., 2000 ; Benett et Prance, 2000 ; DeFilipps et al., 2004 ; Grenand et al., 2004 ; Hoff et Cremers, 2005 ; Lorenzi, 1998 ; Tareau et al., 2017).

Parfois, les noms vernaculaires portent encore en eux la trace des origines lointaines de ces plantes : abricotier de Saint-Domingue[327] (*Mammea americana*), cerise malgache (*Flacourtia jangomas*), pois d'Angole (*Cajanus cajan*), noyer du Brésil (*Bertholletia excelsa*) et d'autres exemples encore. D'autres fois, c'est la mémoire collective qui se souvient encore de ces introductions plus ou moins anciennes et nous apporte un éclairage précieux sur la façon dont les paysages eux-mêmes, transformés successivement par l'Homme, portent la trace de ces contacts[328]. L'œil attentif (et aguerri, sans doute) saura en effet percevoir la plus grande abondance dans les jardins de nombreuses propriétés de Rémire-Montjoly (où furent installés des Martiniquais sinistrés de l'éruption de la Montagne Pelée, en 1902) d'espèces emblématiques des jardins antillais (notamment : *Artocarpus altilis*, *Mammea americana, Pandanus* sp[329] : *Spondias purpurea*) ou encore les nombreuses reliques végétales exotiques qui parsèment les anciennes exploitations coloniales abandonnées[330] :

[327] En 1791, le voyageur Prudhomme (1797 : p. : 308) écrit déjà « *Il* [*Mammea americana*] *est ainsi nommé parce que les premières semences en furent rapportées de cette île*. »

[328] Ce que Barthel et al. (2010) nomment la mémoire socio-cuturelle des jardins, également souligné par Lins et al. (2015) en Amazonie péruvienne.

[329] Lui-même vraisemblablement originaire de Polynésie mais dont la valeur symbolique et utilitaire est très forte en Martinique (où il est cultivé dans de très nombreux jardins) puisqu'il sert à tresser le *bakwa* (kra), chapeau typique de l'île.

[330] Comme cela a également été montré au Suriname, grâce à un inventaire effectué dans d'anciennes habitations autour de Paramarino, par Heilbron et Van Andel (2012).

> « Ce sont les Martiniquais qui ont ramené ça : *monben zamayi* [*Spondias purpurea*], *kénèt* [*Melicoccus bijugatus*] … D'ailleurs, il suffit de voir la composition des jardins à Rémire pour bien s'en rendre compte. » Homme d'origine créole guyanaise, 54 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

> « Dans certains coins de Montsinery ou de Macouria, on voit des pieds de *glisérya* [*Gliricidia sepium*[331] ; illustration 54] à la ligne, dans les savanes. Ça date du temps où ça servait de cloture pour les champs ou pour les bêtes. » Homme d'origine créole guyanaise, 80 ans, Montsinery-Tonnegrande.

Illustration 54 : Gliricidia sepium*, "*mother of cocoa*", disséminée sous les Tropiques durant la période coloniale afin de faire ombrage aux cultures de cacao. M-A Tareau.*

De même, les noms vernaculaires des plantes constituent un témoignage précieux de ce lien étroit qui existe entre les circulations humaines et la diffusion des plantes et de leurs usages : ils en sont des indices historiques indéniables. Comme l'écrit Lieuthagi (1991 ; cité par Vilayleck, 2002) : « *les emprunts constituent la plus grande trace de contacts passés* ». En effet, notre façon de nommer le monde végétal qui nous entoure est

[331] Au sujet de quoi Roussel et Juhé-Beaulaton (1992 ; p. 379) nous apprennent par ailleurs que « *sous le régime colonial, le développement des grandes plantations* […] *créèrent de nouveaux besoins en plantes. L'extension des cultures de caféiers et de cacaoyers entraîna l'introduction d'arbres d'ombrage comme* Gliricidia sepium*, que les Anglais appellent* mother of cocoa. »

largement influencée, bien que souvent de façon inconsciente, par des emprunts linguistiques divers qui ont eu lieu dans le passé et la phytonymie livre de ce fait une foule d'indices très riches sur les contacts interculturels qui ont contribué à façonner une taxonomie populaire actuelle. Ainsi, de nombreux étymons amérindiens, provenant des familles de langues karib, arawak ou tupi, parsèment les phytonimies créole guyanaise (Grenand et al., 2004) ou businenge (van Andel et al., 2014) : les taxons *djapana* (pour *Eupatorium ayapana*) et *kalajirou* (*Arrabidea chica*) utilisés par les Créoles guyanais, par exemple, proviennent respectivement de l'arawak (de Goeje, 1928) et du palikur (Grenand et al., 2004), tandis que chez les Ndjuka *paalu*, pour *Phenakospermum guyannense*, et *kusuwe,* pour *Bixa orellana,* sont tous deux d'emprunt kali'na (Van Andel et al., 2014). Aussi, comme l'a également montré van Andel (2014) de nombreux taxons vernaculaires businenge contiennent le mot *ingi*[332], signifiant « amérindien », à l'image de *ingi sopu* (littéralement « le savon des Amérindiens » ; *Agave americana*), *ingi maa bita* (« le *bita* de la femme amérindienne » ; *Leonotis nepetifolia* ou encore *ingi taja* (« le caladion des Amérindiens » ; *Maranta arundinacea*[333]). Enfin, les *yoroka* des Kali'na, « esprits, forces mystérieuses » (Ahlbrinck, 1956) se sont fait une place dans les croyances ndjuka (cf. « Glossaire ») : ils sont très craints et « habitent » certaines plantes telles que le *yooka pesi* (littéralement, « le pois des *yooka* » ; *Senna occidentalis*) ou *yooka okoo*[334] (littéralement, « le gombo des *yooka* », *okoo* désignant le gombo en ndjuka ; *Hibiscus rosa-sinensis*) qui sont parfois cultivées autour des maisons pour les protéger contre les attaques de ces entités malfaisantes.

Parler ici du *gombo* (du kikongo *ki-ngombo* qui désigne la même espèce ; Ferrao, 2015) est d'ailleurs une bonne transition pour discuter de l'influence africaine dans les ethno-taxonomies locales. En effet, de nombreux travaux attestent aujourd'hui de l'origine africaine de nombreuses espèces naturalisées ou cultivées en Amérique (Carney et Rosomoff, 2011 ; Carney, 2003 ; Fleury, 1991, 2015 ; Grimé, 1979 ; Moret, 2013 ; Van Andel, 2010 ; van Andel et al., 2012, 2014 ; van Andel, 2016 ; Voeks, 1993, 2013 ; Vossen et al., 2014). Que ce soit via les négriers ou les esclaves eux-mêmes, un certain nombre de plantes africaines et d'usages associés ont été introduits par le biais du « passage du

[332] Van Andel et. al (2014) identifient ainsi 18 taxons afro-surinamais comportant le mot *ingi*, et au total 340 noms de plantes partiellement ou entièrement basés sur des appellations vernaculaires amérindiennes.

[333] En dépit du fait que les *taya* sont en général des variétés de *Caladium bicolor*, il s'agit ici d'une Marantacée (*Maranta arundinacea*).

[334] On remarquera d'ailleurs ici un double emprunt linguisitque : celui fait à la langue kali'na, que nous venons d'expliciter, et celui fait à plusieurs langues africaines nommant *okro* l'espèce *Abelmoschus esculentus* (également une Malvacée, tout comme l'est l'hibiscus).

milieu » et se sont disséminés puis inféodées sur le continent américain (ce ne fut pas le cas de toutes puisque certaines plantes comme le kola - *Garcinia kola* - ou le pois bambara - *Vigna unguiculata* - semblent s'être perdues d'après van Andel [2016]). Ainsi, de nombreuses plantes africaines (*Aframomum malagueta, Cajanus cajan*, *Hibiscus esculentus*, *Hibiscus sabdariffa, Oryza glaberrima*, *Ricinus communis*, *Sesamum indicum*) sont toujours cultivés ou ont été protégées dans les jardins domestiques et les abattis des Guyanes, à des fins cultuelles, médicinales ou alimentaires, comme le montrent plusieurs inventaires ethnobotaniques récents (DeFilipps et al., 2004; Fleury, 2016; Grenand et al., 2004 ; Lorenzi, 1998 ; van Andel, 2000 ; van't Klooster et al., 2003). Quatre espèces africaines (*Cajanus cajun, Sesamum indicum, Aframomum malagueta* et *Abelmoschus esculentus*) n'ont d'ailleurs été mentionnées que par des afro-descendants durant cette enquête. D'autres plantes alimentaires et médicinales africaines ont gardé la trace étymologique de leur origine ; c'est le cas notamment des pois d'Angole (ou pois-Congo chez les Guadeloupéens ; *Cajanus cajan*), également appelé *wandu* chez les Aluku et *guandule* par les Dominicains ; de même l'oseille et le poivre de Guinée (respectivement *Hibiscus sabdariffa* et *Aframomum melegueta*[335]) sont étiquetés de leur africanité originelle. En outre, d'autres plantes américaines ont été utilisés par les afro-descendants et parfois nommés par transposition avec des espèces africaines, sur la base d'une analogie physique ou fonctionnelle entre elles. Ainsi, on peut légitimement postuler que l'esclave Kwasimukamba aurait « découvert » les propriétés de *Quassia amara*, en s'appuyant sur la ressemblance morphologique entre cette espèce américaine et celle du même genre botanique mais africaine celle-ci : *Quassia africana* (cf. « Encart 8 »). De même, on observe que la morelle américaine, *Solanum americanum*, est nommée *agouman* chez les Créoles antillais et *anguman* chez les Ndjuka, en mémoire de sa cousine africaine *Solanum aethiopicum* appelée *gboma* en langues ewe et fon. Autre exemple intéressant, *anangosi* ou *anangositi* désignent, respectivement chez les Ndjuka et chez les Saamaka, la Combretacée américaine *Terminalia amazonica* tandis qu'*anago sitin* est le nom fon de l'espèce africaine *Terminalia glaucescens* (van Andel, 2014). Concernant les cas de transpositions taxonomiques par analogie fonctionnelle cette fois-ci, citons pour illustration l'exemple du mot *tjotjo* qui est à la fois le nom créole guyanais de l'huile tirée de l'amande du fruit du palmier américain éponyme (*Astrocaryum vulgare*) et celui donné par les Yoruba à l'huile extraite du palmier à huile africain, *Elais guineensis* (Grenand et al., 2004).

[335] D'ailleurs aussi appelé *Nengee kondee pepee* (« le poivre du pays des Noirs ») par les Ndjuka et *pwav Guinen* (« poivre de Guinée », par les Créoles de Guyane et d'Haïti).

Encart 8 : Kwasimukamba, un « biopirate » avant l'heure ?

Illustration 55 : *fruits de* Quassia amara*. M. Rapinski.*

Cette Simaroubacée arbustive (illustration 55), probablement native du nord-est de l'Amérique du Sud (Gentry, 1996) est utilisée jusqu'en Amérique Centrale (Coe et Anderson, 1996 ; Girón et al., 1991) et en Amazonie (Castner et al., 1998) où elle ne semble néanmoins pas être indigène. Ses propriétés fébrifuges reconnues (Bertani et al., 2012 ; Houël, 2011 ; Vigneron et al., 2005) – qui lui valent parfois le surnom de « quinquina de Cayenne », en référence à la fameuse « poudre des Jésuites » tirée de l'écorce de divers quinquinas *Cinchona* spp. - furent « découvertes » autour des années 1730 par un ancien esclave du Suriname, du nom de Kwasimukamba, né en Afrique en 1690 puis devenu *Gaan Man* (chef suprême) des Saamaka (Price, 1979). La vente de son secret en 1761 à Carol Gust Dahlberg, officier de l'armée hollandaise et botaniste royal (Lloyd, 1911), apportèrent à Kwasimukamba fortune et reconnaissance – l'espèce fut nommée par Linné en son honneur et lui-même fut anobli par la Cour de Hollande (Price, 1979 ; Voeks et Greene, 2018). Rapidement encensée dans les manuels de médecine européens de l'époque (De Vaumartoise, 1837; Reclu, 1889; Roques, 1837), elle fut largement commercialisée en Europe sous des formes d'administration variées en tant que plante médicinale mais également comme ingrédient rentrant dans la composition de bières (Heckel, 1897), si bien que le Suriname en exportait 245 tonnes en 1869 (Price, 1983) et

qu'en Guyane, où elle fut probablement introduite en 1772[336] (Price, 1979), de nombreuses reliques anciennement ensauvagées et aujourd'hui naturalisés sont encore visibles autour de plusieurs anciennes habitations coloniales.

Aujourd'hui, elle est cultivée dans de nombreuses régions du monde pour ses propriétés pharmaceutiques (Bourdy et al., 2017) et en Guyane, elle figure comme la cinquième plante médicinale la plus utilisée durant cette enquête, mentionnée par 12 groupes sur les 16 qui ont été interrogés. Au Suriname, des pots médicinaux - appelés en sranan tongo *kwasi bita beker* (illustration 56) -, dans lesquels de l'eau ou du rhum peuvent être mis à macérer, sont taillés dans les branches de l'arbre et sont vendus sur les marchés et dans les boutiques spécialisées (Odonne, 2006 ; Odonne et al., 2007). D'après ces travaux, la perpétuation de la tradition de ces *tonic-cups* serait un héritage africain, en relation directe avec le tropisme des Marrons pour l'amertume conjuguée à leur savoir-faire en terme de sculpture sur bois (Price et al., 2005). D'ailleurs, ce lien avec l'Afrique rendrait possible l'hypothèse selon laquelle les Marrons (sinon Kwasimukamba tout seul) auraient pu reconnaître l'espèce américaine cousine de son homologue africaine, *Quassia africana*, qui est largement utilisée dans les pharmacopées de nombreuses régions d'Afrique Noire, notamment pour lutter contre la fièvre (EL-Kamali, 2009 ; Oliver-Bever, 1986). A ce propos, Chevalier et Russell (1936 ; p. 365) écrivent justement : « *n'est-ce pas un fait digne de remarque que l'emploi du bois amer fourni par les Simarubacées à la fois chez les peuplades primitives de l'Amérique Tropicale et de l'Afrique Noire ?* ». Depuis, l'ethnobiologie moderne a montré à quel point les esclaves africains avaient su reconnaître dans la flore néo-tropicale un certain nombre de genres botaniques utiles dans leurs régions d'origine (Bilby, 2000 ; Carney et Rosomoff, 2011 ; van Andel, 2016 ; van Andel et al., 2014).

En 2016, la Fondation France Libertés attaquait auprès de l'Office Européen la légitimité d'un brevet déposé par l'Institut de Recherche et de Développement sur une molécule active extraite du *Quassia amara*, c'était le début de « l'affaire kwachi » (Bourdy et al., 2017 ; Collomb, 2018). Certains médias, appuyés par des leaders amérindiens et des mouvements politiques locaux ont alors pris le relais et dénoncé de façon assez unanime une présumée appropriation intellectuelle de savoirs « traditionnels » par le monde de la recherche. Pourtant, les lignes précédentes montrent à quel point les connaissances liées à l'espèce *Quassia amara* peuvent avoir circulé d'un point de vue géographique et interculturel durant ces derniers siècles (une plante vraisemblablement native des forêts

[336] Elle n'apparaît d'ailleurs pas dans les inventaires de Barrère (1741) ni de Fusée-Aublet (1775), laissant penser qu'elle n'était pas encore présente sur le territoire de la Guyane au moment de leur passage.

colombiennes, portant le nom d'un esclave africain qui en aurait « découvert » les propriétés peut-être par analogie à une plante africaine du même genre botanique, utilisée par la suite par des millions de personnes dans le monde…), en délégitimant ainsi de fait les tentatives d'appropriation exclusive par une ou quelques populations… En d'autres termes, vouloir faire des savoirs sur le *Quassia amara* la propriété d'un seul ou de quelques groupe(s), ne serait-ce pas finalement en déposséder tous ces autres utilisateurs ?

Illustration 56 : pot médicinal taillé dans une branche de Quassia amara *et bouteille de préparation pour* bita *contenant la même espèce. M-A Tareau.*

Dans le même ordre d'idées, le transfert de taxonomies européennes à des espèces exotiques raconte à sa façon la « découverte » de nouvelles espèces et de leurs propriétés par les Européens. Parfois, des glissements de noms ont été opérés entre des espèces qui se ressemblent d'un point de vue physiologique. Le giroflier d'eau par exemple, *Ludwigia octovalvis*, est ainsi nommé parce que les fleurs ressemblent à celles de la « giroflée » européenne, *Erysimum cheiri*, qui rappelle elle-même les boutons floraux du giroflier dont on tire l'épice, *Syzygium aromaticum*. De même, la « cerise-pays »[337] (*Malpighia emarginata*) a dû rappeler aux premiers colonisateurs européens la cerise-France (*Prunus*

[337] La particule « pays » est d'ailleurs souvent utilisé en opposition à « France » (« cerise pays » et « cerise France ») pour spécifier le caractère tropical de l'espèce citée.

avium), tout comme l'abricot-pays (*Mammea americana*), déjà mentionné, dont la couleur et le goût rappellent celles de l'abricot européen (*Prunus armeniaca*), mais qui n'en a ni la taille ni la texture… D'autres fois, c'est une analogie thérapeutique ou organoleptique entre les plantes rencontrées et les plantes connues. Ainsi, *Lippia alba*, Lamiacée utilisée pour ses propriétés sédatives, devient la « mélisse des carmes » en référence à la célèbre « eau » médicinale qui fut pendant longtemps fabriquée à Bordeaux (Bouvet, 1953) et dans la composition de laquelle intervient la mélisse européenne (*Melissa officinalis*). Dernier exemple, chez les Créoles antillo-guyanais, *diten péyi* (littéralement : « thym-pays » ; *Lippia micromera*, illustration 57) désigne une Verbenacée américaine qui dégage une odeur comparable au thym européen (*Thymus vulgaris*) et a en commun les mêmes fonctions culinaires que lui, de même que la Lamiacée originaire d'Asie *Plectranthus amboinicus* (agl : *spanish tyme*, « thym espagnol » ; kra : *gro diten* ; « gros-thym »).

Illustration 57 : « Thym-pays », Lippia micromera*. Photo : M-A Tareau.*

Mais notre propos ici est de montrer que la dynamique de ces échanges transnationaux ne doit pas être réifiée et réduite à quelque chose de passé, et que ce processus de mouvement perpétuel se poursuit aujourd'hui avec les nombreux apports des migrants ainsi que les déplacements intérieurs à la Guyane qui constituent également une source non-négligeable de circulations ethnobotaniques (figure 8) :

> « Quand je vais voir ma mère à Maripasoula, je ramène de splantes avec moi. Mais parfois aussi, elle m'en fait envoyer par l'avion. Beaucoup de gens font ça, les plantes ciirculent entre Maripasoula et le littoral par l'avion ou la pirogue. » Femme d'origine aluku, 26 ans, Cayenne.

En outre, ces circulations sont peut-être même plus importantes qu'elles ne l'ont jamais été, impulsées aujourd'hui par des flux d'immigration très diversifiés vers la Guyane (cf. « Terrains d'enquête et populations interrogées ») et par une accélération des échanges inter-planétaires. En effet, comme l'ont montré plusieurs auteurs, les praxis ethnobotaniques sont également nourries par des circulations ethnobotaniques multiples et se recomposent au fil des interactions entre les groupes culturels en contact, autant en milieu urbain (Ceuterick et al., 2008 ; Ladio et Albuquerque, 2014 ; Tareau et al., 2017) qu'en milieu isolé (Alexiades, 2009 ; Leonti, 2011 ; Odonne et al., 2011). Dans la migration, des mutations dans les pratiques voient le jour (Ladio et Albuquerque, 2014 ; Medeiros et al., 2012), oscillant entre recomposition et conservatisme (Vandebroek et Balick, 2012 ; Volpato et al., 2008) avec l'incorporation, la disparition ou la conservation de certaines espèces par les diasporas en fonction de leurs stratégies d'adaptation et d'intégration (Ceuterick et al., 2011, 2008). À l'image d'autres types de circulations commerciales transnationales qui caractérisent souvent les populations éparpillées sur plusieurs territoires (Bruneau, 2010 ; Mung, 1992), les plantes médicinales ont ainsi tendance à suivre les groupes diasporiques (Ososki et al., 2007 ; Pieroni et al., 2008).

C'est ainsi que les quartiers où se concentrent les migrants constituent de véritables lieux d'introductions et d'hybridations ethnobotaniques (cf. « L'interculturalisation des pratiques, ou la fabrique de l'imprévisible »). En effet, dans ces quartiers[338], 5,4 % des plantes citées (24/448 URs) proviennent d'un pays étranger (Brésil, Haïti ou Suriname), soit une propostion supérieure à la moyenne globale sur le littoral guyanais s'élevant à 3,3 % des plantes citées par l'ensemble des informateurs (120/3683 URs). De même, les zones frontalières sont également, en toute logique, des lieux d'échanges ethnobotaniques accrus (figure 8), agissant comme de véritables « frontières tinctoriales » tant l'influence d'un pays sur l'autre peut être importante et engendrer à moyen terme des modifications des pratiques locales par processus d'interculturalisation. Dans le cas présent, il semblerait que ce soit l'influence des pays voisins vers la Guyane française qui soit la plus marquée (cf. « Frontières de Guyane, l'Amazonie en partage »).

[338] 34 personnes, de 8 nationalités différentes, ont été interrogés dans 5 quartiers périphériques pauvres de Cayenne et Saint-Laurent.

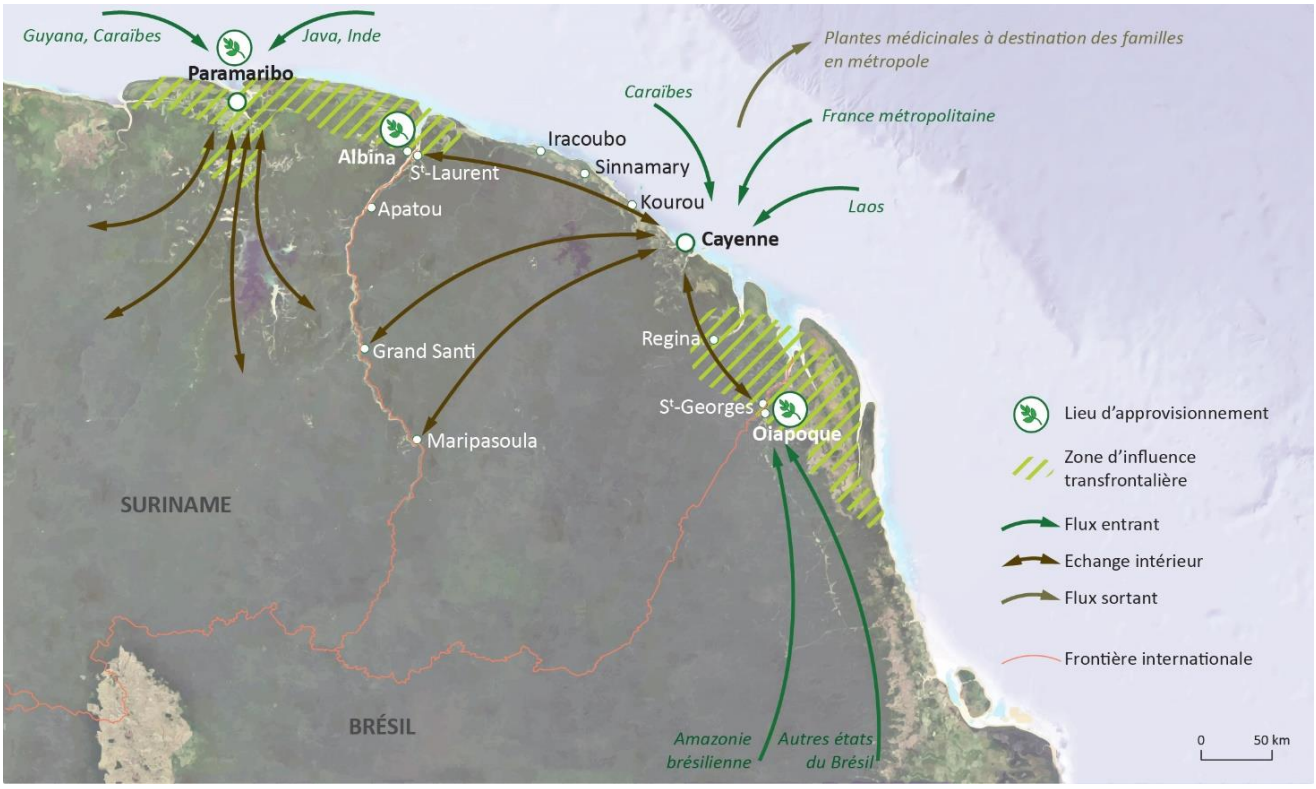

Figure 8 : carte représentant les flux ethnobotaniques entrants et sortants, les échanges intérieurs, ainsi que les principaux lieux d'approvisionnement en plantes médicinales en Guyane. J. Fozzani, O. Pissoat, M. Noucher, M-A Tareau.

S'il est extrêmement difficile, la plupart du temps, de savoir comment a été introduite pour la première fois une espèce nouvelle (cf. « C'est arrivé après. Addition d'espèces et de pratiques nouvelles »), il semble qu'en dépit des réglementations qui tentent de limiter la dissémination de végétaux vivants, les voyages de particuliers soient un facteur de dissémination important, tout comme le rôle non-négligeable des professionnels du secteur (Hurrell et Delucchi, 2013 ; Tredici, 2010) : pépiniéristes (illustration 58), agriculteurs ; aménageurs, plateformes de vente en ligne et agriculteurs. La communauté hmong notamment, installée en Guyane à partir des années 1970 et dont beaucoup de membres sont agriculteurs (Gauthier, 2001 ; Géraud, 1993), apparaît comme étant particulièrement impliqué dans l'introduction de plantes médicinales en Guyane[339]. Plusieurs témoignages collectés durant l'enquête de terrain semblent ainsi confirmer le rôle central de ces différents acteurs :

[339] Même si dans le cadre de ce travail aucune plante médicinale clairement identifiée n'a été explicitement mentionnée, un rapport de mémoire datant de 2016 a su montrer le dynamisme de cette communauté en terme d'introductions ethnobotaniques (Tepharat, 2016).

« Les Hmong, ils sont discrets, mais ils ramènent plein de nouvelles plantes en Guyane. On le voit à Javouhey : chaque année, il y a des nouveaux trucs qui arrivent. Par exemple, maintenant, on a une sorte de gingembre qu'on appelle *laos* [*Alpinia galanga*] ; c'est très très bon en cuisine, mais aussi quand tu as la grippe. Bien sûr on leur doit aussi des fruits comme le ramboutan [*Nephelium lappaceum*] et le pitaya [*Hylocereus undatus*], mais ils ont aussi plein de plantes médicinales de leurs pays qui petit à petit sont adoptées par d'autres habitants. » Femme d'origine ndjuka, 33 ans, Mana

« Ça [*Caladium bicolor*] s'achète de Cayenne à Paramaribo, dans les pépinières. Comme ils savent que les gens recherchent ça beaucoup, on en trouve maintenant plein de variétés différentes, de toutes les couleurs. » Femme d'origine kali'na, 29 ans, Saint-Laurent du Maroni.

« *Anvan, Ayiti, marenn mwen toujou te ka ba'm bwe dite fey lila. Isi m pa te jan we'l non. Sé lot jou a m koumanse we li plante obò lari lanmeri Remi.* [Avant, en Haïti, ma marraine me donnait souvent à boire du thé de feuilles de *lila* (*Azadirachta indica*). Je n'en avais pas encore vu ici. C'est l'autre jour que je me suis aperçu qu'ils en avaient planté près de la mairie de Rémire-Montjoly.] » Homme d'origine haïtienne, 35 ans, Rémire-Montjoly.

Illustration 58 : pépiniériste spécialisé dans les plantes médicinales à Montsinery-Tonnegrande. M-A Tareau.

De nombreuses plantes médicinales sont devenues, au fil du temps, de véritables « plantes globales » (Beaufort, 2017), commercialisées et consommées dans de nombreuses régions du monde, bien loin de leurs zones d'origine. Les pharmacopées d'aujourd'hui sont de ce fait très mondialisées, contenant de nombreuses espèces largement pantropicales. Ainsi, sur les 20 principales espèces utilisées en Guyane (cf « Données botaniques »), 15 peuvent être considérées comme pantropicales : *Allium sativum, Aloe vera, Annona muricata, Citrus aurantiifolia, Cocos nucifera, Cymbopogon citratus, Eryngium foetidum, Gossypium barbadense, Kalanchoe pinnata, Lippia alba, Ocimum basilicum, Momordica charantia, Peperomia pellucida, Ricinus communis, Zingiber officinale*. Selon la « théorie de la versatilité » (*versatility therory*) (Alencar et al., 2010 ; Gaoue et al., 2017), il s'agit souvent d'espèces dont la large diffusion semble liée en premier lieu à leur utilisation première en tant que plante ornementale (Alencar et al., 2010 ; Benett et Prance, 2000) ou alimentaire (Alencar et al., 2010 ; Benett et Prance, 2000 ; Etkin, 2008 ; Torres-Avilez et al., 2015 ; Vandebroek et Balick, 2014). En outre, les migrants, qui ont déjà bien souvent un rapport familier à ces espèces dans leur pays d'origine, continuent à les utiliser lorsqu'ils les retrouvent au cours de leurs déplacements transnationaux (Ceuterick et al., 2008 ; Kujawska et Pieroni, 2015 ; Vandebroek et al., 2007 ; Waldstein, 2006). Ces résultats se confirment également en Guyane : les espèces

alimentaires majeures[340] ont un poids très important dans la pharmacopée des migrants[341] puisqu'elles correspondent à plus d'un tiers des espèces utilisées (34,0 % ; 177/521 URs), contre seulement 1/5ème pour l'ensemble de la population (20,4 % ; 751/3683) - soit plus de 10 point de moins. Les migrants récents rencontrés attestent par ailleurs utiliser davantage ces espèces car elles leur sont connues depuis leur pays d'origine, contrairement à des espèces moins diffusées planétairement :

> « *Le'm santi ko'm feb, mwen ale nan maché pou m prepare ji karot. Sa ka ba'w mwa, on pil fòs. Ayiti nou konn bwe sa on pil.* […] *Pou gaz, m'fe dite ave lapo laj epi jirof m achte nan komes*. [Quand je me sens faible, je vais au marché acheter des carottes pour préparer du jus. Ça donne de la « moelle », beaucoup de force. En Haïti, on consomme cela beaucoup. […] Contre les « gaz », je prépare une infusion avec des peaux d'ail et du girofle que j'achète dans le commerce] » Femme d'origine haïtienne, 22 ans, Rémire-Montjoly.

> «*Cuando pienso que los niños tienen parasitos intestinales, yo raspo zanahorias en un chin de agua y ellos lo beben. Mi mama hacia esto en Santo-Domingo. Tambien, cuando yo tengo gripe con fiebre, yo me hago un buen té de cebolla con oregano y ajo. Y yo bebo agua de coco para bajar me el calor corporal*. [Quand je pense que les enfants ont des parasites intestinaux je râpe des carottes dans un peu d'eau et je leur donne à boire. Ma mère faisait ça à Saint-Domingue. Aussi, quand j'ai de la fièvre, je me fais une bonne infusion d'oignon avec de l'*oregano* (*Plectranthus amboinicus*[342]) et de l'ail. Et je bois de l'eau de coco pour faire baisser la chaleur corporelle.] » Femme d'origine dominicaine, 44 ans, Cayenne.

> « Comme je suis arrivé il n'y a pas très longtemps en Guyane, je ne connais pas bien les plantes d'ici. Mais j'ai vu dans le quartier des feuilles de corossol, de *kachiman* [*Annona squamosa*[343]], de *piyong* [*Gliricidia sepium*] et d'orange. Si j'ai besoin j'irai demander aux propriétaires si je peux avoir quelques feuilles dedans. » Homme d'origine haïtienne, 27 ans, Cayenne.

> «*Yo no conozco las plantas de aqui. Yo uso cosas como ajos y cebollas para curarme cuando yo tengo bronchitis. Los mezclo y hago un jarabe con los dos*.

[340] Qu'il s'agisse d'espèces consommées comme fruits, légumes, aromates ou épices.

[341] Il s'agit, dans notre échantillon d'enquêtés, des informateurs brésiliens, dominicains, haïtiens, guyaniens, péruviens et surinamais.

[342] On notera qu'en République Dominicaine cette espèce asiatique, appelée « gros thym » en Guyane, emprunte son nom à une autre espèce proche du thym, l'origan (*Origanum vulgare*).

[343] Parfois aussi d'autres annones à fruits comestibles : *Annona glabra* et *Annona reticulata*.

> [Je ne connais pas les plantes d'ici. J'utilise de l'ail et de l'oignon pour me soigner quand je suis atteint de bronchite. Je les mélange et prépare un sirop avec.] » Homme d'origine péruvienne, 29 ans, Cayenne.

Il peut s'agir également d'huiles commerciales (d'olive, de coco, de ricin, d'avocat, de carotte…), de beurres (de karité, de cacao), de poudres (*guarana*, *Paullinia cupana* ; *muirapuama*, *Ptychopetalum olacoides*) ou d'huiles essentielles vendues dans les pharmacies et les commerces spécialisés du monde entier. La Guyane ne déroge pas à ces circuits et de plus en plus de consommateurs guyanais font usage de ces phyto-produits qui ont parfois été acheminés sur des milliers de kilomètres avant d'arriver jusqu'à eux :

> « J'ai acheté du beurre de karité pour me masser le ventre quand j'étais enceinte. J'en ai trouvé un de très bonne qualité, qui vient du Bénin. Avant c'était assez difficile à trouver mais maintenant il y a quelques vendeurs qui en ont en Guyane. » Femme d'origine aluku, 25 ans, Cayenne.

Mais les plantes qui bougent sont aussi parfois des espèces invasives[344] qui elles-mêmes sont, dans bien des cas, des plantes médicinales de premier choix (Stepp et Moerman, 2001; Voeks, 2004a). En effet, selon la « théorie de la disponibilité » (*availability theory*) défendue par certains auteurs, de nombreuses plantes médicinales sont sélectionnées en tant que telles avant tout parce qu'elles sont abondantes (Albuquerque et al., 2006 ; Gaoue et al., 2017 ; Soldati et Albuquerque, 2012 ; Voeks, 2004).

> « Quand tu plantes cette herbe dans ton jardin, il faut faire très attention parce que après ça peut envahir une grande surface. Par exemple regarde à l'ONF, ça court partout sous les arbres, quelqu'un avait dû planter ça là. De temps en temps je vais en ramasser là-bas, avec une amie, parce qu'il y en a beaucoup. » Femme d'origine martiniquaise, 45 ans, Cayenne.

Ainsi, selon l'inventaire effectué par Leotard et Charline (2013), 30 espèces citées durant notre enquête peuvent être considérées comme des Espèces Exotiques Envahissantes (*Ageratum conyzoides*, *Alternanthera brasiliana*, *Amaranthus* sp., *Cocos nucifera*, *Commelina erecta*, *Cymbopogon citratus*, *Cyperus rotundus*, *Elaeis guineensis*, *Eleusine indica*, *Eleutherine bulbosa*, *Eryngium foetidum*, *Eucalyptus* spp., *Lantana camara,*

[344] Parmi les espèces naturalisées, c'est-à-dire les espèces introduites qui s'étendent naturellement (Muller, 2000) d'un territoire, sont considérées comme invasives dans ce territoire celles qui, par leurs proliférations dans des milieux naturels, y produisent des changements significatifs de composition, de structure et de fonctionnement des écosystèmes (Cronk et Fuller, 1996).

Melaleuca quinquenervia, Nymphaea caerulea, *Portulaca oleracea*, *Portulaca pilosa*, *Psidium guajava*, *Ricinus communis*, *Sesamum indicum*, *Solanum americanum*, *Selaginella willdenowii*, *Sphagneticola trilobata, Syzygium cumini, Syzygium malaccense*, *Terminalia catappa, Tradescantia spathacea*, *Vetiveria zizanioides, Vitex agnus-castus*, *Zingiber zerumbet*, *Ziziphus mauritiana*)[345] dont les capacités de diffusion et de nuisance sur les milieux qu'elles colonisent sont néanmoins variables[346]. Cependant, si d'un point de vue strictement biologique, l'arrivée dans un nouveau milieu d'espèces invasives est un phénomène unanimement reconnu comme ayant un impact négatif sur la biodoversité endémique (Davis et al., 2011; Kairo et al., 2003), d'un point de vue culturel en revanche, ces invasions peuvent être soit « culturellement appauvrissantes » ou soit « culturellement enrichissantes » (Pfeiffer et Voeks, 2008), en prenant en compte dans ce dernier cas l'éventualité qu'elles puissent être accompagnées de nouveaux usages ethnobotaniques pour les populations locales (Medeiros, 2013), ce que dos Santos et al. (2014) considèrent comme une véritable « *valeur culturelle des espèces invasives* ». Au-delà de l'aspect potentiellement destructeur de biodiversité que revêtent les invasions biologiques, de plus en plus d'auteurs suggèrent de prendre également en compte la perception qu'en ont les populations locales, qui en tirent parfois elles-mêmes partie (Coates, 2007 ; Davis et al., 2011 ; dos Santos et al., 2014 ; Hurrell et Delucchi, 2013 ; Marshall et al., 2011 ; Medeiros, 2013 ; Pfeiffer et Voeks, 2008 ; Pochettino et al., 2012 ; Stepp et al., 2002). Dans les abattis guyanais, par exemple, certaines adventices exotiques sub-spontanées (*Solanum* spp., *Amaranthus* spp.) sont systématiquement protégées en vue de leur récolte et de leur utilisation, et ceci au sein de toutes les populations pratiquant la pratique de la culture sur brûlis rencontrées. En ville, *Lantana camara* est une des espèces sauvages les plus cueillies (Tareau et al., *sous presse*) de par son abondante prolifération et *Momordica charantia* est considérée comme une espèce envahissante par les groupes culturels qui n'en font pas usage tandis qu'elle est recherchée et fait l'objet d'une gestion environnementale implicite (protection, prélèvements) par ceux qui l'emploient pour ses vertus médicinales :

> « C'est une vraie plaie ce truc [*Momordica charantia*], ça pousse comme du chiendent et ça couvre tout. Surtout qu'on ne fait rien avec… Plus on l'enlève […] et plus ça revient ! ça pousse sur la grille, ça fait moche. » Femme d'origine métropolitaine, 28 ans, Rémire-Montjoly.

[345] D'autres espèces médicinales introduites récemment et n'apparaissant pas dans l'inventaire pré-cité présentent également un caractère invasif certain (*Morinda citrifolia*, *Tetradenia riparia*, et peut être *Porophyllum ruderale*).

[346] En effet, certaines espèces sont plus nuisibles que d'autres, selon leur autonomie et leurs capacités de reproduction (Richardson et al., 2000 ; Richardson et Pyšek, 2006).

Ce dernier exemple montre à quel point le statut d'« invasif » d'une espèce est en partie socialement construit et demeure extrêmement relatif d'un point de vue culturel. Mais la situation qui en est la plus illustrative est sans doute celle de l'espèce *Melaleuca quinquenervia* (illustration 59). Originaire de l'est de l'Australie et vraisemblablement introduite au 19ème siècle en Guyane par la congrégation des sœurs catholiques pour son huile essentielle (van't Klooster et al., 2018), l'espèce a largement colonisée les savanes herbacées du littoral et tend aujourd'hui à s'étendre dans l'est du Suriname, si bien que plusieurs rapports préconisent de « l'éradiquer absolument » et des campagnes de destruction massives sont organisées régulièrement. Pourtant, si en Guyane il est assez unanimement perçu comme un « grave problème écologique » (Léotard et Chaline, 2013), les populations ndjuka du bassin du Maroni, en particulier celles qui habitent les savanes de Mana en Guyane et de Moengo au Suriname[347], où l'arbre prolifère, l'ont adopté en tant que plante médicinale de premier ordre. Son odeur mentholée en fait en effet une espèce très appreciée et son abondante dissémination autour des villages[348] est perçue comme « *une bénédiction* » par les Ndjuka de la région (qui la nomment *albina uman*[349] ou *fekisi uwii*[350])qui l'expédient par ailleurs vers les marchés de Paramaribo (van Andel et al., 2007; van't Klooster et al., 2018) :

> «*A uwii ya a wan blesi fu Gadu : a e goo a ini ala den sabana fu ya en ala den uman fu Paramaribo sabi en. Mi e boko en a Moengo efu a Mana ya da mi e sende paket go a wowoyo ala wiki anga taximan* [Cette plante c'est une bénédiction de Dieu : elle pousse partout dans les savanes ici et elle est très populaire auprès des femmes de Parbo. J'en cueille à Moengo ou ici à Mana et j'envoie des paquets au marché chaque semaine par le taxi]. » Femme d'origine saamaka (parlant en ndjuka tongo), 57 ans, Mana.
>
> « C'est extraordinaire, c'est une plante qui a vraiment l'odeur du Vicks ! J'en ai mis sur ma parcelle car je l'utilise pour mes bains et aussi on en met dans

[347] Havinga (2006), déjà, note le caractère invasif de l'espèce dans la région d'Albina et son utilisation par les femmes Marrones pour leurs bains d'hygiène intime. Van't Klooster et al. (2018) indique qu'elle est invasive le long de la rivière Marowjine et que son utilisation est devenue populaire au Suriname contre la bronchite et les symptômes du « froid ».

[348] Soldati et Albuquerque (2012) ont montré que les plantes les plus accessibles et donc, souvent, les plus abondantes, sont privilégiées par les usagers de phytothérapie.

[349] Signifiant littéralement « la femme d'Albina », évoquant implicitement son utilisation dans les bains d'hygiène intime féminins.

[350] Ce qui signifie littéralement « feuille-Vicks », en référence à son parfum mentholé et à l'usage qui en est fait par les populations locales.

de l'huile de coco pour se frictionner et frictionner les bébés. » Femme d'origine ndjuka, 34 ans, Mana.

Illustration 59 : Melaleuca quinquenervia *dans les savanes de Mana. M-A Tareau.*

4.2. L'influence de la Caraïbe

Illustration 60 : *feuilles de* soulyé zonbi *(kra ;* Scutellaria purpurascens*) photographié dans le jardin d'une personne d'origine martiniquaise résidant à Saint-Laurent du Maroni. M-A Tareau.*

L'un des résultats frappant de cette enquête est le nombre de plantes ou de produits phytothérapeutiques en usage sur le littoral guyanais, en provenance d'une île des grandes ou petites Antilles. En effet, 14 citations de plantes ou de produits végétaux en provenance des Antilles française (dont 12 de Martinique et 2 de Guadeloupe) ont été comptabilisés, 13 d'Hispaniola (île que se partagent Haïti et la République Dominicaine, avec respectivement 9 et 4 URs) et 6 de Sainte-Lucie, territoires insulaires d'où sont originaires une part importante de la population guyanaise (cf. « Terrains d'enquête et populations interrogées »). Les individus issus de ces communautés continuent à employer des produits spécialisés et des espèces caribéennes bien ancrés dans leurs mœurs thérapeutiques et qui sont acheminés jusqu'en Guyane pour répondre à la demande locale. La naturalisation de plants d'*ackee* (agl ; *Blighia sapida*) en provenance de la Caraïbe (cf. « *Cest arrivé après* ». Addition d'espèces et de pratiques nouvelles ») sous-tend également cette influence caribéenne significative.

La Martinique semble ainsi jouer un rôle majeur dans l'introduction d'espèces vers la Guyane, notamment des espèces européennes naturalisées depuis longtemps aux Antilles françaises. Il s'agit essentiellement d'espèces cultivées, relativement rares en Guyane, provenant de jardins de proches ou achetées dans des commerces et sur les

marchés[351], telles que, *Artemisia absinthium* (kra : *lapsent* ; 4 URs ; européenne), *Artemisia vulgaris* (kra : *larmwaz* ; 1 UR ; européenne), *Pimpinella anisum* (kra : *lanni* ; 1 UR ; européenne), *Scutellaria purpurascens* (kra : *soulyé zonbi* ; 2 URs ; illustration 60), *Symphytum officinale (kra : konsoud ; 1 UR ; européenne)* ou *Tanacetum vulgare* (kra : *lanmant glasyal* ; 1 UR) :

> « *Sé mwen prèmyé ki mennen soulyé zonbi a isi a* [je suis le premier avoir introduit *soulyé zonbi* ici] ! A ma connaissance en tous cas, car je n'en ai jamais vu ailleurs en Guyane. J'ai ramené ça de la Martinique, ça pousse surtout dans les mornes du sud, au sommet de la montagne du Vauclin ou vers le Morne Honoré à Rivière Pilote par exemple. Je l'ai caché dans ma valise, enveloppé dans du coton mouillé, avec ses racines et un peu de terre. Je suis bien content car ça à l'air de se plaire ici, et aujourd'hui tout ceux qui connaissent veulent que je leur en donne un petit plan. » Homme d'origine martiniquaise, 56 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Des huiles végétales et des phyto-médicaments fabriqués sont également rapportés de ces îles où le secteur de la transformation des plantes médicinales est en pleine émergence depuis quelques années avec des marques comme Fidéline 2000® ou Herboristerie Créole® qui proposent une large gamme de produits phytothérapeutiques :

> « Quand je pars aux Antilles, je ramène toujours avec moi quelques produits qu'on ne trouve pas ici, comme du bayrhum ou de l'huile de *karapat*, la vraie ! Elle est plus épaisse que ce qu'on trouve ici je trouve… On trouve aussi de la *brizé* [*Lippia alba*] en sachets pour infusion ou du sirop d'*atoumo* [*Alpinia zerumbet*]. L'autre fois j'avais ramené aussi du sirop de cresson [*Nasturtium officinale*[352]] pour ma femme, c'est la marque Fideline qui fait ça.» Homme d'origine martiniquaise, 45 ans, Matoury.

> « J'utilise de l'huile de *karapat* [*Ricinus communis*] tous les jours pour le soin de mes cheveux. J'en achète quand je rentre en Guadeloupe, à Marie-Galante, dans les mains d'une vieille dame de presque 100 ans qui continue à en produire à l'ancienne. » Femme d'origine guadeloupéenne, 50 ans, Cayenne.

---

[351] A titre d'exemple, Nossin (2006) a comptabilisé 117 espèces médicinales sur le grand marché de Fort-de-France.

[352] Il s'agit contre toute attente de l'espèce européenne : https://fideline2000.pagesperso-orange.fr/dietetiques.htm .

De la même façon, des plantes médicinales - généralement inexistantes en Guyane - sont parfois ramenés par des particuliers haïtiens (*Aristolochia cordiflora*, 1 UR ; *Gnaphalium viscosum*, 1 UR ; *Guazuma ulmifolia*, 2 URs ; *Haematoxylum campechianum*, 1 UR ; *Rosmarinus officinalis*) et dominicains (*Plantago major*, 1 UR ; *Rosmarinus officinalis*, 2 UR ; *Salvia officinalis*, 1 UR)[353] qui partent rendre visite à leurs familles :

> «*Cuando voy pa Santo Domingo, yo traigo plantas que aquí no hay, como la salvia, la manzanilla y otras. Y también traigo mamajuana y melaza* [Quand je vais à santo Domingo, je ramène des plantes qu'il n'y a pas ici, comme la *salvia* (*Pluchea carolinensis*), *manzanilla* (*Rosmarinus officinalis*) et d'autres encore. Je ramène aussi de la *mamajuana* (illustration 61) et de la mélasse (sirop de sucre artisanal)]. » Femme d'origine dominicaine, 44 ans, Cayenne.

> « *Romaren an tre bon pou lasante, sitou le ou genyen lafyèv. M pako we li plante isi a, m pa jwenn li asou mache nonpli, men le on moun ale Ayiti, li ka pote vini pou nou. Grann mwen genyen sa bokou Ayiti, li rete nan montann Plato Santral la, asou lawout Hinche. Li te vweye on bouket ba mwen.* [Le romarin est très bon pour la santé. Je ne l'ai jamais vu planté ici, et je ne l'ai pas trouvé sur le marché non plus, mais lorsque quelqu'un revient d'Haïti, il nous en amène un peu. Ma grand-mère en a beaucoup en Haïti, elle habite les montagnes du Plateau Central, sur la route de Hinche. Elle m'en avait envoyé un bouquet. » Femme d'origine créole haïtienne, 52 ans, Matoury.

[353] La présence de plusieurs espèces européennes (*Chamaemelum nobile, Plantago major, Rosmarinus officinalis, Salvia officinalis*), d'après Vandebroek et al (2007), parmi les plantes ramenées d'Haïti et de République Dominicaine s'explique peut-être par le fait que le relief de ces pays crée des zones de climat plus tempéré permettant le developpement d'espèces provenant de régions européennes. Ceci dit, il n'est pas exclu que des espèces locales ressemblantes partagent les mêmes noms vernaculaires. L'absence d'herbiers pour ces quelques taxons empêche ici d'être catégorique.

Illustration 61 : *bouteille de* mamajuana *dans un bar de Cayenne. M-A Tareau.*

Une espèce importante dans la flore médicinale haïtienne, le *bwa dòm* (*Guazuma ulmifolia*[354] ; 2 URs) semble même avoir été depuis peu naturalisée avec succès en Guyane (deux personnes ont confirmé l'avoir planté dans leurs jardins de Matoury et de

[354] On notera que si *bwa dòm* est désormais communément compris comme voulant dire « bois d'Homme », son étymologie réelle est « bois d'orme », ce qui correspond d'ailleurs également à sa signification taxonomique latine, *ulmifolia* signifiant « à feuilles d'orme ».

Macouria) tout comme l'Asteracée sud-américaine à odeur fétide *Porophyllum ruderale,* dont la présence possible n'empêche pas des réintroductions par les migrants haïtiens :

> « *Mwen rive plante on ti pyé bwadòm. I déjà wotè sa. Se on bagay nou itilize bokou nan peyi'm*. [J'ai réussi à planter un petit pied de bois d'homme. Il est déjà de cette hauteur là. C'est quelque chose qu'on utilise beaucoup dans mon pays.] » Homme originaire d'Haïti, 60 ans, Matoury.

> « On appelle ça *pa janbé* (*Porophyllum ruderale*). Ce sont les Haïtiens qui ont amené en Guyane. Partout où il y a des Haïtiens tu trouves ça. Ça sent très fort. *Yé ka mété sa douvan yé kaz pou anyen ni pèsonn pa antré, a pou sa yé ka aplé radyé a « pa janbé »* [Ils mettent ça devant leur maison pour que rien ni personne ne rentre. C'est pour cela qu'on appelle la plante « *pa janbé* » (« n'enjambe pas »)]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Rémire-Montjoly.

De l'huile de *maskreti* (*Ricinus communis*) fabriquée de façon artisanale en Haïti (4 URs) et dont font également commerce quelques marchandes haïtiennes ainsi que des bouteilles de *mamajuana* (aphrodisiaque réputé à base végétale et animale[355] et marqueur identitaire ; 1 UR ; illustration 61) font également l'objet de circulations à destination de la Guyane :

> « Ma belle-sœur en Haïti m'envoie de l'huile *maskreti* [*Ricinus communis*] dès qu'elle en a l'occasion. C'est très bon pour les cheveux, surtout les cheveux crépus. C'est médicinal aussi, on prépare des purges avec par exemple. Je garde une bouteille pour moi et le reste c'est pour vendre. Mais ça part très vite, avant même d'arriver c'est vendu ! Parce que les gens savent que l'huile qui vient d'Haïti est de meilleure qualité que celle qu'on trouve ici, c'est pour ça. » Femme d'origine créole haïtienne, 24 ans, Matoury.

> *Luil maskreti Ayiti a li pi bon pase sa isi, li ka kwafe chive a myé. Le moun vire lakay, yo toujou mennen vini yonn de boutey ave yo. Li byen pès* [L'huile de *maskreti* d'Haïti est meilleure que celle d'ici, elle coiffe mieux les cheveux. Quand des personnes rentrent au pays, ils ramènent toujours quelques

[355] « *Mamajuana contains crude plant parts that need to soak in alcohol such as rum, wine and/or gin for a certain length of time before usage. The penis of a sea turtle (miembro de carey), or other sea creatures such as raw octopus (pulpo) may also be added to the mixture because it symbolizes sexual vigor* » (Vandebroek et al., 2010 ; p. 25).

> bouteilles. Elle est bien épaisse]. » Femme d'origine créole haïtienne, 26 ans, Montsinery-Tonnegrande.

En outre, et comme l'a également montré Taverne (1991), les plantes qui viennent d'Haïti sont considérées comme « plus fortes », plus efficaces. Et cette efficacité thérapeutique est encore accrue lorsqu'elles proviennent d'un *lakou* familial et deviennent ainsi porteuses d'une ancestralité qui leur apporte une « puissance » thérapeutique accrue :

> « *Tonton m se on dokte fey li ye. Pafwa li vweye remed ba mwen. Sa ki soti nan lakou tonton'm lan genyen pis fos pasé sa ou jwenn isi a*. *Se zanset ki adan, nou di se Djinen*. [Mon oncle est un médecin-feuille. Parfois il m'envoie des remèdes. Ce qui provient de son *lakou* est plus fort que ce que tu trouves ici. Ce sont les ancêtres qui sont dedans, on dit La Guinée[356]. » Homme d'origine créole haïtienne, 68 ans, Rémire-Montjoly.

Enfin, durant notre enquête, six plantes fraîches ont été citées comme provenant directement d'individus ramenés de Sainte-Lucie. Il s'agit des espèces suivantes : *Citharexylum spinosum* (slu : *bwa kotlet* ; 1 UR ; illustration 62), *Nicotiana tabacum* (slu : *tabak* ; 1 URs), *Pluchea carolinensis* (slu : *tabak djab* ; 1 UR), *Polygala paniculata* (slu : *salisilat*[357] ; 1 UR), *Portulaca pilos*a (slu : *chouvalyé wonzè* ; 2 URs), *Saccharum officinarum (*slu : *gwo kann wouj* ; 1 UR), *Tinospora crispa* (slu : *lyann Kayenn*[358] ; 1 UR). D'autres produits très spécifiques (4 URs) font également l'objet d'une circulation entre cette île de la Caraïbe et la Guyane, en particulier du *bayrhum* (cf. « Huiles et frictions » ; 3 URs)

[356] L'expression « Guinée » (krh : *djinen*), signifie en Haïti l'Afrique mythifiée des ancêtres (Métraux, 1958).

[357] Faisant allusion au salycilate de méthyle, substance anti-inflammatoire dont l'odeur typique se retrouve dans ce *Polygala.*

[358] Cette appellation (signifiant, en français, « liane de Cayenne ») est intéressante puisqu'elle sous-tend en effet une introduction probable dans cette île antillaise (où elle semble aujourd'hui assez populaire, comme en atteste sa présence observée par l'auteur sur les marchés) depuis la Guyane par des membres de la communauté sainte-lucienne. Pourtant, il s'agit d'une espèce asiatique, dont les premiers spécimens plantés en Guyane auraient été ramenés dans les années 1970 ou 1980 par des individus d'origine javanaise (Pierre Grenand *com. pers*.), mettant en évidence la difficulté de retracer les trajectoires d'introduction de certaines espèces botaniques (cf. « Des trajectoires phytogéographiques complexes à retracer » ; « « C'est arrivé après », addition d'espèces et de pratiques nouvelles »).

ainsi que des boissons à base de *sea moss*[359] ou de *bwa mabi* (*Colubrina elliptica*[360]), du *spice rum* (cf. « Feu ! ») ainsi que des blocs de souffre (slu : *pyè souf*) provenant des massifs volcaniques de l'île et utilisés en soin des problèmes de peau.

Illustration 62: case "sainte-lucienne" et bwa kotlet *(*Citharexylum spinosum*; adossé au poteau électrique) dans le centre-ville de Cayenne. M-A Tareau.*

[359] Il s'agit d'une algue du genre *Gracilaria* dont l'aquaculture et la collecte sauvage font l'objet à Sainte-Lucie d'une filière commerciale en vue notamment de leur transformation sous forme de boissons réputées toniques et rafraîchissantes (Smith et al., 1984).

[360] D'après Nossin (2006).

4.3. Frontières de Guyane, l'Amazonie en partage

Illustration 63 : plantes médicinales sur une pirogue entre le Suriname et la Guyane. M-A Tareau.

Les espaces transfrontaliers constituent des lieux d'échanges et d'interactions « intersticiels » (Ruffray, 2000) dans lesquels les pratiques culturelles se confrontent, se mélangent et peuvent aussi prendre des formes singulières (Machado de Oliveira, 2009). Les circulations et mobilités thérapeutiques sur les frontières composent un « champ de recherche en construction » (Sakoyan, 2012) qui s'est surtout focalisé jusqu'à présent sur les migrations des malades pour un recours aux soins biomédicaux (Bochaton, 2010, Bochaton et Lefebvre, 2008 ; Pordié, 2013) ou sur la patrimonialisation des pratiques traditionnelles de soins comme stratégie de reconnaissance d'identités culturelles transnationales (Calderón, 2013 ; Candelise, 2013). Les flux transnationaux de plantes commencent aujourd'hui à susciter l'intérêt, notamment avec la valorisation des médecines traditionnelles dans les pays occidentaux et la présence de diasporas demandeuses des remèdes à base de plantes de leur région d'origine (Balick et al., 2000 ; Bochaton, 2015 ; Dejouhanet, 2014 ; Van Andel et Van't Klooster, 2007 ; Vandebroek et al., 2007).

Les frontières de la Guyane française sont en partie tracées sur des fleuves : le Maroni à l'ouest et l'Oyapock à l'est. Ces « limites » naturelles ont la particularité en contexte amazonien de constituer des axes de circulation (illustration 63) qui ouvrent un accès aux

espaces continentaux et structurent à la fois les échanges entre le littoral et l'intérieur des terres et une construction territoriale entre les rives de ces fleuves. Comme ailleurs, les fleuves sont « des corridors de transports, des sites pour la création de villes, des limites spatiales ou des zones d'échanges » (Bruckmann, 2017), parfois centraux, parfois marginalisés, dans la construction du territoire national, surtout lorsqu'ils correspondent à ses limites. Lieux de contacts et d'échanges « naturels », plus que de franche séparation, les utiliser comme frontière devient alors toujours un peu « paradoxal » (Théry, 2015) et les va-et-vient permanents entre les deux rives sont l'illustration la plus concrète de l'extrême porosité de ces frontières (Crété, 2015), malgré le fait que les contrôles frontaliers tendent néanmoins à être de plus en plus marqués[361]. Tant sur l'Oyapock que sur le Maroni, les populations transfrontalières alimentent des liens forts entre les deux rives[362], faisant apparaître des modes d'habiter poly-topiques transnationaux (Léobal, 2018). De plus, au-delà des liens familiaux et culturels forts qui existent entre les deux rives (Grenand, 2012 ; Léobal, 2018), le niveau de vie relativement élevé et l'assistance sociale garantie par l'Etat français induisent un important différentiel socio-économique frontalier et sont également sources de migrations importantes vers une Guyane française perçue comme très attractive (Piantoni, 2009 ; Police, 2010).

En effet, des influences multilatérales complexes caractérisent ces territoires transnationaux qui sont marqués par une importante mobilité de personnes et de marchandises. Tant sur l'Oyapock que sur le Maroni, les communautés dont la présence historique est observée d'un côté comme de l'autre de la frontière (Palikur, Karipuna et Galibi-Marworno sur l'Oyapock ; Arawak, Kali'na et Marrons dans l'ouest) témoignent de déplacements et d'échanges réguliers et réciproques avec les villages du Brésil ou du Suriname où habitent une partie de leurs proches. En cas de maladie grave par exemple, des tradipraticiens sont parfois consultés dans les villages brésiliens[363] ou surinamais ou se déplacent en Guyane, laissant apparaître des déplacements ethnomédicaux multilatéraux et épisodiques entre la Guyane et ses voisins, qui contribuent à maintenir un certain nombre de pratiques locales (Collomb, 2013). Ces régions frontalières agissent ainsi comme de véritables zones d'influence (figures 8, 9 et 13) à l'égard des populations

[361] Sur l'Oyapock par exemple, l'ouverture en 2017 du pont transnational dont le passage oblige à un double-contrôle systématique par les autorités douanières et policières des deux pays, contribue également à affirmer une frontière qui jusque-là « n'existait pas » (Thebaux, 2015 ; Tritsch et al., 2012).

[362] Ces déplacements pendulaires (Kaufmann, 2005) ont existé de tous temps, d'abord chez les populations amérindiennes qui peuplaient ces bassins fluviaux (Collomb, 2003 ; Collomb et van den Bel, 2014 ; Grenand, 2012).

[363] Le long des fleuves Uaça, Kuripi et Urukaua Ces villages sont intégrés dans des réserves (*Terras Indigenas*) qui veillent à la préservation des valeurs culturelles autochtones.

locales, pour lesquelles il est possible d'utiliser le concept de « frontières tinctoriales » (Tareau et al., sous presse) puisqu'elles diffusent des savoirs et des savoir-faires vers les populations guyanaises qui s'en imprègnent à leur tour. D'ailleurs ces circulations médico-magiques dépassent parfois les limites culturelles puisque des individus appartenant à d'autres groupes ont également confié s'être déplacés afin de consulter un *pajé* (cf. « Recombinaisons thérapeutiques et pluralisme médical »).

Mais si les humains circulent sur le Plateau des Guyanes, en quête des médecines des autres, c'est évidemment aussi le cas des plantes. Concernant le Brésil tout d'abord, les migrants originaires de villes plus au sud (Macapa, Belém et São Luis notamment) ramènent des plantes médicinales achetées là-bas lorsqu'ils partent rendre visite à leurs proches ou faire des achats (cf. « Feuilles des marchés et élixirs d'herboristes »). Le grand marché de *Ver-o-Peso* à Belém, considéré comme le plus grand marché d'Amazonie, et d'autres marchés communautaires d'Amazonie sont notamment connu pour leurs nombreuses échoppes de plantes médicinales dont le rayonnement dépasse largement les frontières fédérales (Coelho Ferreira, 1996 ; da Silva Santos et Coelho-Ferreira, 2011 ; González-Pérez et al., 2012 ; Lima et al., 2016 ; Soares Farias et Diniz Guerra, 2012 ; van den Berg, 1984). D'ailleurs, la présence d'une diaspora brésilienne en Guyane aussi bien que la diffusion progressive des pratiques de santé et consommations de plantes ont engendré une demande accrue sur le territoire guyanais de phyto-médicaments brésiliens faisant aujourd'hui l'objet d'une circulation transamazonienne (voire transcontinentale) importante du Brésil vers la Guyane française[364] (figure 9). Enfin, certaines espèces cultivées semblent également avoir été introduites à partir du Brésil : c'est le cas par exemple de *Vernonia condensata*[365] (8 URs), citée exclusivement à Saint-Georges de l'Oyapock où elle est désormais relativement courante dans les jardins domestiques de cette commune (et étiquetée comme provenant du Brésil). Elle a également pu être aperçue dans certains quartiers populaires de Cayenne où elle a été apportée par des ressortissants brésiliens.

[364] Impulsée et soutenue par l'Etat brésilien, une importante filière de transformation et de commercialisation de plantes médicinales existe au Brésil où en 2006 on comptabilisait 103 laboratoires produisant 367 médicaments phytothérapeutiques commercialisés dans l'ensemble du pays (Alves, 2013).

[365] Espèce pourtant possiblement native d'Afrique tropicale (Lorenzi et Matos, 2002).

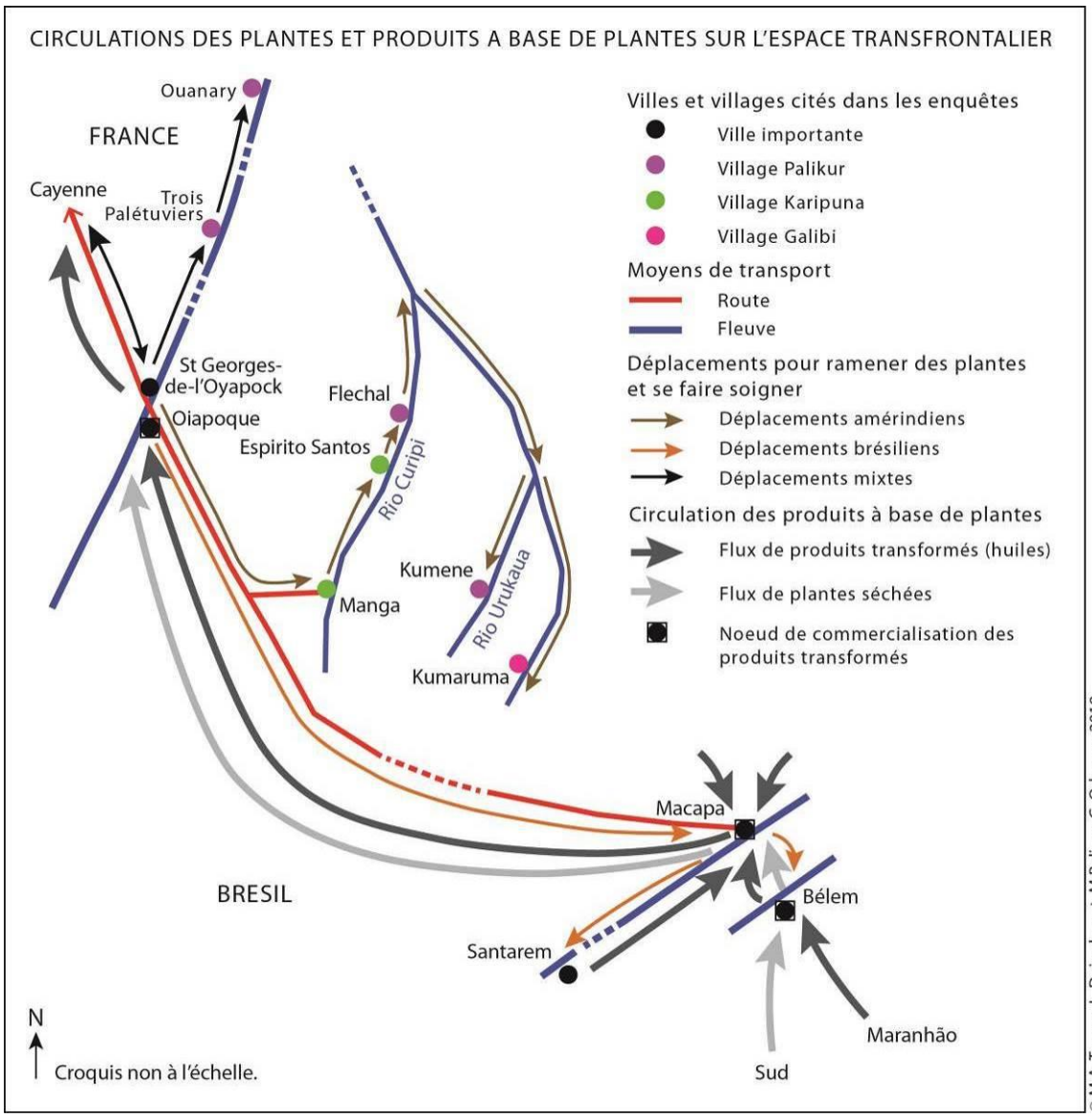

Figure 9 : circulations des plantes et produits à base de plantes sur l'espace transfrontalier franco-brésilien. L. Dejouhanet, M-A Tareau.

De même, cette enquête montre à quel point les pharmacopées du Suriname rayonnent indéniablement vers la Guyane. La présence en Guyane d'une importante population originaire du Suriname et ayant encore le plus souvent de nombreux proches dans le pays voisin justifie des déplacements transnationaux fréquents[366] (Léobal, 2018) et s'accompagne logiquement de la diffusion progressive de pratiques de phytothérapie vers la Guyane. Ces populations se font ainsi le relais vers la Guyane d'espèces introduites par

[366] On peut véritablement parler, en ce sens, de déplacements pendulaires (Kaufmann, 2005) ou de faisceaux réticulaires (Piantoni, 2002).

d'autres groupes culturels présents au Suriname, tels que les Javanais ou les Hindoustanis[367] que le pouvoir colonial hollandais a fait venir en masse dans la deuxième moitié du 19ème siècle, en tant que travailleurs libres, pour prendre le relais de la main d'œuvre esclave affranchie (Maison, 2009; Rai et Reeves, 2008) et qui sont également venus avec de nombreuses espèces de leurs pharmacopées d'origines respectives. D'après Mans et al., (2017), les Hindous auraient notamment introduit au Suriname des espèces importantes dans la médecine ayurvedique (telles que *Azadirachta indica* - illustration 64 -, *Momordica charantia*[368], *Syzygium cumini*[369], *Curcuma longa*, *Ocimum tenuiflorum*) et les Javanais auraient amené des espèces propres à la médecine ancestrale javanaise (*jamu*), en particulier des Zingiberacées (*Alpinia galanga*[370], *Curcuma* spp., *Kaempferia galanga*, *Zingiber cassumunar*, *Zingiber zerumbet*). De même aujourd'hui, les Businenge, les Amérindiens et les Hindous originaires du Suriname et qui habitent en Guyane ramènent régulièrement des plantes fraîches ou sèches, ainsi que des produits transformés, en provenance des marchés et boutiques spécialisées du Suriname (cf. « Feuilles des marchés et élixirs d'herboristes ») :

> « Quand on va à *Foto* [Paramaribo], on ramène beaucoup de plantes. Là-bas il y a le choix, on trouve de tout ! Par exemple, j'achète une plante qui s'appelle *booko pipi* [*Bellucia grossularioides*[371]] pour ma femme, pour ses bains. On ne trouve pas ça en Guyane. » Homme d'origine aluku, 33 ans, Saint-Laurent du Maroni.

---

[367] « *En 2004, sur environ 450 000 Surinamiens on comptait environ 72 000 Javanais et leurs descendants au Suriname, ce qui en faisait la quatrième communauté derrière les Hindoustanis (environ 135 000), les Créoles (environ 85 000) et quasi à égalité avec les Noirs marrons*. » (Maison, 2009).

[368] D'autres auteurs estiment plutôt que l'introduction de cette espèce en Amérique aurait eu lieu par l'Afrique (Carney et Rosomoff, 2011 ; Voeks et Rashford, 2013).

[369] Appelée « *jamu* » au Suriname ce qui signifie « phyto-médecine » à Java (Riswan et Sangat-Roemantyo, 2002), cette espèce vraisemblablement introduite au Suriname par la communauté javanaise ou hindoue (Mans et al., 2017) n'a été citée que dans l'ouest de la Guyane (3 URs), preuve sans doute que l'introduction graduelle de cette « nouvelle » espèce en Guyane se fait par l'intermédiaire de communautés à cheval entre les deux pays et faisant le lien. D'ailleurs, il s'agissait dans les trois cas d'individus businenge qui emploient les feuilles sous forme de bains végétaux et consomment les fruits frais (surtout par les enfants) ou sous forme de « vin » macéré (par fermentation dans une bouteille en verre enterrée jusqu'au goulot).

[370] Cette espèce, appelée *laos* au Suriname semble avoir été adoptée en cuisine par les populations businenge de l'ouest guyanais.

[371] Selon van Andel et al. (2008).

« Les Hindous ils ont amené ça [*Azadirachta indica*], c'est un arbre sacré pour eux, dans leur culte. Ils le plantent comme arbre de protection, devant leur maison, pour apporter la chance. Il y a toujours des sortes de drapeaux colorés devant leurs maisons, c'est comme ça que tu les reconnais. » Homme d'origine kali'na, 65 ans, Iracoubo.

« Des Arawak et des Kali'na viennent souvent du Suriname avec des plantes médicinales. Moi par exemple j'ai des cousines qui viennent régulièrement avec des plantes ou même des remèdes déjà tout préparés, et les prières qui vont avec. Parfois aussi c'est nous qui allons là-bas, parce que par exemple dans les villages du suriname on trouve encore des masseurs traditionnels. » Homme d'origine arawak, 40 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Illustration 64 : drapeaux indouistes et branches de neem *(*Azadirachta indica*) devant une maison de Matoury appartenant à des « coolies » originaires du Suriname. M-A Tareau.*

5. DES MODES D'APPROVISIONNEMENT VARIES COMME FACTEURS DE BRASSAGES LOCAUX

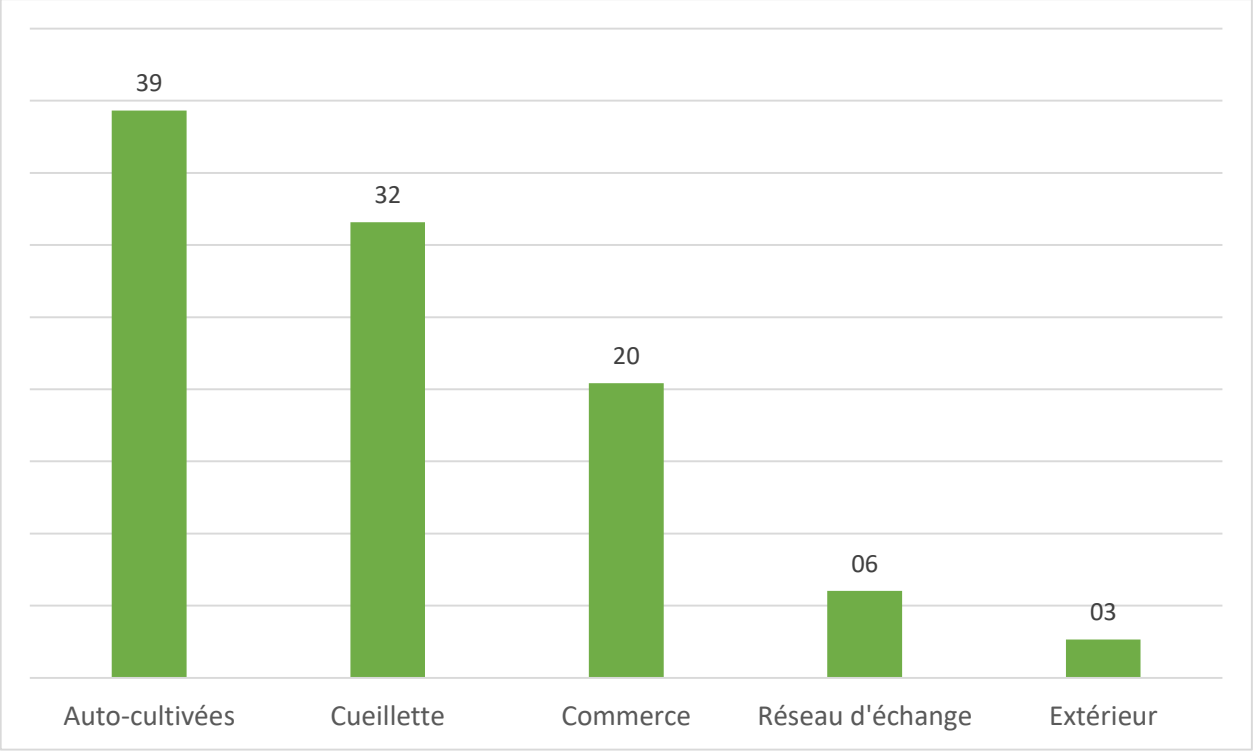

Figure 10 : *provenance des plantes médicinales utilisées sur le littoral guyanais (%). M-A Tareau.*

L'analyse des réponses aux entretiens semi-directifs réalisés a permis de mesurer la proportion des différents modes d'accès aux plantes médicinales sur le littoral guyanais (figure 10). On observe que, sur l'ensemble du littoral guyanais, 39,3 % des plantes utilisées sont cultivées par les usagers eux-mêmes (1448/3683) et 31,6 % proviennent de la cueillette[372] (1163/3683 URs), 20,4 % sont achetées dans le commerce[373] (752/3683) ; les réseaux d'échanges entre proches (famille et connaissances : amis, voisins et collègues) totalisent 6,0 % des citations (222 citations, dont 140 ont été données par un parent et 82 par une connaissance extra-familiale). Enfin, 98 plantes (2,7 %) viennent de l'extérieur de la Guyane en ayant été ramenées par des particuliers (38 du Brésil, 26 du

[372] Ce qui ne signifie pas forcément, nous le verrons plus loin, qu'il s'agit de plantes sauvages : cette cueillette comprend aussi la collecte de plantes cultivées, notamment en milieu urbain.

[373]Cette catégorie comprenant le commerce formel ainsi que le commerce informel et internet (10 URs).

Suriname, 12 de la Martinique, 9 d'Haïti, 6 de Sainte-Lucie, 4 de République Dominicaine, 3 de Guadeloupe).

5.1. Plantes cultivées des jardins

Illustration 65 : jardin cultivé par une personne d'origine haïtienne, sur la commune de Matoury, avec au premier plan l'espèce médicinale : Lippia alba*. M-A Tareau.*

Pour devenir populaires, en plus de leurs propriétés thérapeutiques intrinsèques ou supposées, les plantes médicinales ont besoin d'être abondantes et facilement accessibles (Leonti, 2011 ; Ngokwey, 1995 ; Odonne et al., 2017 ; Stepp et Moerman, 2001 ; Voeks, 2004). C'est sans doute ce qui explique le mieux que les espèces cultivées détiennent une place si importante dans les pharmacopées (il s'agit en effet de la première source d'approvisionnement en plantes médicinales sur le littoral guyanais, concernant 39,3 % des plantes mentionnées ; 1448/3683 URs) : contrairement au milieu sauvage, le jardin domestique[374] (illustration 65) est par définition un lieu maîtrisé par celui qui le cultive et qui lui donne la possibilité de planter ce dont il a le plus besoin et de

[374] Qui peut être défini comme un espace cultivé de petite taille situé aux alentours de la maison et dont les produits sont destinés exclusivement à une consommation familiale (Pochettino et al., 2012).

venir s'y approvisionner dès qu'il le souhaite[375]. Pour reprendre l'image de Voeks (2004), et contrairement à l'idée reçue et souvent véhiculée par les médias, les « hommes-médecine » ne vivent généralement pas dans des forêts mais bien dans des jardins. Les pharmacopées sont dans une très large mesure le produit de milieux transformés, actuellement ou anciennement. En outre, les jardins domestiques sont de fait de véritables refuges ethnobotaniques à l'heure où l'urbanisation et l'occidentalisation des modes de vie menace, peut-être, la transmission de savoirs naturalistes subtils (Calvet-Mir et al., 2016). C'est le cas en particulier des jardins horticoles[376] qui sont le lieu d'une « relation d'amitié respectueuse » (Haudricourt, 1962) entre les humains et les plantes qui font l'objet de soins particuliers et surtout ils constituent des « écosystèmes généralisés » (Harris, 1969) caractérisés par une importante diversité d'espèces (et de variétés) qui, souvent, se transmettent de génération en génération, faisant ainsi se perpétuer dans ces jardins domestiques[377] une diversité génétique remarquable. De plus, le jardin est un espace d'interculturalisation des connaissances botaniques (Benoît, 2000) où s'échangent des savoirs naturalistes variés, et est aussi en quelque sorte le lieu d'un concours où chaque horticulteur cherche à acquérir de nouvelles espèces, façonnant ainsi progressivement une flore locale en constante évolution, comme semble l'indiquer ce témoignage :

> « *Sé mwen prèmyé ki planté sa isi a. Sa sòti Senklisi. Ou sav moun ki enmé fè jaden yo toujou ka chèché a ni sa lé zot poko ni… Sé konsa, sé on jé, on tounwa. Lè ou pasyoné di an bagay ou toujou lé ni plis plis plis*… » [« Je suis la première à avoir planté ça ici. Tu sais les gens qui aiment jardiner, ils cherchent toujours à avoir ce que les autres n'ont pas encore… C'est comme ça, c'est un jeu, un tournois. Quand tu es passionné de quelque chose, tu veux toujours avoir plus, plus, plus… »] Femme d'origine sainte-lucienne, 87 ans, Matoury.

---

[375] Par opposition au milieu sauvage où les aléas sont beaucoup plus importants (milieu partagé par d'autres usagers, dépendance au climat, imprévisibilité des produits collectés…) et l'accès aux ressources beaucoup moins faciles.

[376] Il convient en effet de parler d'horticulture et non pas d'agriculture en ce qui concerne les jardins au sein desquels les végétaux font l'objet d'une considération particulière et d'un traitement minutieux et individuel (Benoît, 2000 ; Descola, 2004 ; Haudricourt, 1962).

[377] Entendons par l'expression « jardin domestique » un jardin habité. Il s'agit d'une « *communauté vivante, culturellement définie, comprenant des espèces végétales plantées et spontanées ainsi que des animaux* […]. *L'Homme vit dans ce jardin, l'utilise à différentes fins, et le soumet à d'infinis changements.* » (Kimber, 1978 ; p. 58).

D'ailleurs, bien plus que de simples espaces de plantation, les jardins sont « *des lieux où se lisent les visions du monde de ceux qui les ont aménagé* » (Benoît, 2000 ; p. 95). Leur agencement particulier est en effet propre à chaque communauté, et traduit de façon différenciée un certain nombre de représentations collectives liées aux relations sociales, aux interactions entre le monde des morts et celui des vivants ainsi qu'aux modalités de domestication végétale inhérentes à chacune de ces communautés. Chez les Créoles antillo-guyanais, par exemple, le jardin agit comme un « *un espace de protection où les forces de la nature sont maîtrisées* » (Benoît, 2000 ; p. 97 ; illustration 66) et, dans un enchevêtrement très diversifié d'espèces[378], souvent exotiques[379], de nombreuses plantes – souvent présentées comme simplement ornementales par les habitants… - sont considérées comme des « gardiennes » (krg : *gadò kaz* ; cf « Se battre contre l'Invisible ») et sont stratégiquement disposées dans les entrées, les lieux de passage («dans les allées ») et les bordures de voisinage comme des barrières de protection contre les mauvais sorts. Il est dit qu'elles sont « *bonnes pour la maison* », qu'elles « *enlèvent les mauvaises choses* » ou « *éloignent ce qui est mauvais* », laissant subtilement entendre, sans jamais l'affirmer explicitement, leur caractère magique. Dans ces jardins créoles, habités par des puissances invisibles alliées de leur(s) « propriétaire(s) », il est malvenu que des personnes étrangères à la maison s'aventurent seuls et, pire, ne touchent les plantes sans l'autorisation du maître ou de la maîtresse de maison[380] :

> « *Si moun an genyen roun mové lanmen, fo pa i mennyé to radyé, sa ka tjwé yé. E kou to pa jan savé sa moun yan ka fè, sa yé pa ka fè, pa kité pesonn mennyé to plant* [Si la personne a une « mauvaise main », il ne faut pas qu'elle touche tes plantes, ça les tue. Et comme tu ne sais jamais ce que font les gens, ce qu'ils ne font pas, il ne faut laisser personne toucher tes plantes]. » Femme d'origine créole guyanaise, 45 ans, Cayenne.

---

[378] Cinq éléments caractérisent essentiellement un jardin créole : une richesse biologique élevée (une association culturale avec strates plurispécifiques) ; la distribution des espèces en fonction de leur finalité ; le chevauchement chronologique des semis et des plantations ; l'adaptation préférentielle des espèces au climat ; la prédominance de la reproduction végétative par bouture (Huygues-Belrose, 2010)

[379] Si bien que Jacques Barrau les qualifie de « jardins d'essai colonial en miniature » (Barrau, 1978) faisant allusion aux jardins botaniques insulaires de la Caraïbes qui durant la période coloniale avaient permis l'introduction massives de plantes tropicales exotiques dans ces îles.

[380] Stroebel (1999, p. 286) remarque de la même façon, chez les Saint-Luciens, que « *le pourtour végétal de la demeure, le jardin* bo kay*, participe de ce réseau de protections. Personne d'autre que son propriétaire ne doit s'y aventurer à moins d'y être invité. Le remède se demande et s'offre et l'on ne doit pas se servir seul dans le jardin d'autrui*. »

Illustration 66 : plantes propitiatoires cultivées à proximité d'un commerce de proximité, à Cayenne. M-A Tareau.

A l'inverse, on remarque que les jardins businenge comptent relativement peu de plantes « magiques », cultivées ou protégées[381]. Dans cette communauté, c'est plutôt la crainte du manque de maîtrise de la puissance magique de ces plantes - qui pourraient nuire à la sérénité des habitants - qui préside à l'élaboration des jardins et pousse au contraire les habitants à éviter leur présence aux abords de la maison :

> « *Son sani a mu paandi koosube fu a osu. So men bon e oli takuu yeye di e tjai ogii. Wi e kai den takuu uwii. Te u si en koosube fu a osu wi e ali den puu. Enke a takuu kasaba a ogii. Fuu fu den wan fu mindii busi a mu kon seefi seefi a ganda bika gaan wan taki efu Gadu poti den anda a na fu soso. Libi sama kondee anga den kondee na a wan dati meke wi na e paandi en. Den e tjai taanga yeye di e tjai kunu. Wi e si faansi nenge e paandi kankantii a den kampu ma noiti yu sa si dati a Ndjuka sama*. [Il ne faut pas planter certaines choses à côté de la maison. Il y a des plantes qui abritent des mauvais esprits (*takuu*

[381] A l'exception assez remarquable de *Senna occidentalis* (ndk : *yooka pesi* ; « le pois des *yooka* »), plantée assez régulièrement aux abords directs des maisons et dont la finalité est de chasser les *yooka* qui sont les esprits des morts.

> *yeye*) et qui peuvent être dangereuses. On dit que ce sont des plantes *takuu*. Dès qu'on les voit pousser près de la maison, on les arrache. Il y a par exemple *taku kasaba*, c'est très mauvais, on ne veut pas voir ça près de la maison. La plupart des plantes du « cœur de la forêt » sont également à éviter parce qu'on dit chez nous que si Dieu les a placés là-bas, loin des habitations, ce n'est pas pour rien. Le monde des Hommes ce n'est pas leur monde et c'est ce qui explique qu'on ne les cultive pas. Ce sont des plantes qui portent en elles des esprits très puissants qui pourraient engendrer des calamités. J'ai déjà vu des Créoles planter des fromagers sur leur terrain, tu ne verras jamais un Ndjuka faire ça, c'est l'abri des Défunts. » Femme d'origine ndjuka, 44 ans, Mana (village de Santi Pasi).

Chez les Créoles comme chez les Businenge, l'agentivité des plantes envers les vivants est reconnue, mais dans une perspective opposée : là où les plantes sont considérées comme protectrices et leur mise en culture encouragée chez les Créoles, elles sont au contraire considérées comme maléfiques, potentiellement dangereuses, et souvent proscrites autour de la maison chez les Businenge. Ainsi, certaines familles créoles n'hésitent pas à planter un fromager sur leur terrain (illustration 67) afin de les protéger contre les puissances occultes qui pourraient leur être destinées[382] alors que cette idée est totalement inconcevable chez les Marrons qui sacralisent également cet arbre majestueux mais ne le planteraient en aucun cas[383]. De façon similaire, une petite controverse a pu être relevée entre étudiants guyanais, après que l'Université de Guyane ait planté un fromager sur le campus : certains étudiants d'origines businenge et haïtienne voyaient d'un très mauvais œil la présence de cette espèce tandis que d'autres en avaient une opinion plutôt positive, mettant en avant sa valeur ornementale et emblématique. On peut sans doute dire – pour reprendre l'image formulée par Price et Mintz (2013) – qu'un même contenant symbolique (la sacralisation de certaines espèces végétales) s'est diffusée au sein des différentes cultures afro-descendantes mais que leurs histoires particulières ont forgé des contenus différents (la nature bienfaisante ou malfaisante de ces espèces, entre autres). Cependant, nonobstant ces différences de fond, des similitudes peuvent néanmoins être relevées entre les jardins de différentes communautés culturelles. C'est le cas notamment du soin avec lequel l'espace autour de

[382] Certains fromagers sont même « montés » afin de favoriser davantage la chance de leur propriétaire (Couderc, 2016).

[383] Moomou (2013 ; p. 422) note de même que chez les Marrons, « *le* kankantii [*Ceiba pentandra*] *est aussi craint du fait de son gigantisme. En effet, il est le plus gros arbre de la forêt qui abrite forcément selon eux des divivités*. »

la maison est quotidiennement ratissé par les maîtresses de maison[384] dans de nombreuses familles guyanaises de cultures différentes - créoles, amérindiennes, businenge - dans le but de garantir l'espace habité contre d'éventuelles attaques sorcellaires qui auraient pu avoir lieu durant la nuit[385] et répondant à la même analogie relationnelle entre les représentations du corps et celle de la nature domestiquée, telle qu'observée déjà par Benoît (2000) en Guadeloupe[386] :

> « Tous les matins il faut bien balayer devant sa maison, tout autour. Il faut que ce soit propre, que vous voyez où vous mettez les pieds. On ne sait jamais ce que des gens mal intentionnées ont pu faire sur vous derrière votre dos. C'est pour ça aussi tous les samedis j'envoie un peu d'alcali autour de chez moi, *i genyen trop jalouzi atjelman* [Il y a trop de jalousie aujourd'hui] … » Femme d'origine sainte-lucienne, 75 ans, Rémire-Montjoly.

> « Chez nous les Businenge, le jardin autour de la maison est traité comme le corps de la femme. C'est-à-dire que de la même manière qu'une femme doit prendre son bain très tôt, avant que le soleil ne soit haut dans le ciel, la cour doit être balayée dès le lever du soleil. » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

> « Chez nous on balaye toujours autour des maisons, le matin. Il faut que ce soit bien propre, pour enlever toutes les mauvaises choses. *Lò soukou tonbé, ou savé, nou ka di a la tout move bagaj dérò* [Quand la nuit tombe, tu sais bien, on dit que c'est la que toutes les mauvaises choses sortent] … » Homme d'origine kali'na, 65 ans, Iracoubo.

---

[384] Comme le note Benoît : « *le jardin de case est avant tout une affaire de femmes. Les hommes s'occupant du jardin vivrier*. » (Benoît, 2000 ; p. 144).

[385] « *L'espace de propreté autour de la case participe d'un ensemble de protections destinées à préserver l'espace privé de tout acte de sorcellerie accompli par des esprits qui rôdent la nuit autour des cases, ou des objets maléfiques déposés autour de la case*. » (Benoît, 2000 ; p. 174). Au Ghana, les mauvais esprits vagabonds nés de la jalousie sont appelés « *fusils nocturnes* » (Vossen et al., 2014).

[386] Dans une logique de purification visant à se prémunir contre les « choses envoyées », le corps comme le jardin doivent faire l'objet de soins attentifs, et notamment d'un « nettoyage » quotidien et minutieux, à l'aide notamment de plantes « médiatrices » (la macération de *Petiveria alliacea*, par exemple, est utilisée pour laver les individus comme les maisons).

*Illustration 67 : tronc épineux d'un jeune fromager (*Ceiba pentandra*), planté dans le jardin d'un homme d'origine créole à Kourou. M-A Tareau.*

Si ces différences de cosmogonie induisent des compositions floristiques différentes, c'est également le cas des préférences culturelles en termes de plantes alimentaires et médicinales (cf « Divergences (montre moi quelles plantes tu utilises, je te dirai qui tu es…) »). Par exemple, de nombreux jardins cultivés par des habitants d'origine haïtiennes fleurissent en périphérie des villes guyanaises (Palisse, 2016) et sont souvent reconnaissables à travers la prévalence de certaines espèces comme le maïs ou les pois d'angole (*pwa kongo* en créole haïtien, C*ajanus cajan*[387]) qui les distinguent des jardins

[387] « *The plant [Cajanus cajun] has many quasi-religious and medicinal uses in the Caribbean*" (Berleant-Schiller et Pulsipher, 1986 ; p. 15).

businenge, amérindiens ou créoles au sein desquels ces espèces demeurent globalement minoritaires. Ces jardins urbains ou péri-urbains constituent des espaces-refuge pour des populations en transition et des lieux de résistance face à des situations de précarité (Marc, 2011). Ils peuvent être ouverts, sur l'emplacement de terrains inhabités ou prendre place dans les cours intérieures des maisons. Le *lakou* (de « la cour ») a toujours constitué aussi le lieu privilégié de plantation d'espèces à usage domestique aux Antilles-Guyane (Giordani, 1996; Marc, 2007; Rey, 2001; Ribal-Rilos, 2006) et en Haïti où il constitue toujours un système d'organisation sociale et familiale hérité de l'Afrique, résolument constitutif de l'identité culturelle haïtienne[388]. Cette tradition du *lakou* a ensuite été transposée en Guyane par les membres de la communauté haïtienne, bien que sous une forme peut-être simplifiée et différente (Laëthier, 2011). Dans les « quartiers haïtiens » de Guyane, on retrouve désormais de nouveaux modes de *lakou*[389], au cœur desquels apparaissent de véritables « jardins de case »[390] où sont plantées collectivement tout un ensemble de plantes médicinales et magiques, dont peuvent bénéficier indistinctement tous les membres du groupe.

Autres adaptations des jardins à l'urbanité et aux mobilités que les modes de vie contemporains imposent, beaucoup de plantes médicinales ou « magiques » sont également cultivées (ou, parfois, spontanées et protégées : *Peperomia pellucida* se plaît par exemple à pousser dans les pots de fleurs où elle est souvent tolérée ; photo X) en pots, auprès de fleurs ou d'autres espèces aromatiques. Ce choix de plantation d'espèces

[388] Dans les campagnes d'Haïti, il est commun que les paysans se regroupent autour d'un *lakou*, constitué d'un ensemble de cases où tous les membres d'une famille élargie coexistent sous l'autorité d'un patriarche qui est aussi bien souvent un chef religieux (Métraux, 1958). L'organisation circulaire des cases y délimite également un espace intérieur où sont souvent plantées les *plant-rimèd*, contrairement aux « gros légumes » qui eux sont plantés dans les *jaden mòn* (littéralement : les jardins de collines), c'est-à-dire dans les champs. Une solidarité mécanique forte s'installe entre tous les membres d'un *lakou* qui se caractérise par une entraide et des échanges mutuels et constants.

[389] D'après Laëthier, qui a observé et comparé les *lakou* Haïtiens de Guyane à ceux d'Haïti, on peut conclure à une organisation spatiale quasi-analogue, mais de fortes divergences en termes de structuration sociale. Si l'entraide spontanée subsiste, la parenté n'est en revanche pas forcément systématique entre tous les membres du *lakou*, le statut de chef n'est pas défini aussi précisément (il semblerait que les personnes y habitant depuis longtemps soient empreint d'une certaine autorité relative) et les jeunes choisissent souvent d'aller vivre en dehors du *lakou* empruntant des stratégies résidentielles plus occidentalisées (Laëthier, 2011)

[390] Tels que définis par Benoît (2000), en tant que « systèmes » où s'imbriquent des plantes aux fonctions alimentaires, thérapeutiques et magiques.

à visée thérapeutique, courant en Guyane (visible notamment sur les balcons des appartements urbains) témoigne de l'engouement encore assez considérable en Guyane pour la phytothérapie domestique et de la transposition en ville de modes de représentations socio-cosmiques généralement plutôt attribués au monde rural. En effet, le mode de végétalisation de certains appartements HLM montre assez clairement les efforts entrepris par les résidents pour chercher à reproduire les « coquilles » si bien décrites par Benoît (2000). De même, cette organisation se retrouve parfois à minima dans certains jardins ornementaux de type européen[391], de plus en plus répandus dans les quartiers résidentiels des villes antillo-guyanaises et qui s'opposent au jardin créole traditionnel « tant sur les caractéristiques fonctionnelles que sur le caractère esthétique, alliant forme, structure, organisation et fonctionnement de ces micro-espaces urbains » (Marc et Martouzet, 2012). Si la perpétuation de ces pratiques (comme la présence quasi-systématique de *Cordyline fructicosa* à l'entrée des maisons en Guyane) dans des jardins appartenant à des individus à priori déconnectés des schèmes normatifs « traditionnels » peut surprendre, elle semble en fait être souvent le fait des personnes embauchées pour entretenir les jardins ou de conseils donnés par des voisins ou amis. Ainsi, lorsque le propriétaire métropolitain d'une maison cossue de Rémire-Montjoly, autour de laquelle se retrouvait planté tout un arsenal d'espèces considérées comme propitiatoires au sein des cultures créoles caribéo-guyanaises (*Codiaeum variegatum, Coleus blumei, Cordyline fructicosa*, *Dracaena fragrans, Jatropha gossypiifolia*), fut interrogé sur l'origine du choix de ces plantations, voici la réponse qu'il fit :

> « On m'a dit de planter ça [*Dracaena fragrans*] là. Je ne sais pas comment ça s'appelle mais ma voisine m'a dit que ça éloigne les voleurs je crois. […] Et ça [*Cordyline fructicosa*] c'est mon jardinier haïtien qui m'en a planté tout autour de la maison. Il dit que c'est bon, mais je ne sais pas pourquoi exactement. » Homme d'origine métropolitaine, 46 ans, Rémire-Montjoly.

> « Suite à ce que j'ai entendu dans mon entourage, en Guyane, j'ai renforcé la présence de *Cordyline* et de *Caladium* dans mon jardin. Ça ne peut pas faire de mal… » Femme d'origine métropolitaine, 42 ans, Rémire-Montjoly.

[391] D'après Marc et Martouzet (2012 ; p.6) : « *L'origine de l'émergence de ce type de jardin est la villa pavillonnaire métropolitaine ou européenne, bâtisse entourée des quatre côtés d'un jardin, plus ou moins visible de la rue et, plus généralement, de l'espace public. La diversité des plants y est relativement faible, à l'image du peu de diversité esthétique de ces pavillons de banlieue*. »

*Illustration 68 : pots vontenant des plants (cultivés) d'*Aloe vera *et des pousses (spontanés) de* Peperomia pellucida*. M-A Tareau.*

Mais quelque soit la composition des jardins, leur degré de diversification et les modalités de répartition des espèces en leur sein, un nombre plus ou moins important de plantes médicinales y sont néanmoins toujours cultivées ou protégées[392] (illustration 68), de préférence à proximité immédiate de l'habitation en ce qui concerne les jardins domestiques, sans doute dans un souci de commodité et parce qu'elles nécessitent souvent un soin plus attentif. Ainsi, huit des dix plantes médicinales les plus souvent citées sur le littoral guyanais sont des espèces cultivées, totalisant 17,3 % des usages (639/3683 URs). Et ce résultat serait sans aucun doute encore plus important si l'on pouvait comptabiliser la part des plantes données par une personne de l'entourage qui ont été cultivées par eux (et pour lesquelles le mode d'approvisionnement initial n'a pas pu être établi)[393].

[392]Avec une plus grande proportion de plantes médicinales dans les jardins des tradipraticiens (Coe et Anderson, 1996).

[393] Les plantes fournies par la famille et les amis peuvent en effet avoir été cultivées par leurs soins, achetées, ou encore cueillies au bord des chemins. Cette catégorie recoupe donc partiellement l'ensemble des autres modes d'accès qui s'offrent aux utilisateurs, et il convient

5.2. Cueillette des villes et cueillette des champs

Illustration 69 : femme d'origine haïtienne vivant à Cayenne, ayant cueilli aux abords d'une ruelle des feuilles de langlichat *(krh ;* Chromolaena odorata*) et de* manjé lapen *(krh ; Emilia sonchifolia). M-A Tareau.*

La cueillette constitue la deuxième source de plantes médicinales sur le littoral de Guyane (illustration 69). En effet, 31,6 % (1163/3683 URs) des espèces citées par les personnes interrogées ont été cueillies[394], mettant en lumière une pratique important et parfois sous-estimée dans les études sur les pharmacopées. En Guyane, cette cueillette semble particulièrement impulsée par deux populations, sur lesquelles nous avons décidé de faire un focus : les Noirs-Marrons de la vallée du bas-Maroni (dont une majorité de Ndjuka a été interrogé durant cette enquête) et les urbains de Cayenne (qui peuvent par ailleurs aussi, bien évidemment, être des Noirs-Marrons).

a) Les « cercles de cueillette » des villages ndjuka.

donc de relativiser légèrement son poids qui aurait pu être différent si l'origine exacte des plantes distribuées par ce biais avait été connue.

[394] Auxquelles il faudrait rajouter un nombre important de celles qui ont été données par des proches mais dont nous ne savons pas comment elles ont été prélevées.

L'ethnogenèse des groupes marrons, marquée par la fuite face aux milices hollandaises du Suriname, les a forcés à se familiariser avec les espèces alimentaires et médicinales nécessaires à leur survie en forêt. L'isolement forestier des communautés d'origine (Price, 2013, 2010), les héritages bio-culturels africains (Carney et Rosomoff, 2011 ; Fleury, 2015, 1991 ; Grimé, 1979 ; van Andel, 2016 ; van Andel et al., 2012a ; Van Andel et al., 2014 ; Vossen et al., 2014) et surtout les nombreux apports amérindiens ont contribué à façonner une ethnomédecine Noire-Marrone complexe (Sauvain et al., 1988; Vernon, 1992, 1993) dans laquelle interviennent de nombreuses espèces sauvages issues de la collecte, donnant lieu à une partique de cueillette beaucoup plus importante dans l'ouest de la Guyane (majoritairement peuplé par des populations businenge : Price, 2018) que dans l'est (figure 11). En effet, la nécessité quotidienne pour les femmes de prendre des bains de plantes décoctées (Fleury, 1996 ; van Andel et al., 2008 ; van't Klooster et al., 2018) et le besoin des hommes de consommer couramment des *bita* (mélanges de plantes macérées dans du rhum) comme toniques amers pour « se nettoyer le sang » (Sauvain et al., 1988 ; Tareau et al., 2017 ; van Andel et al., 2012a ; Odonne et al., 2007 ; Sauvain et al., 1988) sont largement permis par les collectes. Enfin, les plantes utilisées dans le cadre des rituels médico-magiques du *winti* sont généralement collectées en milieu sauvage afin de leur assurer une force thérapeutico-spirituelle (*kaakiti* ; cf. « Une médecine magique ») plus élevée. En effet, *ampuku*, esprit de la forêt d'origine africaine (Wooding, 1979) qui symbolise la nature non impactée par l'homme (van Velzen et van Wetering, 1988) et constitue la classe spirituelle la plus convoquée, vit dans les plantes sauvages qui ne doivent donc pas être domestiquées pour ne pas perdre leur substance sacrée ou de peur de perturber l'environnement domestique avec la présence trop proches d'esprits craints. À travers le *kaakiti* qu'ils puisent dans les différentes préparations dans lesquelles interviennent des plantes sauvages, les Marrons font corps avec la forêt, ils deviennent véritablement *businenge* (« Hommes de la forêt »), ce qui confère à cette thérapeutique fondée sur la cueillette un caractère indissociable de leur identité culturelle. Cette ontologie, animiste au sens de Descola (2001), est ainsi caractérisée par la croyance en un panthéon d'entités non-humaines animées qui « habitent » la forêt[395]. De même, Bahuchet (1997), en comparant notamment les Pygmées à certains groupes amazoniens, a montré que deux des caractéristiques principales des

[395] La formule de Cabrera (2003 ; p. 25) pour décrire la relation à la forêt des Afro-Cubains, d'un point de vue émique, pourrait très bien être utilisée à l'égard de la représentation ndjuka de la forêt : « *Le Noir* […] *qui pénètre en plein cœur de la forêt est conscient du contact direct qu'il établit avec les forces naturelles qui l'entourent et qui règnent là sur un domaine qui est le leur.* […]*"La forêt est sacrée" parce les divinités résident et vivent en son sein. Les saints sont dans la forêt plutôt qu'au ciel.* »

populations forestières sont qu'elles puisent une grande partie des ressources végétales dont elles font usage dans la collecte sauvage et que « la forêt vierge est le domaine des esprits ». Les schèmes de représentations symboliques des Ndjuka et leurs besoins phyto-médicinaux en espèces sauvages font d'eux d'importants cueilleurs « par culture ». L'une des formules employées au sein de la communauté pour exprimer cette relation intime avec leur milieu végétal environnant tient en : « *Mi no sabi fu wiri, den sabi fu mi* ! » (« Je ne connais pas les plantes, ce sont elles qui me connaissent » ; Gérard Guillemot, « Papa G », *com. pers*.). Pour toutes ces raisons, même l'installation en zone urbaine des Ndjuka s'accompagne dans une certaine mesure d'une continuité de la cueillette dans la ville (Tareau et al., 2019a/b).

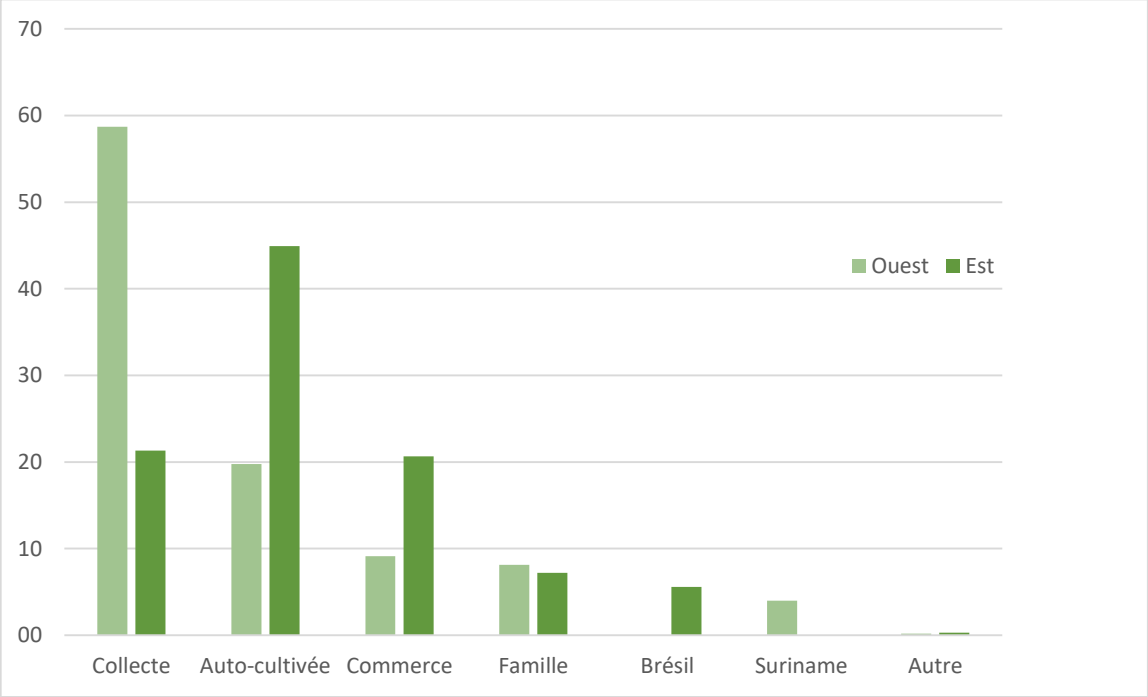

Figure 11 : *proportion des différents types d'approvisionnement en plantes médicinales, dans l'ouest (communes d'Apatou, Iracoubo, Mana et Saint-Laurent du Maroni) et l'est (Ouanary, Régina, Roura, Saint-Georges de l'Oyapock) de la Guyane (en %).*

L'omniprésence du végétal dans les pratiques quotidiennes des Ndjuka du bas-Maroni (dont les zones de cueillette se situent de part et d'autre du fleuve Maroni ; cf. figure 13) entraîne une organisation de la cueillette structurée selon des critères d'usage, de genre et d'espace. Les villageois distinguent ainsi trois espaces de cueillette (figure 12), similaires au modèle ethnographique classique maison-jardin-forêt décrit par de nombreux anthropologues en Amazonie, dont Descola au sujet des Achuar[396] (2004) ou

[396] Chez qui Descola décrit une segmentation de l'espace en secteurs de socialisation décroissante.

encore par Lenaerts au sujet des Ashéninka (Lenaerts, 2006)[397]. Ce découpage en cercles de l'espace social, avec des représentations symboliques et des usages bien définis inhérents à chacun d'entre eux, a également été décrit en Afrique sub-saharienne (Bahuchet, 1997 ; Garine-Wichatitsy, 1997).

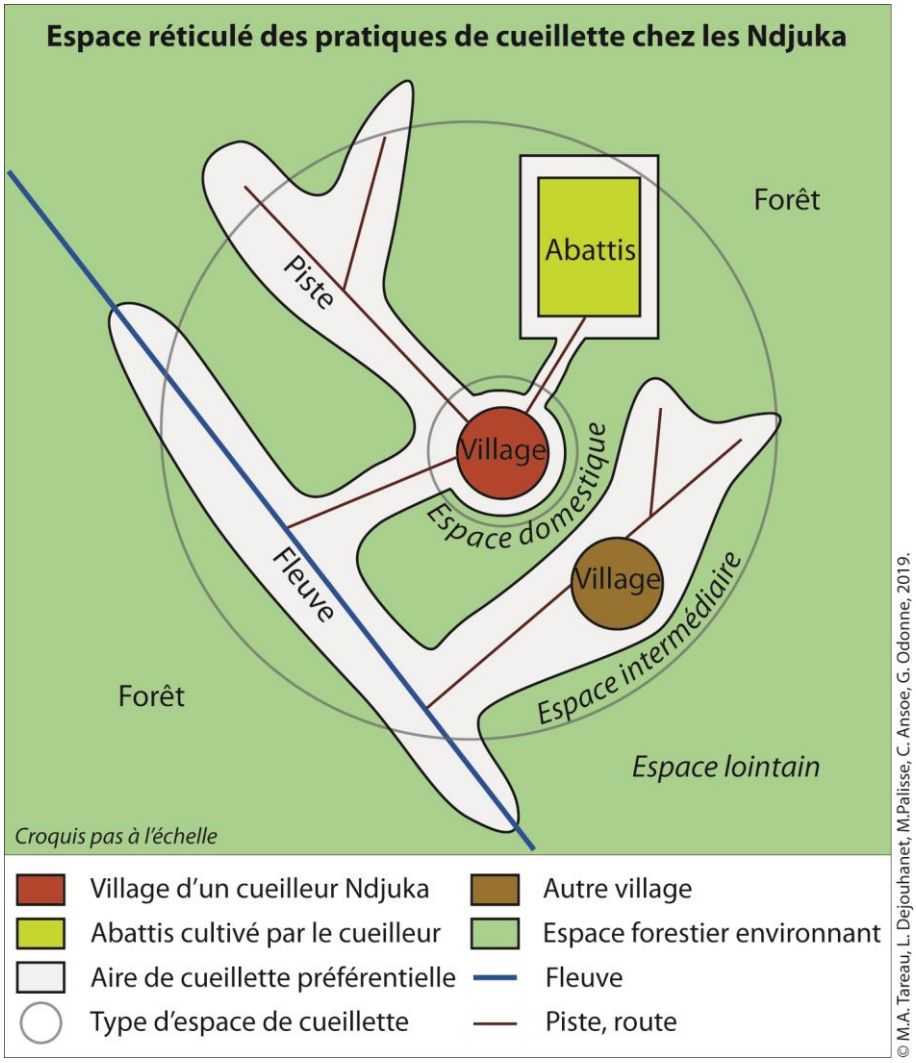

Figure 12 : les espaces concentriques de cueillette autour d'un village ndjuka (tirée de Tareau et al. 2019).

Chez les Ndjuka, des pratiques distinctes caractérisent chacun de ces cercles, avec des différences concernant les espèces qui y sont cueillies et leurs usages associés, ainsi que

[397] Lenaerts distingue lui aussi trois cercles concentriques : « au plus loin » où se trouvent les plantes les plus « fortes » utilisées par les chamanes, « au plus près » où se trouvent les espèces cultivées et « la zone intermédiaire » où l'on trouve les espèces de jachère et de forêt moyenne qui sont les plus utilitaires.

par une répartition genrée de leur utilisation[398], qui transparaissent clairement dans les discours et confirment le découpage suivant :

1) L'espace domestique

Le cercle proximal, autour de la maison, est celui des *osu deesi* (« remèdes de maison »), c'est-à-dire l'espace où sont protégées les espèces utilisées pour les soins thérapeutiques domestiques, pour soigner les petits maux du quotidien. Il s'agit d'un espace de cueillette essentiellement féminin (Voeks, 2007a) : c'est là que les mères viennent chercher un certain nombre de plantes dont elles ont besoin pour soigner leurs enfants - essentiellement des petites herbacées sub-spontanées. La cueillette se fait donc extemporanément, en fonction des besoins. Chez les Ndjuka, les plantes qui poussent autour des maisons sont considérées comme étant en libre accès pour les personnes en ayant besoin. Ceci crée parfois des incompréhensions entre les communautés des différents quartiers, les Ndjuka pouvant cueillir des plantes près des habitations amérindiennes, là où elles sont choyées et plutôt considérées comme des entités privées (en particulier, les « charmes » domestiques : van Andel, et al., 2015).

2) L'espace intermédiaire

Dans l'espace intermédiaire se font les déplacements quotidiens pour aller à l'abattis ou se rendre dans des lieux voisins du village. Il est donc composé des champs, des pistes et des friches, savanes et forêts secondaires qui les bordent, ainsi que des bords de fleuves et de route. Cet espace peut être désigné comme celui des *uman sama deesi*, c'est-à-dire celui des « remèdes pour les femmes ». C'est principalement là en effet que sont récoltées les plantes servant à la toilette des femmes ou pour la maternité, comme l'indique également Havinga (2006) dans son étude de la collecte de plantes chez les Marrons du Suriname. Malgré cela, il s'agit d'un cercle de cueillette mixte : en allant à l'abattis (lieu essentiellement féminin), les femmes ramènent des espèces rudérales[399] trouvées le long des chemins ou des adventices qui poussent spontanément dans les champs ; mais lorsqu'elles ne peuvent pas se déplacer (durant la grossesse ou parce qu'elles sont malades) ou qu'elles ne peuvent pas aller chercher les plantes elles-mêmes à cause de leurs menstruations[400], ce sont les hommes qui vont chercher pour elles les plantes dont elles ont besoin pour leurs bains. Aussi, lorsque ces derniers empruntent les

[398] Pour reprendre la formule de Clastres (1972 ; p. 90) chez les Marrons également « *il y a un espace masculin et un espace féminin, respectivement définis par la forêt où les hommes chassent et par le campement où règnent les femmes* ».

[399] Plantes qui affectionnent les milieux modifiés par l'homme.

[400] Il s'agit, chez les Ndjuka, d'un interdit formel : les femmes menstruées ne doivent pas toucher les remèdes car ils ne fonctionneraient alors pas.

pistes pour se rendre à la chasse ou dans d'autres villages, ils ramènent également régulièrement des plantes pour leurs épouses. La mobilité et les déplacements sont ici des occasions, voire des moteurs, de collecte, qui font de ce cercle intermédiaire un espace réticulaire, s'allongeant le long des pistes, des routes et des cours d'eau, qui sont autant d'axes d'accès à la ressource, similaire à celui décrit chez les Yanomami (Albert et Le Tourneau, 2007).

Cet espace intermédiaire (très utilisé également par les Créoles ruraux qui le nomment *yanman*) est sans doute le lieu le plus important de cueillette dans les villages ndjuka. Selon Havinga, 85% de plantes sauvages collectées par les Marrons du Suriname le sont dans les zones habitées et les forêts secondaires (Havinga, 2006). À l'image de ce qui a pu être observé chez les Gimbe et les Duupa du Cameroun (Garine-Wichatitsky, 1997), les plantes collectées dans ce cercle sont considérées comme étant les meilleures, dans la mesure où elles constituent un « juste milieu » entre un cercle domestique potentiellement pollué (notamment, ici, par le sang menstruel) et la grande forêt où vivent des « esprits » souvent craints. Les plantes préférées sont donc les rudérales arbustives des bords de piste et les adventices[401] des champs qui selon certains auteurs peuvent être considérées comme les espèces médianes du *continuum* entre sauvages et cultivées, des plantes « sauvages domestiquées » en quelque sorte (Harlan et Technique, 1987 ; Haudricourt et Hédin, 1987). Ces plantes sont certes spontanées mais elles sont épargnées lors du sarclage ou du défrichage voire même encouragées (Harlan et Technique, 1987) ou replantées à proximité des maisons.

3) Espace de la cueillette éloignée

Le cercle distal est enfin celui des *deesi fu mindii busi* (« remèdes du cœur de la forêt »). Il s'agit d'un espace masculin, la grande forêt étant le domaine des hommes qui s'y rendent principalement pour chasser et collecter des fruits de palmier comestibles. Ils ramènent des lianes sylvestres ou des écorces de grandes espèces ligneuses pour préparer leurs *bita*, certaines écorces recherchées par les femmes pour leurs bains intimes (*ketee*), et des plantes pour le *winti* dont un bon nombre doivent justement leur efficacité magique au fait qu'elles proviennent de la « grande forêt » (van Andel *et al*., 2013). Dans les représentations spatiales des habitants du bas-Maroni, ce milieu s'étend indistinctement d'un côté comme de l'autre de la frontière en un vaste ensemble forestier parcouru sans contrainte liée à la notion de frontière (figure 13) :

[401] Les adventices sont des plantes sauvages qui poussent au milieu des cultures (Godinho, 1984), les « mauvaises herbes » dans leur acception populaire.

« Quand je cherche des plantes pour faire des remèdes, parfois je vais dans la forêt ici, mais d'autres fois je traverse le fleuve pour aller voir si je trouve ce que je cherche de l'autre côté. Ça dépend. » Homme d'origine ndjuka, 24 ans, Apatou.

Figure 13 : l'aire de cueillette transfrontalière de la région du bas-Maroni. J. Fozzani, M-A Tareau.

Certains cueilleurs de forêt se sont « professionnalisés », revendant des espèces récoltées en forêt afin de compléter les revenus de la chasse : les espèces récoltées sont vendues à des marchandes ou parfois en faisant du porte-à-porte. Les gérants des bars, dans les villes, passent aussi parfois directement leurs commandes de plantes aux chasseurs pour la confection de leurs *bita*. Il arrive aussi que des Ndjuka aillent à la recherche de sources d'eau, considérées comme médicinales, dans « la grande forêt ». Leur caractère médico-magique est sans doute à imputer au même processus de construction symbolique tel que décrit par van Andel (2016) chez les Noirs-Marrons du Suriname au sujet de l'attribution d'un caractère « magique » à certaines espèces sylvestres riches en eau qui

auraient aidé leurs ancêtres à survivre durant la période du marronnage (cf. « Une médecine magique ») :

> « Parfois, avec mon oncle, je pars loin loin loin dans les bois pour chercher de l'eau. C'est une eau sacrée. Je baigne mes enfants avec, on la boit. Elle soigne beaucoup de maladies. Elle protège aussi. » Femme d'origine ndjuka, 37 ans, Saint-Laurent du Maroni.

b) Une pratique de cueillette urbaine dynamique

Dans les villes en développement comme Cayenne (marquées par la présence de populations diverses – migrants, ruraux ou habitants de l'intérieur installés depuis peu - ayant des modes d'habiter et des rapports au corps et à l'environnement différents), des pratiques de cueillette issues des cultures d'origine des habitants perdurent avec une certaine vivacité (Tareau et al., 2019b, 2017), comme en témoignent par ailleurs les piétons marchant avec des plantes fraîchement cueillies (illustration 69) ou les « arbres culturellement modifiés » (cf. « encart 9 ») qui peuvent être observés au bord des routes. Ces usages agissent ainsi comme des marqueurs d'identité culturelle (Volpato *et al*., 2008), un véritable « réflexe identitaire et culturel » (Benoît, 2007), comme un lien préservé avec les territoires d'origine (Bourdeau-Lepage et Vidal, 2012) et comme une forme d'inscription de ces groupes dans la ville (Roulleau-Berger et Lu, 2003). Les différents groupes résidant à Cayenne se sont approprié l'espace urbain, repérant les endroits où croissent les plantes utiles, profitant de leurs déplacements pour ramasser certaines espèces, dressant des cartes mentales de la ville avec les lieux potentiels de leurs cueillettes[402] (figure 14). Ainsi, les bordures végétales des routes, les friches urbaines et les « dents creuses »[403] sont des lieux de cueillette privilégiés : ces milieux dits « dégradés », non aménagés, ont une indéniable valeur écologique en termes de diversité et de densité floristique (Sukopp et Hejny, 1990) car ils renferment une végétation spontanée capable de s'adapter aux conditions du milieu urbain (Arnould *et al.*, 2011) ; ils sont des « refuges pour la biodiversité » (Clément *et al.*, 2004). Les parcs urbains et les forêts boisées péri-urbaines sont également des lieux où sont prélevées des espèces médicinales, à l'instar d'ailleurs de ce qui a pu être observé dans d'autres régions du

[402] Taverne (Taverne, 1991 ; p. 411) observe déjà des pratiques similaires chez les « docteur-feuilles » haïtiens de Cayenne : « M. Louis sait très précisément où trouver la plupart des plantes qu'il emploie, même si les endroits qu'il fréquente sont distants de son domicile de quelques kilomètres. Il garde ainsi en mémoire toute une série de lieux dans lesquels il a déjà repéré l'existence, ou déjà récolté, certaines plantes. […] Un « docteur-feuille » habitant au milieu du bidonville de Suzini pratiquait de même pour la cueillette de ses plantes, au gré de ses déplacements ou en bordure du quartier. »

[403] Il s'agit des espaces vides laissés par les anciennes maisons abandonnées qui ont été détruites.

monde (Bussmann et Sharon, 2009 ; Landy *et al.*, 2017 ; Nguenang *et al*., 2010 ; Wehi et Wehi, 2010). Enfin, les plantes cultivées qui dépassent des jardins urbains et donnent sur la rue font également l'objet d'une pression de cueillette forte de la part des piétons. Toutes ces branches qui dépassent hors des espaces privés deviennent des éléments d'un grand jardin partagé. La ville propose ainsi de multiples opportunités de cueillette, souvent malgré les politiques d'aménagement qui voudraient nettoyer la ville de ses friches et limiter la nature aux espaces verts, publics ou non (Baudry, 2015).

Encart 9 : *Carved trees*, les « arbres sculptés »

Illustration 70 : prélèvements d'écorce sur un arbre, à Iracoubo. M-A Tareau.

Les « arbres cuturellement modifiés » ou CMT's (pour *Culturally Modified Trees*, « arbres culturellement modifiés » ; Östlund et al., 2005, 2002), dans le jargon de l'ethnobotanique, parfois aussi appelés *carved trees* dans la littérature (Andersson et al., 2005; Östlund et al., 2005), sont généralement des arbres dont l'écorce du tronc a été

prelévée à des fins médicinales, aussi bien dans l'espace urbain[404] que rural (autour des villages), voire en milieu sauvage (illustration 70). La présence de ces marques sur les arbres permet aux ethnobotanistes d'identifier visuellement des pratiques médicinales bien spécifiques (en faisant attention, cependant, à ne pas les confondre avec les traces laissées par une autre pratique, agronomique celle-ci, qui consiste à flanquer des coups de machette sur le tronc des arbres fruitiers pour les « stresser » et leur faire avoir plus de fruits).

Ces Arbres Culturellement Modifiés (ACM) peuvent également être des espèces constitutives de lieux de culte, en tant qu'agents de connexion symbolique, entre le ciel et la terre, tels que décrits dans de nombreuses religions (Eliade, 1969). Par exemple, si le genre *Ficus* semble être particulièrement important dans le *candomblé* afro-brésilien (Rashford, 2013), l'espèce *Ceiba pentandra* (krh : *mapou*) constitue pour sa part un lieu de dévotion particulièrement important dans le vodou haïtien (Tarter, 2015) ; et il est possible d'en apercevoir dans les forêts autour de Cayenne quelques spécimens (illustration 5) évoquant fidèlement cette description faite à Cuba par Cabrera (2003 ; p. 203) : « *Les racines des fromagers sont toujours couvertes d'offrandes* […] *d'ex-voto et de dons qui sont des promesses dûment remplies* ».

En outre, les villes de Guyane ont, par les spécificités de leur croissance, un paysage particulier. Ces « villes en transition » (Wiel, 1999) se composent de mosaïques de quartiers très différents : quartiers spontanés, habitat planifié, zones humides ou forestières, résidences cossues et bâtiments de l'époque coloniale se côtoient dans l'espace urbain. La planification du développement urbain est souvent en retard par rapport à une urbanisation rapide et mal encadrée. Si les nouveaux quartiers périphériques grignotent l'espace rural autour de la ville, les centres-villes ont cependant tendance à se densifier. Même à Cayenne, le modèle du gradient d'artificialisation des sols allant du centre aux périphéries urbaines (Arnould et Cieslak, 2004) est applicable et entraîne une « collecte en dégradé », diminuant au fur-et-à mesure de la densification du bâti. Les jardins créoles typiques du vieux centre de Cayenne ont progressivement été occupés par des constructions et la tendance à la « fermeture » de ces espaces végétalisés se poursuit. L'usage d'herbicides et l'« entretien » des bordures de route qui sont régulièrement et de façon assez systématique débroussaillées limitent aussi les possibilités de cueillette dans les centres. Cependant, dans les quartiers populaires de la

[404] Comme le note Tredici (2010 ; p. 299), les arbres jouent en effet un rôle socio-écologique central dans de nombreuses zones urbaines : « *in most urban areas, a cosmopolitan array of spontaneous plants provide important ecological services* ».

périphérie, les plantes sauvages utiles sont protégées, comme nous l'indique une habitante haïtienne interrogée :

> « *Anvil yo ka rache se zeb la, yo ka gaze yo, nou nou konnèt yo donk nou ka kite yo* [En ville, ils arrachent ces herbes-là, ils les « gazent », nous, on les connaît donc on les préserve]. » Femme d'origine haïtienne, 63 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Quatre habitants de Cayenne aux profils variés (une femme d'origine amérindienne kali'na habitant un quartier spontané de Matoury, une étudiante d'origine ndjuka venue faire ses études sur le campus cayennais, une femme d'origine haïtienne en situation irrégulière et un homme d'origine créole guyanaise habitant au centre-ville de Cayenne) ont été interrogés sur leurs pratiques de cueillette puis accompagnés sur leurs itinéraire et lieux de collecte. Grâce à leurs témoignages (70 URs), nous avons pu esquisser une certaine typologie des lieux de collecte qui ont également été systématiquement géolocalisés (figure 14).

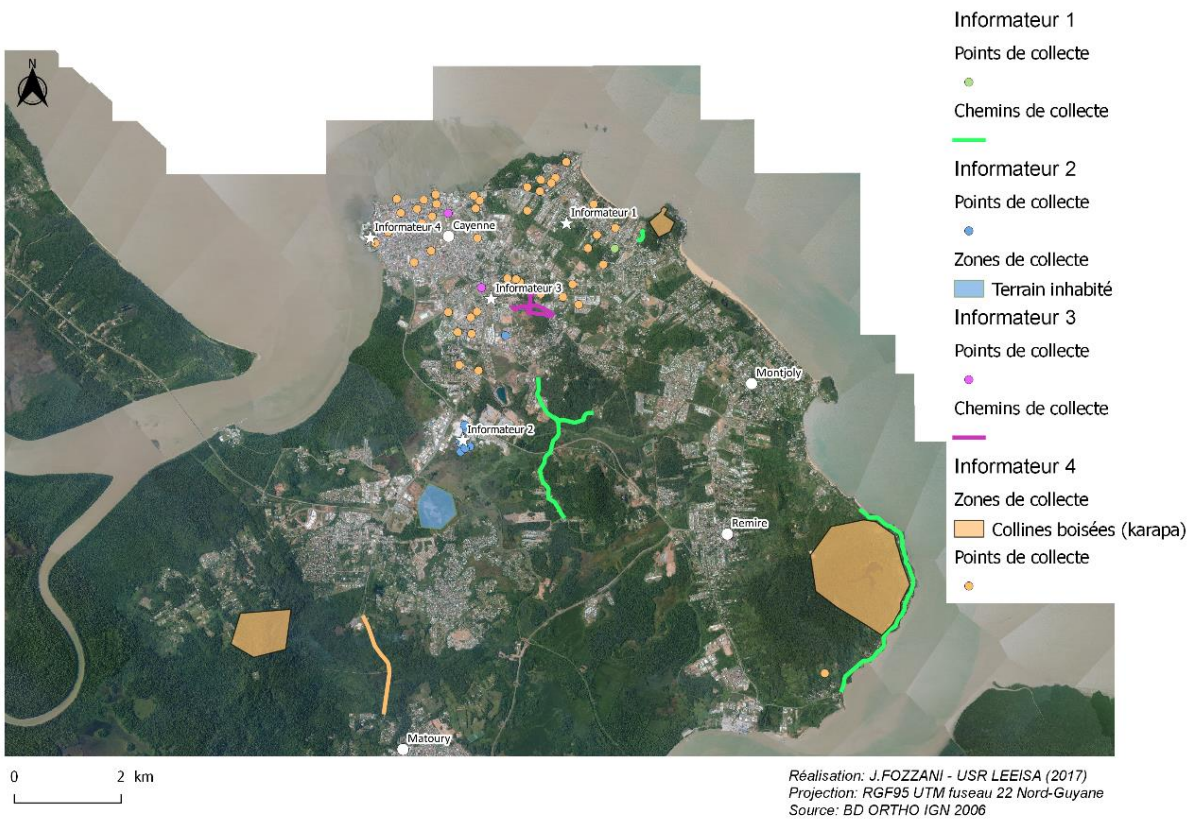

Figure 14 : carte représentant les points, zones (collines boisées et terrains inhabités) et chemins de collecte des quatre informateurs interrogés .J. Fozzani, M-A Tareau.

On observe que chaque informateur collecte un corpus de plantes qui lui est propre, avec certains recoupements néanmoins. Le choix des plantes collectées semble dépendre à la fois de préférences individuelles et communautaires, et sont influencés par des facteurs socio-environnementaux divers tels qu'énoncé plus haut à travers le concept d'« hétérogénéité » (cf. « L'hétérogénéité des pratiques, au cœur du concept de « pharmacopée interculturalisée »). Les habitants choisissent les végétaux en fonction de leurs propres savoirs et de la praxis collective dans laquelle ils s'inscrivent. L'accès aux plantes acquiert ainsi ici une valeur symbolique importante puisqu'elle permet à chacun de continuer à s'inscrire dans des traditions culturelles qui lui sont propres, dans des stratégies de soins particulières, voire d'obtenir une certaine reconnaissance sociale liée à la connaissance de ce patrimoine. Le discours de chacun semble renvoyer à des pratiques culturelles spécifiques à leur groupe d'appartenance :

> « Mon père utilisait cette plante [*Lantana camara*] pour faire des remèdes, au Suriname. Je ne connais pas son nom, je l'ai oublié, mais je continue à l'utiliser parfois. » Femme d'origine kali'na, 45 ans, Cayenne.

> « *Langlichat sé on bagay ou jwenn bokou Ayiti. Sé pousa lè m'wè'l isit mwen koumansé sèvi'l*. *Asosi tou* [*Langlichat* (*Chromolaena odorata*) c'est quelque chose que l'on trouve beaucoup en Haïti. C'est pour cela que quand j'en ai vu ici, j'ai commencé à l'utiliser. *Asosi* (*Momordica charantia*) aussi]. » Femme d'origine haïtienne, 60 ans, Cayenne.

Mais non seulement, les plantes collectées le sont en fonction des savoirs propres à chaque individu, mais elles le sont également en fonction de besoins spécifiques. Cette collecte s'inscrit dans une stratégie d'approvisionnement plus globale. Ainsi, il y a une complémentarité évidente qui se dégage avec les autres modes d'approvisionnement qui ne doivent pas être considérés comme antagonistes. Une sorte de « concurrence positive » s'instaure entre les plantes collectées en milieu urbain et celles qui sont cultivées ou que l'on peut se procurer sur les marchés ou dans le commerce. La collecte urbaine devient ainsi une sorte de complément alternatif (et gratuit) dont disposent les citadins parallèlement à l'accès aux plantes cultivées. D'ailleurs, les plantes cueillies sont souvent perçues comme plus « puissantes »[405] et ayant *a priori* poussé plus sainement, avec pas ou peu de produits phytosanitaires. Ainsi, une certaine hiérarchisation des pratiques d'approvisionnement en plantes médicinales semble s'esquisser en milieu

[405] Chez les Ndjuka par exemple, les plantes fraîchement cueillies sont considérées comme plus efficaces car chargées d'une force thérapeutique (*kaakiti* ; cf. « Une médecine magique ») plus intense (Tareau et al., 2019a/b).

urbain, priorisant apparemment les plantes cultivées soi-même, puis les plantes collectées et en dernier lieu les plantes achetées dans le commerce :

> « Je cherche des *feuilles-bougie* [*Piper marginatum*], parce que je sais que ça pousse tout seul, ça ne se cultive pas. Si on en veut, il faut aller en chercher, savoir là où on peut en trouver. Les plantes que je cherche sont celles que je ne trouve pas dans le jardin de ma tante, à Matoury. » Homme d'origine créole guyanaise, 37 ans, Cayenne.

> « *Asosi se on bagay ki pouse tousel. Si ou byen chaché, w'ap jwenn. Li pouse toupatou. Poukwa m'ap achte'l si m'pe trape'l pou anyen ? Pakont, sa'm pa jwenn bò lari, m'ap achte'l si m'pa gen lechwa* [*asosi* (*Momordica charantia*) c'est quelque chose qui pousse tout spontanément. Si on cherche bien, on en trouve. Ça pousse un peu partout. Pourquoi en acheter au marché, si je peux en avoir gratuitement ?! Par contre, ce que je ne trouve pas en bordure de route, je vais l'acheter si je n'ai pas d'autre choix]. » Femme d'origine haïtienne, 60 ans, Cayenne.

Cette étude montre à nouveau que les facteurs socio-économiques (cf. « *L'hétérogénéité des pratiques, au cœur du concept de pharmacopée interculturalisée* ») et notamment le moyen de locomotion influence également grandement la pratique de cueillette urbaine de plantes médicinales (Joos-Vandewalle et al., 2018). En effet, comme l'illustre la figure 14, l'aire de répartition des espèces collectées est très variable d'un individu à l'autre. Les individus motorisés cueillent en effet des plantes sur une aire beaucoup plus étendue que ceux qui n'ont pas de moyen de locomotion personnel (et, à fortiori, lorsqu'ils sont en situation irrégulière et craignent d'être arrêtés par la police). Lorsque la collecte est davantage contrainte par les difficultés de locomotion et se voit réduite aux alentours proches du domicile des personnes interrogées, elle devient également plus opportuniste :

> « *Lè'm ka maché, dépi m'jwenn on plant mwen konnè, mwen ka masé'l* » [Lorsque je marche, dès que je trouve une plante que je connais, je la ramasse]. » Femme d'origine haïtienne, 60 ans, Cayenne.

> « Lorsque mon copain m'emmène, j'en profite pour ramasser le maximum de plantes. De toutes façons, après je peux les conserver et m'en servir pendant assez longtemps » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Cayenne.

Plusieurs types de milieux sont mis à profit par les usagers-collecteurs de plantes médicinales dans la ville (illustration 71). La majorité des plantes collectées sont des espèces sauvages, plus ou moins protégées, qui sont récoltées au bord des chemins

(22,9 % des plantes collectées ; 16/70 URs) ou qui poussent dans les friches (15,7 % ; 11/70 URs). Les espaces inoccupés de la ville constituent d'ailleurs des lieux de collecte privilégiés où poussent simultanément différentes espèces médicinales. Par exemple, les collines boisées de l'ile de Cayenne, qui constituent de véritables sanctuaires de forêt secondaire en milieu urbain, sont également un lieu privilégié de cueillette (21,4 % des plantes collectées ; 15/70 URs), notamment en ce qui concerne les plantes pour les bains féminins (cf. « Féminin et petite enfance ») et les graines de *Carapa guianensis* dont on tire une huile médicinale (cf « Huiles et frictions »). Il semble que leur moindre urbanité, leur éloignement relatif de la pollution des grands axes routiers, leur caractère encore sauvage, confèrent aux plantes qui s'y trouvent une pureté et une charge thérapeutique plus importantes aux yeux des habitants-collecteurs :

> « Sur la montagne de Rorota [petit massif montagneux sur la côte de Rémire-Montjoly], là où il n'y a pas trop de pollution, je trouve des graines de *karapa* que j'amène à ma mère pour faire de l'huile. Je trouve aussi parfois du *kwachi* (*Quassia amara*) et d'autres plantes médicinales à l'état sauvage. » Homme d'origine créole guyanaise, 37 ans, Cayenne.

> « Il y en a partout, on en trouve près de la plage de Montabo, même en ville [au sujet de *Senna alata*]. Dès qu'un terrain n'est pas occupé, ça pousse. *Féy darjan* [*Ocotea guianensis*] il y en a beaucoup à Matoury, entre le bourg et le rond-point du palais des sports, ça pousse à l'état naturel. » Homme d'origine créole guyanaise, 37 ans, Cayenne.

Illustration 71 : principaux lieux de collecte dans la ville (a. les plantes dépassant des jardins b. les friches urbaines c. les bords de route d. les monts de l'île de Cayenne - ici la colline de Montabo).

Beaucoup sont aussi des plantes cultivées dans des jardins, qui dépassent des clôtures et sont accessibles de la rue (24,3 % des plantes citées ; 17/70 URs). Les jardins créoles se caractérisent en effet par une assez grande diversité d'espèces plantées sur un espace relativement restreint et par la place centrale accordée aux espèces médicinales (Huygues-Belrose, 2010). Cette biodiversité phyto-médicinale est alors « partagée » par les usagers piétons de la ville, comme l'illustrent les témoignages suivants :

> « Par ici [quartier de « Bonhomme »], il y a beaucoup de jardins créoles. Dans ce quartier, il y a beaucoup de Saint-Luciens et de Haïtiens, qui cultivent leur petit jardin. Du coup, lorsque des branches dépassent, on peut se servir. » Homme d'origine créole guyanaise, 37 ans, Cayenne.

> « Les gens aiment bien planter l'*avé* [*Petiveria alliacea*] ou le *médsiyen* [*Jatropha curcas*] à l'entrée de leur maison, on dit que ça protège. Ça fait qu'on en trouve beaucoup dans les rues du quartier. » Femme d'origine haïtienne, 60 ans, Cayenne.

De façon plus anecdotique, certaines plantes ont été collectées dans les « dents creuses » (il s'agit des espaces inhabités - friches, maisons abandonnées - dans la ville) de Cayenne (4,3 % ; 3/70 URs) ou aux alentours de maisons abandonnées dont les jardins se sont ré-subspontanées (2,9 % ; 2/70 URs). Enfin, les parcs publics (8,6 % ; 6/70 URs) ainsi que

l'aménagement urbain (1,4 % ; 1/70 URs) constituent aussi de potentielles sources d'approvisionnement en plantes médicinales :

> « *Obò simityè a, lanméri Kayenn planté yon chay pyé lila. Lè mwen ka pasé la, mwen ka masé yonn dé branch fèy. Ayiti manman nou té ka ba nou bwè dité fèy lila tou lé bonmaten !* » [Près du cimetière, la mairie de Cayenne a planté plusieurs pieds de *lila* (*Azadirachta indica*). Quand je passe par là, j'en ramasse quelques branches. En Haïti, notre maman nous donnait à boire du thé de *lila* tous les matins ! »] Femme d'origine haïtienne, 60 ans, Cayenne.

> « C'est une amie qui m'a dit que je pouvais aussi utiliser des feuilles de calebasse [*Crescentia cujete*] pour ma toilette. Ça tombe bien, il y a plein de pieds de calebasse sur le campus [illustration 72] ; je n'ai qu'à me servir ! » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Cayenne.

*Illustration 72 : allée de calebassiers (*Crescentia cujete*) sur le campus de Troubiran, à Cayenne. M-A Tareau.*

Dans la ville, les « cercles de cueillette » décrits plus haut chez les Ndjuka semblent encore opérants, mais avec des adaptations (figure 15). Il est en effet possible d'établir une distinction entre l'espace domestique et l'espace intermédiaire en termes de distance avec le domicile : le premier est constitué de ses abords immédiats et du quartier d'habitation, là où l'on peut se rendre à pied de chez soi, et le second couvre des trajets plus longs nécessitant d'être véhiculé. Ainsi, alors

que l'espace domestique de cueillette couvre toujours les zones autour de la maison, élargies au quartier, l'espace intermédiaire, lui, correspond plutôt à un archipel de lieux où l'on sait pouvoir trouver des plantes accessibles : herbacées rudérales ou plantes cultivées qui dépassent des jardins urbains. La frontière entre les deux espaces se fait en revanche plus floue si l'on considère les espèces collectées dans ces deux « cercles », puisque ce sont les mêmes. Les voies d'accès aux nouveaux quartiers périphériques et les bords des routes qui desservent Cayenne sont aussi exploités pour la collecte, faisant écho à l'espace réticulé des abattis et des bords de pistes en milieu rural, et composant, eux aussi, le cercle intermédiaire de cueillette qui correspond *de facto* à l'« espace vécu » des habitants (Frémont, 1999).

Mais comme cela a également pu être observé dans d'autres villes (Suzana Augustino et Gillah, 2005 ; Castro et al., 2018 ; Mollee et al., 2017 ; Nero et al., 2018 ; Pellegrini et Baudry, 2014 ; Raoufou et al., 2011 ; Tredici, 2010), les citadins vont également chercher des plantes qui leur sont utiles dans les forêts et autres zones naturelles protégées périurbaines qui constituent, par leurs caractéristiques, le troisième cercle de cueillette. Les populations implantées depuis longtemps tirent profit de ces forêts car elles ont une bonne connaissance du milieu naturel local et des ressources qu'elles peuvent en tirer. Cependant, ces espaces sont également utilisés par les migrants, Haïtiens notamment, qui y cultivent de nombreux jardins (Palisse, 2016). Ce dernier cercle est plus distant : les forêts urbaines forment des îlots épars dont la distribution est discontinue. Cette fragmentation de l'espace dans l'agglomération (figure 15) donne lieu à des archipels d' « îles urbaines » (Saint-Laurent, 2000) dont la multipolarité est d'ailleurs également favorisée par l'allongement des déplacements urbains (Hubert et Delisle, 2010).

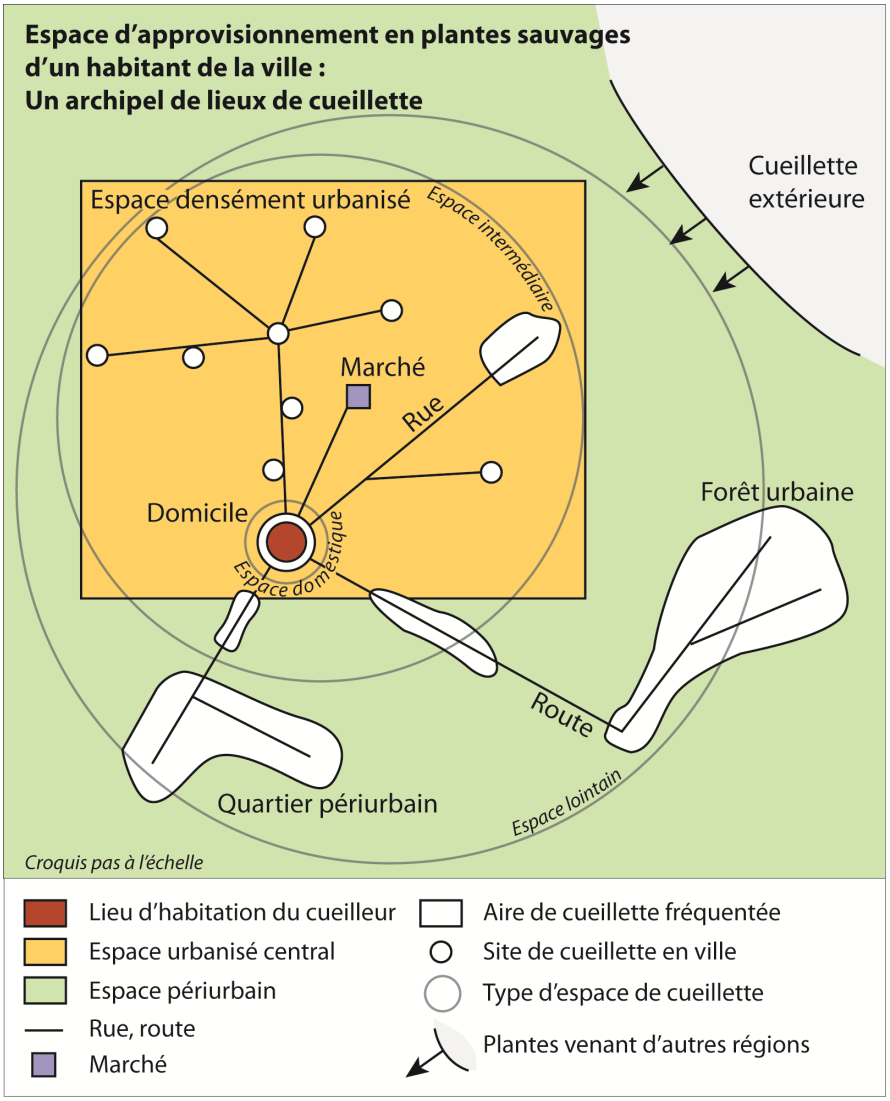

Figure 15 : organisation de l'espace de cueillette à Cayenne (tirée de Tareau et al. 2019).

c) Les objectifs de la cueillette : approche théorique

Étudier les motivations qui animent le cueilleur semble aussi être une perspective pertinente afin d'élaborer un schéma explicatif de la cueillette de plantes médicinales (figure 16). À un premier niveau d'explication, sont distinguées la collecte commerciale et la collecte domestique qui par essence n'ont pas les mêmes finalités.

En ce qui concerne la collecte domestique, trois principaux objectifs se dégagent et sont associables aux trois domaines d'hétérogénéité précédemment définis. Tout d'abord, les personnes n'ayant pas un accès facile aux soins biomédicaux, pour des raisons économiques (« les médicaments de pharmacie coûtent chers »), administratives (migrants en situation irrégulière) ou géographiques (sites isolés) semblent cueillir davantage de plantes médicinales pour pallier leurs besoins de soins de santé primaire.

Ceux qui cultivent déjà un certain nombre d'espèces à usage médicinal iront parfois collecter celles qui leur manquent pour préparer un remède domestique (ils peuvent aussi aller au marché), c'est ce que nous appelons la collecte d'appoint thérapeutique. Dans ce dernier cas, on observe une complémentarité entre les plantes cultivées dans le jardin et celles spontanées qui poussent en dehors. Enfin, certains besoins culturels spécifiques sont d'importants moteurs de collecte. Chez les Ndjuka, on l'a vu, la pratique du *booko fu ketee*[406] est si courante qu'elle impulse une cueillette urbaine chez les femmes habitant en ville. Au sein de la communauté haïtienne, la préparation de bouteilles d'*asosi* encourage également les habitants à rechercher, protéger puis prélever les parties aériennes de *Momordica charantia*.

La cueillette commerciale est, elle, prioritairement motivée par un objectif de profit (Dejouhanet, 2014). La commercialisation des plantes médicinales ressort comme une spécificité du milieu urbain où elle répond à une demande. En milieu rural, l'abondance de la ressource rend majoritairement inutile cette monétisation des simples. En Guyane, peu d'unités de transformation des plantes médicinales existent et les filières de commercialisation à destination de ces petites entreprises sont très limitées et discrètes. Les marchands peuvent être amenées à transformer des produits pour en augmenter la valeur ajoutée.

Ces objectifs[407] permettent de distinguer trois modalités de cueillette pouvant être pratiquées tant par les particuliers que par les marchands :

- Une collecte ciblée, fruit d'un déplacement intentionnel et dans un but défini. Le cueilleur se déplace pour chercher une plante dont il a besoin dans le but de préparer un remède précis ou pour répondre à une demande d'achat par une tierce personne. Cette collecte est par essence permise par le processus de cartographie mentale des plantes médicinales par les individus. À la campagne comme en ville, les espèces pouvant potentiellement faire l'objet d'un prélèvement sont quotidiennement repérées et leur emplacement est mémorisé par les habitant
- Une collecte d'opportunité, non intentionnelle. Les plantes ramassées sont des plantes qui sont « croisées » par les personnes lors de leurs déplacements ou à l'occasion de moments particuliers (travail aux champs, partie de chasse…) et prélevées alors de façon opportuniste (et donc non anticipée).

[406] Littéralement : « cueillir pour le bain intime ».

[407] Dans d'autres contextes, en particulier les villes européennes, on pourrait sans doute compléter ces objectifs de cueillette de plantes médicinales par d'autres finalités, comme la collecte récréative ou la collecte à visée pédagogique.

- Une collecte complémentaire, qui est une collecte de pluriactivité ; elle est intentionnelle (on part avec l'intention de ramener des plantes) mais non définie (on ne sait pas encore quelles espèces on va trouver). Il s'agit typiquement de la cueillette qui a lieu lors des travaux à l'abattis ou lors de sorties de chasse ou de cueillette de fruits de palmiers. Cette collecte peut être domestique lorsque les plantes ramenées sont destinées aux proches du cueilleur ou commerciale lorsque celui-ci en profite pour obtenir un revenu supplémentaire.

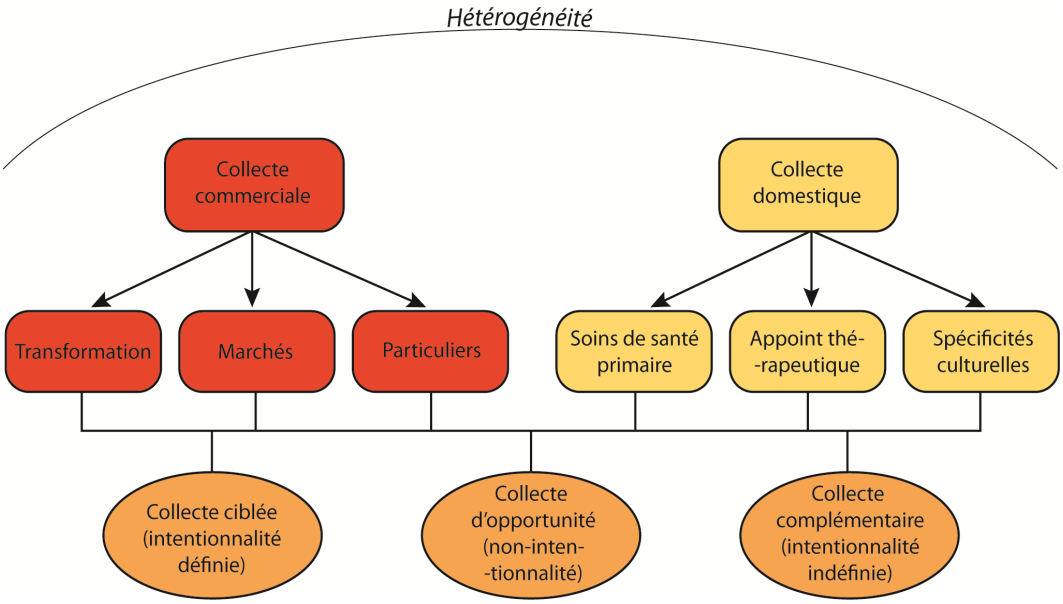

Figure 16 : schéma explicatif de la cueillette de plantes médicinales à partir des cas de la cueillette à Cayenne et chez les Ndjuka du bas-Maroni.

5.3. Feuilles des marchés et élixirs d'herboristes

Illustration 73 : stand de plantes médicinales et de produits phyto-médicinaux, sur le marché d'Albina. M. Rapinski.

Comme cela a été mentionné plus haut, 20,4 % (752/3683 URs) des plantes médicinales consommées sur le litorral guyanais proviennent du commerce formel ou informel. Tout d'abord, sur les marchés (illustration 73) et dans les commerces alimentaires, les plantes aromatiques (*Capsicum* spp, 6 URs ; *Cinnamomum verum*, 39 URs ; *Curcuma longa*, 35 URs ; *Lippia micromera*, 12 URs ; *Mentha* spp, 9 URs ; *Myristica* fragrans, 15 URs ; *Ocimum* spp. (29 URs) ; *Petroselinum crispum*, 7 URs ; *Syzigium aromaticum*, 10 URs ; *Zingiber officinale*, 45 URs) figurent en bonne place tout comme un certain nombre de plantes alimentaires présentes qui sont aussi consommées pour leurs vertus médicinales, s'inscrivant pleinement dans le continuum aliment-médicament décrit par Etkin (2008). Ainsi, des végétaux comme l'ail (52 URs), le citron (85 URs) ou l'oignon (12 URs) qui font partie des espèces médicinales les plus citées sur le littoral guyanais, sont régulièrement achetés dans le commerce où elles sont largement présentes, avant tout en tant que plantes alimentaires communes.

Ensuite les plantes médicinales qui ne sont pas libérées du monopole pharmaceutique sont officiellement non-autorisées à la vente libre. Une espèce comme la liane amère, *Tinospora crispa*, dont la cytotoxicité avérée (Ahmad et al., 2016 ; Langrand et al., 2014) n'a permis son intégration que sur la liste B de la Pharmacopée Française (https://www.ansm.sante.fr) est pourtant régulièrement vendue sur les marchés. La pénalisation en France du cannabis (*Cannabis sativa*), bien qu'il ait été citée à plusieurs reprises en tant que plante médicinale (10 URs), sous-tend aussi une utilisation non officielle. Il est en effet le plus couramment acheté de façon clandestine chez des petits revendeurs de rue mais certains usagers déclarent également se procurer occasionnellement des semences sur internet afin de cultiver en pot des espèces à forte teneur en THC (la molécule active la plus abondante dans le cannabis, responsable des effets psycho-actifs et anti-inflammatoires), particulièrement recherchées à des fins ludiques et thérapeutiques[408].

De même, seules deux « vieilles » herboristeries[409] (dont une tenue par un homme d'un âge avancé) continuent de fonctionner à Cayenne et à livrer plus ou moins tacitement certaines « plantes-sorcières » et autres ingrédients de « charmes » magiques (cf. « Se battre contre l'Invisible »). Ces établissements sont en effet avant tout le lieu de prédilection pour obtenir les différents éléments (plantes, bougies, statuettes, lithographies de Saints, prières…) de l'arsenal magico-religieux.

Enfin, l'augmentation de la consommation de phytomédicaments et de produits transformés à base de plantes (aromathérapie, homéopathie, gélules à base de plantes, etc) octroie une place croissante aux pharmacies et parapharmacies comme lieu d'accès aux plantes médicinales, tout en restant tout de même très secondaire (27 URs). Enfin, internet apparaît désormais comme une plateforme potentielle d'achat de plantes

[408] En effet, si l'usage récréatif du cannabis prend parfois le dessus dans nos sociétés, rappelons qu'elle est consommée depuis 10 000 ans pour ses usages thérapeutiques (Schultes et al., 2001), si bien qu'elle peut être considérée comme « la pénicilline de la médecine ayurvedique » et qu'elle aparaissait au même rang que le ginseng dans les textes les plus anciens de la médecine chinoise (Voeks, 2014). En Guyane, il s'agit de la 5ème espèce la plus citée chez les jeunes urbains (Tareau, 2015).

[409] Ces établissements sont, dans le cadre législatif actuel, condamnés d'avance, car tolérés jusqu'à la disparition de leurs propriétaires Le métier d'herboriste a en effet été officiellement aboli en 1941. Légalement, seuls les pharmaciens ont aujourd'hui le droit de vendre des plantes présentées sous leurs propriétés médicinales. Il n'existe plus en France qu'une toute petite poignée d'herboristeries en activité, alors qu'en Italie ou en Allemagne, il y en a encore plusieurs milliers (Brousse, 2017).

médicinales, bien que de façon encore assez anecdotique (10 URs). Les plantes médicinales achetées en ligne sont généralement vendues transformées sous forme d'infusettes ou de gélules. Par ailleurs, au-delà de la possibilité d'acheter des plantes médicinales ou des produits phytothérapeutiques sur internet, le web constitue une source immense (et inégale) d'informations sur les médecines par les plantes en général, participant à la diffusion et à la vulgarisation de savoirs et de pratiques dites « traditionnelles » (illustration 74).

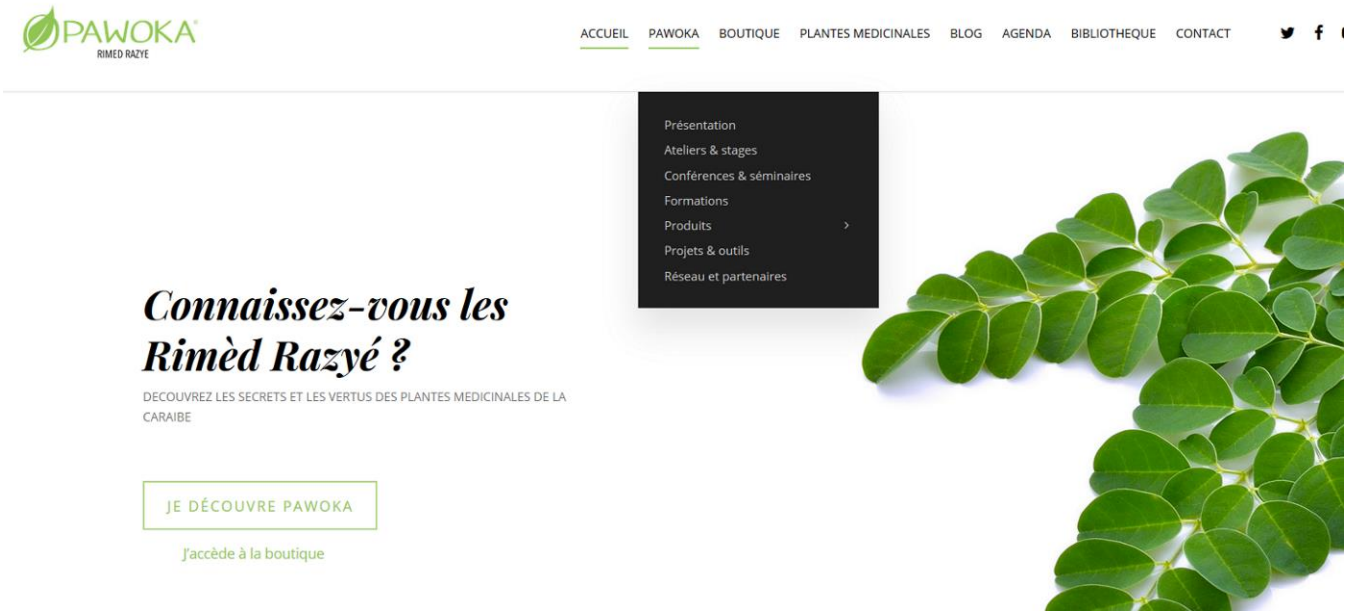

Illustration 74 : « Pawoka », plateforme web proposant des ateliers, formations et conférences autour des plantes médicinales, ainsi qu'une application mobile permettant de les reconnaître et de connaître leur principaux usages (capture d'écran).

5.3.1. Inventaire du marché de Cayenne

Illustration 75 : étal de plantes médicinales sur le marché de Cayenne. M-A Tareau.

Situé au cœur de Cayenne, à proximité de l'embouchure du canal Laussat qui sépare la ville en deux, le marché central (illustration 75) demeure un lieu populaire très fréquenté par l'ensemble de la population. Il est aussi connu à juste titre pour être un espace fortement multiculturel et multilingue. En effet, plusieurs communautés se partagent les espaces de vente : des Hmong, des Businenge et des Créoles haïtiens, en particulier, vendent leur production ou revendent celles d'autres producteurs.

Au total, 12 étals vendant des plantes médicinales fraîches ont pu être dénombrés lors de notre enquête, dont trois en faisaient un commerce exclusif[410]. Quelques maraîchers vendent en effet, en complément de leur petite production, quelques espèces de collecte

[410] Certains commerçants vendent des espèces aromatiques qui sont également connues et utilisées pour leurs propriétés médicinales (*Allium* spp., *Cymbopogon citratus, Mentha* spp., *Ocimum* spp., *Eryngium foetidum, Lippia micromera*, …) ; ils n'ont pas été comptabilisés lorsque seul leur usage alimentaire était mentionné pour justifier de leur vente. La présence de ces espèces et leur utilisation comme plantes médicinales par certains clients doit néanmoins être pris en compte.

commerciale d'opportunité (cf. « Cueillette des villes et cueillette des champs ») répondant aux préférences ethniques de leur clientèle qui souvent appartient majoritairement au même groupe d'appartenance qu'eux-mêmes : on trouvera ainsi chez certaines revendeuses haïtiennes des parties aériennes d'*asosi* (*Momordica charantia*), très prisée au sein de leur communauté d'appartenance, tandis que certains marchands businenge revendent des lianes de *luango tetei* (*Aristolochia* sp. ; vue sur trois stands) utilisées par les femmes Noires-Marrons pour combattre les douleurs menstruelles ou des copeaux d'écorces amères de *Geissospermum laeve* destinées la préparation des *bita*. En revanche, les clients cherchant des plantes plus spécifiques s'adresseront de préférence aux marchands spécialisés, notamment un couple originaire d'Haïti dont l'étal est toujours bien approvisionné en plantes. Malgré leur position de quasi-monopole sur ce secteur, et sans doute justement pour cette même raison, le couple n'a pas souhaité être photographié et n'a accepté de répondre de façon superficielle qu'à quelques questions seulement, bien conscients que si la vente de plantes médicinales est bel et bien tolérée aujourd'hui en Guyane, elle est susceptible à l'avenir de faire l'objet de restrictions bien plus importantes qui pourraient nuire à leur affaire. Nous avons donc focalisé notre regard sur eux, tout en respectant leur souhait de rester discret :

> « *Nou vandé radyé toulitan, ba tout moun. Men nou adan nou kwen, nou pa fè bokou bri, sa ki bezwen bagay yo ka vini jwenn nou la. M prefere pa fe bri asou aktivite a, pou demen maten si Dye ve leta pa deside mete pis control asou sa, ou konprann* [On vend des herbes tout le temps, à tout le monde. Mais nous restons dans notre coin, on ne fait pas beaucoup de bruit, ceux qui ont besoin de quelque chose viennent à notre rencontre. Je préfère ne pas faire trop de bruit sur mon activité, pour que demain l'état ne décide pas d'imposer plus de contrôles sur ça, tu comprends]. »

Une vingtaine d'espèces herbacées cultivées sont régulièrement vendues fraîches sur l'étal du couple. Nous avons ainsi pu identifier, visuellement et en nous appuyant sur les noms vernaculaires créoles guyanais affichés : *Artemisia vulgaris* (krg, krh : *lamwaz*), *Capraria biflora* (krg : *dité péyi*), *Chamissoa altissima* (krh : *lyann pannyé*), *Chenopodium ambrosioides* (krg : *lapoudover* ; krh : *chimenkontra*), *Eupatorium ayapana* (krg : *djapanna*), *Eryngium foetidum* (krg : *radyé lafyèv* ; krh : *koulant*), *Gossypium barbadense* (krg, krh : *koton*), *Justicia pectoralis* (krh : *sepantye*), *Justicia secunda* (krg : *radyé tansyon*), *Kalanchoe pinnata* (krg : *fey pes* ; krh : *lougaou*), *Lippia alba* (krg : *milis*), *Ocimum campechianum* (krh : *fonbazen*), *Orthosiphon aristatus* (krg : *bab chat*), *Peperomia pellucida* (krg : *salad soda*), *Petiveria alliacea* (krg : *douvan douvan* ; krh : *ave*), *Pfaffia glomerata* (krg : *lab sansib*), *Pogostemon heyneanus* (krg, krh : *patjouli*), *Scoparia dulcis* (krg : *ti balé).* A ces espèces fraîches s'ajoutent des tronçons séchés de *Tinospora*

crispa (krg : *lyann anmèr*), des graines de *Sesamum indicum* (krg : *wang*), des racines de *Chrysopogon zizanioides* (krg : *rasin vétivè*), de *Aframomum melegueta* (krg, krh : *pwav guinen*), des feuilles sèches de *Pimenta racemosa* (krg : *bwadenn* ; krh : *fey esans jirof*), des gousses de *Cassia fistula* (krg : *kas* ; krg : *kanefis*), de la poudre de *Bixa orellana* (krg, krh : *roukou*) et un certain nombre d'huiles végétales (*Astrocaryum vulgare*, krg : *diluil tjotjo* ; *Cocos nucifera*, krg : *diluil koko* ; *Ricinus communis*, krg : *diluil pamakristi*) Le couple de vendeurs nous a indiqué être « consulté » par des habitants de toutes origines pour le traitement de maladies domestiques courantes telles que le diabète, les « gaz », *lagrip*, la fièvre, *lenflamasyon* ou encore les vers intestinaux, pathologies auxquelles permettent de faire face l'arsenal de plantes fraîches, sèches ou transformées présents sur l'étal.

> « *I genyen moun tout orijin ki achté an nou lanmen : Gwiyané, Ayisyen, Dominiken, Matinitje. Tout nasyonalite vini kote nou wi*. *Depi on moun mala, i genyen lagrip, li fè sik, tansyon, nepòt sa i gen, i met vini chache remed isi*. [Des gens de toutes origines viennent acheter chez nous : des Guyanais, des Haïtiens, des Dominicains, des Martiniquais. Toutes les nationalités font appels à nous. Lorsque quelqu'un est malade, qu'il a la grippe, qu'il fait du diabète, de la tension ou quelque soit ce dont il souffre, il peut venir chercher un remède ici.] » Femme d'origine haïtienne, 64 ans.

D'ailleurs, une polyglossie vernaculaire est observée, et de la part des vendeurs qui jonglent avec les appellations en fonction des clients qu'ils ont en face d'eux, traduisant bien le contexte interculturel de cette interface de vente : la véhicularité du créole guyanais sur le centre-littoral est d'abord choisie, puis, en fonction de l'origine identifiée (ou présumée) du client, d'autres noms vernaculaires sont nommés. Durant notre observation, nous avons ainsi pu assister à l'échange suivant entre une marchande d'origine haïtienne et une acheteuse de la même origine, intriguée par les noms vernaculaires (en créole guyanais) affichés sur l'étal :

- «Se *ki sa yo aplé fey pes madanm*? [Qu'appelle t-on *fey pes* (*Bryophyllum pinnatum*), madame ?]
- *Lougaou cherim, nou rele'l aïgwé tou, ou konnen li ? Se li yo aple konsa la Guyane.* [C'est le *lougaou* chérie, on l'appelle également *aïgwé*[411], tu la connais n'est-ce pas ? C'est comme cela qu'on l'appelle en Guyane]
- *Ah dakò doudou. É sa, douvan douvan* ? [D'accord, merci. Et ça, le *douvan douvan* (*Petiveria alliacea*) ?]
- *Se Ave*… [Il s'agit de *l'ave*…] »

[411] Selon Brutus et Pierre-Noel (1960), cette appellation est propre à la région d'Aquin, d'où proviennent nombre d'Haïtiens de Guyane.

Les étals colorés et bien achalandés de l'intérieur de la halle contiennent également de nombreux ingrédients qui entrent dans la composition de remèdes de médecine populaire. Il peut s'agir d'huiles végétales (*Astrocaryum vulgare*, *Carapa guianensis*, *Cocos nucifera*, *Ricinus communis*) ou d'autres formes galéniques (hydro-distillat de bois d'Inde (*Pimenta racemosa* ; agl : *bayrhum*) ; résine de *Ferula assa-foetida* (krg : *asafétida*, ndk : *didibi kaka*), bouteilles de *bita** prêtes à l'emploi, lotions ésotériques variées[412], « bleu » - cf. « encart 3 » -, *pemba*, pommades de type Baume du tigre contenant plusieurs huiles essentielles, cendres végétales…). Des plantes séchées avant tout vendues comme des épices (écorces de cannelle, *Cinnamonum verum*; noix de muscade*, Myristica fragans*; clous de girofle, *Syzygium aromaticum* ; bois d'inde, *Pimenta racemosa*) sont également proposées, tout comme des espèces localement employées dans la préparation de macérations alcooliques (*Quassia amara, Aristolachia trilobata*, et *Tinospora crispa*, entre autres) et des exsudats (provenant de *Protium heptaphyllum*, *bwa lansan*, ou d'autres Burseracées récoltées en forêt et de *Cinnamomum camphora* le camphrier, généralement importé d'Asie). Bien que ces vendeurs ne soient pas considérées par la population comme des tradipraticiens à part entière mais uniquement comme des revendeurs chez qui il est possible de trouver un certain nombre d'éléments de la *materia medica* médico-magique, ils participent néanmoins pleinement mais de manière indirecte à l'approvisionnement des recettes d'ordre magico-religieux tels que les bains de chance pratiqués par les Créoles (krg : *ben démaré*).

Le marché de Cayenne est aussi une place qui joue un rôle central dans l'introduction de plantes nouvelles dans la pharmacopée guyanaise : des espèces médicinales récemment introduites (cf. « "C'est arrivé après"'. Addition d'espèces et de pratiques nouvelles ») ont pu y être rencontrées, à l'instar par exemple de l'espèce originaire des Grandes Antilles *Guazuma ulmifolia* (illustration 76) ou d'autres plantes plus ou moins récemment entrées dans l'inventaire des espèces médicinales en usage en Guyane (*Lippia micromera*, *Morinda citrifolia*, *Moringa oleifera*, *Plectranthus grandis*, *Punica granatum*, *Tetradenia riparia*). Ceci montre, encore une fois, à quel point les pharmacopées sont des corpus vivants et le rôle que jouent les marchés, en tant qu'espaces ouverts et dynamiques, dans l'intégration et la dissémination de nouvelles espèces dans les flores médicinales locales (Bussmann et Sharon, 2009 ; Albuquerque et al., 2007 ; Nossin, 2006 ; van Andel et al., 2012b).

[412] Dont une « huile de colibri » contenant supposément « le cœur d'un colibri ». Cette « huile de chance » est sensée favoriser le succès amoureux, celui qui la porte changeant de partenaire à loisir, tout comme l'oiseau en question butine de fleur en fleur. L'usage d'une « huile » similaire a également été reporté par Métraux en Haïti (Métraux, 1953).

Illustration 76 : feuilles de bwadòm *(*Guazuma ulmifolia*) en vente sur le marché de Cayenne. M-A Tareau.*

5.3.2. Inventaire des marchés surinamais

Les marchés d'Albina ainsi que les *Vreedzam Market* (spécialisé dans les plantes médicinales ; illustration 77)*, Central Market* et *South Market* à Paramaribo, où viennent parfois s'approvisionner des résidents de Guyane, vendent de nombreuses plantes médicinales, parmi lesquelles figurent[413] : *Aristolochia* spp. (ndk : *luangu tetei*), *Begonia glabra* (ndk : *koo ati*), *Campomanesia aromatica* (ndk : *andoya*), *Lycopodiella cernua* (ndk : *a moo man*), *Parkia pendula* (ndk : *kwata kama*), *Phyllanthus amarus* (ndk : *fini bita*), *Piper marginatum* (ndk : *malembelembe*), *Quassia amara* (ndk : *kwasi bita*), *Scoparia dulcis* (ndk : *switi sisibi*), *Siparuna guianensis* (ndk : *kapasi uwii*, kla : *irakopi*, ska : *feba pao*), *Vismia* spp. (ndk : *pindja uwi*). Différentes huiles artisanales sont également largement disponibles (*Astrocaryum sciophylum, Astrocaryum vulgare, Attalea maripa, Carapa guianensis, Cocos nucifera, Ricinus communis*), tout comme des huiles macérées[414]. On y trouve également des fibres végétales, des cendres de bois, des bouteilles de *bita* prêtes à l'emploi, des graines, des sirops médicinaux (srn : *korsoe dresi*) et des gobelets amers de bois de *Quassia amara* (Odonne et al., 2007). Enfin, de nombreux artefacts nécessaires à la composition de rituels médico-magiques sont proposés à la vente (bouteilles, calebasses, coquillages, cornes, pierres, plumes, récipients d'argile, *pemba*…), faisant de ces marchés de véritables « espaces de continuité avec le sacré » (Albuquerque, 2014). De façon assez originale, et marquant la modernité des pratiques de phytothérapie, des listes de plantes et d'ingrédients médico-magiques prescrits par des tradipraticiens businenge (et parfois reçus, d'après nos propres observations, via l'application *Whatsapp*), circulent entre les mains des marchandes afin d'être complétées puis sont parfois expédiées vers les Pays-Bas ou la France où résident de nombreuses personnes originaires du Suriname, faisant l'objet d'une circulation transnationale relativement importante(Andel et al., 2007 ; van Andel et Westers, 2010).

Enfin, plusieurs boutiques de Paramaribo (illustration 78) vendent également des plantes médicinales[415]. Il s'agit essentiellement de plantes séchées, de mélanges pour bains médico-magiques et de produits transformés telles que huiles, alcoolatures (dont la fameuse *lebi switi wataa*, signifiant littéralement « eau rouge douce » et contenant des espèces comme *Ocimum campechianum*, *Renealmia* spp., *Lantana camara*, *Lippia alba*, qui est utilisée comme parfum propitiatoire ; cf « Se battre contre l'Invisible ») et pommades fabriqués localement (le secteur de la transformation et de la

[413] D'après nos propres observations recoupées aux travaux effectués par van Andel et al. (2007).
[414] Par exemple, l'huile macérée de fève *tonka* (ndk : *tonka sii fatu* ; *Dipteryx odorata*) utilisée en Guyane française (5 URs) est toujours produite et achetée au Suriname.
[415] Van Andel et al. (2007) en comptabilise une vingtaine.

commercialisation des plantes médicinales étant en pleine expansion au Suriname : Mans, 2016).ou en provenance dans certains cas du Brésil voisin.

Illustrations 77 et 78 : marché de Vreezdam à Paramaribo (en haut ; S. Berthault) et boutique vendant des phyto-produits surinamais à Paramaribo (M-A Tareau).

5.3.3. Inventaire des commerces d'Oiapoque)

Plusieurs personnes interrogées ont confié se rendre parfois à Oiapoque afin de se fournir en plantes médicinales, parfois introuvables côté français, ou bénéficier des conseils d'un herboriste (dont le métier est aujourd'hui interdit en France). Après parfois un long trajet en camion à travers le Brésil (figure 9), des cartons de plantes séchées et conditionnées (entre autres : *Artemisia vulgaris*, *Coutarea hexandra*, *Cuphea carthagenensis*, *Ginkgo biloba*, *Maytenus ilicifolia*, *Melissa officinalis*, *Peumus boldus*, *Rosmarinus officinalis*, *Ruta graveolens*, *Stryphnodendron adstringens*[416]) et des phyto-produits provenant d'États du sud du Brésil (tels que le sirop tonique de guarana, *Paullinia cupana*, ou le latex d'une espèce originaire des savanes de l'Amapà, *Parahancornia fasciculata,* consommé notamment en cure fortifiante ou employé contre les gastrites), parviennent ainsi dans les herboristeries (brl : *casa das ervas* ; illustrations 79 et 80) bien achalandées de la ville frontalière d'Oiapoque, rendant notamment accessibles des espèces poussant en milieu plus tempéré à des populations vivant en Amazonie et induisant ainsi un élargissement mécanique de la pharmacopée. C'est également le cas de grandes quantités d'huiles végétales ou d'oléorésines en provenance essentiellement des régions du Para et de l'Amazonas et du Maranhão où existe une importante filière extractiviste (Aubertin, 1993 ; Lescure et De Castro, 1992 ; Pinton et Emperaire, 1992 ; Plowden, 2004). Celles-ci qui transitent le plus souvent par les villes de Santarem, Belém puis Macapa avant d'être acheminées par la route dans des fûts ou des bidons jusqu'à Oiapoque où elles sont reconditionnées et commercialisées sur place. Ainsi, l'huile de *Carapa guianensis* (brl : *andiroba* ; 65 URs, dont 19 en provenance du Brésil), et surtout l'oléorésine de copaïba qui n'est pas produite en Guyane (*Copaifera* spp. ; 16 URs dont 14 du Brésil) proviennent très souvent du Brésil voisin.

Enfin, le marché central propose aussi des huiles médicinales ainsi que quelques plantes fraîches en pots telles que *Aloe vera* (brl : *barbosa*)*, Ruta graveolens* (brl : *arruda*), *Chenopodium ambrosoides* (brl : *mastruz*) ou encore *Eryngium foetidum* (brl : *coentro*).

[416] Ces espèces ont été vues sous forme de plantes séchées et conditionnées en sachets dans une herboristerie d'Oiapoque. Les taxons présumés proviennent de l'ouvrage de Lorenzi et Matos (2002), par correspondance aux noms vernaculaires inscrits sur les paquets.

Illustrations 79 et 80 : herboristerie à Oiapoque. L. Dejouhanet.

5.4. Réseaux d'échanges

Enfin, plusieurs études ont montré l'importance du rôle des réseaux sociaux dans la dissémination des plantes médicinales et de leurs usages (Bodin et al., 2006; Gaoue et al., 2017; Hopkins, 2011) et que la nature et la structure des relations inter-personnelles est en mesure de modifier les flux d'informations qui se transmettent entre les individus (Granovetter, 1973; Wasserman et Faust, 1994) et la position plus ou moins centrale d'un individu dans un réseau influence grandement son niveau de connaissance (Gaoue et al., 2017)[417], comme le montrent par ailleurs les résultats soulignant le lien hypothétique entre la « centralité » des groupes culturels interrogés et leur niveau de connaissances (cf. « Modalités de la transmission. Entre verticalité, horizontalité et obliquicité »). C'est la raison pour laquelle, sans doute, les réseaux d'Églises (en particulier les Églises protestantes évangéliques, souvent disséminées dans les quartiers populaires) semblent jouer un rôle croissant dans les échanges de plantes médicinales : plus les individus sont entourés d'autres fidèles et plus ils auront de chances de recevoir des conseils ethnomédicaux s'ils tombent malades (cf. « Moteurs et freins de la transmission »).

En Guyane, 6,5 % des plantes médicinales (241/3683 URs) consommées sur le littoral guyanais ont été données aux personnes interrogées par un membre de leur entourage plus ou moins immédiat. Parmi elles, 159 d'entre elles ont été cultivées, collectées ou achetées par un parent et 82 par un(e) ami(e), une personne du voisinage ou un(e) collègue de travail. Au sein du réseau familial, on observe en outre que les mères, tantes et grand-mères sont particulièrement bien représentés (111/241 URs) :

> « Quand je veux chercher des herbes, je vais chez ma maman : elle a un grand jardin avec tout ce qu'il faut. Et les conseils aussi ! » Femme d'origine créole guyanaise, 44 ans, Matoury.

> « *Depi m bezwen fe yon remed, mwen ale aka manman'm. Li fet Ayiti, li grandi Ayiti, i konnet fey yo paske Ayiti ou oblije konet remed fey, i pa genyen on pil medsen kon isi. Se fanm ki medsen fey*. [Quand j'ai besoin de préparer un remède, je vais chez ma mère. Elle est née en Haïti, elle a grandi en Haïti, et elle connaît les plantes médicinales parce que là-bas tu es obligée, il n'y a pas beaucoup de médecins comme ici. Ce sont les femmes qui sont les « médecin-feuilles ».] » Femme haïtienne, 26 ans, Montsinnery-Tonnegrande.

[417] Plus les individus sont connectés, au sens où ils se trouvent au centre de connexions inter-personnelles, et plus ils sont amenés à recevoir d'informations.

Ainsi, il existe une véritable chaîne de solidarité en ce qui concerne la phytothérapie traditionnelle, et il est courant que les habitants s'échangent des plantes et des recettes de remèdes pour faire front contre la maladie qui assaille un membre du groupe familial ou social, et parfois dépassent ce cadre. De plus, les échanges de plantes entretiennent et façonnent les relations inter-personnelles et agissent *de facto* comme de puissants créateurs de lien social. En effet, à l'instar d'une *kula*[418] désinstitutionnalisée, l'échange des plantes médicinales agit comme un vaste système d'échanges à la fois obligatoires et désintéressés : il se fait toujours sans retour explicite[419] mais en vérité dans une fausse gratuité puisque l'une des règles fondamentales du don-contre-don est la réciprocité, s'exprimant ici à travers le fait que le receveur devient implicitement et moralement l'obligé du donateur. Plus on donne, plus on obtient de la reconnaissance et du prestige (et ceci est sans doute plus vrai que jamais lorsqu'il s'agit de donner la santé) :

> « *Moun ka vini wè mwen pou mwen préparé rimèd ba yo. Mwen pa janmen ka mandé yo lajan. Fo pa ou fè sa pou lajan. Rimèd la pé ké maché si yo ka péyé'w… Sé bondyé ka béni'w épi sé sé moun lan ki ritwouvé santé ki ka fè tjè'w kontan… Apwé si yo lé ba'w on bagay sé yo, men fo pa ou menm mandé*. [Les gens viennent me voir pour que je leur prépare des remèdes. Je ne leur demande jamais d'argent. Le remède ne marcherait pas… C'est Dieu qui nous bénit et les gens qui retrouvent la santé qui font se remplir notre cœur de joie. Après, s'ils veulent donner quelque chose c'est eux, mais il ne faut pas demander.] » Femme d'origine sainte-lucienne, 75 ans, Rémire-Montjoly.

D'ailleurs, ces dons de plantes ou de conseils contribuent grandement à construire une relation de confiance mutuelle entre la personne donneuse et la personne receveuse. Voire agissent même comme un levier d'intégration au bénéfice des populations néo-arrivantes, souvent victimes de discrimination et d'exclusion sociale. Plusieurs remèdes ont ainsi été transmis à des personnes de nationalité française et appartenant à des catégories socio-professionnelles moyennes ou élevées par des personnes issues de catégories sociales inférieures (souvent des migrants) travaillant pour eux (« femmes de

[418] Signifiant « cercle » en langue mélanésienne, il s'agit d'un cycle d'échanges mi-cérémoniels, mi-commerciaux, ayant lieu dans les îles Trobriand à l'ouest du Pacifique. Décrit pour la première fois en 1922 par Malinowski (1922), la *kula* est devenue depuis un symbole des réseaux d'échange fondés sur les prestations et les contre-prestations.

[419] En dehors des marchés, il est de coutume en Guyane de ne pas vendre les plantes, mais de les donner (il est commun d'entendre qu'« on ne dit pas merci quand quelqu'un vous donne un remède » ou « qu'il ne faut pas accepter d'argent » en échange d'une plante médicinale ou d'un soin), à l'instar de ce qu'observe Malinowski qui indique que l'on ne marchande jamais le don, « *selon une sorte de code non explicite d'honneur et de générosité* » (Petitat, 1991 ; p. 50).

ménage », « jardinier », « plombier », « ouvrier ») ou consultés en tant que tradi-praticiens. Ces échanges inter-communautaires au service de la santé semblent contribuer à raffermir les relations entre les groupes. Les « bonnes intentions » des étrangers à l'égard de leurs employeurs, par exemple, ont été à plusieurs reprises évoquées :

> « C'est ma femme de ménage qui m'a donné un remède, avec du gingembre et d'autres choses dedans. Je ne sais pas exactement quelles plantes elle avait mis car c'était déjà tout bouilli. En tous cas ça m'a fait du bien, ça a beaucoup calmé ma fièvre. Ces gens-là connaissent beaucoup de choses, ils sont très proches de la terre. Nous on a perdu tout ça. Et la dame est toujours très gentille avec moi, dès que je suis un peu malade, elle m'amène des feuilles. » Femme d'origine créole guyanaise, 41 ans, Cayenne.

> « Je loue un appartement à côté de chez moi pour des Haïtiens. Ils sont très gentils. Leurs enfants jouent avec mes petits-enfants. Une fois, mon petit-fils était tombé très malade justement, ils lui ont préparé un thé avec du gingembre, de la cannelle et du patchouli je crois. » Femme d'origine créole guyanaise, 56 ans, Cayenne.

6. LA TRANSMISSION DES SAVOIRS COMME FACTEUR DE STABILITE ?

Illustration 81 : homme ndjuka, expliquant un remède à son petit-fils. Apatou. V. Kanor.

La transmission culturelle, notamment de savoirs et d'usages ethnobotaniques, fait référence aux processus de reproduction et, parfois, de transformation sociale au sein desquels des traits culturels sont véhiculés d'individus vers d'autres et acquis par ces derniers (Cavalli-Sforza et Feldman, 1981). Décrire les modalités de transmission culturelle est primordial afin de comprendre les processus de maintenance, d'érosion ou de changement des normes sociales (Reyes-García et al., 2009). A la différence des traits biologiques qui s'héritent exclusivement de façon inter-générationnelle, plusieurs auteurs (Cavalli-Sforza et Feldman, 1981 ; Leonti, 2011 ; Reyes-García et al., 2009) ont montré que les traits culturels peuvent se transmettre selon trois voies distinctes et non-

exclusives[420] : la transmission verticale (de parents à enfants ; illustration 81), la transmission horizontale (entre individus de la même génération) et la transmission oblique (d'une génération à une autre, mais sans lien de parenté ; ou par le biais des médias). Depuis quelques années, il est reconnu que la transmission n'est pas une voie à sens unique (Schönpflug, 2008) et qu'une transmission rétroactive est également possible, des enfants vers leurs parents (Calvet-Mir et al., 2016 ; Pinquart et Silbereisen, 2004). S'il s'avère que la transmission verticale est relativement conservatrice (Cavalli-Sforza et Feldman, 1981) et qu'elle constitue le principal mode de transmission des connaissances biologiques dans de nombreuses sociétés (Hewlett et al., 2002; Leonti, 2011; Reyes-García et al., 2009; Zarger, 2002)[421], les modes horizontaux et obliques sont au contraire des facteurs de changement plus importants, avec une possibilité d'échanges interculturels accrus et une diffusion plus large en dehors du groupe de pratiques culturelles (Reyes-García et al., 2009).

Cette étude démontre que la pratique de la phytothérapie est relativement vivace en Guyane, puisque que 79,5 % des personnes interrogées (163/205 individus) utilisent de façon régulière (au moins une fois par semestre) des remèdes de type phytothérapeutique. Quant au recueil des savoirs, ils semblent tout à fait corroborer ce résultat tant l'étendue des espèces indiquées et des usages associés est importante (355 espèces citées ; cf « Données botaniques »). Ainsi, contrairement à l'idée préconçue d'une désagrégation nette des médecines traditionnelles liée à l'urbanisation et à une modernisation des modes de vie, on constate un maintien ou un renouvellement des pratiques et des connaissances phytothérapeutiques sur le littoral guyanais, déjà observé par ailleurs par Tareau et.al (2017, 2015)[422]. D'ailleurs, ce maintien de l'usage de plantes médicinales est particulièrement marqué au sein de certains groupes socioculturels. C'est le cas notamment des Saint-Luciens, des Marrons, ainsi que des Créoles antillo-guyanais,

[420] Ce qui permet d'ailleurs de cumuler des savoirs hétérogènes. En ce qui concerne l'acquisition de connaissances de phytothérapie comme dans tous les domaines de la socialisation, l'identité d'un individu dépend des interrelations qu'il entretient avec les autres et peut se construire et se reconstruire en tant que produit de socialisations successives (Mendras, 1996).

[421] Cependant, la proportion des modes de transmission varie selon le contexte, la nature de savoirs et l'âge des individus et d'autres types de transmission peuvent parfois être majoritaires (Demps, 2012 ; Hewlett et al., 2011).

[422] Jantet, dans son mémoire de Master sur l'utilisation des plantes médicinales dans la populaiton créole de Guyane (2004 ; p. 7) semble également étonnée d'émettre ce constat. Elle écrit : « *cette population majoritairement urbaine est confrontée depuis plusieurs dizaines d'années à l'implantation de la médecine occidentale près de son habitat. Cela pourrait laisser présager une nette diminution de la médecine traditionnelle au dépend* [sic] *de la médecine occidentale. Ce qui en fait n'est pas le cas* ».

qui cumulent tous une moyenne de citations supérieure à 14 usages par informateur (tableau 28) :

Tableau 28 : nombre total de citations de plantes et moyenne par individu interrogé, dans les groupes d'appartenance comprenant plus de 5 individus enquêtés.

Groupes	St-Luciens	Businenge	Créoles guyanais	Créoles antillais	Haïtiens	Métros	Kali'na	Palikur	Brésiliens
Nb individus	18	34	55	18	19	7	10	15	15
Nb citations	615	716	1205	264	267	85	120	175	153
Moyenne	34,2	21,1	21,9	14,7	13,5	12,1	12,0	11,6	10,2

Les plus grandes connaissances phytothérapeutiques des membres de la communauté sainte-lucienne (et en particulier des individus de première et de deuxième générations)[423] seraient dues à l'apprentissage multiple dont a pu bénéficier leur groupe (et qu'ils continuent sans doute à entretenir : l'analyse infographique des réseaux de transmission, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, montre qu'il s'agit du groupe culturel recevant des informations du plus grand nombre d'autres groupes), au contact des populations autochtones de l'intérieur qu'ils ont longuement cotoyé dans le cadre des premières ruées aurifères, ainsi que par l'isolement dans lequel ils vivaient et qui les contraignaient à devoir se soigner nécessairement par les plantes :

> « *Lè ou té an bwa, ou té oblijé konnet razyé, sinon ou té ka'y mò vitman. Imajiné'w : papa mwen té ka twavay a dé jou kanno di Régina, asou Larataï. So, si an sèpan té mòdé'w oben on pyé bwa té tonbé anlè'w laro, si ou pa té sav débriyé kò'y, ou tjoutjout gason* ! [Quand nous étions en forêt, nous étions obligés de connaître les plantes, sinon tu mourrais vite. Imagine-toi : mon père travaillait à deux jours de canot de Régina, sur la rivière Arataï. Donc, si un serpent le mordait ou un arbre lui tombait dessus là-haut, s'il n'était pas en mesure de se débrouiller tout seul, il était un homme mort ! » Homme d'origine sainte-lucienne, 54 ans, Régina.

> « Les Saramaka nous ont appris beaucoup, parce qu'on travaillait avec eux beaucoup. C'était nos canotiers, nos guides. Donc eux ils nous ont légué, les Amérindiens du bois nous ont donné aussi une partie de leurs connaissances. *Anplis di sa nou té ja ka sèvi lakay* [En plus de toutes celles dont on se servait

[423] Les trois informatrices les plus importants sont trois filles d'orpailleurs saint-luciens ayant séjourné de nombreuses années dans les placers de l'intérieur.

déjà à Sainte-Lucie]. Donc c'est comme ça qu'on est devenus très réputés en Guyane. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Rémire-Montjoly.

6.1. Modalités de la transmission. Entre verticalité, horizontalité et oblicité

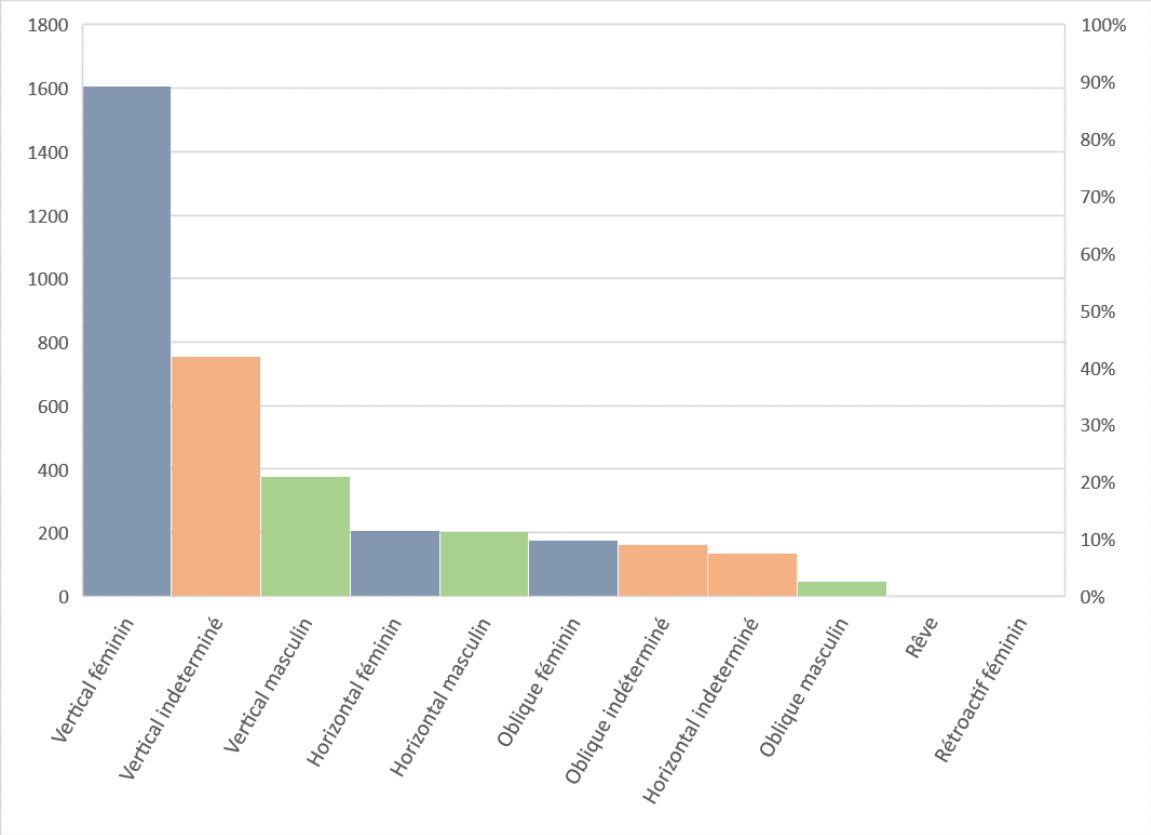

Figure 17 : proportion des différents types de transmission des savoirs phytothérapeutiques sur le littoral guyanais (URs et %). M-A Tareau.

On constate que la transmission des savoirs liés aux plantes médicinales sur le littoral guyanais demeure essentiellement intra-communautaire et intergénérationnelle, correspondant majoritairement à une transmission de type vertical (figure 17). En effet, 74,5 % des usages répertoriés (2743/3683) proviennent d'une transmission verticale, qu'elle soit exclusivement féminine (mère, grand-mère, tante : 1608/3683 URs), uniquement masculine (père, grand-père, oncles : 379/3683 URs) ou mixte (« parents », « grands-parents » : 546/3683 URs). Plus finement, lorsqu'on croise l'appartenance culturelle des personnes interrogées et l'appartenance culturelle des personnes leur ayant transmis chacun des usages cités, on s'aperçoit que les informations se

transmettent toujours à plus de 70 % au sein de tous les groupes culturels, sous-tendant clairement une proportion d'échanges interculturels minoritaires. Ces résultats sont en accord avec d'autres travaux anthropologiques qui ont montré que la transmission verticale et intra-culturelle constituait le principal mode de transmission des connaissances biologiques dans de nombreuses sociétés (Hewlett et al., 2002 ; Leonti, 2011 ; Reyes-García et al., 2009 ; Zarger, 2002). De plus, de nombreux informateurs ont répondu qu'ils avaient appris à connaître la plupart des plantes médicinales dont ils faisaient usage durant l'enfance et dans un cadre familial :

> « *Manman mwen té ka akouché moun Senklisi, i té konnet an lo bagay. Mwen toujou té ka alé an jaden an épi'y, sé sa ki fè si mwen konnet yonn dé bagay tou* [Ma mère était accoucheuse, elle connaissait beaucoup de choses. J'allais souvent dans le jardin avec elle, c'est ce qui fait que je connaisse une ou deux choses aussi]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Cayenne.

> « Ma mère m'envoyait chercher des feuilles. C'est comme ça qu'on était obligés de connaître les feuilles, on apprenait comme ça. On l'avait vu faire et une fois qu'on connaissait et qu'on était capable de les reconnaître c'est nous qu'on envoyait les chercher au fond du jardin. » Femme d'origine aluku, 54 ans, Macouria.

La prédominance d'une transmission verticale, essentiellement intra-culturelle donc, semble par ailleurs favoriser un certain cloisonnement des pratiques et une reproduction en grande partie à l'identique de pratiques parentales par les générations suivantes. Ce mode de transmission peut être considéré comme plus ethnocentrique (Boyd et al., 1997). Néanmoins cela ne signifie pas pour autant que les échanges interculturels sont nuls puisque 14,8 % des usages de plantes cités ont tout de même été transmis de façon horizontale (546/3683), correspondant à un échange intra-générationnel et potentiellement extra-communautaire :

> « On a chacun nos trucs : nous les Amérindiens on a nos plantes, comme le *kololewa*, et les autres ils ont leurs plantes aussi. Et ça dépend pour quoi, tu peux aller voir les autres, les Créoles, les Businenge, ils savent soigner des choses que nous on ne sait pas soigner. Par exemple mon beau-frère créole, il prépare des *bita*, des *rafréchi*. C'est un peu leur spécialité, on va les voir pour ça. Femme d'origine kali'na, 29 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Si ces échanges interculturels sont sans doute favorisés en milieu urbain où a lieu un brassage culturel plus important (Abreu et al., 2015 ; Tareau et al., 2017 ; van Andel, 2000), l'installation de populations migrantes en milieu rural rend tout de même possible des situations d'échange sur l'ensemble du territoire :

> « Un Haïtien a donné un plant de cette plante [*Porophyllum ruderale*] à mon papa, pour planter devant la maison. Ça sent *fréchen* [krg : foetide], ils disent que ça éloigne les mauvaises choses. Partout où ils passent ils amènent ça avec eux, même au fin fond des savanes de Mana ! » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

De plus, le brassage qui résulte de la transmission horizontale permet, par le jeu des appropriations culturelles, à des usages relativement restreints à une communauté d'être peu à peu intégrés par d'autres groupes. A long terme, certaines plantes vont intégrer une pharmacopée, au fur et à mesure qu'un nombre croissant de personnes l'empruntent, l'utilisent et se l'approprient :

> « Avant, quand j'étais petite il n'y avait pas de noni [*Morinda citrifolia*] en Guyane. Je ne sais pas qui l'a amené ici. Mais aujourd'hui on en voit partout, ça pousse tout seul. Et beaucoup de gens l'utilisent comme médicament naturel. » Femme d'origine créole guyanaise, 56 ans, Matoury.

> « Avant on ne connaissait pas ça. C'est une dame créole qui nous a montré cette plante. *Yé ka aplé li ti fey* [Elle appelait ça *ti fey* (espèce indéterminée)]. Aujourd'hui on la voit de plus en plus dans nos jardins, les jeunes générations se sont habituées avec. » Femme d'origine palikur, 67 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

D'ailleurs, les nombreuses espèces exotiques pantropicales (*Allium* spp., *Citrus* spp., *Cinnamomum verum*, *Cocos nucifera*, *Cymbopogon citratus*, *Lantana camara*, *Momordica charantia*, *Ocimum* spp., *Ricinus communis*, *Zingiber officinale*…) présentes dans les pharmacopées guyanaises (cf. « Botanique ») démontrent à quel point l'appropriation de pratiques exogènes est de toutes façons quelque chose de généralisé. Ces espèces, sont souvent des panacées aux usages moins spécialisées que les espèces locales, agissent en quelque sorte comme une sorte de langue véhiculaire phytothérapeutique, comprise par la plupart des groupes en présence (ces espèces sont connues de tous, migrants et populations locales), expliquant à la fois leur grande popularité et le fait qu'elles se transmettent davantage de façon horizontale que d'autres espèces moins mondialisées :

> « C'est un monsieur haïtien qui m'a conseillé de faire du « thé » de gingembre et de citronnelle quand j'étais malade. Il m'a aussi recommandé de presser un jus de citron dedans. » Femme d'origine antillaise, 31 ans, Matoury.

> « J'avais des gaz comme on dit, j'étais ballonnée. Une amie haïtienne m'a dit de faire bouillir des pelures d'ail avec du gingembre et le boire en tisane. » Femme d'origine créole guyanaise, 28 ans, Cayenne.

Des profils communautaires ont pu être dressées pour plusieurs groupes, en fonction de leur niveau de perméabilité aux savoirs allochtones et de leur capacité de diffusion de leurs propres savoirs vers les autres groupes culturels (figure 18), laissant apparaître des inégalités tant en terme d'émission que de réception des savoirs : clairement, certains donnent et/ou reçoivent plus que d'autres. Ainsi, les Créoles guyanais et les Métropolitains semblent être relativement plus assimilateurs de savoirs exogènes (ils reçoivent plus qu'ils ne donnent) tandis que les Marrons, les Saint-Luciens et les Haïtiens donnent plus qu'ils ne reçoivent. Ainsi, et conformément à la théorie de « centralité » développée par Hopkins (2011), les groupes les mieux insérés dans des réseaux d'échanges (ceux qui sont en relation, par des flux entrants et sortants, avec le plus d'autres groupes ; en l'occurrence, ici, les Créoles antillais, guyanais et saint-luciens) sont également et assez logiquement ceux qui sont les plus enclins à l'échange interculturel par interaction avec d'autres communautés culturelles. Or, ces groupes sont aussi justement ceux qui présentent les meilleurs niveaux de connaissances par individu (tableau 28). D'autres travaux montrent également que les groupes ayant entretenu le plus de contacts interculturels sont aussi ceux qui présentent les connaissances les plus diverses, en citant à la fois des espèces exotiques et des espèces natives (cf. « Divergences. *Montre-moi quelles plantes tu utilises, je te dirai qui tu es*… »). En Guyane, nos observations semblent donc confirmer cette tendance : on peut considérer en quelque sorte que la communauté sainte-lucienne a agrégé successivement, en plus des savoirs acquis à Sainte-Lucie, ceux de plusieurs groupes plus anciennement implantés[424] (Amérindiens, Marrons, Créoles de Guyane), qu'elle a fréquenté dans le cadre de ses activités (l'orpaillage et l'agriculture notamment), ce qui lui a permis d'accumuler un niveau élevé de connaissances naturalistes (tableau 28), comprenant à la fois des plantes exotiques et des espèces natives dont les usages médicinaux leur ont été « enseignés » par les communautés autochtones locales. A contrario, les migrants récents (Haïtiens, Créoles surinamais, Brésiliens), moins intégrés dans ces réseaux inter-ethniques d'échange contemporains, ont un niveau de connaissances globalement moins élevé et surtout citent moins d'espèces locales (traduisant, encore une fois, une hétérogénéité des pratiques de phytothérapie partiellement corrélé à l'origine socio-culturelle des habitants). Par exemple, on observe que l'espèce amazonienne *Mansoa alliacea*, globalement très utilisée dans les remèdes médico-magiques (il s'agit de la deuxième espèce la plus mobilisée dans ce cadre ; cf. tableau 14), n'est utilisée par aucune de ces trois communautés migrantes. De même, en ce qui concerne la confection de *bita*, les

[424] A l'image des Marrons du Suriname qui ont acquis de nombreux savoirs au sujet des espèces natives auprès des Amérindiens (Hoffman, 2013).

personnes d'origine haïtienne utilisent essentiellement des espèces pantropicales (*Momordica charantia, Phyllanthus amarus*) mais très peu d'espèces natives (cf. figure 3). On peut cependant estimer, comme le postulent Abreu et al. (2015)[425] que les enfants de ces migrants feront montre à leur tour de connaissances plus variées, incluant tant des connaissances natives acquises localement que des savoirs propres à leur groupe d'origine et transmises par leurs parents.

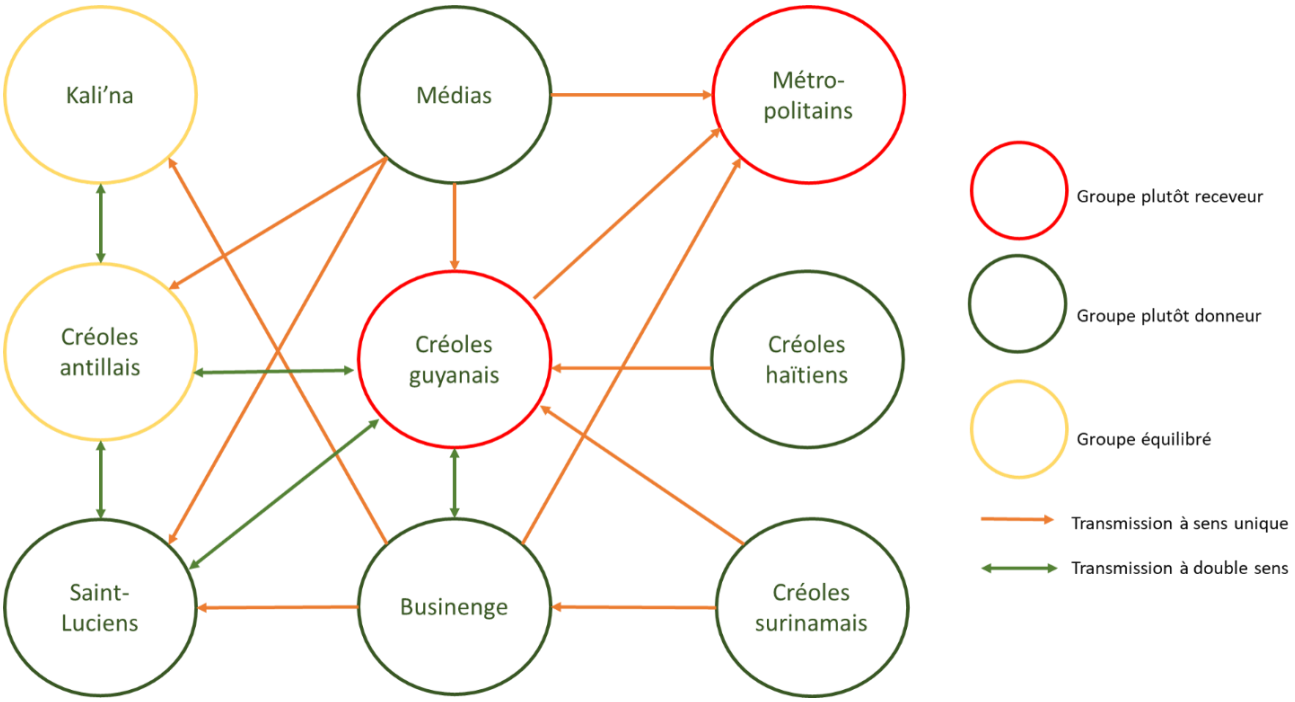

Figure 18 : *échanges de savoirs phyto-médicinaux sur le littoral guyanais. Perméabilité/porosité et capacité de diffusion par les différentes communautés interrogées. A. Bonnefond, M-A Tareau.*

La transmission oblique des savoirs de phytothérapie n'est pas non plus négligeable puisque 10,5 % (388/3683) des usages de plantes médicinales transmis sur le littoral guyanais l'ont été de façon oblique. Il s'agit dans la majorité des cas de personnes âgées dont les connaissances sont reconnues et qui sont consultées épisodiquement par des membres de leur communauté (et, plus rarement, par des personnes extérieures à leur groupe familial), sur le mode par conséquent d'une transmission oblique de type « un vers plusieurs » (Leonti, 2011 ; Reyes-García et al., 2009). Ce type de transmission est potentiellement interculturel (45 URs) puisque les personnes transmettrices ne sont pas exclusivement toujours du même groupe d'appartenance culturel que celles interrogées :

[425] P. 129 : « *Finally, as migrants are establishing in the region and having their own native children, future studies should analyze plant knowledge within the group of migrants' children. We believe that they are reservoirs of a mixed (and indissoluble) knowledge that includes native and migrant information*. »

> « C'est une dame de Roura […] qui m'a appris beaucoup de choses sur les plantes. Tout le monde la connaissait cette dame, elle avait vraiment de très grandes connaissances. Maintenant elle est âgée, mais avant elle recevait du monde tous les jours, pour des conseils, des plants, des remèdes… Il y avait aussi Mme Y., à Sinnamary, ou G. à Matoury. Elles ont transmis leurs savoirs à un tas de Guyanais, ce sont des relais de la tradition, des *poto mitan*[426]. » Femme d'origine créole guyanaise, 57 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

> « C'est une mamie créole qui s'est occupée de moi quand j'étais petite, à Iracoubo. Mes parents étaient encore au Suriname. Elle m'a appris beaucoup de choses, notamment sur les plantes d'ailleurs. En fait, je peux dire que je suis devenue créole grâce à elle en fait. » Femme d'origine créole guyanaise, 28 ans, Cayenne.

La transmission par les médias (88 URs) peut également être considérée comme une forme de transmission oblique (Leonti, 2011). Les personnes passionnées par les plantes médicinales mais ayant acquis peu de savoirs au sein de leur entourage ont désormais la possibilité d'aller chercher eux-mêmes à améliorer leurs connaissances en entreprenant des recherches sur internet (35 URs), dans les livres (24 URs), à la télévision (22 URs ; illustration 82) ou à la radio (7 URs).

> « Maintenant, je me promène avec le bouquin de Grenand[427] sur les plantes médicinales de Guyane. Ça me permet de mieux les reconnaître quand je les croise, et puis ça me donne des informations sur leur utilisation, leurs différents noms… Pour un passioné comme moi, c'est génial ! » Homme d'origine créole guyanaise, 37 ans, Matoury.

Les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication représentent aujourd'hui une source d'informations[428] importante au sujet des plantes médicinales (figure 18) :

> « C'est en allant à une conférence sur les plantes médicinales que j'ai commencé à m'y intéresser. Depuis, je consulte beaucoup de sites internet pour y voir plus clair et obtenir des conseils, notamment en ce qui concerne les huiles essentielles. » Femme originaire d'Haïti, 25 ans, Cayenne.

---

[426] Expression créole pouvant signifier « personne-ressource ».

[427] Grenand, P., Moretti, C., Jacquemain, H., Prévost, M.-F., 2004. Pharmacopées traditionnelles en Guyane : créoles, wayãpi, palikur, IRD Editions. Paris.

[428] Et également, on l'a vu, une source d'approvisionnement (cf « Des modes d'approvisionnement en transition »).

> « Sur internet, on trouve toutes les informations que l'on souhaite sur les plantes. Maintenant, quand j'ai un problème de santé, je regarde systématiquement sur le net quelles plantes pourraient m'être utiles. Et de la même façon, quand on me donne une plante que je ne connais pas, j'essaye de chercher ses propriétés sur internet. C'est un outil qui a ouvert les connaissances à tous, du moins à tous ceux que ça intéresse. » Femme d'origine martiniquaise, 48 ans, Régina.

D'ailleurs, de façon épisodique, certaines plantes bénéficient d'une importante visibilité médiatique, portée par un effet de mode dont profitent et qu'entretiennent certaines entreprises commerciales. Cette visualisation médiatique est d'autant plus efficace qu'elle semble avoir une force de persuasion plus importante que la transmission orale/verticale comme l'ont déjà indiqué d'autres auteurs (Diamond, 2005; Leonti, 2011), ainsi qu'une plus grande efficacité à travers la diffusion des connaissances compilées par un ou quelques auteurs vers un public qui peut être très nombreux (Leonti, 2011) et une plus grande dissémination à travers les frontières géographiques et culturelles (Giovannini et Heinrich, 2009 ; Hurrell et Pochettino, 2014). Les médias ont en quelque sorte un pouvoir de vie et de mort sur les plantes médicinales, dans la mesure où cette « foi en la nouveauté » semble agir à la manière d'une bulle spéculative phytothérapeutique, très favorablement alimentée dans un premier temps par un bouche-à-oreilles positif et un encensement médiatique (qui justifient bien souvent des prix de vente élévés sur certains produits) puis qui finit par cesser de se diffuser brutalement, souvent à la suite d'un article de presse ou d'un reportage mettant en avant l'exagération médiatique autour des pré-supposées vertus des espèces concernées. Parmi les espèces ayant bénéficié d'un tel engouement populaire ces dernières années, et dont les « super vertus » ont été maintes fois vantées dans les médias, peuvent être citées : *Aloe vera* à la fin des années 1990, *Moringa citrifolia* et *Curcuma longa* et *Ortosiphon aristatus* dans les années 2000, *Morinda oleifera* dans les années 2010 et actuellement l'émergence de *Punica granatum.* Il est intéressant de noter par ailleurs que certaines espèces ayant connu un important succès commercial à l'étranger (noms commerciaux et espèces : *cranberry*, *Vaccinium macrocarpon* ; *ginseng*, *Ginseng panax* ; baies de *goji*, *Lycium* spp. ; *maca*, *Lepidium meyenii* ; *uña de gato*, *Uncaria tomentosa*) l'ont été beaucoup moins en Guyane, vraisemblablement du fait de leur coût, tandis qu'*a contrario*, des espèces amazoniennes (noms commerciaux et espèces : *açaï*, *Euterpe oleracea* ; *acerola*, *Malpighia emarginata* ; guarana, *Paullinia cupana* ; *marapuima*, *Ptychopetalum olacoides*) vendues relativement chères dans les pays occidentaux en raison de leurs vertus nutritives et médicinales plus ou moins établies font ici partie intégrante des usages phytothérapeutiques domestiques de nombreux habitants :

> « L'*açaï* [*Euterpe oleracea*], à ce qu'il paraît ça coûte très cher à Paris ou aux Etats-Unis alors qu'ici ça ne coûte rien, c'est n'importe quoi ! Ici sur l'Oyapock ça pousse partout, il n'y a qu'à monter pour en avoir… D'ailleurs chez moi, on en consomme presque tous les jours. On parle beaucoup de cette plante aussi [*Aloe vera* ; brl : *barbosa*] à la télévision brésilienne. J'ai vu des émissions qui disaient que c'était très bon pour soigner le diabète, les ulcères gastriques et même le cancer à ce qu'il paraît. Depuis j'en consomme régulièrement, je mixe la pulpe dans du jus de fruits pour cacher l'amertume. J'ai acheté des plants à Oiapoque que je cultive dans des pots sur mon balcon. » Homme d'origine brésilienne, 42 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

> « J'ai vu un reportage sur le *noni* [*Morinda citrifolia*] à la télé. Apparemment c'est un fruit-miracle utilisée depuis des millénaires dans la médecine chinoise[429]. Ça soigne plein plein de choses. Avant je ne faisais pas attention au noni, et bien aujourd'hui je les ramasse et je prépare des remèdes avec. Je le consomme même à titre préventif, c'est un cadeau de Dieu. » Homme d'origine créole guyanaise, 40 ans, Cayenne.

Illustration 82 : parabole captant les chaînes de télévision satellitaires brésiliennes, dans un quartier périphérique de Rémire-Montjoly. M-A Tareau.

Pour finir, de très rares exemples de transmission rétroactive (3 URs) ont lieu. Elles concernent visiblement des espèces récemment introduites (*Plectranthus grandis* et

[429] Pourtant originaire de Polynésie (Wang, 2002).

Moringa oleifera) avec lesquelles se sont déjà familiarisées des « jeunes » qui partagent ces nouveaux savoirs avec (un de) leur(s) parent(s) :

> « C'est ma fille qui m'a parlé du moringa, je ne connaissais pas. C'est elle aussi qui m'avait emmené un pied de *babin chat* [*Orthosiphon aristatus*], il y a quelques années, ça venait d'arriver en Guyane. Elle m'a dit que c'est très bon pour la prostate des hommes. » Femme d'origine créole guyanaise, 78 ans, Cayenne.

6.2. Les acteurs de la transmission

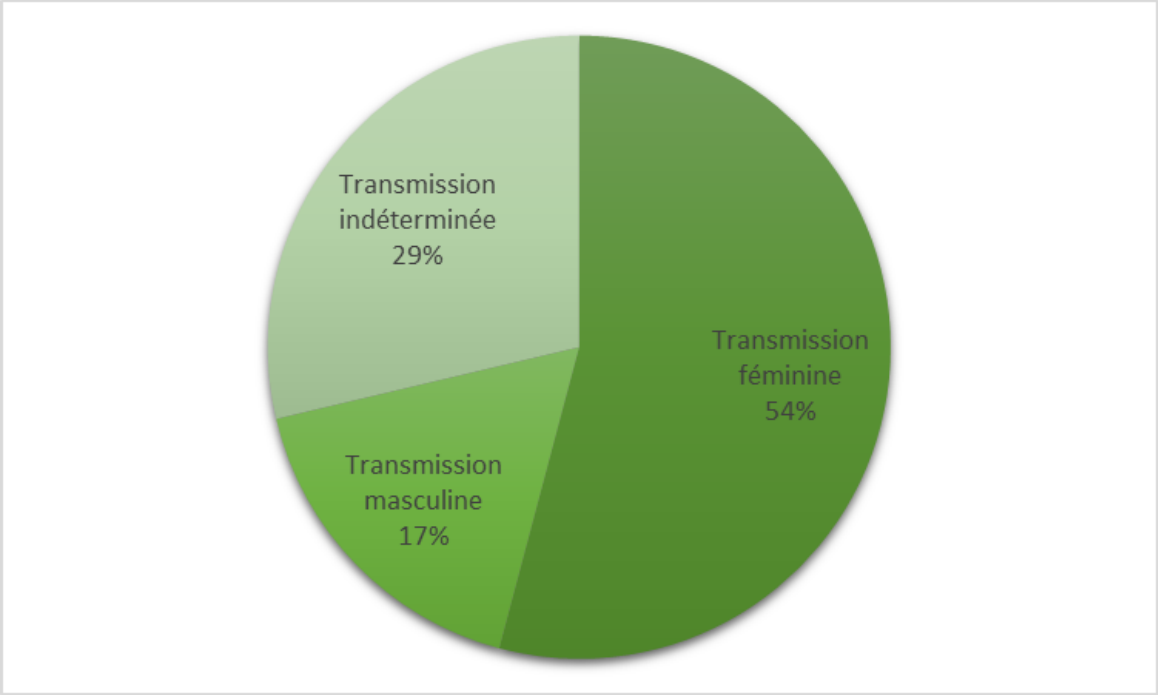

Figure 19 : distribution par genre (féminin, masculin, indéterminé) des connaissances phytothérapeutiques transmises sur le littoral guyanais. M-A Tareau.

La place prépondérante des femmes dans ce processus a ainsi pu être à nouveau démontré (figure 19), à l'instar de ce qu'ont montré d'autres travaux sur la transmission des savoirs ethnobotaniques (Albuquerque et al., 2011 ; Hewlett et Cavalli-Sforza, 1986 ; Lozada et al., 2006 ; Quinlan et Quinlan, 2007; Tareau et al., 2017 ; Torres-Avilez et al., 2016 ; Voeks, 2007a ; Voeks et Leony, 2004) puisque les savoirs provenant directement de femmes totalisent 54,1 % de l'ensemble des transmissions (1993/3683), contre 17,2 % pour les hommes (632/3683 URs) et 28,6 % qui proviennent d'une transmission mixte ou indéterminée (1053/3683 URs)[430]. De plus, si les femmes transmettent plus que les hommes, elles semblent également de plus grandes détentrices de savoirs puiqu'elles totalisent une moyenne de 19,8 citations de plantes (2355 URs pour 119 femmes interrogées) contre 15,4 pour les hommes (1328 URs pour 86 hommes rencontrés).

La répartition sexuée des tâches assigne aux femmes, dans de très nombreuses cultures, le soin de la progéniture et il est aussi depuis fort longtemps inscrit dans les schèmes de valeurs et de représentations correspondants que c'est à elles que revient le rôle de

[430] Le poids des femmes serait probablement plus important encore si l'on pouvait comptabiliser l'ensemble des femmes représentées dans les nomenclatures mixtes de sources de transmission que sont notamment les « amis », la « famille » ou les « personnes âgées »…

guérisseuses et de connaisseuses des plantes qui soignent, du moins en ce qui concerne les maladies pédiatriques (Augustino et Gillah, 2005 ; Albuquerque et al., 2011 ; Reyes-García et al., 2010 ; Singhal, 2005 ; Voeks, 2007). En effet, le rôle central des femmes dans la transmission des savoirs médicaux se juxtapose logiquement à leur rôle de mère : élever ses enfants, c'est aussi savoir les soigner lorsqu'ils sont malades[431], ce qui suppose l'acquisition et le maintien d'un certain nombre de pratiques de médecine domestique. Et cela est sans doute encore davantage vrai dans les sociétés afro-américaines caractérisées par une structure matrifocale qui alloue aux mères un rôle encore plus central dans l'éducation des enfants (Mulot, 2000). Cependant, comme observée dans d'autres régions ailleurs dans le monde (Augustino et Gillah, 2005 ; Gandolfo et Hanazaki, 2014 ; Poderoso et al., 2017 ; Quinlan et al., 2016 ; Quinlan et Quinlan, 2007 ; Torres-Avilez et al., 2016 ; Voeks, 2007 ; Voeks et Leony, 2004), une répartition genrée des usages apparaît néanmoins puisque certains remèdes, à l'instar des alcoolatures amères ou des remèdes pour soigner les jambes cassées chez les Marrons et les Créoles sont le plus souvent préparés par des hommes.

Enfin, un petit nombre de personnes (quel que soit leur genre) se démarquent par leurs connaissances plus étendues et leur pratique régulière de la phytothérapie ; ce sont en quelque sorte des « spécialistes ». Ils se distinguent notamment par la finesse de leurs savoirs naturalistes (bonnes connaissances des noms de plantes, des parties utilisées, des façons de les cultiver, les trouver et les reconnaître) et par la plus ou moins grande reconnaissance sociale qu'ils ont acquis dans ce domaine. Ainsi, les familles de Guyane comptent souvent en leur sein au moins une « personne-ressource »[432] dont les connaissances et l'expérience au sujet de la phytothérapie sont reconnues et qui le plus souvent cultive ses propres plantes médicinales. Elles sont consultées par leur entourage (et, dans certains cas, par des personnes extérieures à leur cercle de connaissances, agissant alors comme de véritables guérisseurs professionnels) pour leur expertise des plantes médicinales ou pour la qualité de leur diagnostic :

> « *Yé ka vin wè mo. Ou konnet sé jénès ya, yo toujou bizwen an rimed men yo pa sa fè'l! Alo mo ka preparé pou yé. Lò yé bizwen oun radyé osi, yé ké aplé mo pou mandé mo si mo genyen tel bagaj annan mo lakou. Lò roun malad, i ka monté wè mo*. [Ils viennent me voir. Tu connais les jeunes, ils ont toujours besoin d'un remède mais ils ne savent pas le préparer ! Alors je le prépare pour eux. Lorsqu'ils ont besoin d'une plante aussi, ils m'appellent pour me

[431] D'ailleurs, dans les langues créoles antillo-guyanaises, le verbe « *swen* », qui signifie littéralement « soigner », est utilisé pour dire « élever ».

[432] Pour reprendre le mot de Vilayleck (2002).

> demander si je l'ai dans ma cour. Lorsque que l'un d'entre eux est malade, il monte me voir] » Femme d'origine sainte-lucienne, 75 ans, Rémire-Montjoly.

Ces « spécialistes » ont souvent eu un contact rapproché durant leur enfance avec des personnes âgées détentrices de savoirs importants (« *Mo manman a té roun fanm chay* [ma mère était une sage-femme] » ; « *Tonton mwen sétè on gadò* [Mon oncle était praticien] »). Cette transmission s'échelonne parfois sur plusieurs années, se déroule *in situ*, et implique des liens forts entre l'initié et la ou les personnes qui l'initie(ent). Comme le note Halloy (2010 ; p. 48) à propos du Candomblé, « *une série de qualités individuelles* » (patience, humilité, respect, intérêt sincère) sont requises de l'apprenti afin qu'il puisse relever le défi de cette transmission longue, opportuniste (c'est souvent imposée par la maladie ou dictée par un contexte interactif contingent que les savoirs se transmettent à l'apprenti qui apprend donc au fil de l'eau et de façon aléatoire [433]) et en apparence déstructurée car divulguée, souvent, de façon volontairement parcellaire[434].

D'autres individus se sentent investis d'une mission après avoir vu des remèdes en rêve ou lors de transes (6 URs pour 5 individus : un Créole antillais, un Créole guyanais, un Créole haïtien, un individu d'origine saamaka et une femme d'origine sainte-lucienne)[435]. D'autres encore affirment être nés avec leurs compétences thérapeutiques, réfutant également une quelconque transmission familiale :

> « *Sé an Sen ki ka montwé mwen sa pou man fè* [C'est un Saint[436] qui me montre ce que je dois faire]. En fait je suis né « coiffé »[437] comme on dit au *péyi.* Depuis tout petit je vois des choses, j'entends des choses. Quand j'avais

[433] De ce point de vue, la perpétuation des connaissances de phytothérapie est relativement analogue à l'apprentissage de la langue créole par les enfants qui l'apprennent de façon très contextuelle en écoutant parler les adultes autour d'eux (Cerquiglini, 2007).

[434] Plusieurs théories se confrontent sur le rôle du « secret » dans la transmission. Si certains auteurs y voient un outil de régulation de l'apprentissage par assujetissement des destinataires de l'information (Wirtz, 2007 ; Zempléni, 1976), d'autres y voient plutôt un moyen de conservation ou encore une façon de se protéger contre des recettes magiques qui pourraient être détournées et retournées contre leur formulateur (Kerestetzi, 2014).

[435] Comme le souligne Fleury (2002 ; p. 141) : « *la transmission de ces savoirs peut se faire de différentes façons, soit par apprentissage, ou par héritage, par inspiration ou par rêve, ou encore par possession, et par domestication des esprits responsables* ».

[436] En Guadeloupe, Benoît (2000) note déjà le rôle important des « Saints » en tant que « transmetteurs » déclarés de thérapies médico-magiques chez les tradipraticiens.

[437] Selon Leti (2008 ; p. 68), dans les représentations populaires des Antilles et de la Guyane, les enfants qui naîtraient avec une partie du sac amniotique leur recouvrant le visage seraient « protégés contre les mauvais sorts et les esprits ».

> peut-être sept ou huit ans, une tante à moi est tombée malade, et c'est moi qui l'ai sauvée en allant chercher des feuilles que le Saint m'avait montrées en rêve. Je ne savais même pas encore lire ! » Homme d'origine martiniquaise, 75 ans, Kourou.

Cette contestation fréquente de l'acquisition culturelle de ces connaissances médicales (qu'il s'agisse de l'affirmation d'une prédisposition à la naissance ou d'un ordre spirituel) et, par conséquent, l'affirmation de leur caractère inné, semblent agir comme une façon de légitimer leurs compétences de soigneur aux yeux de la société (Benoît, 2000). Ce qui vient d'en haut est plus fort que ce qui vient d'en bas, et la confiance accordée en des facultés dictées par des entités extra-naturelles est jugée supérieure à celle accordée à des savoirs transmis d'humains à humains. En fait la part d'autodidaxie, de réflexivité et de créativité individuelles sont relativement importantes dans la régénération des connaissances et des usages de phytothérapie. Comme le montre Kerestetzi (2014) au sujet de la transmission des pratiques rituelles *paleras* à Cuba, l'apprentissage des savoirs liés aux plantes médicinales relève complètement du « bricolage » (Levi-Strauss, 1962 ; Mary et al., 2000), puisant de façon interactive dans des ressources transmises par les pairs ou en songe, dans des livres ou sur internet, tout en laissant aux initiés la possibilité de faire jouer leurs propres capacités de réinterprétation et d'invention personnelles.

6.3. Moteurs et freins de la transmission : une succession de paradoxes

Illustration 83 : chasseur ndjuka ramenant des plantes médicinales lors d'une sortie de chasse à Mana. M. Rapinski.

a) Des pratiques rurales compromises en ville ?

S'il est vrai que plusieurs auteurs ont mis en évidence l'impact globalement négatif de l'urbanisation sur la préservation et la perpétuation des savoirs écologiques locaux (Brandt et al., 2013; Gandolfo et Hanazaki, 2014; Reyes-García et al., 2013; Sogbohossou et al., 2015; Voeks et Leony, 2004a), d'autres, cependant, ont également démontré la persistence de savoirs de phytothérapie au sein de populations urbaines (Cardoso Palheta et al., 2017 ; Fonseca et Balick, 2018 ; Mollee et al., 2017 ; Tareau et al., 2019b, 2017 ; van Andel et Westers, 2010 ; Vandebroek et al., 2007 ; Vandebroek et Balick, 2012a). Dans les sociétés rurales, l'acquisition des savoirs ethnobiologiques se fait essentiellement durant l'enfance, de façon empirique et régulière (Atran et Sperber, 1991 ; Reyes-García et al., 2009 ; Soldati et al., 2015 ; Zarger, 2002), expliquant en partie que les habitants des zones rurales fassent preuve de connaissances phytothérapeutiques accrues (Huai et Pei, 2004 ; Lozada et al., 2006 ; Srithi et al., 2009). Les pratiques agricoles régulières, la chasse

(illustration 83), la pêche ou de simples promenades en forêt (illustration 84), permettent aux habitants de conserver des savoirs naturalistes solides :

> « Lorsque je vais à la chasse avec mon père, il me montre beaucoup de choses. Je sais reconnaître plusieurs arbres ou lianes qu'on utilise pour préparer des *bita* ou d'autres remèdes. Maintenant je suis autonome : je pars chasser ou chercher du *podosi* [*Euterpe oleracea*] ou du *komou* [*Oenocarpus bacaba*] tout seul. Et parfois aussi je reviens avec d'autres plantes aussi. » Jeune homme d'origine ndjuka, 18 ans, Mana.

Au contraire, l'urbanisation croissante et la sédentarisation des populations urbaines peut apparaître comme un frein majeur à la perpétuation de pratiques et de savoirs de phytothérapie (Fleury, 2002). Il apparaît en effet assez logique que le cadre urbain ne se prête pas parfaitement bien à la pratique régulière de la phytothérapie[438] et qu'en dépit des modes d'accès aux plantes alternatifs qui se développent dans plusieurs grandes villes du monde[439], les espaces artificialisés qu'elles constituent agissent comme un frein à la perpétuation d'un certain nombre d'usages ethnobotaniques. Le végétal y est présent dans une bien moindre mesure et les activités, tant professionnelles que de loisirs, sont moins tournées vers la terre que dans les campagnes, entraînant une perte graduelle des connaissances liées au milieu naturel environnant. Les populations citadines sont largement dépendantes, pour manger comme pour se soigner, de produits commerciaux de grande consommation, souvent importés, qui se substituent aux espèces alimentaires et médicinales locales qui tombent peu à peu en désuétude :

> « *Anvan nou té ka alé danbwa bokou. Pres tou lé simenn nou té ka alé lachas, é roun koud pech près touléjou. Alò tout moun té konnet danbwa, radyé, bwa, féy… Lò to anba bwa souvan, to ka anprann konnent sa ki bon, sa to pouvé manjé, ki féy, ki ékòrs, ki pouvé djéri to si janmè to tonbé malad. Kou moun aprézan pa ka djan alé danbwa ankò, tout rémèd ya ka disparèt piti a piti. Pas lavi danbwa sétè pa selman lachas, sétè tout bagay wi. Lè ou té adan forè a, falè ou té surviv. Sé pousa nou té konnent ki pyé bwa ki té bon pou fè rèmèd, pou fè kannan, pou fè difé, pou manjé, tousa. Moun lavil yo pa pouvé pa konnent sa ankò* [Avant on allait beaucoup en forêt. Presque chaque semaine nous allions à la chasse, et pratiquement tous les jours à la pêche. Alors tout

[438] Comme l'écrit Vilayleck (2002 ; p. 11), « *l'urbanisation galopante fait qu'une partie importante de la population perd le contact avec un environnement végétal qui est reproduit artificiellement dans les villes* ».

[439] Voir notamment à ce sujet les travaux de Baudry (Baudry, 2015, 2010 ; Baudry et al., 2014 ; Pellegrini et Baudry, 2014) sur les jardins urbains de Paris et New-York.

> le monde connaissait la forêt, les herbes, les bois, les feuilles… Quand tu es souvent en forêt, tu apprends à savoir ce qui est bon, ce que tu peux manger, quelles feuilles, quelles écorces peuvent te soigner si tu tombes malade. Et comme les gens d'aujourd'hui ne vont plus tellement en forêt tous les remèdes disparaissent petit à petit. Parce que la vie en forêt ce n'était pas seulement la chasse, c'est un tout. Lorsque tu étais dans la forêt, il fallait survivre. C'est pour cela que l'on connaissait les arbres qui étaient bons pour soigner, pour faire des cannots, pour faire du feu, pour te donner à manger, tout cela. Les gens de la ville ils ne peuvent plus connaître tout ça]. » Homme d'origine créole guyanaise, 78 ans, Iracoubo.

> « Lorsqu'on habite en ville on n'a pas accès aux plantes médicinales qui poussent dans la forêt, ou autour des abattis. Comme on ne peut plus se soigner avec, alors on va plus systématiquement chez le médecin que lorsqu'on est au village et qu'on a toutes ces plantes à portée de main. » Femme d'origine saamaka, 51 ans, Kourou.

Cependant, en Guyane, une grande partie de la population urbaine étant d'origine rurale récente (immigration, exode rural), le lien à la nature semble plus fort et semble pour l'instant se maintenir en ville dans certains segments de la population (Tareau et al., 2018, 2017). Un nombre relativement important de citadins tirent encore en partie leur subsistance du milieu naturel (agriculture, chasse, pêche, cueillette) et surtout de nombreuses plantes médicinales continuent à être cultivées ou collectées en milieu urbain, notamment dans les friches et les ilôts boisés (cf « Cueillette des villes et cueillette des champs »). En outre, la phytothérapie est souvent gratuite et à portée de main et se soigner par les plantes est une alternative thérapeutique peu onéreuse face à la chèreté relative (dumoins pour les personnes ne bénéficiant pas encore de la Sécurité Sociale) de la médecine allopathique ou aux difficultés d'accès à celle-ci pour une part importante de la population (N. Zenk, 2001 ; Valmy et al., 2015 ; Vandebroek, 2013). Enfin, les médecines « traditionnelles » agissent comme des marqueurs identitaires importants pour les migrants ou les ruraux récemment installés dans la ville (Tareau et al., 2017 ; van Andel et Carvalheiro, 2013 ; Vandebroek et al., 2010). De nombreux témoignages allant dans ce sens ont été recueillis chez les citadins guyanais interrogés et expliquent sans doute en grande partie qu'apparaissent des niveaux de connaissances moyens à peu près similaires chez les urbains et les non-urbains[440] (17,2 citations en moyenne chez les citadins -

[440] Nous avons considéré comme « citadins » les habitants des principales communes de Guyane, à savoir : Cayenne, Rémire-Montjoly, Kourou et Saint-Laurent du Maroni. Le peu d'habitants, la

2101/3683 URs ; 122 individus - contre 18,2 chez les ruraux - 1582/3683 URs ; 87 individus comptabilisés) qui contredisent, pour le littoral de Guyane, l'hypothèse d'une perte significative des savoirs en ville :

> « Même en ville je trouve les plantes dont j'ai besoin pour ma toilette. Y'a des femmes businenge qui vendent certaines feuilles sur le marché, et d'autres je les trouve moi-même au bord des chemins ou je les cultive en pots sur mon balcon. Et puis surtout quand je rentre chez ma mère à Apatou je ramène plein de feuilles et d'écorces à chaque fois. Bref, pour moi la ville n'a pas changé grand-chose, la seule différence c'est que je ne peux plus faire bouillir mes feuilles au feu de bois… Et puis quand même, je dois avouer que comme ma mère n'est pas là à me surveiller, je prends quand même moins mes bains qu'au village… » Femme d'origine aluku, 27 ans, Cayenne.
>
> « Au moins une fois par mois je vais faire un coup de chasse, soit sur la route de Kaw, soit du côté de Régina. Quand je trouve, j'en profite pour ramener des choses de la forêt comme le « bois amer » [*Geissospermum laeve*] ou des graines de *karapa* [*Carapa guianensis*] par exemple. » Homme d'origine créole guyanaise, 54 ans, Cayenne.
>
> « *Le pitit mwen malad, mwen alé chache zeb pou li. M pa toujou gen kòb pou achte pilil doktè yo, alò m sevi sa Bondye ap ba mwen*. [Lorsque mes enfants sont malades, je vais chercher des herbes [médicinales] pour eux. Je n'ai pas toujours l'argent pour acheter les médicaments du [bio]médecin, alors j'utilise les remèdes que Dieu me donne]. » Femme d'origine haïtienne, 38 ans, Matoury.

faible densité et le caractère encore très rural des autres communes ne permettent sans doute pas de catégoriser leurs habitants comme tels.

*Illustration 84 : homme ndjuka emportant un paquets de lianes (*Tanaecium bilabiatum *; ndk :* dulududu*) récoltées lors d'une sortie en forêt sur la commune d'Apatou. K. Joseph.*

b) Conflits de génération ?

Les études de terrain font souvent état d'une supposée baisse d'intérêt des plus jeunes pour les phytothérapies (Phillips et Gentry, 1993 ; Plotkin, 2000 ; Ugent, 2000), même si d'autres tendent à relativiser cette image (Tareau et al., 2017). Cependant, et comme cela a été souligné déjà à maintes reprises par la littérature en ethnobiologie (Albuquerque et al., 2011; Quinlan et Quinlan, 2007; Torres-Avilez et al., 2016; Voeks et Leony, 2004b), on observe également que le niveau de connaissances augmente avec l'âge[441] (tableau 29) puisque les personnes de plus de 65 ans citent en moyenne près de deux fois plus d'espèces (27 contre 14) que les moins de quarante ans, pouvant de prime abord laisser penser à une érosion des savoirs :

> « Tout ça se perd parce qu'on se tourne plus vers la médecine européenne. Et puis il faut dire que grâce aux progrès de la médecine justement, on est moins

[441] Le niveau de transmission horizontale augmenterait avec l'âge des individus, au fur et à mesure qu'ils basculent de la socialisation primaire vers une socialisation secondaire davantage impulsée par des connaissances extra-parentales et au sein d'une même génération (Reyes-García et al., 2009)

> malade qu'avant. Avant, quand tu attrapais quelque chose comme la malaria ou des chancres-bois, tu souffrais beaucoup… Et c'est ce qui poussait les gens à mieux connaître les plantes pour faire face. Donc, c'est dans la maladie que l'apprentissage des plantes se faisait, on n'avait pas le choix. » Homme d'origine créole guyanaise, 24 ans, Cayenne.

Cependant, le principal stimulus impulsant l'acquisition de ressources médicales, dont font parties les connaissances reliées aux plantes médicinales, étant la maladie et notamment la gravité et la durée de son impact au sein d'une population (Milliken et Albert, 1997 ; Soldati et al., 2015), on peut également légitimement penser que les individus âgés ont tout simplement eu de plus nombreuses opportunités d'apprentissage que les plus jeunes en traversant plus d'expériences pathologiques. Et ces derniers, au fur à mesure qu'ils prendront de l'âge et qu'eux ou des membres de leurs familles tomberont malades, s'approprieront à leur tour des modes de soins, notamment par les plantes[442]. En définitive, l'apprentissage des savoirs liés aux plantes médicinales ne se fait pas d'un coup, mais de façon empirique, selon un processus long et cumulatif.

Tableau 29 : moyenne du nombre d'usages mentionnées par les individus, regroupés classes d'âges, et niveau scolaire :

Tranche d'âge	**18-40 ans**	**41-65 ans**	**Plus de 65 ans**
Nombre de citations	1110	1521	1052
Nombre d'informateurs	77	92	39
Moyenne	14.4	16.5	27.0
Pourcentage de bacheliers par classe d'âges	66,2 % (51/77)	28,3 % (26/92)	10,3 % (4/39)

[442] A moins que l'amélioration générale des conditions de santé s'accompagne d'une baisse significative des épisodes de maladie avec pour résultat, par conséquent, une moindre utilité de la phytothérapie. Le fait que certains informateurs âgés citent des espèces (comme par exemple *Jacaranda copaia*, *Lonchocarpus* sp. ou *Xylopia* sp.) qu'ils disent ne pas avoir vu en usage depuis de nombreuses années, comme observé également dans d'autres régions (Albuquerque, 2006 ; Srithi et al., 2009), et que plusieurs jeunes interrogés ne connaissent pas le nom des plantes qu'ils consomment sous forme de remèdes déjà préparés par des adultes de leur entourage, abondent peut-être dans le sens de ce postulat, ou au moins d'un abandon réel de certaines espèces par les nouvelles générations.

En outre, le stimulus à l'apprentissage des plantes médicinales ne se concrétise pas toujours par un évenement négatif comme la maladie puisqu'on observe qu'en Guyane la fécondité et la grossesse suscitent l'utilisation de nombreuses espèces employées de façon spécifique pour l'hygiène intime des femmes, les bains de couches ou le soin des enfants en bas âge (229 URs). C'est le cas en particulier au sein des communautés businenge, chez qui les soins phytothérapeutiques post-nataux revêtent une importance centrale (Cf « Féminin et petite enfance »). D'abord, les femmes sont accompagnées par une personne de leur entourage (mère, tante, père, oncle maternelle) qui leur apprend à reconnaître les espèces utiles, puis, petit à petit, elles deviennent autonomes et vont de plus en plus souvent les récolter seules[443] :

> « Chez nous, c'est automatique : toutes les femmes enceintes utilisent des plantes médicinales. *Manlembelembe* [*Piper marginatum*], *kapasi wiwii* [feuilles de *Siparuna guianensis*], *mope buba* [écorce de *Spondias mombin*], *sopu wiwii* [*Clidemia hirta*] … Et quand tu as accouché, tu dois prendre des bains pendant deux à trois mois pour retrouver un corps normal. Quand c'est ta première grossesse, c'est ta tante qui doit t'accompagner et te montrer les plantes pour les bains normalement. Elle t'apprend tout, et quand tu retombes enceinte tu es sensée les connaître et être autonome. Moi par exemple, lorsque je suis tombé enceinte, je suis partie chez ma tante à Maripasoula. On allait ramasser les plantes de maternité aux alentours de chez elle ou près de son abattis, tous les deux ou trois jours. » Femme d'origine aluku, 25 ans, Cayenne.

> « *Mi, a di mi meke pikin neen mi leli fuu fu den uwii. Mi sii mi mma, gaan mma anga den tiya fu mi fa den be e seeka a ketee wataa fa pikin anga fa den bee hali a pikin sikin gi en. A so mi leli. Den soy mi anga du* [Moi, c'est quand j'ai eu mes enfants que j'ai appris beaucoup de choses sur les plantes. Je voyais ma mère, mes tantes, mes grand-mères préparer le bain, masser le bébé pour moi. Et en voyant comment elles faisaient, j'ai appris. Elles m'ont montré par les gestes, pas par la parole]. » Femme d'origine paamaka, 18 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Enfin, l'érosion contemporaine du lien intergénérationnel peut néanmoins être invoquée. De nombreux jeunes quittent le foyer familial pour s'installer parfois dans d'autres

[443] Cependant, lorsque les femmes sont dans l'incapacité de se déplacer, il est courant que des membres de leur entourage leur ramènent des plantes. C'est également le plus souvent le cas en ce qui concerne les écorces dont la collecte, jugée plus difficile, est réservée aux hommes, ainsi qu'en ce qui concerne les espèces de « la grande forêt » (ndk : *uwii fu mindi busi* »).

communes ou à l'extérieur du territoire guyanais, ce qui peut constituer une coupure forte avec l'ensemble des savoirs natifs à la Guyane. Dans le cas des Marrons, le mode de résidence de type uxorilocal, lié sur une transmission matrilocale, est de plus en plus contesté par les jeunes qui adoptent peu à peu les règles de vie occidentales rencontrées en milieu urbain. De même, une rétention des savoirs de la part des « anciens » (qui, selon un discours partagé par nombre de plus jeunes « *ne veulent pas partager ce qu'ils connaissent* ») est souvent dénoncée de la part des plus jeunes, tandis que les aînés se justifient en avançant que les plus jeunes refusent de se plier aux règles qui incombent à la réception de ces connaissances (interdits alimentaires, abstinence sexuelle, rites de possession, apprentissage long…)[444] :

> « On n'a pas trop le temps, désormais, d'aller cueillir des plantes et de préparer des remèdes. Quand on sort du boulot, on est claqué. C'est devenu plus facile d'aller à la pharmacie que de chercher des feuilles qu'on a ni chez nous ni à notre travail […] Quand j'étais petite je voyais ma grand-mère utiliser des plantes pour nous soigner. Ensuite j'ai délaissé tout ça lorsque je suis partie en France pour les études puis pour le travail. A Paris, tout est bétonné, personne ne s'intéresse à ça, comment voulez-vous continuer à vous soigner comme ça là-bas ? » Femme d'origine créole guyanaise, 40 ans, Matoury.

> « *Tout se tjanmay la lé mwen pwépawé rimèd ba yo. Chak fwa yo ka vini dèyè mwen : « manmi ceci, manmi cela » … Men yo pa vlé anpwann fe'y yo menm. Atjolman mwen koumansé rédi kò mwen dèyè, alò si yo pa vini pou mwen montwé yo, jou ou wè mwen ké pwan ti lapòt la, tousa ké pèdi konpè… Sé jénès aprézan an yo pa lé aprann ayen ankò, sa pa ka entérésé yo. Sé selman télé, sé entewnet, sé telefonn… Sa selman yo lé fè* [Tous les enfants veulent que je leur prépare des remèdes. A chaque fois ils viennent me voir : « mamie ceci, mamie cela » … Mais ils ne veulent pas apprendre à les faire eux-mêmes. Aujourd'hui, je commence à me mettre un peu en retrait, alors s'ils ne viennent pas pour que je leur montre, le jour où je partirai, tout ça disparaîtra… Les jeunes d'aujourd'hui ils ne veulent plus rien apprendre, ça ne les intéresse pas. C'est juste la télévision, c'est internet, c'est le téléphone…

[444] On peut aussi estimer, comme l'indique Fleury (2002 ; p. 141), qu'« *en partageant leur savoir, ils perdent un peu de leur ascendance sur les autres membres de la société* », ce qui expliquerait leur volonté de transmettre avec parcimonie. Mais il s'agit peut-être aussi d'une façon de réguler la transmission à travers l'imposition de règles l'encadrant strictement, dans un but de conservation (Colding et Folke, 2001, 1997 ; Wirtz, 2007).

C'est juste ça qu'ils veulent faire]. » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Cayenne.

c) Désirs de globalisation et cristallisations identitaires

Plusieurs auteurs ont attribué une perte des savoirs sur les plantes médicinales au processus d'acculturation supposé que subiraient les groupes culturels minoritaires en étant confrontés aux processus de globalisation et d'artificialisation des modes de vie[445](Benz et al., 2000 ; Caniago et Stephen, 1998 ; Furusawa, 2009 ; Müller-Schwarze, 2006 ; Reyes-García et al., 2013 ; Turner et Turner, 2008 ; Voeks et Leony, 2004). En effet, la légitimation du système biomédical par l'Etat, avec la mise en place d'un système de remboursement social des frais de santé accompagné *a contrario* d'un encadrement fort des phytothérapies[446] ou seules les plantes médicinales inscrites au registre de la Pharmacopée Française sont officiellement autorisées à la vente et seuls les pharmaciens ont légalement le droit de vendre des remèdes à base de plantes médicinales (Lehmann, 2015), ont sans doute contribué à l'expansion de la biomédecine au détriment des ethnomédecines (Fleury, 2002). En outre, l'efficacité de la médecine dans le traitement de nombreuses pathologies est sans doute en adéquation avec l'envie d'immédiateté qui ressort régulièrement dans le discours des personnes interrogées (cf. « Recombinaisons thérapeutiques et pluralisme médical »).

De plus, selon Abreu et al. (2015), la mondialisation des échanges est également synonyme de pantropicalisation d'un petit nombre d'espèces exotiques devenues des panacées, entraînant localement une perte progressive des savoirs liés à de nombreuses plantes médicinales natives. Enfin, la valorisation des sciences écrites et biologiques entraîne parfois une décrédibilisation des médecines populaires qui sont considérées comme rétrogrades ou inefficaces, en particulier chez les personnes ayant été le plus longtemps scolarisé, comme le montrent également plusieurs études soulignant le fait que le niveau de connaissances sur les plantes médicinales semble être négativement corrélé au niveau d'étude (Figueiredo et al., 1993; Ghimire et al., 2005; Quinlan et Quinlan, 2007; Turner et Turner, 2008; Voeks, 2007c; Voeks et Leony, 2004c). La présente étude va également dans ce sens puisque le nombre moyen de citations de plantes

[445] Même s'il est important de noter néanmoins que le « rouleau compresseur » de la mondialisation n'a pas toujours un effet négatif sur la perpétuation de certains savoirs micro-locaux (Quinlan et Quinlan, 2007 ; Tareau et al., 2017 ; van Andel et Carvalheiro, 2013 ; Zarger et Stepp, 2004) qui peuvent même dans certains cas bénéficier au contraire d'un processus de visualisation médiatique (Hurrell et Pochettino, 2014 ; Leonti, 2011).

[446] D'autres travaux ont également associés la perte des savoirs ethnomédicinaux aux contraintes légales qui les encadrent (Medeiros et al., 2013).

médicinales dans notre échantillon est plus élevé parmi les individus ayant globalement un niveau scolaire moins élevé (tableau 29). Cette dichotomie entre sciences écrites et savoirs oraux ressort également dans un certain nombre de discours collectés durant l'enquête :

> « Personnellement, je n'y crois pas trop, je trouve que ce sont des choses dépassées. Nos anciens faisaient ça parce qu'ils ne connaissaient pas la modernité, alors ils prenaient des feuilles, des bains, et tout ça. Mais aujourd'hui avec les progrès de la science et de la médecine, on a tout intérêt à la médecine moderne. » Homme d'origine sainte-lucienne, 38 ans, Cayenne.
>
> Ça soigne peut-être les petites maladies, mais pour tout ce qui est sérieux, je préfère largement voir un vrai médecin. En plus, si c'est mal dosé, ça peut s'avérer très dangereux. » Femme d'origine créole guyanaise, 23 ans, Cayenne.

Néanmoins, les plantes médicinales jouissent globalement d'une réputation très honorable en Guyane qui semble favoriser leur maintien. En effet, 60 % des personnes interrogées (125/209) ont indiqué avoir une grande confiance dans la médecine phytothérapeutique, 35 % (73/209) une confiance moyenne et seulement 5 % (11/209) une faible confiance. Cette estime à l'égard des plantes médicinales peut s'expliquer par plusieurs facteurs tels que la familiarité encore assez généralisée en Guyane avec les plantes (à travers l'usage encore régulier qui en est fait, on l'a vu), la croyance en leur efficacité[447], leur rôle de facteur identitaire et le côté rassurant de leur statut de « médecine naturelle » sensée avoir moins d'effets secondaires et être meilleure pour la santé[448] à long termes que les molécules de synthèse de la biomédecine[449]. Cette vitalité des ethnomédecines, s'inscrivant dans un plus large mouvement de revivalisme

[447] On remarque que de nombreux témoignages de guérisons perçues comme miraculeuses et attribuées à des thérapies phytothérapeutiques ou médico-magiques sont régulièrement mis en avant par les personnes enquêtées afin de légitimer l'efficacité et la pertinence des médecines populaires.

[448] L'engouement croissant depuis quelques années pour le « bio » et pour les médecines alternatives va en effet incontestablement dans le sens d'un retour aux soins par les plantes.

[449] Van Andel et Carvalheiro (2013) ont montré que les migrants résidant dans les villes des pays développés continuent à utiliser des plantes médicinales pour des raisons similaires.

culturel[450], est également favorisée par la multiplication des ouvrages ou des sites web faisant l'éloge des phytothérapies :

> « Se soigner par les plantes c'est mieux. Ça respecte plus la Terre, ça respecte plus ton corps aussi. *Yo, personalmente, acordo una grande importancia y una grande confianza a las plantas medicinales* [Moi, personnellement, j'accorde une grande importance et une grande confiance aux plantes médicinales]." Femme d'origine dominicaine, 44 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « La médecine traditionnelle est très efficace, bien plus que la médecine moderne selon moi. Avant les gens n'avaient pas de médecin, pas de pharmacie, et pourtant ils savaient se soigner car ils connaissaient bien la forêt. D'ailleurs on voit que ça revient, beaucoup de personnes viennent vers nous pour réapprendre à se soigner de façon traditionnelle. » Homme d'origine saamaka, 45 ans, Matoury.

> « Avant ça ne m'intéressait pas trop, mais depuis quelques années je me tourne de plus en plus vers les plantes. J'en ai marre de consommer des médicaments chimiques. D'ailleurs il ne faut pas oublier que la médecine occidentale est basée sur ça, elle s'inspire souvent des savoirs des indigènes et de leurs connaissances sur la nature. Et puis en tant que Créole, je pense que j'ai le devoir de faire vivre ma culture avant qu'elle ne disparaisse. Et dans culture il y a tout ça, pas juste le colombo et le *kaséko*[451], aussi les remèdes créoles. » Femme d'origine créole guyanaise, 40 ans, Matoury.

d) Le facteur religieux

La multiplication des églises protestantes (églises adventistes et évangélistes, « Armée Céleste », « Témoins de Jehova ») depuis quelques années ne serait pas non plus étrangère à un phénomène de régression de certaines pratiques de phytothérapie (en particulier l'usage de « plantes magiques »), au sein des populations nouvellement évangélisées (Caniago et Stephen, 1998 ; Fleury, 2002 ; Régulus, 2013 ; Turner et Turner, 2008 ; Voeks, 1997 ; Voeks et Sercombe, 2000). En effet, ces mouvements religieux

[450] Ce que Zenk et al. (2001) appellent le modèle du « *push and pull* », en référence à l'appui des forces politiques et des milieux culturels et économiques dont peuvent bénéficier ponctuellement les plantes médicinales dans un contexte qui leur est favorable.

[451] Il s'agit de l'un des six rythmes principaux des percussions « traditionnelles » créoles guyanaises (Pindard, 2016).

affichent généralement un discours et une attitude très négative vis-à-vis des médecines populaires, en particulier au sujet des médecines magiques qui sont fortement stigmatisées[452]. Tout recours à la magie (et plus généralement aux plantes médicinales, l'amalgame entre les deux étant souvent véhiculé) est farouchement proscrit car considéré comme participant d'un commerce avec le diable, et par conséquent les individus appartenant à ces congrégations sont le plus souvent en rupture totale avec un certain nombre de ces pratiques[453]. Au sein de certaines communautés socio-ethniques, la coupure dans la transmission de la médecine traditionnelle du fait de ces religions est d'autant plus frappante que ces sociétés accordaient jusque-là une place prépondérante aux explications de type socio-cosmique dans la compréhension des maladies et à des formes de traitement en adéquation avec cette vision particulière du monde, comme le sous-tendent de nombreux discours recensés durant notre enquête :

> « Dans notre famille, il y a deux branches : les catholiques et les évangélistes. Les catholiques continuent à faire des rituels *winti*, même si c'est en cachette ; mais les évangélistes eux, pas du tout ! Ils refusent complètement de perpétuer tout ça, même de l'apprendre auprès des anciens. Donc avec eux, tout ça c'est foutu. D'ailleurs, ça crée même des conflits au sein des familles. » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

> « J'ai une éducation évangéliste, je ne prends plus de bains avec des feuilles maintenant. Dans notre église, on dit que toutes ces choses là sont sales, c'est diabolique. » Homme d'origine aluku, 33 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « En allant au couvent, on a tout perdu. Moi j'ai été élevé dans un *home* indien, avec les sœurs catholiques. Toute cette culture a été complètement perdue. C'est maintenant que ça revient un peu, grâce aux familles du Suriname notamment qui ont préservé. » Homme d'origine kali'na, 65 ans, Iracoubo.

---

[452] Comme l'écrit Fleury (2002 ; p. 142) : « *l'apparition d'un grand nombre de pratiques religieuses (Témoins de Jéhovah,* « *Adventistes du septième Jour* ») [qui] *interdisent formellement les croyances et pratiques traditionnelles* ».

[453] En Guyane, bien que les pratiques magiques soient nettement stigmatisées par les cultes chrétiens, on ne recense heureusement pas d'agressions violentes sur cette base. Mais en Haïti, où le conflit idéologique entre ces différentes doctrines religieuses est plus important, de nombreux *ougan* ont été lynchés (parfois tués ces dernières années suite à des campagnes de discrimination de la part de certaines églises protestantes (Vonarx, 2011). Il en va de même dans le Loreto péruvien ou de nombreux chamanes ont été victimes d'assassinats perpétrés par des groupes évangélistes (Odonne com. pers.).

Cependant, comme l'indique Massé (2001 ; p. 152) pour la Martinique : « *les prêches des pasteurs fondamentalistes protestants à la fois critiquent et confirment le pouvoir des forces occultes. En tenant un discours radical contre les « forces du mal »* […] *les pasteurs ne font que confirmer l'omniprésence de la menace des forces occultes et invisibles et les dangers inhérents aux relations sociales* ». De façon indirecte et involontaire, donc, les Églises protestantes participeraient ainsi au maintien d'un certain nombre de schèmes explicatifs ethnomédicinaux, avec lesquels elles tendent par ailleurs à s'hybrider pour donner naissance à de nouveaux syncrétismes (Babadzan, 1982 ; Benoît, 2000 ; Bougerol, 1993 ; Vonarx, 2008, 2011)[454]. D'ailleurs, face à la mort ou à la maladie, les clivages religieux semblent s'effacer parfois, laissant place à une priorité de survie :

> « Je suis évangéliste alors je dois dire que je ne pratique plus tellement les bains de feuillages. Dans notre communauté c'est un peu mal vu, ça veut dire que tu traînes dans des trucs un peu malsains. Mais en même temps, je ne vais pas vous mentir : de temps en temps je prépare un bon bain *démaré*, avec du grésyl, du gros sel, des feuilles *jaumou* [*Cucurbita maxima*]*, kalbas* [*Crescentia cujete*]*, vervenn* [*Stachytarpheta* spp.]… Justement parce qu'on sait que le démon n'aime pas les enfants de Dieu, c'est pour ça que dans la guerre invisible qui se joue, il cherche à nous attaquer plus que les autres encore. » Femme d'origine haïtienne, 52 ans, Matoury.

En outre, l'influence présumée négative des religions sur la transmission des savoirs phytothérapeutiques doit également être relativisée par le fait que les confréries d'Eglises jouent malgré tout un rôle important de réseau d'échanges[455] de plantes médicinales (au total, 16 plantes ont été données à un informateur par un « frère [ou une sœur] d'église ») et que certains courants religieux (vodou, *winti*, rastafarisme – illustration 85) accordent même une place tout à fait centrale aux plantes médicinales, faisant d'elles de véritables alliées de la phytothérapie. Et, *a contrario*, l'effacement des croyances religieuses au sein

[454] Firth (2013), en Polynésie, affirme de même que les habitants évangélisés ne renoncent par pour autant en la croyance en l'existence des esprits ancestraux, qui coexistent sous la tutelle du dieu des Eglises « *garantissant justement la nature transcendante de l'âme humaine* » (traduit et cité par Babadzan, 1982 ; p. 268). En Haïti, Vonarx (2008 ; p. 222) remarque « *la présence d'un esprit [vodou] est incontournable et systématique dans les eglises de l'Armée Céleste pour que se réalisent des miracles de guérison*. »

[455] L'importance des réseaux inter-personnels (dans lesquels les communautés religieuses doivent être prises en compte) a en effet pu être démontrée, plus haut, dans la diffusion horizontale des usages et connaissances reliées aux plantes médicinales.

de certaines familles engendre une délégitimation de pratiques médico-magiques qui sont alors perçues comme irrationnelles :

> « Dans ma famille on est athées. Alors toutes ces histoires de bains magiques, de plantes qui vous protègent contre des esprits diaboliques et tout et tout, on y croit pas du tout. Tout ça, petit à petit, ça tombe aux oubliettes, c'est du passé… » Homme d'origine antillaise, 19 ans, Cayenne.

*Illustration 85 : plants de citronnelle (*Cymbopogon citratus*) près de la maison d'un habitant de confession rastafari, à Macouria. M-A Tareau.*

7. L'INTERCULTURALISATION DES PRATIQUES, OU LA FABRIQUE DE L'IMPREVISIBLE

> « *Dans la fournaise culturelle* [des sociétés créoles]*, les choses anciennes se fondent, deviennent méconnaissables, ce qui se produit est un alliage dont les composantes ont disparu au profit d'un métal nouveau* » (Benoist, 2012 ; p. 19).
>
> « *La culture est un ensemble de ressources et la société est une « arène » où elles se déploient, se rencontrent parfois et donnent éventuellement lieu à la fabrication de nouveaux faits de culture*. » (Mintz, 1970 ; p. 112).
>
> « *Dans une même journée, Jojo Nathaniel qui souffre d'un tenace mal bouden (mal au ventre) a pu rencontrer Mayaou, un Wayana, employé par la mairie à sabrer les bords de route. Il lui aura parlé de son malaise et demandé un remède. Mayaou se sera moqué de lui, de son penchant pour la boisson puis lui aura peut-être conseillé d'aller voir Malikuman, le chamane à Elahé. Avant de s'aventurer si haut sur la rivière, Jojo aura sans doute essayé de voir Solibian, un Aluku qui s'y connaît. Apprenant que Solibian est parti pour deux jours, à une levée de deuil, il se dirigera vers son compère Toussaint.* » (Stroebel, 1990 ; p. 273).

Les sciences humaines ont cette si grande faculté à se remettre constamment en question, à se réinterroger encore et encore sur le bien-fondé des cadres épistémologiques et théoriques qui sont à leurs fondements, qu'elles donnent parfois l'impression au final d'être dans une situation de réinvention permanente. Nous l'avons montré, plus haut, avec l'habile façon dont Bennett (2007) et ses successeurs immédiats ont su rendre aujourd'hui caduque la notion de « doctrine des signatures » pour lui substituer le concept beaucoup plus moderne et globalisant de « logique associative ». C'est également ce qui s'est passé au cours des différentes tentatives de la discipline de rendre compte des dynamiques culturelles et de leurs résultats en terme de renouvellement des différentes praxis sociales. Sous l'égide de Herskovits (1937) puis de Bastide (1960 ; p. 35), c'est d'abord l'usage du mot « syncrétisme » qui a fait école - de façon néanmoins assez cacophonique - pour qualifier « *l'amalgame d'éléments religieux ou culturels de provenance diverses et des recompositions qui en découlent* »[456]. Si la

[456] La notion de syncrétisme entre en effet dans l'outillage conceptuel de l'histoire des religions dans la deuxième moitié du 19ème siècle sous l'impulsion notamment de Renan (Bœspflug, 2006) puis se stabilise au 20ème pour décrire les processus de transformation des phénomènes religieux.

notion de « bricolage » qui lui était associée[457] est encore parfois reprise, la difficulté d'extraire le concept de « syncrétisme » de sa dimension théologique et la connotation parfois péjorative qui lui est accolée ont cependant poussé les chercheurs à le remplacer progressivement par des termes voulus comme à la fois plus englobants et plus neutres. C'est d'abord le terme de « créolisation », en tant que « *dynamique de ces espaces d'interconnexion que sont les sociétés créoles* » (Benoist, 2012 ; p. 26) qui a pris le pas, impulsée en particulier par les penseurs afro-caribéens de la Créolité[458] qui ont par la suite tenté en vain de l'externaliser et de lui donner une dimension plus universelle[459] ou tout au moins associable aux situations d'interpénétration culturelle propres aux cultures mondialisées[460]. La « créolisation » qualifie alors un vaste mouvement de transformation culturelle, un processus de création toujours à l'œuvre, et tendant à présenter les cultures comme des ensembles éminemment vivants et dynamiques qui intègrent constamment des éléments extérieurs (Jolivet, 1997). Pourtant, nonobstant le pas qui est ici fait à travers l'intégration par la « créolisation » de toutes les sphères culturelles, et pas simplement les faits religieux qui rendaient le concept de « syncrétisme » sans doute trop spécifique, et de sa tentative d'universalisation, ce concept a rapidement été accrédité dans un certain nombre de cadres sociaux (comme, par exemple, en Guyane) d'une opiniâtre connotation ethnique et politique[461], lui faisant perdre aussi vite toute vocation

[457] Selon Mary (2001), la notion de « bricolage » est l'un des paradigmes du syncrétisme. Inventée par Levi-Strauss (1962) puis reprise à son compte par Bastide (1970, 1960), elle fait référence pour ce dernier à « *la structuration d'un ensemble culturel à travers le rapiéçage de débris d'ensembles culturels antérieurs* » (1960 ; p. 73), cette matière symbolique récupérée par le « bricoleur » étant néanmoins pré-contrainte, c'est-à-dire « *gardant la mémoire partielle de ces usages passées* » (1960 ; p. 76).

[458] Notamment Bickerton et Drummond (Bickerton, 1980 ; Drummond, 1980) qui définissent la créolisation comme un *continuum* d'identités multiples qui par effet de chevauchement donne naissance à des formes culturelles nouvelles, ou Glissant, co-fondateur et théoricien du mouvement littéraire de la « créolité » (2000, 1999, 1995).

[459] Benoist, 2012 ; p. 25 : « elle *n'est plus la formation de ce qui est créole, elle devient le processus de construction d'une culture mondialisée* » […] « *et la question de la créolisation nous donne une leçon qui la dépasse et qui touche toute l'histoire des sociétés et des cultures humaines* ». Glissant (2004) parlant même d'une « *créolisation irreversible du Monde* ».

[460] Stroebel (1999 ; p. 64) quant à elle propose le terme de « *cristallisation culturelle* ».

[461] Assez comparable à ce qu'a pu montrer Boyer (2011) concernant les communautés *quilombolas* (afro-descendantes) du Brésil, qui sont appréhendées comme des éléments caractérisant un groupe ethnique racialisé, celui des Noirs. De même, l'appellation de « Créole » est aujourd'hui fortement ethnicisée en Guyane et semble réservée, dans les représentations collectives, aux seuls afro-descendants (non migrants, de surcroît) qui s'auto-proclament par

englobante crédible. C'est ainsi que le terme de « créolité » fut rapidement remplacé, en sciences humaines, par ceux d' « hybridité » - en particulier chez les anglo-saxons artisans des *cultural studies* (notamment Paul Gilroy Stuart Hall : Gilroy, 1993 ; Hall, 2003) - puis d' « hybridation » avec Canclini (1990 ; p. 228) qui le premier a défini le terme comme un ensemble de « *processus socio-culturels durant lequel des structures et des pratiques discrètes, qui existaient dans des formes séparées, se rencontrent et se combinent pour générer de nouvelles structures, objets et pratiques* ». Basée sur cette définition, la notion d' « hybridation » fut progressivement et assez largement reprise par l'ethnobiologie contemporaine, en particulier sa branche latino-américaine, qui semble l'avoir désormais consacré comme cadre conceptuel de référence pour décrire les multiples scénarios qui peuvent émerger d'une situation où divers systèmes s'interpénètrent (Cuassolo, 2009 ; Ladio et Acosta, 2019 ; Ladio et Albuquerque, 2014; Medeiros et al., 2013, 2012 ; Nascimento et al., 2018 ; Pieroni et al., 2012 ; Pochettino et al., 2008; Soldati et Albuquerque, 2012; Tareau et al., 2017). Le résultat de ces « hybridations » peuvent être soit un mélange de ces systèmes en contact soit (et c'est un peu là la nouveauté) leur coexistence simultanée comme c'est le cas dans de nombreuses villes marquées par une forte hétérogénéité socio-culturelle[462] (Ladio et Albuquerque, 2014). Cela dit, Ladio et Albuquerque (2014) vont plus loin et proposent de détailler les sept sous-processus d'hybridation qui sont possibles selon eux dans la perspective d'inaugurer un cadre théorique plus fin dont pourraient s'emparer les travaux d'ethnobiologie – notamment urbaine. Ces sous-processus, dont les auteurs rappellent qu'ils ne sont pas indépendants mais peuvent interagir mutuellement et recouper un même fait, sont les suivants :

- La « fusion/juxtaposition » (1) concerne l'ajout de nouvelles pratiques et espèces dans une pharmacopée donnée.
- La « relocalisation » (2) est l'utilisation de connaissances et d'usages exogènes dans un nouveau contexte social, en particulier en milieu urbain.

ailleurs souvent, de façon tout à fait arbitraire et injustifiée, comme étant les « vrais guyanais » (Jolivet, 1997).

[462] C'est sur ce dernier point en effet que les auteurs vont insister, faisant de l' « hybridation » un « *processus d'intersection ou de transaction* » permettant de décrire au mieux la situation de multiculturalité de certains milieux urbains où peuvent se mélanger ou simplement cohabiter des ensembles de savoirs et de pratiques distincts les uns des autres.

- La « recombinaison » (3) se rattache au fait que des éléments « traditionnels »[463] sont associés à des éléments nouveaux, en vue notamment d'augmenter leur valeur thérapeutique.
- La « restructuration » (4) concerne des changements qui induisent une modification de l'odre d'importance des espèces (de la *materia medica*) utilisées.
- La « ségrégation spatiale » (5) est relative aux différenciations spatiales importantes, en termes d'espèces et de pratiques, qui sont observées dans l'espace urbain.
- Les « nouveaux développements dans la production, la circulation et la consommation » (6) sont des innovations qui voient le jour dans les thérapies, ainsi que dans leurs formes d'acquisition, d'accès et d'utilisation.
- Enfin, la « coexistence simultanée d'univers symboliques différents » fait référence au fait que des perceptions émiques distinctes puissent cohabiter au sein d'un même espace urbain.

Cependant, malgré le caractère novateur de cette approche théorique, quelques limites peuvent néanmoins être soulevées. D'abord les tenants actuels de la notion d'« hybridation » semblent la circonscrire assez exclusivement, en tous cas dans le choix des terrains d'étude qui est fait, à l'interprétation des dynamiques ayant lieu en contexte urbain. Or, s'il est sans doute vrai que le milieu urbain favorise davantage les situations d'échange interculturel (Reyes-García et al., 2009), il serait faux de penser - et donc de les rejeter en dehors du changement - que les sociétés rurales ne sont pas également soumises à des transformations. Plusieurs travaux ont ainsi montré la plasticité (Augé, 2009) ethnobotanique de sociétés apparemment isolées, notamment en Amazonie (Alexiades, 2009 ; Erikson et Lenaerts, 2002 ; Odonne et al., 2011). De plus, la nomenclature qui est proposée pose parfois des problèmes de compréhension, par manque de clarté et de simplicité, dans la mesure où certaines catégories décrivent des situations suffisamment proches pour qu'elles puissent peut-être être regroupées, faisant naître une certaine ambiguïté dans la compréhension et la pertinence de la classification qui est proposée.

Nous proposons donc de nommer « interculturalisation » les processus de métissage ethnobiologiques complexes qui naissent de la rencontre entre des groupes d'appartenance culturelle différents (souvent en situation de migration, mais pas uniquement), aussi bien en milieu rural qu'urbain, en reprenant la nomenclature de Ladio

[463] Selon Citarella et al. (1995), il s'agit d'usages connus d'une population depuis plusieurs générations, même lorsqu'il s'agit de pratiques ou de savoirs qui ont été anciennement introduites et assimilées.

et al. et en y apportant néanmoins quelques améliorations fondées sur les observations effectuées sur le terrain. Ainsi, il semble raisonnablement approprié de fusionner les catégories 3 (« *recombination* ») et 4 (« *restructuring* ») ainsi que les sous-processus 5 (« *spacial segregation* ») et 7 (« *Simultaneous coexistence of different symbolic universe* ») qui se recoupent largement. La nouvelle catégorisation proposée (figure 20) est donc composée de cinq mécanismes distincts : « l'addition d'espèces et de pratiques nouvelles » dans une pharmacopée pré-existante (1), la « recontextualisation de pratiques et de savoirs exogènes » dans un nouveau contexte social (2), la coexistence de modes de soins pluriels (3), la « ségrégation spatiale » d'ethnomédecines[464] (4) et enfin le processus d' « inventions » de nouvelles pratiques ethnomédicales (5).

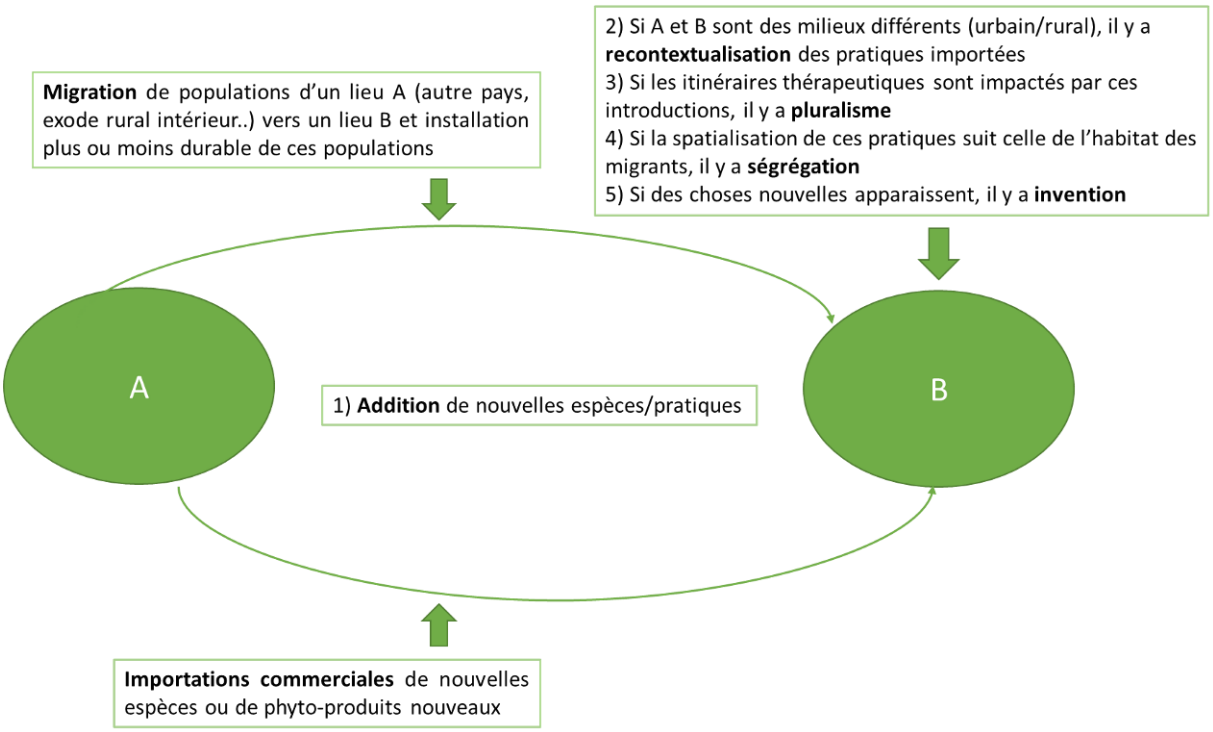

Figure 20 : les cinq processus d'interculturalisation ethnobotanique pouvant opérer en contexte migratoire. M-A Tareau.

Dans les sous-chapitres qui suivent, des exemples concrets, observés durant notre enquête sur le terrain guyanais, seront retranscrits et discutés afin d'illustrer chacune de ces formes d'hybridation, et montrer le dynamisme des pharmacopées guyanaises sujettes à des influences diverses.

[464] Cette *catégorie* peut en effet comporter tant des pratiques de soins que les systèmes de représentations (« univers symboliques ») qui leur sont liés.

7.1. « *C'est arrivé après* »… Addition d'espèces et de pratiques nouvelles

Illustration 86 : feuilles de « faux patchouli », Tetradenia riparia*. M-A Tareau.*

L'ajout constant de nouvelles espèces aux pharmacopées locales est, on l'a vu, quelque chose de courant (cf. « *Le voyage des plantes, reflet des voyages des humains : une phtothérapie mondialisée* »), par le biais des introductions botaniques qui accompagnent inévitablement les flux migratoires ou par l'intermédiaire de circuits commerciaux plus ou moins organisés. Rappelons simplement que durant cette enquête, 120 citations de plantes sur les 3683 (soit approximativement 3 % des plantes utilisées par les enquêtés) concernent des végétaux provenant directement de l'extérieur de la Guyane (sous la forme de plantes séchées, de produits transformés ou de cultigènes naturalisés localement). Cette proportion peut paraître faible, *a priori*, mais elle traduit pourtant une « fuite » de savoirs exogènes vers la Guyane qui graduellement contribuent à une évolution des pratiques locales (qui, elle, peut être relativement marquée lorsqu'on l'observe sur une période plus longue, comme nous le verrons plus loin). Mais la nouveauté peut également se rapporter à des espèces déjà existantes dans la flore locale mais pour lesquelles aucun usage médicinal n'était jusque là reporté et qui ne faisaient

de fait pas partie des pharmacopées locales *stricto sensu*[465]. En effet, selon plusieurs auteurs (Medeiros et al., 2012 ; Pieroni et al., 2008 ; Volpato et al., 2009, 2008), trois grands cas de figure peuvent avoir lieu pour caractériser l'entrée d'espèces nouvelles dans une flore médicinale donnée : soit il s'agit de l'emploi de plantes sauvages poussant spontanément tant dans le pays d'accueil que dans le pays d'origine des populations migrantes mais dont l'usage qui en est fait n'existait pas auparavant dans le pays d'accueil, soit il s'agit d'espèces exotiques faisant l'objet de circulations internationales sous la forme de produits transformés ou de morceaux de plantes soit, enfin, il peut s'agir de la mise en culture de plantes originaires du pays d'origine des migrants et dont l'implantation est nouvelle localement (17 URs).

Ces trois cas de figure ont pu être observés en Guyane, et on notera que la dissémination des plantes « nouvelles » bénéficie souvent d'un certain engouement populaire pour la « nouveauté » parfois appuyé sur un effet de « visualisation médiatique » (Hurrell et Pochettino, 2014 ; cf. « Des influences diverses comme facteurs d'hétérogénéité des pratiques ») relayé par un « bouche à oreille » positif qui précède bien souvent la diffusion physique des espèces concernées:

> « C'est une amie antillaise qui m'a parlé de *virapic*©[466], je ne connaissais pas. Après j'ai entendu qu'ils en parlaient aussi à la radio, dans les journaux, tout ça. C'est comme ça que j'ai essayé et franchement je trouve très efficace. Dès que j'ai un coup de froid maintenant, c'est ce que j'utilise en premier. » Femme d'origine créole guyanaise, 71 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « *Anvan pa té genyen sa. Aprezan to ka wè li annan tout jarden. Tout moun ka mandé pou li ! Yé di to pouvé konsomé'l an salad, an ju, dité, tout kalité fason. Mo menm ki pa té konnet li a lepok mo manman, mo vini planté'l ké fè plan pou moun, parske a roun pyé bwa ki trè popiler mo dou'w, tout moun lé planté'l atò*. » [Avant il n'y avait pas ça (*Moringa oleifera* Lam.). Maintenant tu la vois dans tous les jardins. Tout le monde la réclame ! On dit que tu peux le consommer en salade, en jus, en décoction, de toutes sortes de façons. Moi-même qui ne le connaissait pas à l'époque de ma mère, je l'ai planté et je fais des plans pour les gens, parce que c'est un arbre qui est devenu très

[465] Etant entendu que la flore médicinale n'est qu'une composante de la flore globale, et que certaines espèces natives ou naturalisées de longue date dont les propriétés médicinales ne sont pas connues peuvent intégrer la flore médicinale à partir du moment où de nouvelles populations les utilisent.

[466] Il s'agit d'un phyto-médicament produit par les laboratoires Phytobôkaz, en Guadeloupe (http://www.phytobokaz.fr/index.php/fr/nos-produits/virapic).

> populaire je vous dis, tout le monde veut le planter aujourd'hui]. » Femme d'origine créole guyanaise, 54 ans, Sinnamary.

Notre enquête montre que de nombreuses espèces médicinales nouvelles ont fait leur apparition ces dernières décennies en Guyane. Ainsi, parmi les 356 espèces mentionnées durant notre étude, 31 ne figurent ni dans l'inventaire de Heckel (1897) ni dans celui de Grenand et al (2004), ce qui semble bel et bien confirmer l'hypothèse d'introductions récentes, ou en tous cas postérieures à ces inventaires reconnus pour leur relative exhaustivité. Il est d'autant plus surprenant de constater que certaines de ces espèces présentes depuis peu en Guyane sont pourtant utilisées de façon importante, preuve du dynamisme des pharmacopées : s'il est vrai que certains usages tombent en désuétude, d'autres au contraire sont en pleine expansion et contredisent l'hypothèse couramment admise d'une réduction absolue des connaissances de phytothérapie. Par ailleurs, sur les 31 espèces « nouvelles », on comptabilise 22 plantes vivantes que sont les espèces suivantes : *Alpinia zerumbet*, 34 URs ; *Artemisia absinthium*, 4 URs ; *Blighia sapida*, 1 UR ; *Cannabis sativa*, 10 URs ; *Guazuma ulmifolia*, 2 URs ; *Lippia micromera*, 12 URs ; *Melaleuca quinquenervia*, 3 URs ; *Morinda citrifolia*, 24 URs ; *Moringa oleifera*, 6 URs ; *Petroselinum crispum*, 7 URs ; *Pimenta racemosa*, 15 URs ; *Plectranthus grandis*, 11 URs ; *Plectranthus neochilus*, 13 URs ; *Polyscias scutellaria*, 6 URs ; *Porophyllum ruderale*, 2 URs ; *Punica granatum*, 2 URs ; *Scutellaria purpurascens*, 2 URs ; *Tanaecium bilabiatum*, 5 URs ; *Tetradenia riparia*, 28 URs, illustration 86 ; *Theobroma grandiflorum*, 1 UR ; *Vernonia condensata*, 8 URs ; *Syzygium malaccense*, 6 URs.

Pour terminer, afin de montrer la complexité des circonstances d'introduction d'espèces « nouvelles » en Guyane (dont il n'est pas exclu qu'elles peuvent rentrer sur le territoire par plusieurs voies parallèles et plus ou moins simultanées), deux exemples « résolus » (figure 21) peuvent être pris afin d'illustrer cette partie : celui de *l'ackee* (*Blighia sapida*) et du « faux patchouli »[467] (*Tetradenia riparia*).

En 2002, selon Dorangeon et Moretti (2002), *Blighia sapida* (agl : *ackee*) « n'est à ce jour pas recensée en Guyane française ». Or, un arbre en fruits (illustration 87), très facilement identifiable, a pu être photographié durant l'enquête dans le quartier Mango en périphérie de Cayenne. L'entretien effectué auprès des maîtres des lieux, un couple

[467] Par opposition sans doute au « vrai patchouli », *Pogostemon hymenaeus*, autre Lamiacée présentant une analogie à la fois physique et organoleptique avec *Tetradenia riparia*. Il est intéressant de noter que l'usage du déterminant « vrai » indique vraisemblablement une relation d'antériorité par rapport au « faux tachouli » qui serait venu en quelque sorte se substituer à l'identité du premier.

originaire du Guyana, a permis de savoir qu'ils avaient ramené des semences de leur pays d'origine, après que des amis trinidadiens en aient donné sur place aux parents de l'un d'eux et leur aient montré comment cuisiner le fruit. Il s'avère que cette espèce native d'Afrique sub-saharienne et introduite en 1778 à la Jamaïque par le célèbre capitaine Blight du MHS Bounty (Mitchell, 1974) est par ailleurs devenu un emblème national de cette île et l'ingrédient de base de plusieurs plats très populaires dans le pays[468] et, par extension, dans plusieurs îles anglophones de la Caraïbe étant sous l'influence culturelle de la « grande sœur » jamaïcaine (Parkinson, 1999). Il n'est donc pas si étonnant que l'espèce ait également finie par être naturalisée à Trinidad et Tobago d'où elle serait passée au Guyana (autre pays du CARICOM[469]) qui entretient des liens socio-économiques forts avec d'autres états caribéens, et notamment Trinidad et Tobago, puis en Guyane française par l'intermédiaire de l'immigration guyanienne.

*Illustration 87 : fruits d'*ackee (agl)*,* Blighia sapida *. M-A Tareau.*

[468] Il s'agit néanmoins d'un fruit à manipuler avec beaucoup de précaution à cause de la forte toxicité de l'arille verte (Dorangeon et Moretti, 2002).

[469] Organisation supranationale, la Communauté Caribéenne (*Caribbean Community* en anglais) regroupe plusieurs États anglophones des Caraïbes ainsi que le Suriname et Haïti.

Le cas de *Tetradenia riparia* est sans doute encore plus intéressant. En effet, cette Lamiacée fortement odoriférante et d'introduction récente en Guyane[470] est pourtant bien répandue dans les jardins de tout le littoral guyanais (elle a été vue dans l'ensemble des communes visitées) et est une espèce fortement présente dans les usages (28 URs). Cette popularité et cette dissémination efficacement réussie sont sans doute dues à deux de ces qualités qui lui valent d'apparaître comme une plante médicinale de premier choix : son odeur mentholée forte qui dans de nombreuses représentations ethnomédicinales (cf. « Ail et jasmin ») lui assignent de fait des qualités thérapeutiques et propitiatoires certaines[471] ainsi que la grande facilité avec laquelle on peut la bouturer et donc la reproduire, ce qui lui vaut, selon la théorie de la disponibilité (cf « Des trajectoires phytogéographiques complexes à retracer »), d'apparaître comme une espèce de premier choix :

> « *A wan faansi nengee uman gi mi wan. A taki a bun fu ede ati anga te i go doo. Mi paandi en a mi goon. A goo moi. Now now mi e seli en a wowojo, den sama lobi en te je! A ini a afokodeei seefi a e sumee switi. Mi denki a mi na a fosi sama di tjai en kon ja*. [C'est une dame créole de Mana qui m'a donné un pied. Elle m'a dit que c'est bon pour soigner les maux de tête et les règles douloureuses. Je l'ai planté dans mon jardin au Suriname. Ça a très bien pris. Maintenant j'en vends sur le marché de Paramaribo, les gens aiment bien ! Pour les rituels aussi, ça sent très bon. Je crois que je suis l'une des premières marchandes à avoir amené cette plante au Suriname[472].] » Femme d'origine saamaka, 57 ans, Mana.
>
> « J'ai pris ça chez un ami haïtien, à Balata. Ils s'en servent dans le vodou, c'est une plante puissante qui peut t'aider à te *démarrer*[473]. Et comme il m'a initié,

[470] En plus du fait qu'elle n'apparaît pas dans l'inventaire de Grenand, plusieurs personnes âgées ont témoigné dans ce sens, affirmant que cette espèce n'existait pas en Guyane du temps de leur jeunesse, il y a à peu près une quarantaine d'années (pour les sexagénaires).

[471] Ce qui vaut notamment à cette espèce « d'appartenir » à la divinité majeure du panthéon candomblé Yemaya (Albuquerque et Andrade, 1998).

[472] Cette plante semble nouvellement introduite au Suriname puisqu'elle n'appararaît pas dans les inventaires ethnobotaniques effectués jusque-là (Havinga, 2006 ; van Andel, 2016 ; Van Andel et al., 2007 ; van't Klooster et al., 2016).

[473] Notons qu'un témoignage similaire été reportée concernant le « vrai patchouli » (odeur proche…) sur l'île de Sainte-Lucie : « *According to one obeahman, one can bathe utilizing the leaves of* patchuli *(unidentified but probably* Pogostemon heyneanus*), which will bring back one's lover.* » (Fredrich, 1978 ; p. 74). On Remarque que dans plusieurs îles de la Caraïbes (Jamaïque, Sainte-Lucie, Trinidad et Tobago…), le terme « *Obeahman* » est utilisé, dans une acception

> je l'ai ramené avec moi à Ouanary. » Homme d'origine créole guyanaise, 23 ans, Ouanary.
>
> « *Anvan pa té gen sa model patjouli a, li nouvo sa la. A pousa nou ka rélé'l fo patjouli. Sel bagaj i ka fè pitit kou sa pa posib : otan vré patjouli a frajil mézanmi, otan sa la to ka lagué roun branch atè a jodi, dèmen to gen oun chan patjouli pou mouri".* [« Avant il n'y avait pas cette variété de patchouli, c'est nouveau. C'est pour cela qu'on l'appelle « faux patchouli ». Par contre il se bouture très facilement : autant l'autre était fragile, autant celle-là tu déposes une branche à terre aujourd'hui, demain tu auras un champ de patchouli. »] Femme d'origine créole guyanaise, 54 ans, Sinnamary.

Trouver la voie d'entrée de *Tetradania riparia* n'était assurément pas quelque chose de gagné à l'avance tant sa large dissémination sur tout le territoire guyanais a fini par brouiller les pistes menant aux acteurs de son introduction dans le département. Et c'est un peu par hasard, il faut l'avouer, que j'ai eu connaissance d'une piste crédible au sujet des circonstances de sa première dissémination en Guyane ont été faits, lors d'un entretien chez des agriculteurs réunionnais de la Savane Matini à Macouria. En effet, lors de cette interview, le couple interrogé (âgés d'une soixantaine d'années) nous a assuré qu'ils connaissaient et utilisaient cette plante depuis leur enfance, sur l'île Bourbon. Puis, en creusant la question, ils m'ont assuré d'un commun accord que ce sont les Réunionnais arrivés en Guyane à la fin des années 1970 dans le cadre du Plan Vert qui auraient amené avec eux les premiers plants de cette espèce bien connue à la réunion où elle est couramment cultivée.

Native d'Afrique du Sud (https://www.gbif.org/species/5609418) et sans doute acclimatée depuis longtemps dans les jardins des îles de l'Océan Indien, toutes proches du continent, il semble alors probable que *Tetradenia riparia* ait alors en effet voyagé dans les valises des *Réyionè* (comme disent les Créoles guyanais) vers ce lointain territoire d'Amérique du Sud, la Guyane française, où ils venaient alors s'installer durablement ? Ce faisant, ils emmenaient avec eux, comme n'importe quel peuple l'aurait également fait, un peu de leur « chez eux » végétal…

équivalente à celle de l' « *Obiaman* » des Marrons (cf. « Glossaire »), reonforçant encore les évidences de filiation entre les différentes cultures afro-américaines.

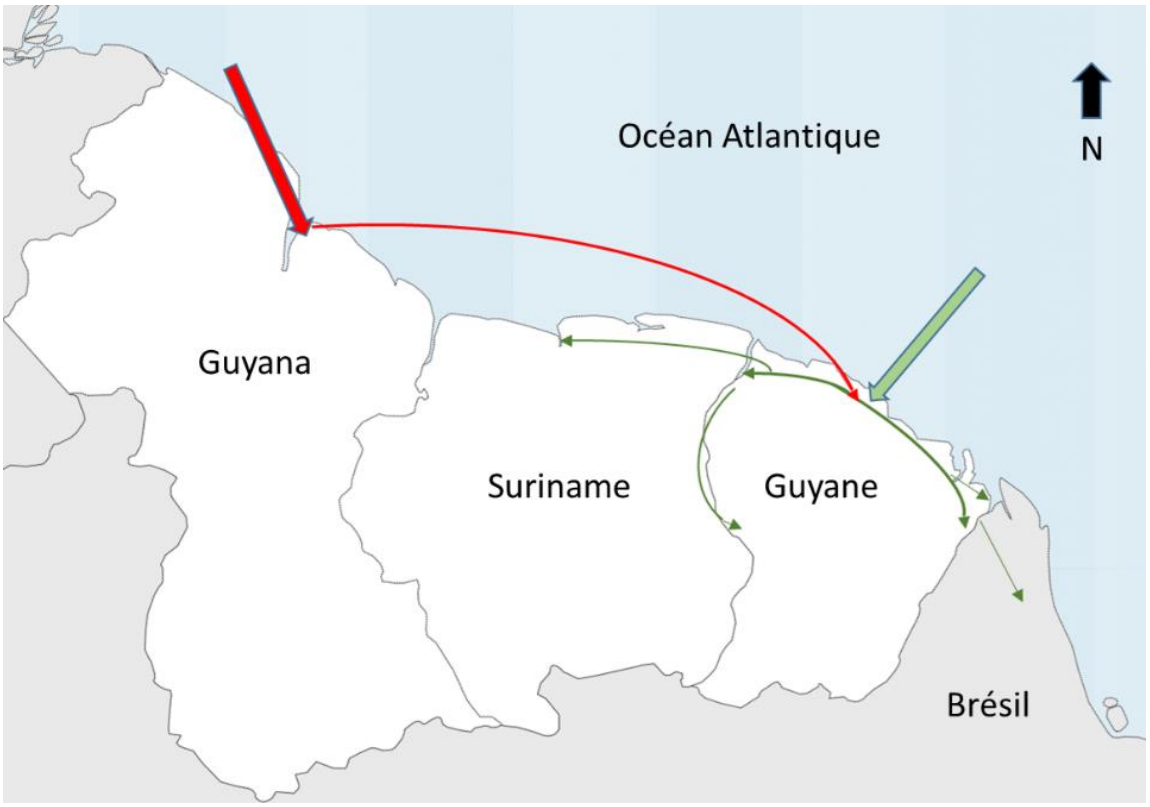

Figure 21 : carte représentant les itinéraires de diffusion suivis par les espèces Blighia sapida *(en rouge) et* Tetradenia riparia *(en vert). M-A Tareau.*

Pour finir, on observe que ces plantes médicinales « nouvelles » dans les pharmacopées locales sont régulièrement utilisées en accompagnement d'autres espèces déjà connues (41 personnes sur 209 ont indiqué avoir déjà consommé une mixture de plantes alliant des espèces anciennement connues et d'autres plus récemment introduites). Elles se fondent ainsi peu à peu dans la flore médicinale, comme escortées par des espèces avec lesquelles les usagers sont déjà bien familiarisés :

> « Quand j'ai attrapé froid, je fais du thé avec *milis* [*Lippia alba*], *kannel* [*Cinnamomum verum*], *chadwon béni* [*Eryngium foetidum*], *gwoditen* [*Plectranthus amboinicus*], tout ça. Et maintenant j'ajoute aussi du thym créole [*Lippia micromera*], c'est une dame de métropole qui m'a dit que c'était très bon. » Femme d'origine sainte-lucienne, 75 ans, Rémire-Montjoly.

> « Avant, y'avait pas le *doliprane* [*Plectranthus neochilus*], c'est arrivé après. On ne connaissait pas. Je me demande si ce ne sont pas les Hmongs qui ont amené ça avec eux d'ailleurs. Maintenant tout le monde l'utilise, on fait du thé avec, qu'on mélange à d'autres feuilles du pays. » Femme d'origine créole guyanaise, 50 ans, Cayenne.

« Des amis de Martinique m'ont donné un pied d'*atoumo* [*Alpinia zerumbet*]. Quand il y a des fleurs je les prends et je les mets au congélateur, comme ça quand quelqu'un à la grippe j'en sors et je fais bouillir avec de la citronnelle et du gingembre pour lui. » Femme sainte-lucienne, 72 ans, Cayenne.

7.2. Recontextualisation de pratiques et de savoirs exogènes

Illustration 88 : traces de prélèvements d'écorce sur un avocatier d'un quartier de Cayenne. M. Rapinski.

Cette « recontextualisation » de pratiques et de savoirs comprend notamment l'intégration d'usages et de connaissances exogènes dans un nouveau contexte social. Et en particulier en milieu urbain où les populations migrantes d'origine rurale qui viennent s'installer, habituées à faire un usage régulier de la nature dans leur campagnes d'origine où l'abondance du végétal le rend omniprésent dans les pratiques quotidiennes, continuent à mettre à profit les ressources végétales de la ville. Les néo-arrivants qui n'ont pas de jardin personnel s'adaptent ainsi à la ville en y cultivant des jardins urbains ou en y prélevant des plantes (souvent des espèces pantropicales déjà connues d'eux) au bord des chemins ou dans les friches (cf chapitre « Cueillette des villes et cueillette des champs »), comme en témoignent par exemple les nombreux prélèvements d'écorces (cf. « Encart 9 » ; illustration 88) visibles notamment dans l'espace urbain :

> « *Nou Ayisyen nou sèvi kòs zavoka vyolèt oben kòs mango pou fe remed. Se pousa le nou jwenn yo obò lari, nou ka graté yo si n bezwen*. [Nous les Haïtiens on utilise l'écorce d'avocatier violet (*Persea americana*) ou l'écorce de manguier (*Mangifera indica*) pour préparer des remèdes. Pour cette raison, quand on en repère près de la route, on en prélève l'écorce si besoin.] » Homme d'origine haïtienne, 57 ans, Cayenne.

De même, les grands *mapou* (nom vernaculaire haïtien du fromager, ou kapokier en français[474], *Ceiba pentandra*) servent de *repozwa*[475] pour les Haïtiens vodouisants, à l'image de ceux que l'on retrouve dans les mornes (« montagnes » aux Antilles) d'Haïti :

> « *Nan mòn Remi genyen on pil mapou. Mapou se kay miste e miste yo pa genyen nasyon : si ou limen on balenn anba on mapou Kayenn oben Ayiti, lwa yo ap remersye'w pareyman. Mwen menm konsidere ke lwa yo ende'm fe chimen'm, yo ende'm nan tout aktivite mwen, alo m'genyen devwa sevi yo kelke swa kote m ye la*. *É si m'pap prézanté yo servis sa, yo tap pini'm pou engra*. [Dans les mornes de Rémire, il y a beaucoup de *mapou* (*Ceiba pentandra*). Le *mapou* c'est la maison des *mistè* (« esprits » ; cf. « Glossaire ») et les *mistè* n'ont pas de nation : si tu allumes une bougie pour eux sous un *mapou* de Cayenne ou d'Haïti, les *lwa* (« esprits » ; cf. « Glossaire ») t'en seront pareillement reconnaissants. Moi je considère que les *lwa* m'ont aidé à faire mon chemin, qu'ils m'ont aidé dans toutes mes activités, alors j'ai maintenant le devoir de les servir quelque soit l'endroit où je me trouve. Et si je ne le faisais pas, ils me puniraient à cause de mon ingratitude[476]]. » Femme d'origine haïtienne, 21 ans, Rémire-Montjoly.

Dans le même ordre d'idées, des habitants businenge ont introduit dans la ville des lieux de culte, appelés *faaka tiki* [477] (cf. « Glossaire »), que l'on retrouve généralement plutôt dans les villages de l'intérieur des terres. Comme nous le verrons plus loin, cette religiosité plutôt rurale, transposée dans le monde urbain, va donner naissance progressivement à

---

[474] Faisant référence au kapok, corps « cotonneux » (d'où aussi le nom vernaculaire saamaka *kankantii*, de « coton-tree », « arbre-coton ») enrobant les graines de l'espèce et contribuant à leur dispersion par voie aérienne et le long des cours d'eau.

[475] D'après Métraux (1958), il s'agit d'« *un arbre ou tout autre lieu où un lwa est sensé résider.* »

[476] Comme l'indique Vonarx (2011), manquer à ses obligations auprès des *lwa* (cf. « Glossaire ») familiaux est une cause potentielle de maladie dans le vodou haïtien.

[477] Moomou (2015 ; p. 395) atteste également de la présence, bien que discrète, de *faaka tiki* à Cayenne et à Saint-Laurent du Maroni : « *à Cayenne, à Saint-Laurent du Maroni, il existe des* faaka tiki *qui ne sont pas à la vue de tout le monde comme on peut l'observer dans les villages.* »

des phénomènes d'hybridation entre des systèmes de pensée magico-religieux partageant un socle commun (cf. « Inventions et réinventions ») mais également, parfois, à des frictions plus conflictuelles avec d'autres mouvements religieux ou avec les pouvoirs publics qui ne tolèrent pas toujours ces usages spécifiques de la nature urbaine (illustration 89).

Illustration 89 : panneau placé au pied du calvaire de Bourda, à Cayenne, pour dissuader les pratiques médico-magiques (offrandes, bains…). M-A Tareau.

Par ailleurs, l'utilisation par les migrants de plantes médicinales connues de leurs pharmacopées d'origine est encore une autre forme de recontextualisation notable. Les membres de la communauté haïtienne de Guyane, par exemple, utilisent des espèces pantropicales et également présentes en Haïti comme *Bidens pilosa*, *Chromolaena odorata*, *Jatropha gossypiifolia*, *Priva lappulacea* ou *Momordica charantia*, pour des indications thérapeutiques s'inscrivant assez spécifiquement dans les pratiques de soin de la médecine populaire haïtienne[478], montre que ces espèces préexistantes en Guyane ont acquis des usages thérapeutiques nouveaux à la suite des mouvements migratoires en provenance d'Haïti. D'autres communautés déjà présentes en Guyane utilisent ces espèces, mais pas particulièrement sous la même forme que les Haïtiens : *Momordica*

[478] Les usages mentionnées pour ces espèces correspondent à celles déclarées dans le Plateau Central d'Haïti lors de l'enquête réalisée dans les années 1980 par Weniger et al. (1986).

charantia était déjà employée sous forme de bains, de tisanes voire même de loochs par les Créoles et les Businenge (Fleury, 1991 ; Grenand et al., 2004) mais il semble que ce soient les Haïtiens qui aient introduit son utilisation sous forme d'alcoolature. De même, la décoction salée des bourgeons de *langlichat* (*Chromolaena odorata*) en cas de syndrome grippal semble être également une pratique récemment introduite par la communauté haïtienne. Quelques témoignages allant dans ce sens ont pu être collectées, comme celui-ci, très explicite sur ce point :

> « *Le'm te Ayiti, m konnen manman'm te konn sevi asosi, langlichat, medsiyen barachen. Sa se plant nou jwenn isit tou, ki fe nou sevi yo pas nou te deja konnen yo. Men i genyen osi bokou nou pa konnen nou pa sevi*… [Quand j'étais encore en Haïti, je sais que ma mère nous donnait des remèdes à base d'*asosi* (*Momordica charantia*), de *langlichat* (*Chromolaena odorata*), de *medsiyen barachen* (*Jatropha gossypiifolia*). Ce sont des plantes qu'on a retrouvé ici, ce qui fait qu'on les utilise parce qu'on les connaissait déjà. Mais il y en a également beaucoup qu'on ne connaît pas et qu'on utilise pas.] » Femme d'origine haïtienne, 40 ans, Cayenne.

Dans le sens inverse, l'usage par les migrants de plantes natives de la Guyane montre également leur capacité à s'adapter à un nouveau contexte et à s'approprier une nouvelle flore médicinale. Par exemple 5 personnes originaires d'Haïti ont cité l'espèce *Quassia amara*, inexistante à priori dans leur pays d'origine, en précisant qu'elle leur avait été montré « par des Guyanais ». La consommation mixte de plantes natives et exotiques est sans aucun doute, comme l'ont montré d'autres auteurs, une manifestation de la capacité des migrants à s'adapter à un nouvel environnement (Torres-Avilez et al., 2015b). Il semble ainsi également approprié d'élargir la définition proposée par Ladio et al. (2014) du processus de « relocalisation » et de ne pas le restreindre à la seule introduction d'espèces mais englober également dans cette catégorie la relocalisation de pratiques dans un cadre interculturel, c'est-à-dire l'utilisation par de nouveaux groupes de pratiques qui leur étaient jusque là extérieures, favorisée par le pluralisme culturel. Les exemples de transmission verticale (cf « La question de la transmission ») comme nous avons pu en montrer quelques exemples précédemment donnent lieu à une relocalisation culturelle d'usages qui se déplacent d'un groupe culturel vers un autre :

> « Les Créoles, ils nous ont appris plein de choses. Ils font du sirop de pied de bœuf, de l'*amèr* pour les vers, des *rafréchi* quand tu te sens trop chargé. Une dame haïtienne a soigné beaucoup de Businenge aussi. Quand on voit que ça marche bien, on adopte aussi ces remèdes. Personne n'est hermétique, les choses bougent, le plus important c'est de se soigner. » Homme d'origine aluku, 62 ans, Kourou.

> « *Mari m se on kreyol li yé, on Senklisyen. Li anprann mwen on pil bagay wi, tout kalité remed. E mwen mem aprann li tou yonn de bagay m te konnen*. [Mon mari c'est un Créole, un Saint-Lucien. Il m'a appris beaucoup de choses, toutes sortes de remèdes. Et moi-même je lui ai appris une ou deux choses que je connaissais.] » Femme d'origine haïtienne, 52 ans, Matoury.

> « *Granpè mwen sétè an gadò ! Moun Babonneau, ou sav… Ek manman mwen té konnet on pil bagay tou. Lantou kaz manman mwen, Senklisi, té ni plen plant pou pwotéjé, ou sav. Ek isi jòdi, mwen menm séyé rikwéyé sa, rikwéyé estil sa : model viv lakanpann lan mwen mennen'y vini isi Kayenn bwoy, pou i still viv toujou*. [Mon grand-père était un *gadò* ! Quelqu'un de Babonneau, tu sais… Et ma mère connaissait beaucoup de choses aussi. Autour de la maison, à Sainte-Lucie, il y avait plein de plantes de protection, tu sais. Et aujourd'hui ici, moi-même j'essaie de recréer ça, ce style. Ce mode de vie campagnard je l'ai emmené ici, à Cayenne, pour qu'il continue à vivre encore.] » Homme d'origine sainte-lucienne, 50 ans, Cayenne.

En outre, un certain nombre de pratiques magico-religieuses amérindiennes et afro-américaines anciennes connaissent aujourd'hui un réemploi, une réinterprétation, à des fins totalement nouvelles, inhérentes à la société contemporaine. C'est ainsi par exemple que les pratiques propitiatoires jadis utilisées pour empêcher que le mauvais œil n'atteigne et ne défavorise les sorties de chasse ou les récoltes, sont désormais utilisées pour favoriser la chance aux examens, lors de l'examen d'obtention du permis de conduire ou d'un entretien d'embauche, ou encore à l'occasion d'une convocation devant la justice[479]. Mais l'exemple le plus éloquent est sans doute l'utilisation par des transporteurs de drogues vers l'Europe[480] de recettes utilisées par les esclaves fugitifs durant l'esclavage pour échapper aux colons ou se rendre invulnérables[481]. On peut

[479] Une *mambo* (prêtresse dans le vodou haïtien) de Cayenne nous a ainsi confié avoir déjà effectués des « travaux » visant à « refroidir » un commissaire de police ou un juge dans le cadre d'affaires judiciaire en cours à l'encontre de ses clients.

[480] De plus en plus de passeurs tentent quotidiennement de voyager vers la métropole en avalant ou en cachant de la drogue dans leurs bagages (Granger, 2017), si bien que l'aéroport de Matoury vient en deuxième position des saisies aéroportuaires de cocaïne en France après ceux de Paris (Dujourdy et al., 2010).

[481] Il est intéressant de noter par ailleurs que de telles pratiques magico-protectrices avaient déjà été reprises par les « *jungle commandos* » durant la guerre civile au Suriname, entre 1986 et 1992 (Fleury, 1991).

relever notamment l'usage d'une Rubiacée sylvestre, *Psychotria ulviformis* (ndk : *kiibi uwi*) réputée rendre invisible ses usagers[482] :

> « A l'époque de l'esclavage, nos ancêtres n'avaient pas d'armes pour échapper aux colons Blancs. Alors ils ont fait appel à la magie de nos ancêtres africains pour se protéger, se rendre invulnérables, ne pas se faire voir… Une plante surtout, *kiibi uwi*, leur servait pour ne pas se faire voir… Et c'est elle, et à peu près les mêmes recettes, les mêmes rituels que reprennent aujourd'hui les jeunes qui font la mule pour essayer d'échapper aux douaniers, à la police. » Femme d'origine ndjuka, 59 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Plus généralement, ce sont les rituels convoquant les divinités *winti* du panthéon *kumanti* sont également plebiscités par les trafiquants. Selon Moomou (Moomou, 2015 ; p. 399), les divinités *kumanti* (cf. « Glossaire ») étaient très sollicitées durant le marronnage « *car le kumanti permet de triompher de la peur, de l'angoisse et de galvaniser les Marrons, renforçant ainsi leur détermination à fuir l'univers esclavagiste. Cette divinité permet l'apprentissage de l'invulnérabilité. Celui qui possède cet esprit peut recevoir des balles de fusil sans être transpercé. De même, il est capable de se couper avec un sabre, danser sur des verres brisés sans se blesser, danser sur la braise sans être blessé.* » Tout aussi intéressant, l'auteur indique qu'il s'agit d'un collège d'« d'esprits des airs » (ndk : *opete*)[483], les rendant de fait encore plus appropriées pourle trafic aérien. Toutes ces propriétés feraient donc l'objet aujourd'hui d'une réappropriation de la part de certains trafiquants souhaitant se protéger de leurs ennemis ou passer au travers des contrôles de la police de certains cultes guerriers *kumanti*, à travers l'usage propitiatoire d'espèces associées à ce panthéon de divinités (notamment : *Ceiba pentandra*, *Ficus* spp., *Oryctanthus florulentus*, *Struchium sparganophorum*) :

> « C'est mon oncle qui m'a montré un bain magique pour être tranquille parce que j'avais des problèmes avec des gars de la Charbo [quartier de Saint-laurent du Maroni, où habitent majoritairement des Marrons]. Dans le bain tu mets des feuilles et des bois spéciaux ; tu mets aussi un sabre et une hache. Si tu prends ça comme il faut, les couteaux ou même les balles ne peuvent plus

[482] Comme relevé également au Suriname par van Andel et al. (2007 ; p. 357) : « *It is believing that this plant* [Psychotria ulviformis] *can make people (or drugs) invisible, the reason for its popularity among cocaine smugglers.* » Selon les auteurs cités, le mimétisme de cette plante rampante, très difficile à apercevoir dans les sous-bois, serait à l'origine par analogie relationnelle de cet usage pour le moins singulier, d'où son nom verculaire ndjuka de *kiibi uwi*, « plante cachée ».

[483] Groenendijk (2006 ; p. 26) confirme également cette donnée : « *The spirits belonging to the pantheon of the air are called Kromanti Wintis* […] *also known as the flying Wintis."*

> traverser ta peau. C'est pour cela que dans les cérémonies *kumanti*, on voit les gars se frapper avec des sabres, manger du verre, marcher sur du feu… Ils ne ressentent rien et ça ne leur fait aucune blessure. Les guerriers africains utilisaient ces techniques puis nos ancêtres à l'époque de l'esclavage pour survivre dans la forêt. On dit que Boni [ancien chef suprême des Aluku] par exemple, il pouvait même se battre avec un tigre[484]. » Homme d'origine aluku, 24 ans, Saint-Laurent du Maroni.
>
> « Une fois y'a mon cousin qui a fait ça, la mule. Il est passé avec une bonne quantité de boulettes et on ne l'a pas pris. Il a fait un rituel chez un monsieur qui Suriname qui l'a baigné avec des plantes et lui a fait ce qu'on appelle chez nous le *fula kumanti*. Quand on te donne cet *Obia* là, tu ne risques rien. » Femme d'origine paamaka, 19 ans, Saint-Laurent du Maroni.
>
> « Je connais un gars à Balata qui a un méchant *Obia* sur lui. Une sorte de *baklu* (cf. « Glossaire »). Le mec a dû faire tout un tas de rituels pour l'amadouer, tu vois, parce qu'il faut s'habituer avec lui pour qu'il voie que tu n'es pas l'ennemi de son maître. Le gars là, c'est un gros trafiquant bien connu dans le quartier. Et bien les flics passent devant lui tout le temps, ils ne l'ont jamais arrêté. En plus il montre aux gars qui voulaient le butter qu'il n'a pas peur d'eux, il va partout, dans les sound systems, partout. Parce qu'avec son *Obia*, il ne craint plus les balles ou les coups de couteau, *boug la sé an moso fè* [Le gars est invincible]. » Homme d'origine martiniquaise, 36 ans, Matoury.

Une autre forme de recontextualisation de pratiques exogènes consiste en l'introduction et en la naturalisation dans l'espace urbain d'espèces végétales forestières. En effet, pour pallier à la rareté de certaines espèces sylvestres en ville, quelques tentatives de domestication d'espèces proprement forestières ont pu être observées dans des jardins de Cayenne et de Saint-Laurent du Maroni, afin de reproduire une partie de la flore médicinale du milieu d'origine. Ces exemples demeurent tout de même anecdotiques, conformément à la contre-indication à planter des espèces sauvages aux abords des habitations qui prévaut dans l'ontologie Noire-Marrone des rapports Hommes-Nature (cf. « Plantes cultivées des jardins ») mais certaines espèces sylvestres récemment naturalisées (*Annona glabra*, *Begonia glabra*, *Renealmia* sp. [485]) ont tout de même pu être observées en milieu urbain durant cette enquête :

---

[484] Il s'agit très certainement, en réalité, du jaguar (*Panthera onca*) localement appelé « *tig* » (krg).

[485] La domestication de ces deux dernières espèces par les Marrons est confirmée également par d'autres études ethnobotaniques effectuées au Suriname (van Andel et al., 2007 ; Havinga, 2006).

> « Chez nous les Saamaka, c'est un plat très important [*masusa alisi*, « riz au *masusa* », *Renealmia floribunda*]. On mange ça quand on est malade, ou avant un examen par exemple, ça requinque. Et comme c'est quelque chose qui pousse loin en forêt et qu'on ne trouve pas au marché, alors aujourd'hui quelques personnes le plantent dans leurs jardins pour en avoir sous la main quoi. » Homme d'origine saamaka, 32 ans, Cayenne.

Pour finir, des hybridations linguistiques ont régulièrement lieu (cf. « Des trajectoires phytogéographiques complexes à retracer »), qui s'inscrivent dans le plus vaste processus de créolisation linguistique qui a cours en Guyane, à l'occasion du processus de recontextualisation de pratiques exogènes et d'espèces exotiques dans les pharmacopées locales. En effet, un hiatus peut parfois demeurer entre l'appropriation des choses et celles des mots qui les désignent dans leur contexte d'origine et des variations phytonymiques plus ou moins importantes apparaissent ainsi entre les noms vernaculaire d'origine et ceux qui sont nouvellement adossés aux plantes qui intègrent une société. En effet, il arrive que des emprunts[486] se transforment ensuite en subissant des déformations d'ordre phonologique (Adam, 1970; Grenand, 2002), donnant naissance à de nouvelles appellations issues d'une dérive plus ou moins éloignée du mot-source mais qui est plus conforme aux standards linguistiques et culturels de la société-accueil[487]. Ainsi, parmi les nouveaux étymons que nous avons pu relever, quelques exemples intéressants méritent ici d'être cités. L'espèce *Melaleuca quinquenervia*, qui envahit notamment certaines savanes de Kourou ou de Macouria est également rentrée dans la pharmacopée des Haïtiens de Guyane qui l'appellent *kalipis savann*, en référence au Genre *Eucalyptus* avec quoi cette espèce partage à la fois une proximité taxonomique et une certaine organoleptie mentholée. Une espèce vendue sur le marché de Cayenne par des revendeuses haïtiennes, appelée *bwa batiman* (littéralement bois-bâtiment) m'est demeurée longtemps mystérieuse jusqu'à ce que je découvre qu'il s'agissait en fait du *barbatimão* – prononcé barbatimon (*Stryphnodendron adstringens* ; illustration 90) importé du Brésil (en provenance notamment des herboristeries d'Oiapoque ; cf. « *Feuilles des marchés et élixirsd'herboristes* ») qui a été renommé conformémement à la logique phytonimique créole[488]. Autre exemple, et dans la même logique de

[486] Selon Vilayleck (2002 ; p. 24), en effet, « *l'emprunt est l'outil privilégié de la création lexicale* ».

[487] Pour Grenand, ce besoin qu'ont toutes les cultures de nommer le monde selon leurs propres strandards linguistiques est une façon de « *socialiser l'environnement en le faisant entrer dans la réalité langagière et culturelle du groupe* » (Grenand, 1995 ; p.2).

[488] La taxonomie botanique créole comporte souvent, d'après Vilayleck (2002) un terme de base (souvent morphologique, comme *bwa* – « bois ») et un déterminant qui donne une information

transformation phonologique mais pas sémantique, l'espèce *Parmentiera aculeata*, appelée *guajilote* en Amérique Centrale d'où elle est originaire, et récemment introduite en Guyane après un passage semble t-il par les Petites Antilles, est devenue ici *bwa jilot* voire même *bwa-tjilot* chez les Créoles. Pour finir, le fameux « bois-bandé » (krg : *bwa bandé* ; *Ptychopetalum olacoides*) devient parfois *bandé bois*, ce qui s'explique par le fait que dans la taxonomie businenge, à l'inverse de la taxonomie créole, le mot de base (ici *bwa*) soit plutôt précédé du déterminant qui met en lumière une de ses caractéristiques biologiques ou un de ces usages recommandé (ici *bandé*, faisant allusion à son utilisation comme tonique sexuel).

Illustration 90 : morceaux d'écorce de Stryphnodendron adstringens*, conditionnés en sachet, vendus dans les herboristeries d'Oiapoque. M-A Tareau.*

sur un caractère spécifique de la plante (comme un éventuel usage ; ici, *batiman* pouvant évoquer la possibilité de son utilisation en construction).

7.3. Recombinaisons thérapeutiques et pluralisme médical

Illustration 91 : antibiotiques en provenance de République Dominicaine (avec transit par Haïti) et feuilles de vervenn *(*Stachytarpheta cayennensis*) utilisés conjointement. M-A Tareau.*

La coexistence de pratiques ethnomédicales et biomédicales (illustration 91) a été citée a de nombreuses reprises par la littérature (Belliard et Ramírez-Johnson, 2005 ; Benoist, 1996 ; Benoît, 2000 ; Bhattacharyya, 1983 ; Capps, 1994 ; Cosminsky et Scrimshaw, 1980 ; de Medeiros et al., 2016 ; Nascimiento et al. 2019 ; Janzen et Arkinstall, 1995 ; Kaptchuk et Eisenberg, 2001 ; Lundberg, 2007 ; Medeiros et al., 2012 ; Saillant, 1999 ; Taylor, 1976 ; Waldstein, 2006)[489]. L'analyse des discours montre d'ailleurs qu'elles semblent être le plus souvent perçues comme complémentaires et non pas comme rivales par les populations qui les mobilisent par ailleurs conjointement, et ceci malgré l'apparente incompatibilité entre un système de pensée holiste qui caractérise la plupart des médecines non-

[489] Déjà, dans le Cuba des années 1950, Cabrera (2003 ; p. 33) notait cette cohabitation entre médecine traditionnelle et médecine moderne naissante : « *on a toujours utilisé et on utilise encore les herbes consacrées des sorciers-guérisseurs parallèlement aux médicaments d'autrefois ou à la pénicilline et aux vitamines d'aujourd'hui*. »

biomédicales et de l'approche cartésienne de la biomédecine (Laplantine et Rabeyron, 1989 ; Medeiros et al., 2012). Pour reprendre la typologie de Foster et Anderson, la différence se fait entre un schème d'explications de type « personnalistique » et un autre qualifié de « naturalistique » (Foster et Anderson, 1978). En contexte interculturel, ce pluralisme médical est d'autant plus complexe que s'ajoutent à cette dualité entre la biomédecine et les autres médecines les distinctions entre l'ensemble des ethnomédecines correspondantes à chacun des groupes d'appartenance en présence et qui s'intriquent elles-mêmes entre elles. Face à la maladie, le patient a avant tout un « impératif d'efficacité thérapeutique » (Ngokwey, 1995) qui le pousse parfois à tirer profit des différents systèmes de soins qui s'offrent à lui dans le but d'optimiser sa guérison[490] :

> « J'avais une sorte de grippe qui ne passait pas, j'ai commencé à prendre des remèdes créoles, des thés, des tisanes, tout ça, et ça ne passait toujours pas. J'ai été voir le docteur qui m'a donné des comprimés, des antibiotiques, du sirop. Ça allait un peu mieux mais je sentais que ça se maintenait, alors j'ai continué à prendre les antibiotiques du médecin, tout en prenant mes thés créoles, et alors là, c'est passé ! *Microb ya pran lavòl* [Les microbes ont disparu] ! » Homme d'origine créole guyanaise, 57 ans, Iracoubo.

> « Je vois le médecin seulement si je ne peux pas faire autrement ; si je ne sais pas quelle plante utiliser ou si la maladie est trop compliquée pour être traitée ainsi. Sinon, j'utilise d'autres moyens, je suis une adepte des médecines douces et naturelles. » Femme d'origine créole guyanaise, 24 ans, Cayenne.

> « J'avais mal au ventre. J'ai été faire une radio mais le médecin ne voyait rien. Pourtant qu'est-ce que j'avais mal ! … J'ai été voir une dame créole qui soigne les gens sur Iracoubo, Mme A. Elle m'a donné une tisane qui m'a soigné. » Femme d'origine kali'na, 58 ans, Iracoubo.

[490] Dans le même temps, l'usage parallèle de techniques biomédicales et ethnomédicales par les praticiens leur permet d'augmenter les chances de succès de leurs thérapies (Cosminsky et Scrimshaw, 1980).

> « Quand on a la grippe avec de la fièvre on prend de l'*asosi* bouilli avec des cachets de tétracycline[491], d'amoxicilline ou de saridon. » Homme d'origine haïtienne, 24 ans, Cayenne.

C'est ainsi que dans les sociétés caractérisées par un important pluralisme culturel, des « itinéraires thérapeutiques »[492] complexes et imprévisibles sont observés du fait de la multiplicité des recours possibles[493] (Janzen et Arkinstall, 1995; Massé, 2001 ; Staiano, 1981; Staiano-Ross, 1986), avec des allers-retours multiples entre biomédecine et ethnomédecines, mais également entre les différentes composantes de ces dernières[494]. S'ils s'avèrent souvent complémentaires[495], les différents systèmes ethnomédicaux ne fusionnent que très lentement car ils agissent également comme des marqueurs identitaires forts et se spécialisent dans le traitement de certaines étiologies et pathologies culturellement spécifiques (Benoist, 1986 ; Benoît, 2000). La complémentarité des systèmes de soins peut correspondre à deux grands cas de figure : soit les thérapeutiques sont exercées en parallèle l'une de l'autre - de façon spontanée par les patients ou sur les conseils de proches - soit elles succèdent dans le temps, de façon séquencée, en raison du maintien de la pathologie (qui peut être interprété comme l'inefficacité d'une réponse médicale, poussant le patient à chercher une réponse de soins plus satisfaisante ailleurs). De plus, lorsqu'il s'agit de maladies bénignes, le recours aux plantes est souvent privilégié - la médecine domestique par les plantes, souvent auto-administrée, est perçue comme plus saine (plus « pure », plus « naturelle ») – tandis qu'en cas de récidive ou d'aggravation inopinée des symptômes il apparaît nécessaire de consulter un spécialiste (biomédecin ou tradithérapeute) dont l'expertise en termes de diagnostic (notamment grâce à l'utilisation par les médecins d'appareils sophistiqués) et la plus grande assurance d'un résultat curatif leur octroient une plus grande confiance. La

---

[491] Les cyclines ou tétracyclines constituent une famille d'antibiotiques utilisés en particulier pour cibler les bactéries parasites intra-cellulaires, de type *Chlamydia* (Wikipedia). Ngokwey (1995) note également la popularité de la tétracycline dans la médecine domestique brésilienne.

[492] Que Janzen et al. (1995) définissent comme des parcours que suivent les malades et leurs familles en fonction des différents choix thérapeutiques possibles qui s'offrent à eux.

[493] Au Belize, autre société fortement marquée par sa multiculturalité, Staiano (1986) a montré la grande complexité et l'imprévisibilité des itinéraires thérapeutiques tant les recours possibles sont multiples et dissociés car agissant comme des marqueurs identitaires forts.

[494] Dans les sociétés créoles, marquées par un environnement culturel diversifié, les itinéraires thérapeutiques que choisissent d'emprunter les individus sont indéterminés car ils ne répondent pas à des repères culturels exclusifs (Massé, 2001).

[495] Sur le cas de Miami, Weidmann a mis en lumière un « continuum » des savoirs et des pratiques sur le corps dans les différentes communautés latino et afro-caribéennes (Weidman, 1978).

phytothérapie domestique est par conséquent souvent un premier recours contre la maladie ou alors réservée à des pathologies mineures tandis que les spécialistes sont consultés lorsque la maladie persiste ou en cas de symptomes soudains et graves[496] :

> « Je souffrais d'un affreux mal de dos. J'ai été consulter un guérisseur saramaka dans la banlieue de Paramaribo. Je suis resté quatre jours chez lui en tout. Il m'a soigné chez lui et j'ai dû repartir aussi avec des remèdes à prendre de retour à la maison. J'ai vu un kiné aussi et puis une masseuse sainte-lucienne qu'une collègue connaissait. Au final je ne sais pas lequel des trois m'a le mieux soigné, mais j'ai été guéri c'est surtout ça l'important. » Femme créole guyanaise, 55 ans, Cayenne.

> « Lorsque j'ai eu mon cancer de la prostate, je suis parti plusieurs fois chez les Palikur et les Galibi du Brésil. Et bien je peux dire aujourd'hui que ce sont les Palikur qui ont soigné mon cancer. Les médecins m'avaient dit que j'étais condamné, et pourtant plusieurs années après je suis encore là, tu vois bien, et en plein forme grâce à Dieu. J'ai fait une cure chez eux pendant trois, quatre mois non stop. Ils m'ont soigné avec des plantes de la forêt, *lapo amapà* [écorce d'amapà, *Parahancornia fasciculata*], *lyann makak* [Indet.], *veronik* [*Dalbergia monetaria*] … *Tousa tjwé vyé malad a* [Tout cela a tué le cancer]. Il faut dire qu'ils ont de bons guérisseurs là-bas, qui connaissent à la fois les plantes et les rituels chamaniques. Ici à Saint-Georges, ce n'est pas rare que des personnes créoles aillent se faire soigner là-bas. Mais il faut connaître ou alors être accompagné par des amis indiens, tu ne peux pas y aller tout seul comme ça. » Homme créole guyanais, 54 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

> « *M te al wè on medsin paske m te genyen on maltet ki pa te ka pase. Li fem radyo, li dim se an zyeu m genyen on problem. Mwen al we on moun mistik osi, pas m di se petet on bagay moun te voyé asou mwen akoz de jalouzi ou konnen*. [J'avais été voir un médecin parce que j'avais des maux de tête qui ne passaient pas. Il m'a fait une radio et m'a dit que c'est au niveau des yeux que j'avais un problème. J'ai été voir un tradipraticien vodou aussi qui m'a dit que c'est quelque chose qu'on m'avait envoyé qui me causait ça, à cause de la jalousie tu sais.] » Femme d'origine haïtienne, 22 ans, Rémire-Montjoly.

[496] En ce sens, l'impératif d'efficacité thérapeutique accru qui concerne les biomédecins (Ngokwey, 1995) doit également englober les autres spécialistes thérapeutes : ils doivent, par leur expertise, apporter un résultat rapide et efficace au malade.

Cette pluralité des parcours de soins et l'interconnexion entre les différentes pratiques elles-mêmes qui en découle et qui sous-tend, bien souvent, le partage d'un certain nombre de concepts émiques (perspectives humorale, sensorielle, surnaturelle) donnent ainsi naissance à ce qu'on pourrait qualifier d' « itinéraires en zigzag » (figure 22) entre les différentes instances médicales qui s'offrent au patient.

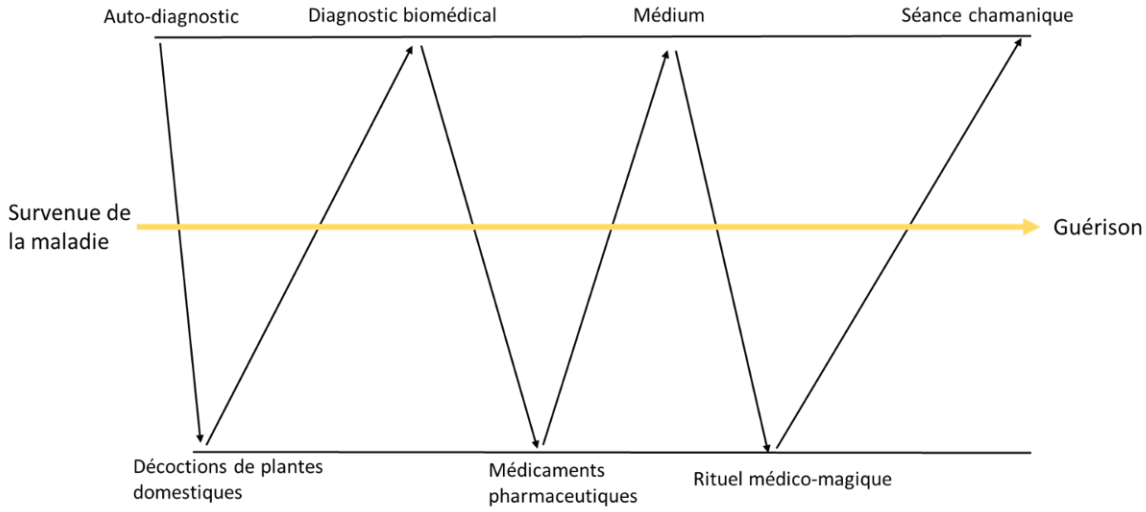

Figure 22 : exemple fictif d'un itinéraires de soins « en zigzag », tel qu'inspirépar plusieurs personnes interrogées. M-A Tareau.

Parfois le recours simultané à plusieurs médecines est recommandé, alors que dans d'autres cas il est déconseillé (notamment par le corps biomédical : plusieurs témoignages d'infirmières et de sages-femmes blâmant les pratiques de bains végétaux pré-nataux, par exemple, ont été reccueillis). Neuf personnes ont mentionné avoir pris en parallèle des décoctions de plantes et des comprimés d'officine[497] ou des phyto-produits achetés en pharmacie[498] afin de maximiser l'effet du remède, tandis que d'autres ont indiqué ne pas consommer conjointement des remèdes biomédicaux et ethnomédicaux

[497] Quatre enquêtés ont indiqué avoir consommé des comprimés achetés en pharmacie (Doliprane, Fervex, antibiotiques) en complément de décoctions ou d'infusions de plantes médicinales. Deux habitants de Saint-Georges de l'Oyapock ont indiqué avoir bu une décoction de plantes (*Quassia amara*, *Phyllanthus* sp.) accompagné de comprimés d'acide acétylsalicylique achetés à Oiapoque. Trois individus originaires d'Haïti ont témoigné avoir consommé des antibiotiques ramenés ou envoyés d'Haïti. Concernant ce dernier fait, il existerait une circulation de médicaments allopathiques (Gazobile, Cafénol, Efferalgan, Valodon), souvent fabriqués en République Dominicaine (illustration 92), d'Haïti vers la Guyane.

[498] Des sirops (de noni, *Morinda citrifolia*, et d'atoumo, *Alpinia zerumbet* ; 1 UR chacun) ainsi que de l'homéopathie (*belladona* ; 1 UR) ont été pris en accompagnement d'infusions classiques contre des « coups de froid ».

afin d'éviter le risque d'interactions médicamenteuses. Cependant, ces deux systèmes thérapeutiques ont des fonctions bien distinctes : la biomédecine est généralement considérée comme une médecine de confort, permettant de soulager efficacement les symptômes (la douleur notamment), tandis que le recours à des thérapies holistiques est parfois recommandé afin de chercher et de traiter l'origine du mal[499]. De plus, la médecine occidentale moderne est essentiellement curative tandis que les médecines populaires conservent un volet préventif important (Brelet, 2002), expliquant également une partie des va-et-vient entre elles par les individus qui tirent profit de ces différentes fonctionnalités. En définitive, le pluralisme des pratiques médicales est avant tout le reflet d'une pluralité de référents explicatifs et de moyens différents sur lesquels peuvent s'appuyer les malades en quête de guérison. Pour guérir le malade, il faut avant tout impérativement comprendre l'origine du mal (être) qui l'assaille et cette compréhension peut différer grandement selon les schèmes de représentations qui se présentent à lui. Ainsi, comme l'a montré Massé (2001) dans le cas des itinéraires de soins psychiatriques en Martinique, il est intéressant d'observer que quand surgit une maladie qui est interprétée comme un « mal envoyé », ce que cherche absolument à savoir le patient ce n'est pas la cause étiologique mais bien la cause socio-cosmique, à travers les questions « à cause de qui ?» et « pourquoi moi ? ». Dans ce sens, si l'efficacité technique de la biomédecine permet de soulager dans une certaine mesure les manifestations physiques causées par la maladie, seuls les tradipraticiens sont capables de décrypter l'origine du mal et de le subjuguer à travers l'efficacité médico-magique, symbolique et préventive de leur médecine :

> « Je vais d'abord voir le médecin pour avoir un bon diagnostic, il a les appareils pour ça. Et puis je vais voir ma mère pour qu'elle me donne des remèdes à base de plantes. » Homme d'origine haïtienne, 26 ans, Cayenne.
>
> « Dans la médecine traditionnelle aussi, le corps médical est hiérarchisé. Il y a des spécialistes qui soignent des maladies particulières et également ceux qui sont consultés pour leur regard spirituel afin de diagnostiquer l'origine du mal. Parce que chez nous, il y a des maladies naturelles et spirituelles. Si quelqu'un a fait un accident, il va à l'hôpital pour mettre un plâtre. Ensuite il va voir un *busi dataa*, qui peut demander les radios d'ailleurs, et celui-ci peut détecter qu'il y a un problème spirituel à régler pour qu'il guérisse plus vite. Et parfois il faut voir plusieurs personnes jusqu'à trouver celui qui a le bon *obia* pour

[499] Comme observé en Martinique par Massé (2001 ; p. 147) : « *la consultation* [bio]*médicale n'a pas pour but d'identifier les causes du mal, mais de soulager les manifestations physiques causées par le maléfice*. »

> débloquer la situation. Ensuite, parfois, tu retournes encore voir le masseur ou le médecin Blanc pour faire des radios, tout ça… Il y a plein de va et vient en fait… » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Cayenne.

Comme l'indique clairement ce dernier témoignage, la thérapie peut être prise à différents niveaux, en fonction de la nature et de la gravité de la maladie visée. En ce qui concerne les médecines afro-guyanaises, il semble que la typologie développée par Savary puis reprise par Brelet (Brelet, 2002 ; Savary, 1976) au sujet des niveaux de médecine en Afrique soit également opérante. Un devin (krg : *gadò* ; ndk : *lukuman* ; cf. « Glossaire ») est souvent consulté en premier lieu, en parallèle, bien souvent, d'un médecin, afin d'établir le diagnostic puis, en fonction des symptômes repérés le patient se dirige alors soit vers un sorcier (ndk : *wisiman* ; krh : *ougan*/*mambo* ; cf. « Glossaire ») lorsque la maladie est suspectée d'avoir une provenance surnaturelle soit vers un guérisseur traditionnel (krh : *medsin fey* ; ndk : *busi dataa*) et/ou un médecin lorsqu'il s'agit de syndromes plus strictement physiques. Par ailleurs, il est possible qu'un même tradi-praticien cumule plusieurs de ces fonctions, qui demeurent cependant assez clairement distingués au niveau des individus à travers une différenciation d'appellations :

> « Chez nous, on a une pratique appelée *kisi luku* qui signifie « aller chercher la vision ». On doit te casser un œuf sur la tête, et s'il ne se casse pas c'est que tu as reçu un sort. Le *lukuman* peut alors voir qui te l'a jeté et te dire ce qu'il faut faire, qui aller voir comme spécialiste en particulier, quels bains il faut prendre tout ça… Et si ce n'est pas un sort qu'on t'a jeté, il te donne aussi des remèdes mais il peut aussi te conseiller aussi d'aller voir un médecin. » Femme d'origine ndjuka, 44 ans, Mana.

Ainsi, la pluralité des itinéraires thérapeutiques est également synonyme de va-et-vient entre les différentes ethnomédecines (Benoist, 1996), et notamment les phytothérapies propres aux différents groupes culturels qui composent le *salad-bowl* guyanais. Lorsqu'un individu est malade, il arrive en effet qu'il consomme des remèdes donnés par des personnes affichant une autre appartenance culturelle que la sienne, contribuant ainsi à l'interculturalisation des pratiques de soins guyanaises :

> « *Lò mo fè mo AVC, mo alé lopital, yé fè patjé radyo, patjé bagaj… Men lò mo sòti la a roun Ayisyen Kayenn ki ba'y mo rèmèd. Mo alé wè'l Cogneau. I ba'y mo ben, bem, bem, ké roun lo radyé mo pa té konnèt. Ayisyen ya trè trè fò* [Lorsque j'ai fait mon AVC, j'ai d'abord été à l'hôpital où ils m'ont fait plein de radios, plein de choses… Mais ensuite lorsque je suis sorti, c'est un Haïtien qui m'a soigné. J'ai été le voir à Cogneau (un quartier de la commune de Matoury).

> Il m'a donné plein de bains avec un tas de plantes que je ne connaissais pas. Les Haïtiens sont très forts]. » Homme d'origine karipuna, 53 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.
>
> « Je prépare mon bain avec des feuilles que je connaissais depuis Haïti : *fey korosòl* [*Annona muricata*], *fey sitron* [*Citrus aurantiifolia*], *fey asosi* [*Momordica charantia*], *fey siwal*[500] [*Spondias purpurea*], *fey zorany si* [*Citrus aurantium*]. Et maintenant j'ajoute aussi du *vinéren* [*Siparuna guianensis*] et du *kwachi* [*Quassia amara*] que j'ai découvert en Guyane. Ce sont des amis guyanais qui me l'ont montré. » Femme d'origine haïtienne, 71 ans, Montsinnery-Tonnegrande.
>
> « Moi j'ai déjà été voir des Businenge. Notamment pour mes enfants, je les avais emmenés à Charvein prendre des bains pour endurcir leur corps et les aider à marcher plus vite. Les Businenge ils connaissent ces plantes là. Et puis une amie créole aussi me donne des plantes parfois, surtout quand j'ai la grippe ou pour maigrir aussi. Il n'y a pas longtemps encore elle m'a donné des racines d'*atoumo* [*Alpinia zerumbet*] pour faire une tisane. » Femme d'origine kali'na, 29 ans, Saint-Laurent du Maroni.

Pour illustrer la complexité et l'imprévisibilité des itinéraires thérapeutiques, l'exemple d'un jeune Ndjuka habitant dans la ville de Moengo au Suriname et s'étant gravement blessé lors de travaux sur l'abattis de sa mère est intéressant (figure 23). Hospitalisé d'urgence à Saint-Laurent du Maroni, il a ensuite à la fois suivi des soins biomédicaux et saamaka, en Guyane, avant d'être finalement orienté vers un tradipraticien ndjuka de Paramaribo :

[500] Par contraction sans doute de l'espagnol *ciruela*, « prune ».

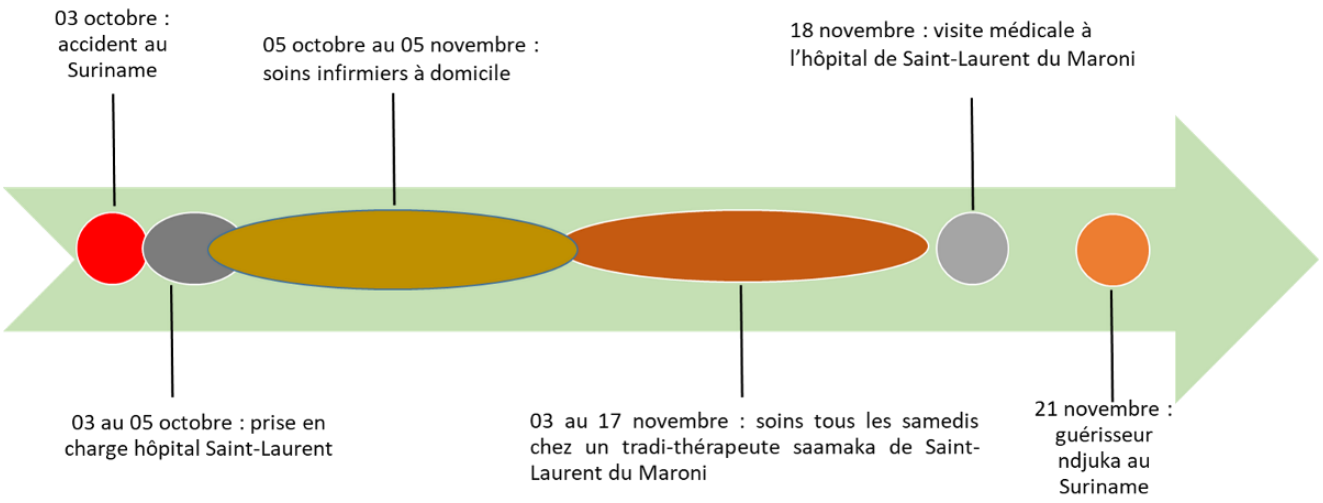

Figure 23 : itinéraire thérapeutique suivi par un informateur ndjuka, suite à un accident. M-A Tareau.

Cependant, la coexistence de diverses pratiques médicales ne signifie pas pour autant qu'elles soient perçues de façon égales dans les représentations collectives des habitants de Guyane. L'observation des itinéraires thérapeutiques et l'analyse des discours collectés révèle l'existence de choix préférentiels différents selon les groupes d'appartenance qui opèrent une hiérarchisation des pratiques médicales sur la base de représentations collectives et de l'efficacité présumée de chacun des systèmes de soins. En outre, notre enquête montre encore une fois[501] que les groupes les plus valorisés sont généralement ceux qui sont le plus distants du groupe d'appartenance des personnes interrogées : plus l'Autre vient de loin et plus il semble être auréolé d'un pouvoir thérapeutique important. Ainsi, si pour les Créoles il s'agit quasiment toujours des Amérindiens et des Businenge (48/60 URs pour l'une et/ou l'autre de ces réponses), ces deux groupes citent plutôt volontiers, à contrario, les Créoles, les Saint-Luciens et les Martiniquais (29/62[502] URs). A l'image du « mythe du bon sauvage »[503], l'éloignement culturel est considéré comme une garantie d'efficacité thérapeutique au travers d'un processus d'inversion symbolique du pouvoir social consistant à attribuer aux groupes qui occupent les échelons les plus bas de la hiérarchie sociale, des pouvoirs thérapeutiques les plus élevés (Benoist, 1996). Ainsi, en Guyane, les Amérindiens et les Noirs-Marrons,

[501] Car cela a été montré par d'autres auteurs à la Réunion (Andoche, 1988 ; Payet, 1980) et en Guyane déjà (Taverne, 1996, 1991).

[502] Il s'agit du nombre total d'entretiens effectués auprès de Marrons ou d'Amérindiens.

[503] Ce concept philisophique fut popularisé par Rousseau (1772), lui-même inspiré de la vision mythique des Amérindiens Caraïbes dépeinte par Du Tertre (1667).

d'une part, et les néo-migrants (surtout les habitants d'origine haïtienne)[504], d'autre part, sont à la fois la cible régulière de préjugés négatifs et d'un important mépris de la part des groupes socialement dominants [505] et dans le même temps leurs savoirs thérapeutiques, particulièrement dans le domaine du magico-religieux, sont assez largement idéalisés ou craints :

> « Les plus forts, c'est les Saramaka[506], après c'est les [Amér]Indiens et après c'est les Haïtiens. » Femme d'origine créole guyanaise, 85 ans, Cayenne.

> « Les plus forts aujourd'hui ce sont les Créoles. D'ailleurs on voit bien, ils font des conférences, des livres sur les plantes médicinales. Nous les Amérindiens, on a perdu beaucoup… Mes enfants ne connaissent même plus les noms des plantes. » Femme d'origine kali'na, 58 ans, Iracoubo.

> « Quand on vous a envoyé « quelque chose » [un sort], maintenant il faut aller loin pour voir quelqu'un qui puisse le retirer pour vous. Avant, les Guyanais étaient réputés on voyait des Antillais venir, des Martiniquais surtout. A présent, il faut aller loin, en Haïti, ou bien chez les Bosh[507]. Mais pas ceux des villes non, ceux qui vivent encore dans la forêt, sur le fleuve ou au Suriname. Avant on connaissait tout, comme eux, on vivait à la campagne, on connaissait la forêt. Aujourd'hui on est en ville et on est devenus plus Blanc que le Blanc[508]

---

[504] Même si, d'après Guyon, (2013 ; p. 50), « *le langage et les représentations communes contemporaines opposent principalement les groupes créoles, amérindiens, noirs-marrons et les groupes issus des migrations récentes (brésilienne, haïtienne, guyanienne et surinamaise)* ».

[505] Les termes péjoratifs d'« Indiens » et de « Bosh », s'ils continuent à être largement employés dans le langage ordinaire, sont aujourd'hui supplantés dans le langage administratif par celle d'«autochtones et Businenge » qui a remplacé en 1961 seulement la catégorie « populations primitives » (Mam Lam Fouk 2002). Rappelons aussi qu'il faut attendre 1969 et la création des communes dans le sud de la Guyane pour que les Amérindiens et Noirs-Marrons de l'intérieur soient inscrits à l'état civil et acquièrent enfin le droit de vote.

[506] Entendu, par ignorance de l'existence d'une pluralité de groupes culturels Marrons, au sens de « Businenge ».

[507] A ce propos, il est intéressant de noter que plusieurs informateurs Marrons nous ont dit que les Businenge étaient les seuls à pouvoir enlever efficacement un *wisi kunu* (mauvais sort) et que des personnes d'origine haïtienne ont affirmé la même chose à propos des *ougan* vodou, traduisant clairement le jeu de représentations plus ou moins positives qu'émettent les différents groupes au sujet d'eux-mêmes et des autres communautés.

[508] Comme l'écrit Benoist (1996 ; p. 40) : « *On retrouve fréquemment chez les Créoles l'expression d'un regret douloureux quant au sentiment de la perte des connaissances et des pouvoirs que possédaient les « anciens », comme si le fil d'une tradition s'était rompu*. »

> … C'est pour cela aussi que les gens ne se respectent plus, ils n'ont plus peur du *piaye*. D'ailleurs même en Haïti il faut chercher bien pour trouver quelqu'un qui sait bien travailler encore. Au Suriname, il faut s'enfoncer dans la forêt aussi… J'ai des amis martiniquais qui font de grandes expéditions pour trouver quelqu'un, alors qu'avant ils prenaient juste un taxi pour monter au Morne-des-Esses[509]. *Lè ou wè an moun ka pran lapenn alé Haïti oben menm Suriname, dé serten koté konsa pou to, sé pa pou djendjen* [Quand tu vois que quelqu'un prend la peine d'aller en Haïti ou bien même au Suriname, dans certains endroits comme ça pour toi, ce n'est pas pour rigoler] … » Homme d'origine créole martiniquaise, 58 ans, Montsinery-Tonnegrande. »

> « Ils connaissent beaucoup de choses. Nous on a tout perdu. Ces gens là connaissent bien les plantes de la forêt. *Neg danbwa konnet bagay danbwa*. [Les gens de la forêt connaissent les choses de la forêt.] » Femme d'origine sainte-lucienne, 72 ans, Cayenne.

Ces différents extraits de discours montrent à quel point les populations autochtones ainsi que certains migrants sont considérés par les Créoles antillo-guyanais comme les garants d'un pouvoir magique ancestral et les détenteurs de grandes connaissances sur les plantes médicinales qu'ils auraient eux-mêmes perdus et dont ils parlent avec nostalgie (Benoist, 1996 ; Chalifoux, 1987 ; Jolivet, 1982). Les groupes jouissant de cette reconnaissance l'utilisent à leur tour comme emblème identitaire valorisant (Taverne, 1996). Mais ces différentes étiquettes montrent surtout à quel point le principe d'efficacité thérapeutique mis en avant par la plupart des personnes interrogées est avant tout le produit d'une construction sociale (Taverne, 1996), elle-même basée sur des représentations sociales qui orientent les choix thérapeutiques des individus (Laplantine, 1989). Elles incombent aussi, comme l'aborde le prochain chapitre, une répartition fragmentée des pratiques sur le territoire, et en particulier dans l'espace urbain, dont les différents quartiers apparaissent comme des espaces de soins distincts en fonction des groupes socio-culturels qu'ils accueillent.

[509] Quartier de la commune de Sainte-marie, en Martinique, connu pour « ses puissants sorciers » (Leti, 2008).

7.4. Ségrégation spatiale et co-existence d'univers différents

Illustration 92 : quartier haïtien de Bibi, à Saint-Laurent du Maroni, avec ses délimitations typiques en feuilles de tôles[510]. L. Dejouhanet.

Le phénomène de distribution spatiale différenciée des pratiques culturelles ne manquent pas de rappeler les théories d' «écologie urbaine » développées par les sociologues et géographes de l'Ecole de Chicago, qui déjà dans les années 1920 et 1930, montraient comment les néo-migrants se répartissaient dans l'agglomération en fonction d'un processus d'agrégation-ségrégation fondée sur la diversité de leurs origines socio-culturelles et le maintien de comportements et de pratiques culturels spécifiques

[510] Selon plusieurs informateurs, ces barrières ont pour fonction d'empêcher l'intrusion des « regards jaloux », potentiellement facteurs de « *devenn* » (malchance). Ils sont souvent doublés d'une haie vive de plantes protectrices ayant la même fonction de barrière propitiatoire. C'est ce qui explique que ces « murs de tôles », parfois décriés, soient si courants dans les quartiers dits haïtiens.

(Burgess, 1929 ; Park et al., 1984 ; Thomas et Znaniecki, 1918). A l'image de ce qui s'est passé dans la capitale du Michigan (bien que, nous en conviendrons, à une échelle sans doute moindre) les flux migratoires qui abondent en Guyane contribuent à mettre également en relation au sein des villes côtières des groupes de cultures différentes et ayant des rapports à l'environnement et à la santé divers. Ainsi, la notion d'agrégation/ségrégation, reprise par l'ethnobiologie moderne désigne en sociologie urbaine le phénomène de division sociale de la ville, le plus souvent sur des critères ethniques ou culturels, et relève de « regroupements naturels sur une base économique et culturelle » [511]. Selon les tenants de l'école de Chicago, ce processus ne devait pas forcément être perçu négativement puisqu'il permettait aux nouveaux immigrants de s'intégrer progressivement dans leur société d'accueil tout en continuant à bénéficier dans un premier temps des ressources et des structures de leur communauté d'origine (Grafmeyer et Joseph, 1984).

Dans les villes du littoral guyanais, de nombreux quartiers ethniquement marqués ont vu le jour lors de ces dernières décennies, composant une véritable mosaïque urbaine au sein de laquelle il est désormais intégré dans le langage courant de parler de « quartiers brésiliens », « quartiers haïtiens » (illustration 92), « quartiers saramaka », etc, preuve du marquage « ethnique » de ces quartiers et du phénomène de ségrégation qu'induit cette ethnicité (Léobal, 2013 ; Romanovski et Piantoni, 2009). Ces ilots d'habitat plus ou moins formels, et composés d'une population quasiment mono-ethnique, qui parsèment l'espace urbain guyanais peuvent donner lieu entre eux à de fortes différenciations en terme de pratiques médicales (Bourgarel, 1994), et notamment de phytothérapie, alors même que dans certains cas ils sont limitrophes. L'exemple des quartiers de Bibi et de Fatima, situés dans la partie nord-est de la ville de Saint-Laurent du Maroni (figure 24[512]), est particulièrement intéressant pour illustrer ce dernier point. En effet, le quartier informel de Bibi est majoritairement habité par une population originaire d'Haïti[513] et se trouve à quelques centaines de mètres seulement à vol d'oiseau des quartiers de Fatima, Petit Paradis et Paddock qui sont sont quasiment exclusivement occupés par des

[511] Voir notamment Burgess et Park : (Burgess, 1929 ; Park et al., 1984).

[512] La photo présentée date de 2015 et aujourd'hui le quartier de Bibi s'est beaucoup agrandi vers le nord puisque les habitations arrivent pratiquement au niveau de la station d'épuration qui constitue désormais la limite du quartier et la séparation avec celui de Fatima.

[513] Avec la mise en place du barrage permanent d'Iracoubo (Nicolas, 2016), il semble que de plus en plus de ressortissants haïtiens arrivés par le Suriname (Granger, 2017) s'installent dans l'ouest faute de pouvoir atteindre Cayenne.

Amérindiens Kali'na et Arawak[514]. Les pratiques de ces groupes, on l'a vu, se distinguent grandement, notamment dans le choix des espèces qui est fait par chacun d'entre eux : les Amérindiens faisant un plus grand usage d'espèces natives que ne se sont pas encore, ou très peu, appropriés les migrants haïtiens, et ces derniers ayant également des pratiques culturellement très spécifiques que ne partagent pas forcément les groupes amérindiens. Ainsi, bien que partageant de nombreuses espèces médicinales, ces deux communautés ont des pharmacopées très distinctes, tant sur le plan des usages que des savoirs. A titre d'exemple, les espèces natives *Begonia glabra* (srn : *koo ati*), *Renealmia* sp. (kla : *konosa*), *Siparuna guianensis* (kla *: irakopi*), *Tapirira guianensis* (kla : *atapiriri*) et *Virola surinamensis* (kla : *warusi*) ont été citées par plusieurs habitants amérindiens résidant à Fatima tandis qu'aucun résident originaire d'Haïti n'a mentionné ces espèces qui ne semblent pas être connues et utilisées au sein de cette communauté :

> « Nous on utilise beaucoup cette plante, *irakopi* [*Siparuna guianensis*]. Ça pousse tout seul alors on peut le cueillir un peu partout. Près de la forêt il y en a beaucoup. C'est une plante très importante pour les Amérindiens. » Homme d'origine kali'na, 67 ans, Saint-Laurent du Maroni (Fatima).

> « Les Amérindiens, ils connaissent beaucoup de plantes de la forêt que nous on ne connaît pas. Parfois, ça arrive qu'ils nous montrent des choses, quand on les voit du côté des abattis par là. Mais leurs plantes on ne sait pas les utiliser, y'a pas ça en Haïti. » Homme d'origine haïtienne, 46 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « Parfois je vois des Amérindiens qui viennent sur mon terrain prendre la sève d'un arbre, une sève rouge. Je ne sais pas comment s'appelle l'arbre… Il pousse en bas, près de l'eau. Je crois qu'ils l'utilisent pour soigner leurs dents ou quand ils ont des problèmes dans la bouche. Je les ai déjà vu prendre la sève avec un coton tige et passer ça dans la bouche de leur enfant malade. Mais je ne sais pas pour soigner quoi exactement…»[515] Homme d'origine martiniquaise, 56 ans, Saint-Laurent du Maroni.

[514] Comme le précise le rapport de Davy et Filoche (2014 ; p. 32) : « *Le village de Paddock est situé au nord de Saint-Laurent du Maroni. En plus du cœur du village, il comporte deux quartiers, Paradis et Jérusalem. Le village lui-même et Paradis sont saturés, Jérusalem est en construction.* »

[515] D'après nos observations, il s'agirait de *Virola surinamensis*, dont l'usage (application de la sève pour soigner les muguets buccaux) est est également rapporté par Grenand (2004) chez les Palikur.

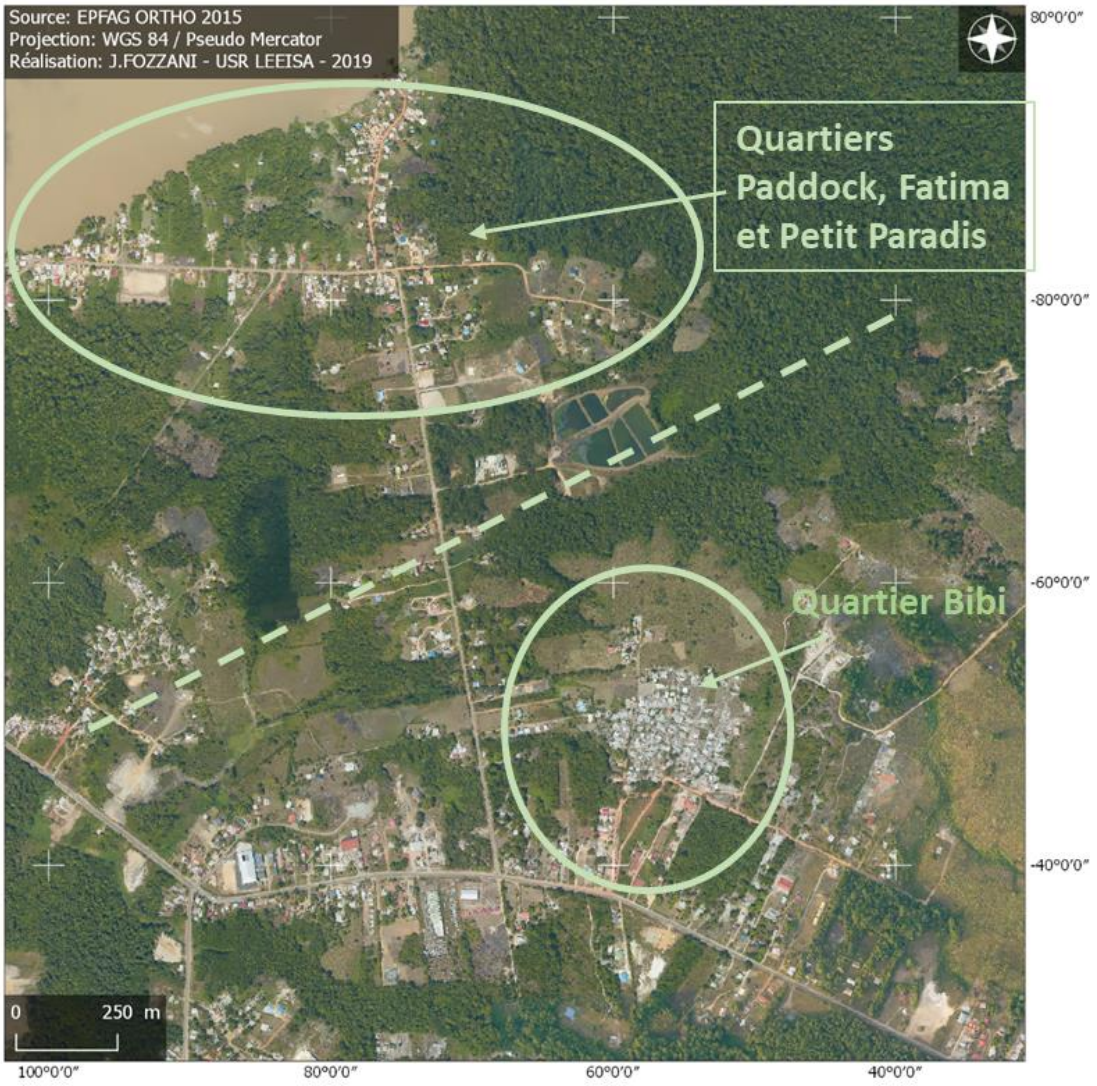

Figure 24 : vue aérienne des quartiers de Bibi et de Fatima, à Saint-Laurent du Maroni. J Fozzani, M-A Tareau.

Au contraire, certaines espèces consommées par les Haïtiens de Bibi sont quasiment inconnues des Kali'na voisins. L'espèce *Momordica charantia* est par exemple très appréciée et fait l'objet, comme d'ailleurs dans les autres quartiers haïtiens (cf. « cueillette des villes et cueillette des champs », cf. « Encart 7 »), d'une cueillette par les familles qui l'utilisent dans la composition de plusieurs types de remèdes alors qu'aucun des Kali'na interrogés à Fatima, Petit Paradis et Paddock ne l'a mentionné pour ses usages médicinaux. Un spécimen fraîchement cueilli a même été présenté à un couple de Fatima formé par des personnes réputées être de grands connaisseurs de phytothérapie et des guérisseurs ; s'ils ont reconnu la plante qu'ils croisent régulièrement au bord des chemins et qui colonise même certains arbustes, ils ont été incapable de la nommer en kali'na et

ont indiqué n'en avoir strictement aucun usage thérapeutique[516]. Au contraire, tout près de là, les lianes sub-spontanées d'*asosi* (aussi appelé *yesken*[517]) sont protégées dans les quartiers haïtiens[518] où leur présence est devenue un véritable marqueur végétal et leur consommation un signe d'appartenance culturelle[519] :

> « *Asosi se on bagay ki leve tousèl, nou pa plante'l. Alò se pousa lè nou we'l nou kite'l pou nou pe trape le n bezwen prepare boutey yo* [L'asosi c'est une plante qui pousse toute seule, on ne la plante pas. C'est pourquoi lorsqu'on la voit on la préserve pour en avoir ensuite pour confectionner les bouteilles d'*asosi*]. » Homme d'origine haïtienne, 35 ans, Saint-Laurent du Maroni.

> « Je sais que les Haïtiens s'en servent, mais je ne sais pas pourquoi. Nous ici on n'utilise pas ça. C'est une mauvaise herbe, on l'arrache quand ça pousse dans l'abattis. Par contre la variété cultivée qu'on trouve au marché, qu'on appelle *sopropo* [*Momordica charantia* var. *maxima* ; illustration 93], se mange. Tout le monde mange ça au Suriname, les Indiens, les Bosh, les Coolies, les Javanais. On dit que c'est bon pour le sang. » Homme d'origine kali'na, 67 ans, Saint-Laurent du Maroni.

De la même façon, une étude comparative entre les pharmacopées des populations amérindiennes, métisses et afro-descendantes du bassin caribéen (Torres-Avilez et al., 2015) a montré qu'une certaine ségrégation pouvait exister entre elles pour des raisons socio-historiques ; notamment le fait que les afro-descendants avaient un usage plus important de certaines espèces africaines (dont *Momordica charantia*) tandis que les Amérindiens utilisaient davantage certaines espèces natives. En Guyane aussi, une telle différenciation semble s'opérer dans les usages, et, on observe donc qu'en fonction de la composition ethnique des quartiers, certaines plantes sont plus ou moins visibles que d'autres, pour reprendre la distinction développée par Hurrel et Pochettino en Argentine (2014), selon le fait qu'elles sont plus ou moins connues et partagées par les communautés. Ce constat semble également opérant dans les jardins guyanais puisque

[516] En revanche, le fruit de la variété cultivée, appelé *sopropo* en *sranan tongo*, est consommé par les Kali'na, mais ne l'est pas par les Haïtiens.

[517] D'après Brutus et Pierre-Noel (1960), ce nom serait spécifique à la Région de Cayes/Aquin.

[518] Les migrants haïtiens font ainsi preuve, à travers leur utilisation de l'espèce potentiellement invasive, d'une certaine gestion de la ressource : protégée puis collectée, elle ne prolifère pas de façon démesurée comme c'est le cas dans d'autres quartiers mais continue néanmoins à se diffuser dans la mesure où les usagers qui la consomment lui donnent le temps de devenir mature et de se reproduire avant d'être cueillies.

[519] A l'instar de la consommation de *ti fey* à Cuba (Volpato et al., 2008) ou des *botellas* dominicaines dont la pratique se perpétue à New-York (Vandebroek et al., 2010).

certaines espèces très communes dans certaines communautés sont quasiment inexistantes au sein d'autres groupes (du moins dans les usages puisque, on l'a vu, *Momordica charantia* est physiquement présente à Fatima mais n'est pas utilisée par les habitants de ce quartier…), faisant bien sûr écho à l'existence d'espèces indicatrices préférentiellement utilisées par chacune des communautés interrogées (cf. « Divergences : *montre moi quelles plantes tu utilises, je te dirai qui tu es*… »).

Illustration 93 : feuilles et fleur de la variété aux fruits comestibles de Momordica charantia*. M-A Tareau.*

Bien sûr, à l'instar des pratiques strictement phytothérapeutiques, les perceptions émiques du monde, du corps et de la maladie qui sont propres à chacun des groupes culturels qui cohabitent en Guyane font également l'objet d'une certaine séparation dans l'espace urbain, en relation à la distribution des différentes communautés humaines porteuses de ces représentations. La ségrégation des phytothérapies s'accompagne ainsi d'une ségrégation plus large des ethnomédecines (celles-ci comprenant à la fois la médecine par les plantes mais aussi tout un ensemble de représentations du corps et de la maladie qui s'imbriquent elles-mêmes dans une cosmovision particulière) et pour reprendre l'exemple comparatif de Fatima et de Bibi, une *kay mistè* (illustration 94), où officient des praticiens vodous, est présente dans le quartier haïtien tandis qu'un chamane kali'na a été rencontré à Fatima.

Illustration 94 : kay mistè *(lieu de culte du Vodou), photographiée dans le quartier Bibi, à Saint-Laurent du Maroni. L. Dejouhanet.*

L'exemple des quartiers de Bibi et de Fatima, à Saint-Laurent du Maroni, montre à quel point l'ethnicité des quartiers urbains peut être un important facteur de ségrégation des pratiques culturelles, et notamment médicinales : en fonction de leur appartenance culturelle d'origine, les habitants peuvent se montrer relativement hermétiques, par méconnaissance ou par ethnocentrisme, aux usages faits par d'autres groupes avec qui ils partagent pourtant la ville. Cependant, cette séparation des pratiques et des croyances n'est bien sûr pas si nette et, parfois, des phénomènes de débordement ou de cohabitation ont lieu et donnent éventuellement naissance à de nouveaux syncrétismes :

> « Une fois j'ai été voir les Saamaka qui donnent des bains aux gens dans le quartier. Quand on a parlé, je me suis rendu compte qu'on était très proches. Eux ils ont un dieu qu'ils appellent Fodun, comme le vodou. Du coup, c'est compatible tu vois, je pense que nos croyances vont finir par se mêlanger. » Homme d'origine haïtienne, 47 ans, Bibi.

Cette « interculturalisation » laisse ainsi apparaître (et ce sera l'objet du chapitre suivant), des choses totalement nouvelles, inventées ou réinventées à la faveur de la rencontre inopinée entre des façons de faire et de penser issues d'univers culturels différents.

7.5. Inventions et réinventions

Illustration 95 : remède préventif contre les serpents, dans une bouteille d'un célèbre soda américain (dont il contiendrait quelques gouttes). M-A Tareau.

Les inventions ne doivent pas être confondues avec le processus de relocalisation d'usages exogènes : en effet, si l'introduction de pratiques par les migrants les rend nouvelles sur le territoire, elles étaient déjà néanmoins connues par ceux-ci. L'invention est quelque chose de tout à fait nouveau, au moins au niveau de la communauté d'appartenance de l'individu « inventeur » et concerne véritablement des pratiques totalement inédites, ou alors qui avaient été oubliées (on peut alors parler de « réinvention »). En outre, elles concernent les pratiques de soins *lato sensu*- c'est-à-dire

les modes de préparation et d'administration des remèdes, autant que les modes d'approvisionnement et d'acheminement de la *materia medica*. Cependant, une pratique peut déjà avoir été inventée ailleurs et être « inventée » localement ; on parlera alors de convergence thérapeutique (Odonne et al., 2017). A l'instar de ce témoignage d'une dame palikur qui assure avoir élaboré pour la première fois de l'huile avec des amandes de palmier *dendé* (palmier à huile africain, *Elais guineensis*). Si elle est sans doute la première à en produire à l'échelle de Saint-Georges de l'Oyapock en tous cas, l'huile de palmiste est en revanche bien connue et largement répandue et utilisée en Afrique de l'Ouest, tant pour ses usages alimentaires que médicinaux (Tchatat et al., 1995)[520] :

> « *A mo premyé ki fè diluil tjotjo ké grenn dendé. Aprézan tout moun ka vini achté an mo lanmen : i tré bon lò to gen doulèr, to pouvé rédi to kò ké li !* [Je suis la première à avoir fait de l'huile de *tjotjo* avec des graines de palmier *dendé* (*Elais guineensis*). Maintenant, beaucoup de personnes viennent acheter ma production : c'est très bon lorsque tu as des douleurs, tu peux te masser avec.] » Femme d'origine pahikwene, 62 ans, Saint-Georges de l'Oyapock.

Aussi, s'il s'avère assez logiquement que le mode de transmission vertical, pourtant majoritaire nous l'avons vu, est un faible facteur de changement (Reyes-García et al., 2009) et donc d'innovation, les transmissions horizontales et dans une moindre mesure obliques en revanche sont par excellence le lieu de potentielles hybridations novatrices, en permettant à des éléments de systèmes différents de se rencontrer, de fusionner, et éventuellement de donner lieu à des choses nouvelles[521] :

> « Mon père est Aluku et ma mère est Haïtienne. Ils se sont rencontrés à Maripasoula où ma mère habite jusqu'à maintenant. Personnellement, j'utilise à la fois des remèdes haïtiens et businenge pour me soigner. Et parfois même, je mélange les deux. Par exemple, je mets dans une même bouteille, des feuilles d'*asosi* [*Momordica charantia*] et des écorces de *loka* [*Hymenaea courbaril* L.]. » Femme d'origine créole guyanaise, 19 ans, Montsinery-Tonnegrande.

> « J'ai lu partout que le curcuma [*Curcuma longa*] c'est très bon contre les douleurs. Alors maintenant ce que je fais, je l'écrase et je le mets dans du rhum avec du camphre ou dans du *bayrhum* [cf. « Huiles et frictions »] pour

[520] Le mot *tjotjo*, utilisé en Guyane pour nommer l'huile extraite de l'amande du palmier *wara* (*Astrocaryum vulgare*) est d'ailleurs aussi le nom donné à l'huile de palme dans certaines régions d'Afrique sub-saharienne (Grenand et al., 2004).

[521] A des pratiques *de novo*, pour reprendre l'expression de Odonne et al. (2011).

> me frictionner quand j'ai des crampes ou des rhumatismes. » Homme d'origine saint-lucienne, 60 ans, Kourou.

Parfois, les inventions ethnobotaniques sont également le fruit d'une adaptation à ces relations interculturelles nouvelles. Par exemple, chez les Amérindiens kali'na de Saint-Laurent la variété à tâches blanche de *Caladium bicolor* (illustration 96 ; 2 URs) est utilisée dans certains charmes (cf. « Une médecine magique ») « pour amadouer les Blancs », notamment pour « faire ses papiers à la préfecture »[522] :

> « Avec celui-là, on arrange nos affaires avec les Blancs. Quand on va à la préfecture par exemple, pour faire des papiers, ou quand on travaille pour un patron métro et qu'on veut quelque chose, on prend la racine, on la lave bien et puis on la découpe en petits morceaux qu'on met dans du parfum. » Homme d'origine kali'na, 59 ans, Iracoubo.

Illustration 96 : *variété de* Caladium bicolor *utilisée par les Kali'na pour « amadouer les Blancs ». M-A Tareau.*

Ce dernier exemple montre à quel point les pratiques médico-magiques peuvent être le berceau de riches processus de création interculturelle. En effet, les pratiques magiques

[522] Notons tout de même que cet usage peut être perçue comme la réadaptation d'une pratique déjà existante (les charmes pour amadouer) à un contexte nouveau.

sont sans aucun doute des ateliers de « bricolage » syncrétiques d'une extrême richesse où les influences les plus diverses sont volontiers mises à contribution. Une autre illustration significative de ce dynamisme fut une scène de désenvoutement observée dans la commune de Ouanary durant laquelle un jeune homme possédé par un esprit (krg : *kriz baklou*) fut « fouetté » par des habitants du village avec des branches de *Jatropha gossypifolia* (krg : *médsiyen rouj* ; espèce considérée comme expiatoire, cf. « Rouge feu et blanc nuage ») qui dans le même temps proféraient des paroles bibliques (à visée exorcisante) en portugais, révélant à travers cet acte syncrétique, à la fois leur appartenance à un système de pensée dans lequel certaines plantes détiennent un pouvoir magique, et l'influence forte des églises protestantes brésiliennes qui ont essaimé en Amazonie brésilienne (Boyer, 2008) et jusque chez les Créoles guyanais habitant la zone frontalière avec le Brésil (Lima-Pereira, 2015). Enfin, la facilité avec laquelle de nouvelles espèces peuvent intégrer l'arsenal médico-magique montre également la plasticité évidente de celui-ci. C'est ainsi que *Selaginella willdenowii* (illustration 97), espèce d'origine asiatique récemment introduite et au fort potentiel envahissant (Léotard et Chaline, 2013) est aujourd'hui utilisée comme une plante magique par les populaitons Noires-Marrones qui faisaient déjà un usage comparable d'autres selaginelles locales (ndk : *a moo man* ; ska : *prati lobi*), renforcé dans le présent cas par l'iridescence bleutée et son pouvoir couvrant, propriétés qui par association symbolique valent à cette plante non-ordinaire d'être auréolée d'un pouvoir magique accru (cf. « Une médecine magique »).

Illustration 97 : feuilles aux nuances de bleu métalisé de l'espèce *Selaginella willdenowii*. M-A Tareau.

D'ailleurs, en plus de pouvoir être le fruit de rencontres interculturelles ou d'apports botaniques nouveaux, les inventions – qui peuvent naître de toutes les autres sous-catégories d'interculturalisation déjà évoquées – peuvent également être la résultante du pluralisme thérapeutique qui engage à la fois la biomédecine et la phytothérapie dans une part importante des itinéraires de soins (cf « Recombinaisons thérapeutiques et pluralisme médical »). Un étonnant témoignage a ainsi pu être relevé au sein de la communauté haïtienne au sujet de la fabrication de savons médicinaux alliant à la fois des plantes et des antibiotiques (dont l'usage initial est ainsi détourné au profit d'un mode d'administration externe[523]) :

> « *Nou pwan savon san lave, nou mete'l fonn asou dife. Nan menm moman sa ou met bouyi asosi kraze ave lalwa. Pou fini ou melanje dlo sa ave savon an, ave on ti kal kleren ek ou kraze de twa grenn tetrasiklin ou jete adan. Nou melanje bouyon sa byen et le nou fini nou koule'l nan pot ek nou kite'l fredi*

[523] Cependant, l'usage inapproprié de médicaments pharmaceutiques, en particuliers des antibiotiques détournés de leur usage ou consommés sur une période trop courte, est quelque chose de couramment relevé par l'anthropologie médicale (Cosminsky et Scrimshaw, 1980) et questionne quant au risque d'émergence possible d'antibiorésistance.

> *pou i vire vini di. Savon sa djeri on pil bagay wi, pye gate, pwoblenm lapo, vyé fyev, doulè* [On prend du savon de lessive, que l'on fait fondre dans une casserole. Dans le même temps on fait décocter des feuilles d'*asosi* (*Momordica charantia*) avec de *lalwa* (*Aloe vera*). Pour finir, on mélange cette décoction avec le savon (fondu), avec un peu de rhum et avec le contenu de quelques pilules de Tétracycline. On mélange bien ce bouillon puis on le verse dans un pot où on le laisse refroidir pour qu'il redevienne dur. Ce savon soigne beaucoup de choses, les plaies graves au pied, les problèmes de peau, les mauvaises fièvres, les douleurs] … » Femme d'origine haïtienne, 21 ans, Rémire-Montjoly.

Mais, pour inventer de nouvelles recettes, il faut d'abord être un bon cuisinier[524]. Il faut avant tout choses avoir une maîtrise suffisamment fine des ingrédients pour pouvoir en envisager de nouveaux assemblages, tout en maîtrisant les processus ainsi que les théories étiologiques dans lesquels ils s'inscrivent. Cela explique que les « spécialistes » (tradipraticiens, individus ayant de bonnes connaissances sur les plantes médicinales) rencontrés durant l'enquête aient été ceux qui ont le plus fourni de témoignages concernant de nouveaux remèdes :

> « *Mi e meke mi seefi fatu fu deesi kaasi sikin. Omen sama e kon fu begi mi fu mi deesi den efu fu suku wan kan. Mi e mokisi omen uwii, eke koosaka uwi, agu pao, pikin sopropo bita, malembelembe anga tawan de été di mi na o soi sama, anga tonka fatu, anga kokoono fatu. Ala disi e meke wan fatu di e yeepi. Mi gaan ppa na tide moo leli mi fu sani ma moo fuu mi e du a mi fasi, eke fa mi si eke fiti* [Je prépare ma propre pommade pour soigner les champignons de la peau. Beaucoup de gens viennent me chercher pour que je les soigne ou pour leur préparer un flacon. Je mixe des herbes telles que *koosaka uwii* (*Peperomia pellucida*), *afoondo uwi* (*Bryophyllum pinnatum*), *agu pao* (*Solanum* sp.), *pikin sopropo bita* (*Momordica charantia*), *malembelembe* (*Piper marginatum*) et plusieurs autres dont je garde le secret, avec de l'huile de fèves *tonka* (*Dipteryx odorata*) et de l'huile de coco. Ça donne un produit naturel très efficace. Mon grand-père défunt m'a appris beaucoup de choses mais je fais aussi beaucoup à ma sauce] » Homme d'origine saamaka, 26 ans, Mana.

> « J'ai inventé un baume à base d'huiles végétales et de plantes médicinales locales. Dans mon baume il y a de la chandelle, de l'huile de carapa, de l'huile

[524] Pour faire allusion à l'image employée par Cohen (1996 ; p. 42) pour qui « *la pluralité est une cuisine culturelle* ».

> de *tjotjo* [*Astrocaryum vulgare*], du *chilling oil* [huile mentjolée], du curcuma [*Curcuma longa*] et du *radyé vennkatreur* [*Priva lapulacea*]. Ça soulage les douleurs mais c'est aussi préventif. Car il ne faut pas oublier que notre médecine est une médecine de prévention, comme la médecine chinoise. » Homme d'origine créole guyanaise, 40 ans, Cayenne.

Mais les particuliers ne sont pas les seuls à inventer des pratiques nouvelles, bien au contraire. C'est le cas également d'entreprises impliquées dans la production et la commercialisation de phyto-produits qui, en cherchant à élargir leur gamme, contribuent également à l'élargement des pratiques de phytothérapie. La couverture médiatique dont bénéficient souvent ces produits (s'inspirant parfois de vieilles recettes domestiques) favorise en outre leur ancrage dans les habitudes locales de consommation tout en rassurant les usagers grâce à un un niveau de sécurité garanti par leur fabrication dans des laboratoires agréés Si des entreprises antillaises telles que Fidéline 2000 (cf. « L'influence de la Caraïbe ») ou les laboratoires Phytobôkaz (cf. « Feu ! » ; « C'est arrivé après. Addition de pratiques et d'espèces nouvelles ») ont déjà été évoquées plus haut, la Guyane ne demeure pas en reste avec le dévelopement ces dernières années (bien qu'encore balbutiant, certes : Hervouët, 2016) d'une filière locale de valorisation commerciale des plantes médicinales (illustration 98).

*Illustration 98 : décoction de citronnelle (*Cymbopogon citratus*) et savon à base de plantes médicinales vendus dans le commerce en Guyane. M-A Tareau.*

Par ailleurs, ces innovations pseuvent également concerner, comme le précisent d'ailleurs Ladio et al. (2014), les modes d'acheminement des plantes médicinales. Des plateformes en ligne ont vu le jour (cf. « Feuilles des marchés et élixirs d'herboristes »), proposant non seulement de la vente de plantes médicinales mais également parfois des ateliers de formations et des séminaires sur les soins par les plantes à travers une stratégie marketing orientée sur la mise en avant de cette alliance entre « innovation et tradition » (illustrations 99 et 100). Enfin, toujours dans cette perspective, il est intéressant de souligner à nouveau que certaines marchandes de Paramaribo reçoivent par l'application de messagerie *Whatsapp* des listes de plantes médicinales de la part de leurs clients résidant en Europe puis les leur expédient par voie postale (cf. « Market survey. Paramaribo). Si ce type de pratiques commerciales transnationales ne semble pas être aussi bien organisé en Guyane, des végétaux à usage thérapeutique sont tout de même régulièrement expédiés vers la France métropolitaine comme l'attestent plusieurs témoignages reccueillis :

> « Comme mon fils habite à paris depuis une vingtaine d'années, je lui envoie plusieurs fois par an un colis avec des produits de Guyane. Et je n'oublie jamais de lui envoyer des plantes. Surtout des plantes qui « réchauffent », comme la citronnelle ou la mélisse. Des écorces de cannelle aussi. Quand j'en trouve, je lui envoie aussi du *siro pyé bèf* [« sirop de pieds de bœuf » ; cf. « Se soigner en mangeant »] afin qu'il passe l'hiver sans attraper de « refroidissement ». Femme d'origine créole guyanaise, 80 ans, Saint-Laurent du Maroni.
>
> « Il y a de plus en plus de Businenge qui habitent en métropole. On leur envoie des plantes pour les bains ou pour se préparer des *bita*, car là-bas, impossible de se les procurer. » Femme d'origine ndjuka, 24 ans, Rémire-Montjoly.

Illustrations 99 et 100 : captures d'écran de sites proposant à la vente des phyto-produits inspirés de recettes « traditionnelles ».

CONCLUSION GENERALE

Il est toujours difficile, lorsqu'on aborde une telle étude, de présager au départ qu'elle en serait l'issue en termes de résultats. Le manque de données actuelles préalables, alimentée par un certain nombre de préconceptions dont nous n'aurions pu nous défaire totalement, laissaient penser, à priori, que nous n'observerions au final qu'un ensemble de connaissances et d'usages en voie d'effacement et des phytothérapies propres à chaque groupe qui seraient globalement morcelées et hermétiques. L'idée que les savoirs phytothérapeutiques se perdent inéluctablement est en effet celle qui préside généralement en entamant ce type d'enquêtes, tout comme le présupposé de leur caractère essentiellement communautaire.

Pourtant, paradoxalement, ce qui ressort tout d'abord de ce travail c'est avant tout que les ethnomédecines guyanaises se maintiennent vraisemblablement bien. En effet, avec 355 espèces citées, et une moyenne de 17,6 citations d'usages de phytothérapie par habitant interrogé, ces pharmacopées font toujours preuve d'une indéniable vitalité. Des modes de soins variés, tant par voie d'administration interne qu'externe, s'offrent aux usagers guyanais et répondent à des conceptions ethnomédicinales enchevêtrées encore très marquées au sein des différentes composantes de la population guyanaise. Certes, des orientations culturellement spécifiques, induites par une hétérogénéité socio-environnementale importante, ont pu être montré à travers l'inventaire d'espèces indicatrices, mais une grande transversalité caractérise également la flore médicinale de Guyane. La description tant qualitative que quantitative de ces phytomédecines, complétée de 9 encarts et 100 illustrations disséminés dans cette thèse ainsi que d'un glossaire ethnomédical et d'un tableau inventoriant toutes les espèces médicinales utilisées sur le littoral guyanais accompagnées de leurs différents noms vernaculaires, apportent des informations cruciales, et souvent inédites, sur certains aspects de ces pharmacopées et constituent ainsi une avancée significative dans la compréhension et la documentation des phytothérapies amazoniennes dans lesquelles elles s'inscrivent. C'est ainsi que le lecteur saura être plus attentif, désormais, aux nombreux « arbres sculptés » parsemant le littoral, tout comme aux « coquilles magiques » qui se devinent autour des maisons créoles. De même, la signification d'un *bles* ou de l'*atita* sont ici dévoilées, tout comme les principaux usages des huiles végétales ou des bains de plantes au sein des différentes communautés de Guyane.

En outre, le dynamisme de ces pharmacopées, alimenté par de nombreux flux ethnobotaniques, a pu être démontré puisqu'il a été mis en évidence qu'elles intègrent

continuellement de nouvelles espèces (ainsi, 32 espèces cultivées semblent avoir nouvellement intégré la flore médicinale locale) et pratiques (des modes de soins nouveaux ont ainsi fait leur apparition, à travers par exemple l'usage croissant d'huiles essentielles ou encore l'usage thérapeutique de cannabis par certains habitants), en perdent aussi sans doute, et sont donc sujettes à des changements de fond qui font d'elles des objets toujours différents qui ne peuvent être appréhendés comme étant figés : les modes de soins par les plantes en usage il y a 30 ans ne sont pas strictement les mêmes que ceux d'aujourd'hui et seront très certainement différents dans 30 ans. Et ces transformations sont favorisées, ici, par un contexte interculturel important : la présence de frontières terrestres et de nombreux migrants (souvent d'origine rurale), dont les apports ne sont pas négligeables, contribuent au renouvellement constant des usages phytomédicinaux. C'est ainsi notamment que les marchés (dont ceux des pays voisins) en tant que lieux d'introductions et de diffusions botaniques, les zones frontalières et les quartiers de migrants où se déploient des praxis extérieures qui sont ensuite absorbées par les pharmacopées locales, constituent d'importants lieux de brassages interculturels, au sein desquels les différentes populations en contact participent à la mutation progressive des pharmacopées, étudiée comme étant la résultante d'un ensemble global et complexe d'interactions sociales.

En effet, cette enquête ethnobotanique a aussi eu le mérite de jeter un regard nouveau sur la population guyanaise. Plutôt que d'étudier les pratiques d'une communauté en particulier, nous avons fait le choix méthodologique de les observer dans leur diversité et leur globalité. La perspective à notre sens dépassée qui consiste à percevoir la société guyanaise comme une simple juxtaposition de groupes culturels doit laisser la place à une vision plus interactionniste et plus moderne où l'interculturalité et les dynamiques d'échanges et d'hybridation entre les différentes populations doivent également faire partie de l'objet d'étude. Ce positionnement méthodologique a également permis de mettre en perspective les particularismes de la transmission des connaissances en milieu interculturel. Il apparaît que certains groupes sont plus dynamiques que d'autres en termes d'échanges, et que cette prédisposition serait liée à leur position dans les réseaux de relations sociales. Au final, ce qui rapproche les groupes ce n'est pas tant leur proximité géographique et culturelle comme on pourrait d'abord le penser mais c'est plutôt la nature de leurs relations sociales et leur position plus ou moins centrale dans les réseaux sociaux. Les groupes les moins hermétiques, qui entretiennent le plus de relations avec les autres, sont également ceux qui font preuve d'un plus large spectre de plantes médicinales.

En outre, cette étude montre aussi que les différents freins à la transmission de ces savoirs sont systématiquement contrecarrés par des facteurs tout aussi puissants : certes

l'urbanisation et l'occidentalisation général des modes de vie peut être considéré comme un frein à l'usage de plantes médicinales mais, dans le même temps, les villes de Guyane sont des villes en transition où se sont développées d'innovantes stratégies d'accès aux plantes médicinales (par exemple, une importante pratique de cueillette de plantes médicinales y subsiste et les marchés jouent un rôle crucial dans l'approvisionnement en plantes médicinales). Par ailleurs, la bonne réputation des médecines par les plantes, impulsée notamment par la valorisation médiatique de certaines espèces médicinales (qui constituent une nouvelle forme de transmission, oblique), favorise sans doute le maintien de ces thérapeutiques, à travers notamment un effet de « foi dans la nouveauté ». De même, si certains auteurs ont montré déjà, et à juste titre, le rôle destructeur de certaines appartenances religieuses sur les pratiques de phytothérapie, cette étude relativise ce résultat en montrant également le rôle important que peuvent jouer les réseaux communautaires religieux dans la transmission des connaissances liées aux plantes médicinales et l'échange de végétaux.

De plus, malgré une transmission majoritairement familiale (et, donc, relativement conservatrice) observée dans l'ensemble des communautés interrogées, traduisant une compartimentation relative des pharmacopées propres à chacun des groupes d'appartenance, des apports extérieurs et une certaine interculturalité se distinguent tout de même et permettent sans doute de justifier l'expression de pharmacopée métissée. En effet, même lorsqu'il y a cloisonnement et opposition, le compromis interculturel est souvent au bout du chemin, comme le montrent notamment les nombreux emprunts linguistiques qui caractérisent les taxons vernaculaires des plantes médicinales et traduisent des influences passées. Ainsi, au final, ce qui ressort de cette étude c'est avant tout que l'interculturalisation des pratiques de phytothérapie, dont plusieurs sous-processus ont pu être détaillés et enrichis d'exemples concrets, engendre une résultante complexe, polymorphe et toujours en mouvement, en accord avec ce pressentait l'écrivain martiniquais Edouard Glissant lorsqu'il disait que la créolisation du monde était irréversible (Glissant, 2004). En effet, dans un contexte social interculturel, chaque individu a la possibilité de « piocher » dans un large panel de pratiques qui s'offre à lui, donnant naissance à des itinéraires de soin complexes, « en zigzag », à des relocalisations de pratiques exogènes voire à des usages nouveaux qui surgissent de ces rencontres imprévues. D'ailleurs, de la même façon que cette notion d' « interculturalisation » remplace celles devenues sans doute un peu obsolètes dans ce cadre de « créolisation » et d' « hybridation », d'autres concepts théoriques nouveaux sont proposés dans cette thèse et en constituent sans doute quelques-uns des principaux apports : ainsi, la notion d' « hétérogénéité » socio-culturelle et environnementale d'un territoire peut être employée comme cadre explicatif au mille-feuilles d'usages souvent très différenciés de la flore médicinale qui peuvent apparaître dans un même territoire en fonction de la

diversité du contexte culturel, social et environnemental qui le caractérise. Des flux divers alimentent ces pharmacopées et, notamment, les frontières sont des lieux d'influence particulièrement dynamiques, où se croisent des populations aux pratiques parfois très distinctes, et c'est en ce sens que la notion de « frontière tinctoriale » pourra être mobilisée dans de futurs travaux traitant des circulations phytomédicinales en zone frontalière.

Car, bien sûr, tout laisse à penser que le riche matériau récolté durant ces quatre années donnera lieu à de futurs travaux complémentaires de cette thèse, qui permettront de creuser plus en détail chacune des questions fondamentales abordées ici, en s'attachant notamment à développer davantage le volet quantitatif à l'aide d'outils statistiques adaptés. Par exemple, si cette thèse apporte un éclairage nouveau sur l'apport des migrants sur les pharmacopées, il serait fort intéressant que de nouvelles études puissent comparer les pharmacopées de ces migrants entre leur pays d'origine et leur pays d'accueil afin de saisir les modalités de variation des soins par les plantes avec l'extension géographique d'un groupe culturel dans un contexte migratoire. De même, et à l'instar de ce qui a pu être observé au Suriname (van Andel et al. 2007), il serait intéressant de documenter plus en détail la nature des flux de plantes médicinales exportées vers la métropole par les familles de Guyane qui en expédient pour leurs proches installés là-bas.

BIBLIOGRAPHIE

Abreu, D.B. de O., Santoro, F.R., Albuquerque, U.P., Ladio, A.H., Medeiros, P.M. de, 2015. *Medicinal plant knowledge in a context of cultural pluralism: A case study in Northeastern Brazil.* Journal of Ethnopharmacoly 175, 124–130.

Adam, J.G., 1970. *Noms vernaculaires de plantes du Sénégal (lère partie).* Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée 17, 243–294.

Ahlbrinck, W., 1956. *L'encyclopédie des Caraïbes*, 1931. Traductions IGN, France.

Ahmad, W., Jantan, I., Bukhari, S.N., 2016. Tinospora crispa *(L.) Hook. f. & Thomson: a review of its ethnobotanical, phytochemical, and pharmacological aspects*. Frontiers in Pharmacology 7, 59.

Alaneyre, L., 2016. *Healing in the Homeland: Haïtian Vodou Tradition/Vodou Songs*. Taylor & Francis, USA.

Albert, B., Le Tourneau, F.-M., 2007. *Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami: Toward a Model of "Reticular Space."* Current Anthropology 48, 584–592.

Albuquerque, U.P., Andrade, L.H.C., 1998. *Ethnobotany of the genus* Ocimum *L. (Lamiaceae) by Afrobrasilian communities*. Annales del Jardín Botánico de Madrid 56, 107–118.

Albuquerque, U.P., 2006. *Re-examining hypotheses concerning the use and knowledge of medicinal plants: a study in the Caatinga vegetation of NE Brazil*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 2, 30.

Albuquerque, U.P., Lucena, R.F., Monteiro, J.M., Florentino, A.T., Cecília de Fátima, C.B.R., 2006. *Evaluating two quantitative ethnobotanical techniques*. Ethnobotany Research and Application 4, 51–60.

Albuquerque, U.P., Monteiro, J.M., Ramos, M.A., de Amorim, E.L.C., 2007. *Medicinal and magic plants from a public market in northeastern Brazil*. Journal of Ethnopharmacology 110, 76–91.

Albuquerque, U.P., 2009. *Quantitative ethnobotany or quantification in ethnobotany?* Ethnobotany Research and Application 7, 1–3.

Albuquerque, U.P., Soldati, G.T., Sieber, S.S., Ramos, M.A., de Sá, J.C., de Souza, L.C., 2011. *The use of plants in the medical system of the Fulni-ô people (NE Brazil): a perspective on age and gender*. Journal of Ethnopharmacology 133, 866–873.

Albuquerque, U.P., 2014. *A little bit of Africa in Brazil: ethnobiology experiences in the field of Afro-Brazilian religions*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 10, 12.

Albuquerque, U.P., da Cunha, L.V.F.C., De Lucena, R.F.P., Alves, R.R.N., 2014. *Methods and techniques in ethnobiology and ethnoecology*. Springer, Pays-bas.

Alby, S., Léglise, I., 2007. *Le paysage sociolinguistique de la Guyane*. Ibis Rouge Editions, France.

Alby, S., Migge, B., 2007. *Alternances codiques en Guyane française*. *In* : Alby, S., Migge, B., (eds), Pratiques et représentations linguistiques en Guyane: regards croisés, 49–72. IRD Éditions, France.

Alegria-Pons, J.F., Caratini, H.M., 1993. *Gaga Y Vudu En La Republica Dominica*. Ediciones El Chango Prieto, République Dominicaine.

Alencar, N.L., de Sousa Araújo, T.A., de Amorim, E.L.C., Albuquerque, U.P., 2010. *The inclusion and selection of medicinal plants in traditional pharmacopoeias—evidence in support of the diversification hypothesis*. Economic Botany 64, 68–79.

Alexiades, M.N., 1996. *Standard techniques for collecting and preparing herbarium specimens*. Advances in Economic Botany 10, 99–126.

Alexiades, M.N., 2009. *Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives*. Berghahn Books, USA.

Allen, R., Cushman, L.F., Morris, S., Feldman, J., Wade, C., McMahon, D., Moses, M., Kronenberg, F., 2000. *Use of complementary and alternative medicine among Dominican emergency department patients*. American Journal of Emergency Medicine 18, 51–54.

Allorge, L., 2003. *La fabuleuse odyssée des plantes*., J-C Lattès, France.

Almada, E.D., 2011. *Urban Socio-biodiversity: Ethnoecology of Cities*. Bioremediation, Biodiversity and Bioavailability 5(1), 1–8.

Alves, L.F., 2013. *Produção de fitoterápicos no Brasil: história, problemas e perspectivas*. Revista Virtual de Química 5, 450–513.

Ames, B.N., Profet, M., Gold, L.S., 1990. *Dietary pesticides (99.99% all natural)*. Proceedings of the National Academy of Sciences 87, 7777–7781.

Andersson, R., Östlund, L., Lundqvist, R., 2005. *Carved trees in grazed forests in boreal Sweden—analysis of remaining trees, interpretation of past land-use and implications for conservation*. Vegetation History and Archaeobotany 14, 149–158.

Andoche, J., 1988. *L'interprétation populaire de la maladie et de la guérison à l'île de la Réunion*. Science Sociales et Santé 6, 145–165.

Andouard, A., 1864. *Étude sur les convolvulacées purgatives*. Thèse de doctorat, École supérieure de pharmacie de Paris, France.

Ankli, A., Sticher, O., Heinrich, M., 1999. *Medical ethnobotany of the Yucatec Maya: healers' consensus as a quantitative criterion*. Economic Botany 53, 144–160.

Appadurai, A., 1996. *Global ethnoscapes: Notes and queries for a transnational anthropology*. University of Minnesota Press, USA.

Arnould, P., Cieslak, C., 2004. *Presentation of natural objects in Paris and Warsaw: remarkable trees of two periurban woods*. Nature Sciences Sociétés 12, 157–171.

Arnould, P., Le Lay, Y.-F., Dodane, C., Méliani, I., 2011. *La nature en ville : l'improbable biodiversité*. Géographie Économie et Société 13, 45–68.

Aschner, P., Aguilar-Salinas, C., Aguirre, L., Franco, L., Gagliardino, J.J., de Lapertosa, S.G., Seclen, S., Vinocour, M., 2014. *Diabetes in South and Central America: An update*. Diabetes Research Clinical Practice 103, 238–243.

Atran, S., Sperber, D., 1991. *Learning without teaching: Its place in culture*. *In*: Annual workshop on culture, schooling and psychological development, 4th June, 1987, Tel Aviv U, Ramat Aviv, Israel. Ablex Publishing, Israel.

Aubert, L., 2006. *Chamanisme, possession et musique : Quelques réflexions préliminaires*. Cahiers de musiques traditionnelles 19, article n°68 (en ligne).

Aubertin, C., 1993. *Extractivisme végétal et préservation de la forêt amazonienne*. Cahiers du Brésil Contemporain21, 21–37.

Auburtin, R., 2006. *De Cayenne à Kourou, singularité des villes françaises de Guyane : entre habitat d'ordonnance et habitat auto-construit, la question du logement*. Thèse de doctorat, Université Paris 3, France.

Audebert, C., 2004. *Immigration et insertion urbaine en Floride : le rôle de la famille transnationale haïtienne*. Thèse de doctorat, Université de Poitiers, France.

Audebert, C., 2011. *La diaspora haïtienne : vers l'émergence d'un territoire de la dispersion ?* L'Harmattan, France.

Audebert, C., 2017. *La diaspora haïtienne : Territoires migratoires et réseaux*. Presses Universitaires de Rennes, France.

Augé, M., 2009. *Pour une anthropologie de la mobilité*. Payot, France.

Augustino, S., Gillah, P.R., 2005. *Medicinal plants in urban districts of Tanzania: plants, gender roles and sustainable use*. International Forestry Review 7, 44–58.

Austin, J.L., 1962. *How to do things with words*. Harvard University Press, USA.

Babadzan, A., 1982. *Naissance d'une tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*. Editions de l'ORSTOM, France.

Bahuchet, S., 1997. *Un style de vie en voie de mutation. Considérations sur les peuples des forêts denses humides*. Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines 44, 16–31.

Balandier, G., 1988. *Le désordre : éloge du mouvement*. Fayard, France.

Balandier, G., 2004. *Sens et puissance : les dynamiques sociales*. Presses Universitaires de France, France.

Balée, W., 2013. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. University of Alabama Press, USA.

Baleta, A., 1998. *Concern voiced over "dry sex" practices in South Africa*. The lancet 352, 12–92.

Balick, M.J., Cox, P.A., 1996. *Plants, people, and culture: the science of ethnobotany*. Scientific American Library, USA.

Balick, M.J., Kronenberg, F., Ososki, A.L., Reiff, M., Fugh-Berman, A., Bonnie, O., Roble, M., Lohr, P., Atha, D., 2000. *Medicinal plants used by latino healers for women's health conditions in New York City*. Economic Botany 54, 344–357.

Balick, M.J., Lee, R., 2001. *Looking within: urban ethnomedicine and ethnobotany*. Alternative Therapies in Health and Medicine 7(4), 114–115.

Barbey, J.F., 1813. *Dissertation sur l'hygiène des femmes enceintes, suivie de quelques réflexions sur l'emploi de la saignée pendant la grossesse*. Didot Jeune, France.

Barrau, J., 1962. *Les plantes alimentaires de l'Océanie : origines, distribution et usages*. Annales du Musée colonial de Marseille 7(3), 275-293.

Barrau, J., 1971. *L'ethnobotanique au carrefour des sciences naturelles et des sciences humaines*. Bulletin de la Société botanique de France 118, 237–247.

Barrau, J., 1978. *Les hommes et le milieu naturel à la Martinique*. Environnement Africain, numéro hors-série « Environnement caraïbe », 31-42.

Barrau, J., 1983. *Les hommes et leurs aliments : esquisse d'une histoire écologique et ethnologique de l'alimentation humaine*. Temps actuels, France.

Barrau, J. 1985. *A propos du concept d'ethnoscience*. *In* : Les savoirs naturalistes populaires : actes du séminaire de Sommières, 12 et 13 décembre 1983, 5-12. Editions de la Maison des sciences de l'Homme, France.

Barrère, P., 1741. *Essai sur l'Histoire Naturelle de la France Equinoxiale.* Piget-Damonneville et Durand, France.

Barrère, P., 1743. *Nouvelle Relation de la France équinoxiale*. Piget-Damonneville et Durand, France.

Barth, F., 1995. *Théorie de l'ethnicité. Suivi des groupes ethniques et leurs frontières*. Presses Universitaires de France, France.

Barthel, S., Folke, C., Colding, J., 2010. *Social–ecological memory in urban gardens—Retaining the capacity for management of ecosystem services*. *Global Environmental Change* 20(2): 255-65.

Bastide, R., 1950. *Medicina e magia nos candomblés*. Departamento de cultura, Universidad Federal do São Paulo, Brasil.

Bastide, R., 1960. L*es religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Presses Universitaires de France, France.

Bastide, R., 1970. *Mémoire collective et sociologie du bricolage*. L'Année Sociologique 21, 65–108.

Bastien, J.W., 1985. *Qollahuaya-Andean body concepts: a topographical-hydraulic model of physiology*. American Anthropolist 87, 595–611.

Baudry, S., 2010. *Cultiver son jardin, s'inscrire dans la ville : approche anthropologique des community gardens de New York City*. Thèse de doctorat, Université Paris 7, France.

Baudry, S., Scapino, J., Rémy, E., 2014. *L'espace public à l'épreuve des jardins collectifs à New York et Paris*. Géocarrefour : Revue de géographie de Lyon 89(1), 41–51.

Baudry, S., 2015. *Gestion environnementale de la voie publique par les citoyens : mise en relation des discours officiels et des pratiques quotidiennes locales à Paris et New York City*. *In* : Beringuier P., Blot F., Desailly B., Saqalli M. (eds.), Environnement, politiques publiques et pratiques locales. Paris, 50–68. L'Harmattan, France.

Beaubrun, M., 2010. *Nan dòmi, le récit d'une initiation vodou*. La Roque d'Anthéron, France.

Beaufort, B., 2017. *La fabrique des plantes globales : une géographie de la mondialisation des végétaux du Nouveau Monde et particulièrement de l'Amazonie*. Thèse de doctorat, Université de la Sorbonne, France.

Becerra, R.M., Iglehart, A.P., 1995. *Folk medicine use: Diverse populations in a metropolitan area*. Social Work in Health Care 21, 37–58.

Begossi, A., 1996. *Use of ecological methods in ethnobotany: diversity indices*. Economic Botany 50(3), 280–289.

Belliard, J.C., Ramírez-Johnson, J., 2005. *Medical pluralism in the life of a Mexican immigrant woman*. Hispanic Journal of Behavioral Sciences 27(3), 267–285.

Bennett, B.C., Prance, G.T., 2000. *Introduced plants in the indigenous pharmacopeias of the northern South America*. Economic Botany 54(1), 90–102.

Bennett, B.C., 2007. *Doctrine of signatures: an explanation of medicinal plant discovery or dissemination of knowledge?* Economic Botany 61(3), 246–255.

Benoist, J., 1986. *La question de l'efficacité en anthropologie médicale*. *In* : actes de colloque « Médecines Du monde. Anthropologie et pratique médicale », Paris, 26 et 27 janvier 1986, 91-95. IRD Éditions, France.

Benoist, J., 1996. *Soigner au pluriel : essais sur le pluralisme médical*. Karthala, France.

Benoist, J., 2012. *La créolisation : locale ou mondiale ?* Archipélies 3(4), 19–30.

Benoît, C., 1997. *Origine des savoirs ou images du corps ? De la notion de chaud et de froid à une théorie des humeurs en Guadeloupe (The origin of knowledges or images of the body ? from the hot/cold syndrome to a theory of humors in the Caribbean).* Cahiers d'Études Africaines 37, 863–890.

Benoît, C., 1988. *Une parole en situation. Du dit au non-dit dans une enquête ethnobotanique à la Guadeloupe*. Journal des anthropologues 31, 65–74.

Benoît, C., 2000. *Corps, jardin, mémoires, Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe.* CNRS Editions / Editions de la maison des sciences de l'Homme, France.

Bérard, B., Billard, J.-Y., L'Etang, T., Lalubie, G., Nicolizas, C., Ramstein, B., Slayton, E., 2016. *Technologie du fait maritime chez les Kalinago des Petites Antilles aux xvie et xviie siècles*. Journal de la Société des Américanistes 102, 129–158.

Berg, M. E., Lima da Silva, M. H., 1986. *Ethnobotany of a traditional ablution in Pará, Brazil*. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi 2(2), 19–139.

Beriet, G., 2015. *Circulation et diffusion des plantes médicinales dans l'espace atlantique (18ème et 19ème siècles)*. *In* : Benito-Espinal, F., Dumont, J. (eds), 2015. L'usage des plantes médicinales aux Antilles et en Guyane, 14–27. Karthala, France.

Berleant-Schiller, R., Pulsipher, L.M., 1986. *Subsistence cultivation in the Caribbean.* New West Indian Guide 60, 1–40.

Berlin, B., 1992. *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton University Press, UK.

Berlin, E., Berlin, B., Lozoya, X., Meckes, M., Tortoriello, J., Villareal, M., 1996. *The scientific basis of gastrointestinal herbal medicine among the highland Maya of Chiapas Mexico*. *In*: Nader, L., Naked Science, 43–68. Routledge, UK.

Bertani, S., Houël, E., Jullian, V., Bourdy, G., Valentin, A., Stien, D., Deharo, E., 2012. *New findings on Simalikalactone D, an antimalarial compound from* Quassia amara *L. (Simaroubaceae).* Experimental Parasitology 130, 341–347.

Bhattacharyya, D.P., 1983. *Psychiatric pluralism in Bengal, India*. Social Science and medicine 17, 947–956.

Bickerton, D., 1980. *Creolization, linguistic universals, natural semantax and the brain*. *In*: Issues in English Creoles: Papers from the 1975 Hawaii Conference, 1–18. Richard R. Day Editions, USA.

Bilby, K., 2000. *Reevaluating the African lexical component of the Surinamese Maroon creoles: The Aluku case*. *In* : Thirty-First Annual Conference on African Linguistics, Boston University, March 3 2000. Non-publié.

Billing, J., Sherman, P.W., 1998. *Antimicrobial functions of spices: why some like it hot.* The Quarterly review of biology 73, 3–49.

Bochaton, A., 2015. *Cross-border mobility and social networks: Laotians seeking medical treatment along the Thai border*. Social Science and Medicine 124, 364–373.

Bodin, Ö., Crona, B., Ernstson, H., 2006. *Social networks in natural resource management: what is there to learn from a structural perspective?* Ecology and Society 35(2), 175–193.

Bœspflug, F., 2006. *Le syncrétisme et les syncrétismes*. Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques 2(90), 273–295.

Bonnet, D., 1985. *Note de recherche sur la notion de « corps chaud » chez les Moosé du Burkina*. Sciences Sosiales et Santé 3, 183–187.

Booth, S., Johns, T., Lopez-Palacios, C.Y., 1993. *Factors influencing the dietary intake of indigenous leafy greens by the K'ekchi people of Alta Verapaz, Guatemala*. Ecology of Food and Nutrition 31, 127–145.

Bory, A., 1981. *Héritage socio-culturel africain et créations spécifiques des communautés afro-américaines de la Caraïbe*. Présence Africaine 117, 239–246.

Boudon, R., 1990. *L'art de se persuader*. Fayard, France.

Bougerol, C., 1978. *Données de médecine populaire à la Guadeloupe*. Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée 25, 163–183.

Bougerol, C., 1993. *Le cumul magico-religieux à la Guadeloupe*. Journal de la Société des Américanistes 79, 91–103.

Boumediene, S., 2016. *La colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*. Les éditions des mondes à faire, France.

Bourdeau-Lepage, L., Vidal, R., 2012. *Nature urbaine en débat : à quelle demande sociale répond la nature en ville ?* Déméter 1, 195–210.

Bourdy, G., Aubertin, C., Jullian, V., Deharo, E., 2017. *Quassia "biopiracy" case and the Nagoya Protocol: A researcher's perspective*. Journal of Ethnopharmacology 206, 290–297.

Bourgarel, S., 1990. *Les réfugiés surinamiens en Guyane*. *Etudes Créoles* 13(2), 43–50.

Bourgarel, S., 1994. *Santé et géographie en Guyane*. L'Harmattan, France.

Bourgeois, P., 1995. *Une plante aromatique de la Caraïbe : le bois d'Inde.* Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée 37, 139–149.

Bouvet, M., 1953. *La véritable formule de l'Eau de Mélisse des Carmes de la place Maubert*. Revue d'Histoire de la Pharmacie 41, 173–176.

Bouyer, F., 1867. *La Guyane française : notes et souvenirs d'un voyage exécuté en 1862-1863*. Hachette et cie, France.

Boyd, R., Borgerhoff-Mulder, M., Durham, W.H., Richerson, P.J., 1997. *Are cultural phylogenies possible ? In* : Weingart, P., Human by nature : Between biology and the social sciences 355–384. Taylor and Francis, UK.

Boyer, V., 2008. *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne: la renaissance des perdants*. Karthala Editions, France

Boyer, V., 2011. *L'anthropologie des quilombos et la constitution de « nouveaux sujets politiques ». De l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype*. Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines 59(2), 157–178.

Boyer, V., 2015. *Énoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité*. L'Homme 2, 7–36.

Buchan, W. 1783. *Médecine domestique, ou traité complet des moyens de se conserver en santé, de guérir & de prévenir les maladies*. Froullé, France.

Bradacs, G., Heilmann, J., Weckerle, C.S., 2011. *Medicinal plant use in Vanuatu: A comparative ethnobotanical study of three islands*. Journal of Ethnopharmacology 137, 434–448.

Brandon, G., 1991. *The uses of plants in healing in an Afro-Cuban religion, Santeria*. Journal of Black Studies 22, 55–76.

Brandt, R., Mathez-Stiefel, S.-L., Lachmuth, S., Hensen, I., Rist, S., 2013. *Knowledge and valuation of Andean agroforestry species: the role of sex, age, and migration among members of a rural community in Bolivia*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 9(1), 83–95.

Brelet, C., 2002. *Médecines du Monde. Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*. Robert Laffont, France.

Brieskorn, C.H., 1990. *Physiological and therapeutical aspects of bitter compounds*. Developments in Food Science 25, 15–34.

Brousse, C., 2017. *Ethnobotanique et herboristerie paysanne en France. Anthropologie de la relation des hommes au végétal médicinal (deuxième moitié du XXe siècle-première moitié du XXIe siècle)*. Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, France.

Browner, C.H., de Montellano, B.O., 1986. *Herbal emmenagogues used by women in Colombia and Mexico*. *In* : Etkin, N., Plants in Indigenous medicine and diet, 32–47. Redgrave, USA.

Bruneau, M., 2010. Diasporas, transnational spaces and communities. In : actes de colloques de conference du réseau IMISCOE, 10 et 11 avril 2008, Florence, 35–50. European University Institute, Florence.

Bruneau, M., 2011. Phénomène diasporique, transnationalisme, lieux et territoires. CERISCOPE Hors-série « Frontières », 2011, [en ligne].

Brunetti, Jules. 1893. *La Guyane française : Souvenirs et impressions de voyage*. Alfred Name et fils, France.

Bruschi, P., Morganti, M., Mancini, M., Signorini, M.A., 2011. *Traditional healers and laypeople: a qualitative and quantitative approach to local knowledge on medicinal plants in Muda (Mozambique).* Journal of Ethnopharmacology 138, 543–563.

Brüschweiler, S., 1999. *Plantes et savoirs des Alpes.* Monographic Editions, Suisse.

Brutus, T.C., Pierre-Noel, A.V., 1960. L*es plantes et les legumes d'Haiti qui guerissent : mille et une recettes pratiques*. Imprimerie de L'Etat, Haïti.

Burgess, E.W., 1929. *Urban areas*. *In* : Smith T. V., White, L. D. (eds.), Chicago : An experiment in social science, 113-138. Chicago University Press, USA.

Bussmann, R.W., Sharon, D., 2009. *Markets, healers, vendors, collectors: The sustainability of medicinal plant use in Northern Peru*. Mountain Research and Development 29, 128–134.

Cabrera, L., 2003. *La Forêt et les Dieux. Religions afro-cubaines et médecine sacrée à Cuba*. Jean Michel Place, France.

Cachet, X., Langrand, J., Bottai, C., Dufat, H., Locatelli-Jouans, C., Nossin, E., Boucaud-Maitre, D., 2016. *Detection of aristolochic acids I and II in "Chiniy-trèf", a traditional medicinal preparation containing caterpillars feeding on* Aristolochia trilobata *L. in Martinique, French West Indies*. Toxicon 114, 28–30.

Caillon, S., Coomes, O.T., 2012. *Agriculture traditionnelle et fleurs coupées : un mariage réussi en Amazonie.* Journal des Anthropologues 28(1), 85–113.

Calmont, A., 1993. *Les Haïtiens en Guyane : une communauté en voie d'intégration ?* Espace Populations et Sociétés 11, 427–434.

Calmont, A., 2007. *Trajets socio-identitaires chez les jeunes issus de la migration haïtienne en Guyane.* Cuadernos Intercultales 5(9), 9–27.

Calvet-Mir, L., Reyes-García, V., Tanner, S., 2008. *Is there a divide between local medicinal knowledge and Western medicine? A case study among native Amazonians in Bolivia*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 4, 18.

Calvet-Mir, L., Riu-Bosoms, C., González-Puente, M., Ruiz-Mallén, I., Reyes-García, V., Molina, J.L., 2016. *The transmission of home garden knowledge: safeguarding biocultural diversity and enhancing social–ecological resilience*. Society and Natural Resources 29, 556–571.

Canclini, N.G., 1990. *Culturas híbridas*. Grijalvo, Mexique.

Caniago, I., Stephen, F.S., 1998. *Medicinal plant ecology, knowledge and conservation in Kalimantan, Indonesia*. Economic Botany 52, 229–250.

Cano, J.H., Volpato, G., 2004. *Herbal mixtures in the traditional medicine of Eastern Cuba*. Journal of Ethnopharmacology 90, 293–316.

Capps, L.L., 1994. *Change and continuity in the medical culture of the Hmong in Kansas City*. Medical Anthropology Quarterly 8, 161–177.

Cardoso Palheta, I., Caldeira Tavares-Martins, A.C., Araújo Lucas, F.C., Gonçalves Jardim, M.A., 2017. *Ethnobotanical study of medicinal plants in urban home gardens in the city of Abaetetuba, Pará state, Brazil*. Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas 16(3), 206–262.

Carney, J.A., 2003. *African traditional plant knowledge in the circum-Caribbean region* 23, 167–186.

Carney, J., Rosomoff, R.N., 2011. *In the shadow of slavery: Africa's botanical legacy in the Atlantic world*. Univ of California Press, USA.

Carney, J., 2013. *Seeds of memory: botanical legacies of the African diaspora*. *In*: Voeks, R., African Ethnobotany in the Americas, 13-33. Springer, Netherlands.

Castner, J.L., Timme, S.L., Duke, J.A., 1998. *A field guide to medicinal and useful plants of the upper Amazon*. Feline Press, USA.

Castro, J., Ostoić, S.K., Cariñanos, P., Fini, A., Sitzia, T., 2018. *"Edible" urban forests as part of inclusive, sustainable cities*. Forests and Sustainable Cities 69, 59–65.

Cavalcanti, D.R., Albuquerque, U.P., 2013. *The "hidden diversity" of medicinal plants in northeastern Brazil: diagnosis and prospects for conservation and biological prospecting*. Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine, article n°102714 (en ligne).

Cavalli-Sforza, L.L., Feldman, M.W., 1981. *Cultural transmission and evolution: a quantitative approach*. Princeton University Press, UK.

Cavaro, G., 1990. *La médecine populaire en Martinique en 1989 : connaissance et utilisation des plantes*. Thèse de doctorat, Université de Bordeaux 2, France.

Cerqueira, E.V., 2017. *Les inégalités d'accès aux ressources urbaines dans les franges périphériques de Belo Horizonte (Brésil) : quelles évolutions ? EchoGéo* 39, article n°14856 (en ligne).

Cerquiglini, B., 2003. *Les langues de France*. Presses Universitaires de France, France.

Cerquiglini, B., 2007. *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane : regards croisés*. IRD Editions, France.

Ceuterick, M., Vandebroek, I., Torry, B., Pieroni, A., 2008. *Cross-cultural adaptation in urban ethnobotany: The Colombian folk pharmacopoeia in London*. Journal of Ethnopharmacology 120, 342–359.

Ceuterick, M., Vandebroek, I., Pieroni, A., 2011. *Resilience of Andean urban ethnobotanies: A comparison of medicinal plant use among Bolivian and Peruvian migrants in the United Kingdom and in their countries of origin.* Journal of Ethnopharmacology 136, 27–54.

Chalifoux, J.-J., 1987. *L'identité ethnique : questions pour la Guyane*. CRESTIG, France.

Chapuis, J., 2001. *Du végétal au politique : étude des plantes à pouvoir chez les Indiens Wayana du Haut-Maroni*. Journal de la Société des Américanistes 87, 113–136.

Chapuis, J., 2015. *La perspective du mal : Des dérèglements du corps à l'ordre du monde chez les Wayana de Guyane*. Ibis Rouge, France.

Charpentier, M., Odonne, G., Schaal, B., 2016. *Scents in the Social Life of Non-Human and Human Primates*. *In*: Chemical Ecology, Bagnères A-G., Hossaert-Mckey M. (eds), 47-70. John Wiley & Sons, USA.

Chase, M.W., Christenhusz, M.J.M., Fay, M.F., Byng, J.W., Judd, W.S., Soltis, D.E., Mabberley, D.J., Sennikov, A.N., Soltis, P.S., Stevens, P.F., 2016. *An update of the Angiosperm Phylogeny Group classification for the orders and families of flowering plants: APG IV*. Botanical Journal of the Linnean Society 181, 1–20.

Chérubini, B., 1988. *Jardins médicinaux urbains de guérisseurs en Guyane française : un réseau haïtien*. Ecologie Humaine 6(1), 41–71.

Chevalier, A., Russell, W., 1936. *Sur un Quassia africain utilisé par les Noirs comme plante médicinale*Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée 16, 364–367.

Chevalier, A., 1937. *Les plantes magiques cultivées par les Noirs d'Afrique et leur origine*. Journal de la Société des Africanistes 7, 93–105.

Chiva, M., 1985. *Le doux et l'amer : sensation gustative, émotion et communication chez le jeune enfant.* Presses Universitaires de France, France.

Chivallon, C., 2016. *La diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe*. CNRS Éditions, France.

Civic, D., Wilson, D., 1996. *Dry sex in Zimbabwe and implications for condom use*. Social Science and Medicine 42, 91–98.

Clastres, P., 1972. *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs-nomades du Paraguay*. Terre humaine, France.

Claval, P., 1995. *La géographie culturelle*. Nathan, France.

Claval, P., 2012. *Géographie culturelle : une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Armand Colin, France.

Clement, C.R., Denevan, W.M., Heckenberger, M.J., Junqueira, A.B., Neves, E.G., Teixeira, W.G., Woods, W.I., 2015. *The domestication of Amazonia before European conquest*. Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences 282, 20150813.

Clément, G., 2004. *Manifeste du Tiers paysage*. Sujet/Objet, France.

Clifford, J., 1994. *Diasporas*. Cultural Anthropology 9, 302–338.

Coates, P., 2007. *American perceptions of immigrant and invasive species: strangers on the land*. University of California Press, USA.

Coe, F.G., Anderson, G.J., 1996. *Ethnobotany of the garífuna of Eastern Nicaragua*. Economic Botany 50, 71–107.

Coelho Ferreira, M., 1996. *Le marché des plantes medicinales à Manaus*. *In* : Emperaire, L., La forêt en jeu : l'extractivisme en Amazonie centrale, 173-177. Co-édition ORSTOM et UNESCO, France.

Cohen, P., 1996. *Manger le pluriel à l'île de La Réunion*. *In* : Besoist J., Soigner au pluriel, 115-140. Karthala, France.

Cohen, R., 2008. *Global diasporas: An introduction*. Routledge, UK.

Colchester, M., 2005. *Maps, power, and the defense of territory: the Upper Mazaruni land claim in Guyana*. *In* : Brosius, J. P., Tsing, A. L., Zerner, C. (eds), Communities and conservation: Histories and politics of community-based natural resource management, 271–304. Altamira Press, USA.

Colding, J., Folke, C., 1997. *The relations among threatened species, their protection, and taboos*. Conservation Ecology 1, 127–154.

Colding, J., Folke, C., 2001. *Social taboos: "invisible" systems of local resource management and biological conservation*. Ecological Applications 11, 584–600.

Collomb, G., 2018. L'*affaire du Quassia amara : Jeux et enjeux politiques en Guyane, du global au local*. Recherches amérindiennes au Québec 48, 193–200.

Collomb, G., Tiouka, F., 2000. *Na'na Kali'na : une histoire des Kali'na en Guyane*. Ibis Rouge, France.

Collomb, G., 2003. *Entre Orénoque et Amazone, une respiration politique kali'na*. Cahiers des Amériques latines 43, 87–102.

Collomb, G., Jolivet, M.-J., 2008. *Histoires, identités et logiques ethniques : Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*. Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, France.

Collomb, G., 2013. *« Indiens » ou « Brésiliens » ? Mobilités karipuna vers Cayenne (Guyane française)*. Revue européenne des migrations internationales 29, 113–131.

Collomb, G., van den Bel, M., 2014. *Entre 2 mondes, Amérindiens & Européens : sur les côtes de Guyane, avant la colonie*, 1560–1627. Éditions du CTHS, France.

Colson, A.B., de Armellada, C., 1983. *An Amerindian derivation for Latin American creole illnesses and their treatment*. Social Science and Medicine 17, 1229–1248.

Condominas, G., Haudricourt, A., 1952. *Première contribution à l'ethnobotanique indochinoise. Essai d'ethnobotanique Mnong gar (Protoindochinois du Vietnam)*. Revue Internationale de Botanique Appliquée et d'Agriculture Tropicale 32, 19–27.

Conklin, H.C., 1954. *Section of anthropology: An ethnoecological approach to shifting agriculture*. Transactions of the New York Academy of Sciences 17, 133–142.

Conklin, H.C., 1962. *Lexicographical treatment of folk taxonomies*. *In*: Fishman J.A., Readings in the sociology of language, 414–433. Yeshiva University Press, USA.

Corlett, J.L., Dean, E.A., Grivetti, L.E., 2003. *Hmong gardens: botanical diversity in an urban setting*. Economic Botany 57, 365–379.

Cosminsky, S., Scrimshaw, M., 1980. *Medical pluralism on a Guatemalan plantation*. Social Science and Medicine 14, 267–278.

Couderc, P., 2016. *Le rôle des plantes médiatrices dans la vie quotidienne martiniquaise : état des lieux ethnobotanique*. Mémoire de M2, Université de Montpellier, France.

Cremers, G., Hoff, M., 1990. *Réalisation d'un herbier tropical*. Editions de l'ORSTOM, France.

Crété, C., 2015. *Piroguiers, flux et structuration de l'espace : les piroguiers de l'Oyapock et le pont binational (Guyane, France et Etat de l'Amapá, Brésil).* Mémoire de M2, Université de Grenoble, France.

Cuassolo, F., 2009. *Estudio etnobotánico de las plantas medicinales nativas y exóticas comercializadas en la ciudad de Bariloche (Patagonia, Argentina)*. Thèse de doctorat, Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

Cullen, W., 1788. *Cours de matière médicale*. Didot le Jeune, France.

Cuerrier, A. et al. 2015. *Cultural Keystone Places: Conservation and Restoration in Cultural Landscapes*. Journal of Ethnobiology 35(3), 427–48.

Currier, R.L., 1966. *The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish-American folk medicine*. Ethnology 5, 251–263.

Cynober, L., 2008. *Complément alimentaire, alicament, médicament : Qui est qui ? Ou faust revisité*. Cahiers de nutrition et de diététique 43, 15–21.

Da Rocha Fernandes, J., Ogurtsova, K., Linnenkamp, U., Guariguata, L., Seuring, T., Zhang, P., Cavan, D., Makaroff, L.E., 2016. *IDF Diabetes Atlas estimates of 2014 global health expenditures on diabetes*. Diabetes research and Clinnical Practice 117, 48–54.

Da Silva Santos, R., Coelho-Ferreira, M., 2011. *Artefatos de miriti (*Mauritia flexuosa *L. f.) em Abaetetuba, Pará: da produção à comercialização*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas 6(3), 559–571.

Dafni, A., Lev, E., 2002. *The doctrine of signatures in present-day Israel*. Economic Botany 56(3), 328–334.

Davis, M.A., Chew, M.K., Hobbs, R.J., Lugo, A.E., Ewel, J.J., Vermeij, G.J., Brown, J.H., Rosenzweig, M.L., Gardener, M.R., Carroll, S.P., 2011. *Don't judge species on their origins*. Nature 474, 153–154.

Davis, M.E., Guzmán, J., de Martínez, N.U., 2007. *Vodú of the Dominican Republic: Devotion to "La Veintiuna División".* Afro-Hispanic Review 26, 75–90.

Davy, D., 2007. *"Vannerie et vanniers". Approche ethnologique d'une activité artisanale en Guyane française*. Thèse de doctorat, Université d'Orléans, France.

Davy, D., Filoche, G., 2014. *Zones de Droits d'Usage Collectifs, Concessions et Cessions en Guyane française : Bilan et perspectives 25 ans après*. CNRS Guyane, France.

De Bois-Regard, N.A., 1750. *De la génération des vers dans le corps de l'homme*. Thomas Lombrail Editeurs, France.

De Craen, A.J., Roos, P.J., De Vries, A.L., Kleijnen, J., 1996. *Effect of colour of drugs: systematic review of perceived effect of drugs and of their effectiveness*. The British Medical Journal 313, 1624–1626.

De Garine, I., 1988. *Le sucre et le sel.* Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée 35, 5–14.

De Goeje, C. H., 1928. *The Arawak Language of Guiana*. Koninklijke akademie van wetenschappen, Netherlands.

De Goeje, C.H., 1931. *Oudheden uit Suriname. Op zoek naar de Amazonen*. West-Indische Gids 13, 497–530.

De Grandville, J.-J., 1989. La Banque de Données "AUBLET" de l'Herbier du Centre ORSTOM de Cayenne (CAY). Bulletin du Jardin botanique National de Belgique 59(1), 171–178.

De Martino, E., 2003. *Le Monde magique*. Les Empêcheurs de Penser en Rond, France.

De Medeiros, P.M., Santos Pinto, B.L., do Nascimento, V.T., 2015. *Can organoleptic properties explain the differential use of medicinal plants? Evidence from Northeastern Brazil*. Journal of Ethnopharmacology 159, 43–48.

De Medeiros, P.M., Albuquerque, U.P., de Oliveira Abreu, D.B., da Silva, T.C., Ferreira Junior, W.S., Ramos, M.A., Ladio, A.H., 2016. *What drives the use of natural products for medicinal purposes in the context of cultural pluralism?* European Journal of Integrative Medicine 8, 471–477.

De Montellano, B.O., 1975. *Empirical Aztec medicine*. Science 188, 215–220.

De Sardan, J.-P.O., 1995. *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie*. Enquête 1, 71–109.

De Smet, P., 1998. *Traditional pharmacology and medicine in Africa: Ethnopharmacological themes in sub-Saharan art objects and utensils*. Journal of Ethnopharmacology 63(1–2), 1–175.

De Vaumartoise, F.V.M., 1837. *Dictionnaire universel de matière médicale et de thérapeutique générale, contenant l'indication, la description et l'emploi de tous les médicaments connus dans les diverses parties du globe*. Société belge de librairie, Belgique.

DeFilipps, R.A., Maina, S.L., Crepin, J., 2004. *Medicinal plants of the Guianas (Guyana, Surinam, French Guiana)*. Department of Botany, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution Washington, USA.

Dejouhanet, L., 2007. *Les produits forestiers non ligneux et la gestion de la forêt kéralaise : droit d'usage et droit de contrôle*. *In* : Eberhard, C, Enjeux fonciers environnementaux. Dialogues afro-indiens, 407–440. Institut Français de Pondichéry, Inde.

Dejouhanet, L., 2014. *Secteur informel et réseaux de commercialisation des plantes médicinales au Kerala (Inde)*. Économie rurale. Agricultures, Alimentations, Territoires 343, 53–70.

Delamare, F., 2007. *Bleus en poudres : de l'art à l'industrie : 5000 ans d'innovations*. Presses des MINES, France.

Demont, P., 2004. *Les humeurs : une question de goût*. Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 15, 53–69.

Demps, K.E., 2012. *Dynamics of social learning: socialization into a honey-collecting tribe and the ecology of cultural knowledge transmission*. University of California, USA.

Descola, P., 2001. *Par-delà la nature et la culture*. Le Débat 114, 86–101.

Descola, P., 2002. *L'anthropologie de la nature.* Annales. Histoire, Sciences Sociales 57(1), 9–25.

Descola, P., 2004a. *Le sauvage et le domestique*. Communications 76, 17–39.

Descola, P., 2004b. *La Nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Les Editions de la MSH, France.

Di Méo, G, Buleon, P. 2005. *L'espace social : une lecture géographique des sociétés*. Armand Colin, France.

Diamond, J., 2005. *Guns, Germs and Steel*. Jonathan Cape, UK.

Díaz-Reviriego, I., González-Segura, L., Fernández-Llamazares, Á., Howard, P.L., Molina, J.L., Reyes-García, V., 2016. *Social organization influences the exchange and species richness of medicinal plants in Amazonian homegardens*. Ecology and Society 21 (1), 274–285.

Djamba, Y.K., 2013. *Sexual practices in Africa*. *In*: Baumle, A K., International Handbook on the Demography of Sexuality, 91–106. Springer, Netherlands.

Dorangeon, E., Moretti, C., 2002. *Enquêtes sur les intoxications par les plantes en Guyane française : aspects ethnobotaniques et médicaux*. *In* : Fleurentin J. (ed.), Pelt J.M. (ed.), Mazars G. (ed.), Lejosne J.C. (trad.), Cabalion Pierre (collab.). Des sources du savoir aux médicaments du futur : actes du 4e congrès européen d'ethnopharmacologie, 358–361. IRD Éditions, France.

Dos Santos, L.L., do Nascimento, A.L.B., Vieira, F.J., da Silva, V.A., Voeks, R., Albuquerque, U.P., 2014. *The cultural value of invasive species: A case study from semi–arid Northeastern Brazil*. Economic Botany 68, 283–300.

Drewnowski, A., 1997. *Taste preferences and food intake*. Annual review of nutrition 17(1), 237–253.

Drummond, L., 1980. *The cultural continuum: A theory of intersystems*. Man 15(2), 352–374.

Du Tertre, J.B., 1667 (réédition de 1958). *Histoire Générale des Antilles Habitées par les François, Tome II : Contenant L'Histoire Naturelle*. Editions CEP, France.

Dufoix, S., 2011. *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspo*ra. Amsterdam Éditions, France.

Dujourdy, L., Besacier, F., Ladroue, V., 2010. *La cocaïne saisie en France*. L'actualité Chimique 29, 342–343.

Dupire, J., 2017. *La spiruline : un superaliment*. Guy Trédaniel, France.

Dupuy, F., 2002. *Des esclaves marrons aux Bushinenge : le marronnage et ses suites dans la région des Guyanes*. Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique 89, 29–39.

Duss, A., Heckel, É.M., 1897. *Flore phanérogamique des Antilles françaises (Guadeloupe et Martinique), avec annotations du prof. Dr. Édouard Heckel sur l'emploi de ces plantes*. Protat, France.

Ehrenreich, B., Deirdre, E., 2015. *Sorcières, sages-femmes et infirmières. Une histoire de femmes soignantes*. Editions Cambourakis, France.

Eliade, M., 1952. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot, France.

Eliade, M., 1969. *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition*. Gallimard, France.

EL-Kamali, H., 2009. *Medicinal Plants in East and Central Africa: Challenges and Constraints*. Ethnobotanical Leaflets 2, 364–369.

Ellena, R., Quave, C.L., Pieroni, A., 2012. *Comparative Medical Ethnobotany of the Senegalese Community Living in Turin (Northwestern Italy) and in Adeane (Southern Senegal)*. Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine 2012, e604363.

Elmqvist, T., Fragkias, M., Goodness, J., Güneralp, B., Marcotullio, P.J., McDonald, R.I., Parnell, S., Schewenius, M., Sendstad, M., Seto, K.C., Wilkinson, C., 2013. *Urbanization, Biodiversity and Ecosystem Services: Challenges and Opportunities: A Global Assessment*. Springer, Netherlands.

Emery, M.R., Hurley, P.T., 2016. *Ethnobiology in the city: embracing the urban ecological moment*. Journal of Ethnobiology 36, 807–819.

Erikson, P., Lenaerts, M., 2002. *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne : Ideas para el esqueje. Etno-ecología amazónica*. Ateniers, Belgique.

Etkin, N.L., Ross, P.J., 1982. *Food as medicine and medicine as food: an adaptive framework for the interpretation of plant utilization among the Hausa of northern Nigeria*. Social Science and Medicine 16(17), 1559–1573.

Etkin, N.L., 1996. *Medicinal cuisines: diet and ethopharmacology*. International Journal of Pharmacognosy 34(5), 313–326.

Etkin, N.L., 2000. *Eating on the wild side: The pharmacologic, ecologic and social implications of using noncultigens*. University of Arizona Press, USA.

Etkin, N.L., 2001. *Perspectives in ethnopharmacology: forging a closer link between bioscience and traditional empirical knowledge*. Journal of Ethnopharmacology 76(2), 177–182.

Etkin, N.L., 2003. *The co-evolution of people, plants, and parasites: biological and cultural adaptations to malaria*. Proceedings of the Nutrition Society 62(2), 311–317.

Etkin, N.L., Elisabetsky, E., 2005. *Seeking a transdisciplinary and culturally germane science: The future of ethnopharmacology*. Journal of Ethnopharmacology 100(1), 23–26.

Etkin, N.L., 2008. *Edible medicines: an ethnopharmacology of food*. The University of Arizona Press, USA.

Evans-Pritchard, E., 1972. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*. Gallimard, France.

Fainzang, S., 1989. *Pour une anthropologie de la maladie en France. Un regard africaniste*. Éditions EHESS, France.

Falquet, J., Hurni, J.P., 1986. *Spiruline : aspects nutritionnels*. Flamant vert, France.

Farmer, P., 1988. *Bad blood, spoiled milk: Bodily fluids as moral barometers in rural Haiti*. American Ethnologist 15, 62–83.

Faurand-Tournaire, A-L., 2006. *Rapports au corps et religion : exemple des Noirs-Marrons de Guyane française*. Mémoire de Master, Université d'Aix-marseille 1, France.

Favret-Saada, J., 1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le bocage normand*. Gallimard, France.

Ferrão, J.M., 2015. *Le Voyage des plantes et les grandes découvertes*. Chandeigne, France.

Ferreira, J.-A.S., 2010. *Bilingual education among the Karipúna and Galibi-Marwono*. Creoles in education: An Appraisal of current programs and projects 36, 211–236.

Figueiredo, G.M., Leitao-Filho, H.F., Begossi, A., 1993. *Ethnobotany of Atlantic Forest coastal communities: diversity of plant uses in Gamboa (Itacuruçá Island, Brazil).* Human Ecology 21, 419–430.

Firth, R., 2013. *Rank and religion in tikopia (routledge revivals): a study in polynesian paganism and conversion to christianity*. Routledge, UK.

Fleury, M., 1986. *Plantes alimentaires de cueillette chez les Boni de Guyane française*. Mémoire de DEA, Université Paris 6, France.

Fleury, M., 1991. *Busi-Nenge, les hommes-forêt. Essai d'ethno-botanique chez les Aluku en Guyane française*. Thèse de doctorat, Université Paris 6, France.

Fleury, M., 1996. *Végétaux utilisés pour l'hygiène intime des femmes Aluku en Guyane française : interprétation culturelle et intérêt pharmacologique*. *In* : Schröder, E., Balansard, G., Cabalion, P., Fleurentin, J., Mazars, G. (eds) Annales du Colloque Européen d'Ethnopharmacologie, 24 au 27 mars 1993, Heidelberg, 178–186. IRD Éditions, France.

Fleury, M., 1997. *À propos de l'intérêt médicinal du baume de Copahu*. Acta Botanica Gallica 144, 473–479.

Fleury, M., 2002. *Transmission du savoir et modernité en Guyane française : les savoirs traditionnels sont-ils condamnés ? In* : Cabalion, P., Des Sources Du Savoir Aux Médicaments Du Futur, 140–147. IRD Editions, France.

Fleury, M., 2007. *Remèdes wayana. Wajana epit.* Co-édition GADEPAM-CRDP, France.

Fleury, M., 2015. *Plantes médicinales chez les Aluku (Boni) du Haut-Maroni : origine, symbolique et usages*. *In* : Sociétés marrones des Amériques. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du 17ème au 20ème siècles, 48–61. Ibis Rouge, France.

Fleury, M., 2016. *Slash and burn agriculture and plant cultivated on upper Maroni: comparative study among Aluku and Wayana peoples in French Guiana*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas 11(2), 431–465.

Fleury, M., Sele, P., 2017. *Remèdes businenge, businenge deesi*. Editions GADEPAM, France.

Fleury, M., 2018. *Gaan Mawina, le Marouini (haut Maroni) au cœur de l'histoire des Noirs marrons Boni/Aluku et des Amérindiens Wayana*. *Revue d'ethnoécologie* 13, 3554 (en ligne).

Flores, K.E., Quinlan, M.B., 2014. *Ethnomedicine of menstruation in rural Dominica, West Indies*. Journal of Ethnopharmacology 153, 624–634.

Fonseca, F.N., Balick, M.J., 2018. *Plant-knowledge adaptation in an urban setting: candomblé ethnobotany in new york city*. Economic Botany 72, 56–70.

Fontaine, H., 1892. *Électrolyse : renseignements pratiques sur le nickelage, la dorure, l'argenture, le cuivrage, la galvanoplastie, le traitement des métaux, le blanchiment, etc. au moyen de l'électricité*. Baudy et Cie éditeurs, France.

Fonteles, M.M. de F., Venâncio, E.T., Rios, E.R.V., Bessa, B.M.B., Francelino, E.V., Carvalho, D.M.S., Coelho, H.L.L., 2008. *Post-marketing surveillance of the Aguardente Alemã® (*Operculina macrocarpa *and* Convolvulus scammonea*)*. Revista Brasiliana de Farmacognosia 18, 748–753.

Foster, G.M., Anderson, B.G., 1978. *Medical anthropology*. John Wiley & Sons, USA.

Foster, G.M., 1984. *How to stay well in Tzintzuntzan*. Social and Science Medicine 19(5), 523–533.

Foster, G.M., 1987. *On the origin of humoral medicine in latin America.* Medical Anthropology Quarterly 1, 355–393.

Foster, G.M., 1994. *Hippocrates' Latin American legacy: humoral medicine in the New World*. Taylor & Francis, USA.

Foucault, M., 1963. *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*. Presses Universitaires de France, France.

Fournet, J., 2002. *Flore illustrée des phanérogames de Guadeloupe et de Martinique*. CIRAD/Gondwana Editions, France.

Fredrich, B.E., 1978. *Dooryard medicinal plants of st. Lucia*. Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers 40, 65–78.

Friedberg, C., 1968. *Les méthodes d'enquête en ethnobotanique. Comment mettre en évidence les taxonomies indigènes ?* Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée 15, 297–324.

Friedberg, C., Haudricourt, A.-G., 1982. *Muk Gubul Nor :" la chevelure de la terre": les Bunaq de Timor et les plantes*. Editions de l'Université Paris V-René Descartes, France.

Fusée-Aublet, J.-B.C., 1775. *Histoire des plantes de la Guiane françoise, rangées suivant la méthode sexuelle, avec plusieurs mémoires sur les différents objets intéreſſants, relatifs à la culture et au commerce de la Guiane françoise*. Pierre-François Didot, France.

Gandolfo, E.S., Hanazaki, N., 2014. *Distribution of local plant knowledge in a recently urbanized area (Campeche District, Florianópolis, Brazil).* Urban Ecosystems 17, 775–785.

Gaoue, O.G., Coe, M.A., Bond, M., Hart, G., Seyler, B.C., McMillen, H., 2017. *Theories and major hypotheses in ethnobotany*. Economic Botany 71, 269–287.

García-Hernández, K.Y., Vibrans, H., Rivas-Guevara, M., Aguilar-Contreras, A., 2015. *This plant treats that illness? The hot–cold system and therapeutic procedures mediate medicinal plant use in San Miguel Tulancingo, Oaxaca, Mexico*. Journal of Ethnopharmacology 163, 12–30.

Garine-Wichatitsky, É., 1997. *Sauvage ou domestique ? Remarques sur l'inventaire des plantes à brèdes chez les Gimbe et les Duupa du Nord-Cameroun. In* : Barreteau, D., Dognin, R., Homme et milieu végétal dans le bassin du lac Tchad, 11–326. Éditions de l'ORSTOM, France.

Gauthier, E., 2001. *Le maraîchage, nouvelle étape du parcours hmong*. Hommes et Migrations 1234, 61–71.

Geck, M.S., Cabras, S., Casu, L., Reyes García, A.J., Leonti, M., 2017. *The taste of heat: How humoral qualities act as a cultural filter for chemosensory properties guiding herbal medicine*. Journal of Ethnopharmacology 198, 499–515.

Genest, S., 1978. *Introduction à l'ethnomédecine : essai de synthèse*. Anthropologie et Sociétés 2, 5–28.

Gentry, A.H., 1996*. A field guide to the families and genera of woody plants of northwest South America (Colombia, Ecuador, Peru), with supplementary notes on herbaceous taxa*. University of Chicago Press, USA.

Gérard, M., Merle, H., Ayeboua, L., Richer, R., 2008. *Étude prospective des brûlures oculaires par bases au CHU de Fort de France*. Journal français d'ophtalmolie 22(8), 834-842.

Géraud, M.-O., 1993. *Les Hmong de Guyane française : étude ethnologique du changement social et des représentations de la tradition dans une communauté en exil*. Thèse de doctorat, Université de Montpellier 3, France.

Ghimire, S.K., McKey, D., Aumeeruddy-Thomas, Y., 2004. *Heterogeneity in ethnoecological knowledge and management of medicinal plants in the Himalayas of Nepal: implications for conservation*. Ecology and Society 9 (3), article n°6 (en ligne).

Ghimire, S.K., McKey, D., Aumeeruddy-Thomas, Y., 2005. *Conservation of Himalayan medicinal plants: Harvesting patterns and ecology of two threatened species,* Nardostachys grandiflor*a DC. and* Neopicrorhiza scrophulariiflora *(Pennell) Hong*. Biological Conservation 124(4), 463–475.

Gilroy, P., 1993. *Between Afro-centrism and Euro centrism: Youth culture and the problem of hybridity*. Young 1, 2–12.

Giordani, J.-P., 1996. *L'avenir du « Lakou » et de la case guadeloupéenne : Reconnaître l'originalité de la morphologie de l'habitat*. Les annales de la recherche urbaine 72, 109–118.

Giovannini, P., Heinrich, M., 2009. *Xki yoma'(our medicine) and xki tienda (patent medicine)—interface between traditional and modern medicine among the Mazatecs of Oaxaca, Mexico*. Journal of Ethnopharmacology 121, 383–399.

Girón, L.M., Freire, V., Alonzo, A., Cáceres, A., 1991. *Ethnobotanical survey of the medicinal flora used by the Caribs of Guatemala*. Journal of Ethnopharmacology 34, 173–187.

Glissant, É., 1995. *Introduction à une poétique du divers*. Presses de l'Université de Montréal, Canada.

Glissant, É., 1997. *Traité du Tout-Monde*. Gallimard, France.

Glissant, É., 1999. *Métissage et créolisation*. L'Harmattan, France.

Glissant, É., 2004. *La créolisation du monde est irréversible*. Le Monde 2, 26–29.

Good, B.J., Gleize, S., Carter, A.T, 1998. *Comment faire de l'anthropologie médicale ? Médecine, rationalité et vécu*. Institut Synthélabo, France.

Goodenough, W.H., 1964. *Explorations in cultural anthropology. Essays in honour of George Peter Murdock*. McGraw-Hill Book Co, USA.

Goody, J. 1977. *The domestication of the savage mind*. Cambridge University Press, UK.

González-García, A., Sal, A.G., 2008. *Private urban greenspaces or "patios" as a key element in the urban ecology of tropical central america*. Human Ecology 36(2), 291–300.

González-Pérez, S.E., Coelho-Ferreira, M., de Robert, P., Garcés, C.L.L., 2012. *Conhecimento e usos do babaçu (*Attalea speciosa *Mart. e* Attalea eichleri *(Drude) AJ Hend.) entre os Mebêngôkre-Kayapó da Terra Indígena Las Casas, estado do Pará, Brasil*. Acta Botanica Brasiliana 26, 295–308.

Grafmeyer, Y., Joseph, I., 1984. *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Aubier, France.

Granger, S., 2008. *La Guyane, un territoire Caraïbe en voie de sud-américanisation*. *EchoGéo* 6, article n°6503 (en ligne).

Granger, S., 2017. *Migrations et continentalisation en Guyane. Conséquences politiques et environnementales.* Territoire en mouvement. Revue de Géographie et Aménagement 36, article n°4281 (en ligne).

Granger, S., 2018. *As Migrações De Haitianos Na Guiana Francesa : Novas Dinâmicas*. Revista Temáticas 50, 49–63.

Granovetter, M.S., 1973. *The Strenght of Weak Ties*. American journal of Sociology 78, 347–367.

Grenand, F., 1989. *Dictionnaire wayapi-français (Guyane Française)*. Peeters Publishers, France.

Grenand, P., Prévost, M-F., 1994. *Les plantes colorantes utilisées en Guyane française*. Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée 36(1), 139–172.

Grenand, F., 1995. *Le voyage des mots. Logique de la nomination des plantes : exemples dans des langues tupi du Brésil*. Cahiers du Lacito, Revue d'ethnolinguistique 7, 23–42.

Grenand, F., 2002. *Stratégies de nomination des plantes cultivées dans une société tupi-guarani, les Wayãpi*. Revista Amerindia 26, 209–247.

Grenand, P., Moretti, C., Jacquemain, H., Prévost, M.-F., 2004. *Pharmacopées traditionnelles en Guyane : créoles, wayãpi, palikur.* IRD Éditions, France.

Grenand, F., 2009. *Encyclopédies palikur, wayana & wayãpi : langue, milieu et histoire*. Éditions du CTHS, France.

Grenand, F., 2012. *Enjeux de territoires sur une frontière méconnue*. Confins 16, article n° 7961 (en ligne).

Grenand, P., Prévost, M.-F., Fleury, M., 2012. *Le voyage discret des plantes*. Revue d'Ethnoécologie 1, article n°733 (en ligne).

Grimé, W.E., 1979. *Ethno-botany of the Black Americans*. Algonac, USA.

Groenendijk, S., 2006. *"Winti" practices in Bigiston, Suriname: A closer look at'bonuman'Ruben Mawdo*. Thèse de doctorat, Université de Leinden, Netherlands.

Guineau, B., 1995. *Du « bleu pâle » au « blanc azuré ». Aux origines de l'azurage optique*. Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France 1, 79–94.

Guitard, E.-H., 1936. *La vie surhumaine de S. Hahnemann, fondateur de l'homéopathie*. Revue d'Histoire de la Pharmacie 24, 326–328.

Gutierrez Choquevilca, Andréa Luz. *Cahiers d'anthropologie sociale. Guérir, tuer.* L'Herne. France.

Guyon, S., 2013. *Des « Primitifs » aux « Autochtones »*. Geneses 91, 49–70.

Hall, S., 2003. *Creolization, diaspora, and hybridity in the context of globalization*. Documenta 11, 185–198.

Halloy, A., 2010. *Chez nous, le sang règne ! Transmission des traditions dans le culte xangô de Recife*. Terrain 55, 10–27.

Halperin, D.T., 1999. *Dry sex practices and HIV infection in the Dominican Republic and Haiti*. Sexually Transmitted Infections 75, 445–446.

Hamayon, R.N., 1995. *Pour en finir avec la « transe » et l'« extase » dans l'étude du chamanisme*. Etudes Mongoles et Sibériennes 26, 155–190.

Handerson, J., 2015. *Diaspora. Social meanings and Haitian mobilities*. Horizontes Antropológicos 21, 51–78.

Harlan, J.R., Technique, A. de C.C., 1987. *Les plantes cultivées et l'Homme*. Editions CILF, France.

Harris, D.R., 1969. *Agricultural systems, ecosystems and the origins of agriculture*. Ucko and Dimbleby, UK.

Harshberger J. W., 1896. *The purpose of Ethnobotany*. Botanical Gazette 21, 146–158.

Haselmair, R., Pirker, H., Kuhn, E., Vogl, C.R., 2014. *Personal networks: a tool for gaining insight into the transmission of knowledge about food and medicinal plants among Tyrolean (Austrian) migrants in Australia, Brazil and Peru*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine10 (1), 11–35.

Haudricourt, A.-G., 1962. *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui*. L'Homme 2, 40–50.

Haudricourt, A.-G., 1964. *Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans*. L'Homme 4, 93–104.

Haudricourt, A.-G., Hédin, L., 1987. *L'Homme et les plantes cultivées*. Editions Métailié, France.

Havinga, R.M., 2006. *Harvest of medicinal plants in Surinamese Maroon society: Implications for sustainability*. Rapport de Mémoire, Université d'Utrecht, Netherlands.

Heckel, É., 1897. *Les plantes médicinales et toxiques de la guyane française : catalogue raisonné et alphabétique*, *par le Dr Edouard Heckel*. Protat frères, France.

Heilbron, T., van Andel, T., 2012. *Botanical Relics of the Plantations of Suriname*. Mémoire de Master, Université de Leiden, Netherlands.

Heinrich, M., Ankli, A., Frei, B., Weimann, C., Sticher, O., 1998. *Medicinal plants in Mexico: Healers' consensus and cultural importance*. Social Science and Medicine 47, 1859–1871.

Heinrich, M., 2003. *Ethnobotany and natural products: the search for new molecules, new treatments of old diseases or a better understanding of indigenous cultures?* Current Topics in Medicinal Chemistry 3, 141–154.

Heinrich, M., Kufer, J., Leonti, M., Pardo-de-Santayana, M., 2006. *Ethnobotany and ethnopharmacology—Interdisciplinary links with the historical sciences*. Journal of Ethnopharmacology 107, 157–160.

Heinrich, M., Edwards, S., Moerman, D.E., Leonti, M., 2009. *Ethnopharmacological field studies: A critical assessment of their conceptual basis and methods*. Journal of Ethnopharmacology 124, 1–17.

Helman, C.G., 2007. *Culture, health and illness, Fifth edition*. CRC Press, USA.

Hennebelle, T., Sahpaz, S., Joseph, H., Bailleul, F., 2008. *Ethnopharmacology of* Lippia alba. Journal of Ethnopharmacology 116, 211–222.

Herskovits, M. J., 1937. *African gods and Catholic saints in New World Negro belief*. American Anthropologist 39(4), 635–643.

Hervouët, A., 2016. *Valorisation des plantes aromatiques et médicinales sur le littoral guyanais : entre potentiel(s) et confidentialité(s)*. Rapport de fin d'études, ISTOM, France.

Heusch, L. de, 1971. *Possession et chamanisme*. *In* : Heusch, L. (ed), Pourquoi l'épouser, 226–244. Gallimard, France.

Hewlett, B.S., Cavalli-Sforza, L.L., 1986. *Cultural transmission among Aka pygmies*. American Anthropologist 88, 922–934.

Hewlett, B., DeSilvestri, A., Guglielmino, C.R., 2002. *Semes and genes in Africa*. Current Anthropology 43, 313–321.

Hewlett, B., Fouts, H.N., Boyette, A.H., Hewlett, B.L., 2011. *Social learning among Congo Basin hunter–gatherers*. Philosophical transactions of the royal society. Biological Sciences 366, 1168–1178.

Hidair, I., 2008. *L'immigration étrangère en Guyane : entre stigmatisation et stratégie de récupération*. Rev. Asylon 4, article n° 742 (en ligne).

Hoefte, R., 1998. *A Passage to Suriname? The migration of modes of resistance by asian contract laborers*. International Labor and Working-Class History 54, 19–39.

Hoff, M., Cremers, G., 2005. *Le jardin guyanais. Inventaire des plantes cultivées et des adventices des jardins de Guyane française*. Journal of the Botanical Society 29, 3–40.

Hoffman, B., 2013. *Exploring biocultural contexts: Comparative woody plant knowledge of an indigenous and Afro-American Maroon community in Suriname, South America*. *In* : Voeks, R., (ed), African Ethnobotany in the Americas, 335–393. Springer, Netherlands.

Hoffman, B., 2017. *Lianas of the Guianas: a field guide to woody climbers in the tropical forests of Guyana, Suriname and French Guyana.* Royal Tropical Institute, KIT Publishers, Netherlands.

Höft, M., Barik, S.K., Lykke, A.M., 1999. *Quantitative ethnobotany: applications of multivariate and statistical analyses in ethnobotany*. *In* : People and Plants Working Paper, 61–49. Éditions de l'UNESCO, France.

Honychurch, P.N., 1986. *Caribbean wild plants and their uses: an illustrated guide to some medicinal and wild ornamental plants of the West Indies*. Macmillan Publishers, USA.

Hopkins, A., 2011. *Use of network centrality measures to explain individual levels of herbal remedy cultural competence among the Yucatec Maya in Tabi, Mexico*. Field Methods 23, 307–328.

Houël, E., 2011. *Etude de substances bioactives issues de la flore amazonienne. Analyse de préparations phytothérapeutiques à base de* Quassia amara *L. et* Psidium acutangulum *DC. utilisées en Guyane française pour une indication anti-paludique*. Thèse de doctorat, Université des Antilles et de la Guyane, France.

Houël, E., Fleury, M., Odonne, G., Nardella, F., Bourdy, G., Vonthron-Sénécheau, C., Villa, P., Obrecht, A., Eparvier, V., Deharo, E., Stien, D., 2015. *Antiplasmodial and anti-inflammatory effects of an antimalarial remedy from the Wayana Amerindians, French Guiana: Takamalaimë (*Psidium acutangulum *Mart. ex DC., Myrtaceae).* Journal of Ethnopharmacology 166, 279–285.

Huai, H.-Y., Pei, S.-J., 2004. *Plants used medicinally by folk healers of the Lahu people from the autonomous county of Jinping Miao, Yao, and Dai in southwest China*. Economic Botany 58, S265–S273.

Hubert, J.-P., Delisle, F., 2010. *L'allongement des déplacements quotidiens contribue à l'émergence d'espaces urbains multipolaires, tandis que la mobilité baisse au centre des grandes agglomérations*. La Revue du CGDD 3, 49–64.

Hulin, A., Wavelet, M., Desbordes, J.-M., 1988. *Intoxication aiguë par* Momordica charantia *(Sorrossi)*. Caraïbes Médical 24, 33–35.

Hurrell, J.A., Delucchi, G., 2013. *Aportes de la Etnobotánica al estudio de las invasiones biológicas. Casos en la región rioplatense (Argentina).* Historia Natural 3(2), 61–71.

Hurrell, J.A., Pochettino, M.L., 2014. *Urban ethnobotany: theoretical and methodological contributions*. *In*: Albuquerque, U.P., Cruz da Cunha, L.V.F., de Lucena, R.F.P., Alves, R.R.N. (Eds.), Methods and techniques in ethnobiology and ethnoecology, 293–309. Springer, Netherlands.

Huygues-Belrose, V., 2010. *Le jardin créole à la Martinique. Une parcelle du jardin planétaire.* Éditions du Parc naturel régional de la Martinique, France.

Insee, 2006. *Atlas des populations immigrées en Guyane*. Insee Editions, France.

Insee, 2013. *Rapport annuel pour la Guyane*. Insee Editions, France.

Jacopin, P.-Y., 2010. *De l'agentivité dans, et de la parole mythique*. Ateliers du LESC 34, article n°8533 (en ligne).

Jadhav, S.J., Sharma, R.P., Salunkhe, D.K., 1981. *Naturally occurring toxic alkaloids in foods*. CRC Crit. Rev. Toxicol. 9, 21–104.

Jantet, E., 2006. *L'utilisation des plantes médicinales dans la population Créole de Guyane française*. Rapport de stage, Université d'Orléans/IRD, France.

Janzen, J.M., Arkinstall, W., 1995. *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*. Karthala Editions, France.

Johns, T., 1996. *The origins of human diet and medicine: chemical ecology*. University of Arizona Press, USA.

Jolivet, M.-J., 1982. *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Editions de l'ORSTOM, France.

Jolivet, M.-J., 1993. *De "l'habitation" en Guyane : éléments de réflexion sur la question identitaire créole*. *In*: Jolivet M-J., Rey-Hullman D. (eds), Jeux d'identités : études comparatives à partir de la Caraïbe, 141–165. L'Harmattan, France.

Jolivet, M.-J., 1997. *La créolisation en Guyane : un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole (Creolization in French Guiana : A Paradigm for an anthropology of Creole modernity).* Cahiers d'études africaines 37, 813–837.

Joos-Vandewalle, S., Wynberg, R., Alexander, K.A., 2018. *Dependencies on natural resources in transitioning urban centers of northern Botswana.* Ecosystem Services 30, 342–349.

Kainer, K.A., Duryea, M.L., 1992. *Tapping women's knowledge: plant resource use in extractive reserves, Acre, Brazil*. Economic Botany 46, 408–425.

Kairo, M., Ali, B., Cheesman, O., Haysom, K., Murphy, S., 2003. *Invasive species threats in the Caribbean Region*. Report to the Nature Conservancy, USA.

Kaiser, B.N., McLean, K.E., Kohrt, B.A., Hagaman, A.K., Wagenaar, B.H., Khoury, N.M., Keys, H.M., 2014. *Reflechi twòp—thinking too much: description of a cultural syndrome in haiti's central plateau*. Culture, Medicine, and Psychiatry 38(3), 448–472.

Kalis, S., 1997. *L'ancêtre revenu. Croyances et pratiques autour de la naissance chez les Seereer Siin du Sénégal*. Anthropos 92(4), 556–562.

Kaptchuk, T.J., Eisenberg, D.M., 2001. *Varieties of healing. 1: medical pluralism in the United States*. Annals of Internal Medicine 135(3), 189–195.

Kastersztein, J., 1998. *Chapitre premier. Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : approche dynamique des finalités*. *In*: Camilleri, C., Kastersztein, J. (eds), Stratégies identitaires, 27–41. Presses Universitaires de France, France.

Katz, E., Lopez, C.L., Fleury, M., Miller, R.P., Payê, V., Dias, T., Silva, F., Oliveira, Z., Moreira, E., 2012. *No greens in the forest? Note on the limited consumption of greens in the Amazon.* Acta Societatis Botanicorum Poloniae 81(4), 283–293.

Kaufmann, V., 2005. *Mobilités et réversibilités : vers des sociétés plus fluides ?* Cahiers internationaux de sociologie 1, 119–135.

Kawa, N.C., 2016. *How religion, race, and the weedy agency of plants shape Amazonian home gardens*. Culture, Agriculture, Food and Environment 38(2), 84–93.

Kerestetzi, K., 2014. *Le rythme de la transmission : secret, bricolage et réflexivité dans la constitution du savoir palero (Cuba).* Social Anthropology 22 (1), 52–66.

Kernbaum, S., 2008. *Dictionnaire de médecine. 8ème édition*. Flammarion, France.

Kimber, C., 1978. *Folk context for plant domestication - Or the dooryard garden revisited.* Anthropological Journal of Canada 16, 2–11.

Kothari, B., 2003. *The invisible queen in the plant kingdom: Gender perspectives in medical ethnobotany*. *In*: Howard, P.L. (ed), Women and plants: gender relations in biodiversity management and conservation, 150–164. University of Chicago Press, USA.

Kujawska, M., Pieroni, A., 2015. *Plants used as food and medicine by polish migrants in misiones, Argentina.* Ecology of Food and Nutrition 54, 255–279.

Ladio, A.H., Albuquerque, U.P., 2014. *The concept of hybridization and its contribution to urban ethnobiology*. Ethnobiology and Conservation 3, 1–9.

Laëthier, M., 2007. *Yo nan peyi lagiyan tou. Pratiques et représentations langagières des Haïtiens dans l'île de Cayenne*. IRD Éditions, France.

Laëthier, M., 2009. *Espaces et mémoire. Circulation du vodou haïtien à partir de la Guyane*. IRD Éditions, France.

Laëthier, M., 2011. *Être migrant et Haïtien en Guyane*. Éditions du CTHS, France.

Laëthier, M., 2012. *Habitat urbain et constructions identitaires : l'expérience des migrants haïtiens en Guyane.* Cahiers du Cepode 3, 163–198.

Lalande, E., 1875. *Essai sur les mannes pharmaceutiques et les frênes qui les produisent*. Thèse de doctorat, École supérieure de pharmacie de Montpellier, France.

Lambert, J., 1939. *Les Allemands au Brésil*. Politique étrangère 4, 186–207.

Landy, F., Belaidi, N., Sada, K.-H.G., 2017. *Les espaces protégés urbains, vecteurs de justice ou d'injustice pour les populations autochtones ? Les cas de Xochimilco et des parcs nationaux de Mumbai et du Cap*. Justice Spatiale 11(1), 31–51.

Langrand, J., Regnault, H., Cachet, X., Bouzidi, C., Villa, A.F., Serfaty, L., Garnier, R., Michel, S., 2014. *Toxic hepatitis induced by a herbal medicine:* Tinospora crispa. Phytomedicine 21, 1120–1123.

Laplantine, F., 1989. *Anthropologie des systèmes de représentations de la maladie : de quelques recherches menées dans la France contemporaine réexaminées à la lumière d'une expérience brésilienne*. Les représentations sociales 6, 297–318.

Laplantine, F., Rabeyron, P.-L., 1989. *Medicinas paralelas*. Ediciones Brasilienses, Brésil.

Launert, E., 1974. *Scent & scent bottles*. Barrie & Jenkins, Canada.

Laval, P., 2016. *Captures estuariennes : une ethnoécologie de la pêche sur le bas Oyapock (frontière franco-brésilienne)*. Thèse de doctorat, Muséum National d'Histoire Naturelle, France.

Lavergne, R., 1989. *Plantes médicinales indigènes : tisanerie et tisaneurs de la Réunion*. Thèse de doctorat, Université Montpellier II, France.

Le Breton, D., 1999. *L'adieu au corps*. Editions Métailié, France.

Lecoq, R., 1934. *La manne de Frêne envisagée comme source de vitamines et cause de déséquilibre alimentaire*. Bulletin de la Société Botanique de France 81, 782–792.

Lee, R.A., Balick, M.J., Ling, D.L., Sohl, F., Brosi, B.J., Raynor, W., 2001. *Cultural dynamism and change—an example from the Federated States of Micronesia*. Economic Botany 55, 9–13.

Lefeber, Y., Voorhoeve, H.W., 1998. *Indigenous customs in childbirth and child care*. Uitgeverij Van Gorcum, Netherlands.

Léglise, I., 2004. *Langues frontalières et langues d'immigration en Guyane Française*. Revue de Sociolinguistique en ligne 4, 108–124.

Léglise, I., Renault-Lescure, O., Launey, M., Migge, B., 2013. *Langues de Guyane et langues parlées en Guyane*. *In* : Kremnitz, B. (ed), Histoire sociale des langues de France. 671–682. Presses Universitaires de Rennes, France.

Lehmann, H., 2015. *Les plantes médicinales en France, entre pharmacie et herboristerie : aspects historiques et législatifs*. Annales Pharmaceutiques Françaises 73, 391–398.

Leitão, F., Fonseca-Kruel, V.S. da, Silva, I.M., Reinert, F., 2009. *Urban ethnobotany in Petrópolis and Nova Friburgo (Rio de Janeiro, Brazil)*. Revista Brasileira de Farmacognosia. 19, 333–342.

Lenaerts, M., 2006. *Ontologie animique, ethnosciences et universalisme cognitif. Le regard ashéninka*. L'Homme 179, 113–139.

Lenclud, G., 1987. *La tradition n'est plus ce qu'elle était.... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie*. Terrain. Anthropologie et Sciences Humaines 9, 110–123.

Léobal, C., 2013. *Saint-Laurent du Maroni : une porte sur le fleuve*. Ibis Rouge, France.

Léobal, C., 2017. *L'ethnographie par la carte : maisons, parenté et mobilités entre Haut et Bas Maroni.* Thèse de doctorat, Université de Paris-Descartes, France.

Leonti, M., Sticher, O., Heinrich, M., 2002. *Medicinal plants of the Popoluca, México: organoleptic properties as indigenous selection criteria*. Journal of Ethnopharmacology 81, 307–315.

Leonti, M., Casu, L., Sanna, F., Bonsignore, L., 2009. *A comparison of medicinal plant use in Sardinia and Sicily—De Materia Medica revisited?* Journal of Ethnopharmacology 121, 255–267.

Leonti, M., 2011. *The future is written: Impact of scripts on the cognition, selection, knowledge and transmission of medicinal plant use and its implications for ethnobotany and ethnopharmacology.* Journal of Ethnopharmacology 134, 542–555.

Leonti, M., Cabras, S., Eugenia Castellanos, M., Challenger, A., Gertsch, J., Casu, L., 2013. *Bioprospecting: Evolutionary implications from a post-Olmec pharmacopoeia and the relevance of widespread taxa*. Journal of Ethnopharmacology 147, 92–107.

Léotard, G., Chaline, O., 2013. *Inventaire et cartographie de la répartition des espèces végétales invasives en Guyane française : rapport d'étude*. DEAL Guyane, France.

Lescure, J.-P., De Castro, A., 1992. *L'extractivisme en Amazonie Centrale. Aperçu des aspects économiques et botaniques*. Bois et Forêts des Tropiques 231, 35–51.

Leslie, C., 1980. *Medical pluralism in world perspective* [1]. Social Science and Medicine. Part B: Medical Anthropology 14, 191–195.

Leti, G., 2008. *L'univers magico-religieux antillais. ABC des croyances et superstitions d'hier et d'aujourd'hui.* L'Harmattan, France.

Levis, C., Costa, F.R.C., Bongers, F., Pena-Claris, M., Clement, C.R., et al., 2017. *Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition*. Science 355, 925–931.

Lévi-Strauss, C., 1949. *L'efficacité symbolique*. Revue d'histoire des religions 135, 5–27.

Lévi-Strauss, C., 1962. *La Pensée sauvage*. Plon, France.

Lévi-Strauss, C., 1972. *La mère des fougères*. *In* : Thomas, J., Bernot, L. (eds), Langues et techniques, nature et société. Mélanges offerts à A.-G. Haudricourt. 367–369. Klincksieck, France.

Lévi-Strauss, C., 1983. *Le regard éloigné*. Plon, France.

Lieutaghi, P., 1986. *L'herbe qui renouvelle*. Éditions de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, France.

Lieutaghi, P., 1991. *Plante compagne*. Éditions du Musée d'histoire de Neuchâtel, Suisse.

Lieutaghi, P., 2017. *Une ethnobotanique méditerranéenne : plantes, milieux végétaux et sociétés, des témoignages anciens au changement climatique*. Actes sud, France.

Lima, T. A., 1996. *Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XIX*. História, Ciências, Saúde-Manguinhos 2(3), 44–94.

Lima, P.G.C., Coelho Ferreira, M., da Silva Santos, R., 2016. *Perspectives on medicinal plants in public markets across the Amazon: A Review*. Economic Botany 70, 64–78.

Lima-Pereira, R., 2010. *Les enjeux identitaires socioreligieux dans l'espace frontalier franco-brésilien (Brésil–Guyane française)*. Synergies, hors-série « Brésil », 223–232.

Linné, C., 1753. *Species Plantarum, Vol 1 & 2*. Laurentius Salvius, Sweden.

Lins, J., Lima, H.P., Baccaro, F.B, Kinupp, V.F, Shepard, G.H, Clement, C.R,. 2015. *Pre-Columbian floristic legacies in modern homegardens of Central Amazonia*. PloS one 10(6): e0127067.

Lipiansky, E., 2000. *Hétérogénéité culturelle, stratégies identitaires, et interculturation paradoxale*. Cahiers de la recherche en éducation 7(3), 359–373.

Lloyd, J.U., 1911. *History of the vegetable drugs of the pharmacopeia of the United States. Bulletin of the Lloyd Library of Botany*. Pharmacy and Materia Medica 18, 90–91.

Logan, M.H., 1977. *Part five: Anthropological research on the hot-cold theory of disease: Some methodological suggestions*. Medical Anthropology 1, 87–112.

Logan, M.H., 1986. *Informant consensus: a new approach for identifying potentially effective medicinal plants. In* : Etkin, N. (ed), Plants in Indigenous medicine and diet, 91–97. Redgrave, USA.

Londeix, O., 1998. *Lillet, 1862-1985*. Presses Universitaires de Bordeaux, France.

Longuefosse, J.-L., Nossin, E., 1996. *Medical ethnobotany survey in Martinique*. Journal of Ethnopharmacology 53, 117–142.

Longuefosse, J.-L., 2006. L*e guide de phytothérapie créole : bien se soigner par les plantes créoles*. Orphie, France.

Lorenzi, H., 1998. *Plantas medicinais no Brasil. Nativas e exòticas*. Plantarum, Brésil.

Lozada, M., Ladio, A.H., Weigandt, M., 2006. *Cultural transmission of ethnobotanical knowledge in a rural community of northwestern Patagonia, Argentina*. Economic Botany 60, 374–385.

Luciani, D., 1926. *Contribution à l'étude du frêne à manne et de sa culture.* Thèse de doctorat, Université de Montpellier. Imprimerie Roumégous et Déhan, France.

Lundberg, P., 2007. *Use of Traditional Herbal Remedies by Thai Immigrant Women in Sweden*. *In*: Pieroni, A., Vandebroek, I. (eds), Traveling cultures and plants: The ethnobiology and ethnopharmacy of migrations, 104–121. Berghahn Books, UK.

Ma Mung, E., 1992. *Dispositif économique et ressources spatiales : éléments d'une économie de diaspora*. Revue européenne des migrations internationales 8(3), 175–193.

Ma Mung, E., 1999. *La dispersion comme ressource*. Culture et Conflits 33, 89– 103.

Mahabir, K., 2001. *Medicinal and edible plants used by East Indians of Trinidad and Tobago*. Chakra Publising House, Trinidad and Tobago.

Mailloux, J., 2017. *Plantes compagnes de la maternité, en Caraïbe*. Mémoire de formation d'accompagnante à la naissance, Centre Pleine Lune, France.

Maison, D., 2009. *Java sur les rivages de l'Atlantique, ou les tribulations de la communauté javanaise du Suriname*. Une saison en Guyane, n°4, 24-32.

Makhlouf, K., Hamrouni, L., Khouja, M.L., Hanana, M., 2010. *Notes ethnobotanique et phytopharmacologique sur* Ricinus communis *L*. Phytothérapie 8, 374–376.

Malinowski, B., 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. EP Dutton & Co., USA.

Mam-Lam-Fouck, S., 2009. *Histoire religieuse de la Guyane française aux XIXème et XXème siècles. La dimension magique de la religiosité des Créoles*. Ibis Rouge, France.

Mam-Lam-Fouck, S., Anakesa, A., 2013. *Nouvelle histoire de la Guyane*. Ibis Rouge, France.

Mans, D.R., 2016. *Nature, green in leaf and stem. Research on plants with medicinal properties in Suriname*. Clinical and Medical Investigations 2(1), 10–20.

Mans, D.R.A., Ganga, D., Kartopawiro, J., 2017. *Meeting of the minds: Traditional herbal medicine in multiethnic Suriname*. *In* : El-Shemy, H. (ed), Aromatic and medicinal plants. Back in Nature, 225–238. InTech, Croatia.

Mansard, M., 2016. *Le camphrier : étude botanique, chimique et biologique de ses huiles essentielles.* Thèse de doctorat, Université de Lorraine, France.

Marc, J.-V., 2007. *Le Végétal dans les espaces urbains et périurbains des petites antilles : Le cas de Fort-De-France*. Thèse de doctorat, Université des Antilles et de la Guyane.

Marc, J.-V., 2011. *Le jardin créole à Fort-de-France : stratégie de résistance face à la pauvreté ?* VertigO - La revue Électronique en Sciences de l'Environnement, hors-série n°14, article n° 10804 (en ligne).

Marc, J.-V., Martouzet, D., 2012. *Les jardins créoles et ornementaux comme indicateurs socio-spatiaux : analyse du cas de Fort-de-France*. VertigO - La revue Électronique en Sciences de l'Environnement, article n°12526 (en ligne).

Marshall, N.A., Friedel, M., van Klinken, R.D., Grice, A.C., 2011. *Considering the social dimension of invasive species: the case of buffel grass*. Environmental Science and Policy 14, 327–338.

Mary, A., Augé, M., 2000. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Les éditions du Cerf, France.

Mary, A., 2001. *En finir avec le bricolage…?* Archives de Sciences Sociales des Religions 116, 27–30.

Massé, R., 1995. *Culture et santé publique : les contributions de l'anthropologie à la prévention et à la promotion de la santé*. G. Morin, France.

Massé, R., 1997. *Les mirages de la rationalité des savoirs ethnomédicaux.* Anthropologie et Sociétés 21(1), 53–72.

Massé, R., 2001. *Métissage des savoirs et itinéraires de soins et de santé mentale dans la Martinique d'aujourd'hui*. *In* : Bonniol, J.L. (ed), Paradoxes du métissage, 145–158. Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, France.

Massé, R., 2008. La place des savoirs populaires face aux savoirs savants en contexte de pluralisme thérapeutique. Revue internationale sur le médicament 2, 15-49.

Mathews, H.F., 1983. *Context-specific variation in humoral classification*. American Anthropologist 85, 826–847.

Mauss, M., Paulme, D., 1947. *Manuel d'ethnographie*. Payot, France.

Medeiros, P.M. de, Soldati, G.T., Alencar, N.L., Vandebroek, I., Pieroni, A., Hanazaki, N., Albuquerque, D., Paulino, U., 2012. *The Use of Medicinal Plants by Migrant People: Adaptation, Maintenance, and Replacement*. Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine, article n°807452 (en ligne).

Medeiros, P.M., 2013. *Why is change feared? Exotic species in traditional pharmacopoeias*. Ethnobiology and Conservation 2 (3), 6-11.

Medeiros, P.M. de Ladio, A.H., Albuquerque, U.P., 2013. *Patterns of medicinal plant use by inhabitants of Brazilian urban and rural areas: A macroscale investigation based on available literature*. Journal of Ethnopharmacology 150, 729–746.

Mencinicopschi, G., 2010. *Goji–Un super aliment*. Plafar, France.

Mendras, H., 1996. *Éléments de sociologie*. Armand Colin, France.

Messer, E., 1987. *The hot and cold in Mesoamerican indigenous and Hispanicized thought*. Social science and medicine 25, 339–346.

Métraux, A., 1953. *Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haïti*. Journal de la Société des Américanistes 42, 135–198.

Métraux, A., 1958. *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, France.

Milliken, W., Albert, B., 1997. *The use of medicinal plants by the Yanomami Indians of Brazil, Part II*. Economic Botany 51, 264–278.

Mintz, S.W., 1961. *Standards of value and units of measure in the Fond-des-Negres Market Place, Haiti*. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 91(1), 23–38.

Mintz, S.W., 1962. *Living fences in the Fond-des-Nègres Region, Haiti*. Economic Botany 16, 101–105

Mitchell, J.C., 1974. *The posthumous misfortune of Captain Bligh of the "Bounty": Hypoglycemia from Blighia*. Diabetes 23, 919–920.

Moerman, D.E., Benoist, J., Brody, E.B., Giovannini, M., Gracia, M.F., Hall, E.T., Heggenhougen, H.K., Jonas, D.F., Kearney, M., Kedenburg, D., Kemnitzer, L.S., Landy, D., Lex, B.W., Maretzki, T.W., Pfifferling, J.-H., Solomon, G.F., Spodick, D.H., 1979. *Anthropology of Symbolic Healing*. Current Anthropology 20, 59–80.

Moerman, D.E., 1981. *Edible symbols: The effectiveness of placebos*. Annals of the New York Academy of Sciences 364, 256–268.

Moerman, D.E., 2002. *Meaning, medicine, and the"placebo Effect"*. Cambridge University Press, UK.

Moerman, D.E., Jonas, W.B., 2002. *Deconstructing the placebo effect and finding the meaning response*. Annals of Internal medicine 136(6), 471–476.

Moerman, D.E., Estabrook, G.F., 2003. *Native Americans' choice of species for medicinal use is dependent on plant family: confirmation with meta-significance analysis*. Journal of Ethnopharmacology 87, 51–59.

Moerman, D.E., 2013. *Against the "placebo effect": a personal point of view*. Complementary therapies in medicine 21(2), 125–130.

Molares, S., Ladio, A., 2014. *Medicinal plants in the cultural landscape of a Mapuche-Tehuelche community in arid Argentine Patagonia: an eco-sensorial approach*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 10 (1), 61–75.

Molares, S., Ladio, A.H., 2009. *Ethnobotanical review of the Mapuche medicinal flora: Use patterns on a regional scale*. Journal of Ethnopharmacology 122(2), 251–260.

Mollee, E., Pouliot, M., McDonald, M.A., 2017. *Into the urban wild: Collection of wild urban plants for food and medicine in Kampala, Uganda*. Land Use Policy 63, 67–77.

Molony, C.H., 1975. *Systematic valence coding of Mexican "hot"-"cold" food*. Ecology of Food and Nutrition 4(2), 67–74.

Mony, P. 1938. *G. Bachelard, la formation de l'esprit scientifique*. Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger 26(3), 202-216.

Moomou, J., 2002. L*e monde des marrons du Maroni en Guyane (1772-1860). La naissance d'un peuple : les Boni*. Ibis Rouge, France.

Moomou, J., 2013. *Les Marrons Boni de Guyane*. Ibis Rouge, France.

Moomou, J., 2015. *Sociétés marronnes des Amériques : mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles*. Ibis Rouge, France.

Moret, E.S., 2013. *Trans-Atlantic diaspora ethnobotany: Legacies of West African and Iberian Mediterranean migration in Central Cuba*. *In*: Voeks, R. (ed), African ethnobotany in the Americas, 217–245. Springer, Netherlands.

Moretti, C., 1991. *Les médecines amérindiennes d'Amazonie : la médecine créole, ses origines*. *In* : Cornillot, P., Horay, P. (eds.), Encyclopédie des médecines naturelles, 5–14. Editions Techniques, France.

Mori, S., Cremers, G., De Grandville, J.-J., Gracie, C., Hoff, M., Mitchell, J., 1997. *Guide to the vascular plants of central French Guiana*. New York Botanical Garden Editions, USA.

Motte-Florac, E., 2017. *Le pharmakon-aliment et son réseau trophique dans les rituels thérapeutiques de la Mésoamérique: l'exemple de la limpia dans le centre du Mexique*. Thèse de doctorat, Université de Tours, France.

Muller, S., 2000. *Les espèces végétales invasives en France : bilan des connaissances et propositions d'actions*. Revue d'Ecologie Terre et Vie 7(55), 53–69.

Mulot, S., 2000. *"Je suis la mère, je suis le père !" : l'énigme matrifocale. Relations sociales et rapports de sexe en Guadeloupe*. Thèse de doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, France.

Murdock, George P. et al. 1950. *Outline of cultural materials*. Human Relations Area Files, USA.

Myren, B., van Andel, T., 2011. *Magic plants in the south of Ghana*. Mémoire de M2, Natural Biodiversity Center, Leiden, Netherlands.

Nascimento, A.L.B., Medeiros, P.M., Albuquerque, U.P., 2018. *Factors in hybridization of local medical systems: Simultaneous use of medicinal plants and modern medicine in Northeast Brazil.* PloS One 13, e0206190.

Nero, B.F., Kwapong, N.A., Jatta, R., Fatunbi, O., 2018*. Tree species diversity and socioeconomic perspectives of the urban (food) forest of Accra, Ghana*. Sustainability 10, 3417.

Ngokwey, N., 1995. *Home remedies and doctors' remedies in Feira (Brazil).* Social Science and Medicine 40, 1141–1153.

Nguenang, G.M., Fedoung, E.F., Nkongmeneck, B.A., 2010. *Importance des forêts secondaires pour la collecte des plantes utiles chez les Badjoué de l'Est Cameroun*. Tropicultura 28, 238–245.

Nguyen, M.L.T., 2003. *Comparison of food plant knowledge between urban Vietnamese living in Vietnam and in Hawai 'i*. Economic Botany 57, 472–480.

Nicolas, T., 2016. Frontières, migrations et reconfigurations territoriales en Guyane. *In* : Collomb, G., Mam-Lam-Fouck, S. (eds), Mobilités, ethnicités et diversité culturelle. La Guyane entre Surinam et Brésil, 184–203. Ibis Rouge, France.

Nisbet, M.C., Brossard, D., Kroepsch, A., 2003. *Framing science: The stem cell controversy in an age of press/politics*. Harvard International Journal of Press 8, 36–70.

Nossin, E., 2006. *Enquête ethnopharmacologique sur le grand marché de Fort de France*. Ethnopharmacologia 38, 23–29.

Nossin, E., 2010. *Les plantes médiatrices à fonction apotropaïque, Plantes magiques de la Martinique et des Petites Antilles. Livre 1*. Exbrayat, France.

Nossin, E., 2015. *La pharmacopée traditionnelle de la Martinique*. *In* : Benito-Espinal, F., Dumont, J. (eds), L'usage des plantes médicinales aux Antilles et en Guyane, 112-126. Karthala, France.

Odonne, G., 2006. *Le " Bitter-cup " médicinal du Suriname : étude ethnopharmacologique, histologique et chimique*. Thèse de doctorat, Université Victor Segalen - Bordeaux II, France.

Odonne, G., Bourdy, G., Beauchêne, J., Houël, E., Stien, D., Chevolot, L., Deharo, E., 2007. *From Tonic-cups to Bitter-cups: Kwasi bita beker from Suriname: Determination, past and present use of an ancient galenic artefact*. Journal of Ethnopharmacology 110(2), 318–322.

Odonne, G., Berger, F., Stien, D., Grenand, P., Bourdy, G., 2011. *Treatment of leishmaniasis in the Oyapock basin (French Guiana): A K.A.P. survey and analysis of the evolution of phytotherapy knowledge amongst Wayãpi Indians*. Journal of Ethnopharmacology 137(3), 1228–1239.

Odonne, G., Valadeau, C., Alban-Castillo, J., Stien, D., Sauvain, M., Bourdy, G., 2013. *Medical ethnobotany of the Chayahuita of the Paranapura basin (Peruvian Amazon)*. Journal of Ethnopharmacology 146(1), 127–153.

Odonne, G., 2014. *Ethnobotany of Amazonia*. *In*: Selin, H. (ed), Encyclopaedia of the history of science, technology and medicine in the non-Western Cultures, 41–49. Springer, Netherlands.

Odonne, G. (Coord.), Bourdy, G., Ochoa Siguas, N., Alban Castillo, J., 2014. *Plantas medicinales y de otros usos de los Shawi de Soledad y Atahualpa de Conchiyacu*. Co-édition CONCYTEC/IRD Éditions, Pérou.

Odonne, G., 2015. *Point de vue sur l'ethnopharmacologie aujourd'hui. Entre ethnomédecine, métabolomique et poly-pharmacologie, une réflexion amazonienne*. Ethnopharmacologia 53, 39–47.

Odonne, G., Houël, E., Bourdy, G., Stien, D., 2017. *Treating leishmaniasis in Amazonia: A review of ethnomedicinal concepts and pharmaco-chemical analysis of traditional treatments to inspire modern phytotherapies*. Journal of Ethnopharmacology 199, 21–30.

Odonne, G., van den Bel, M., Burst, M., Brunaux, O., Bruno, M., Dambrine, E., Davy, D., Desprez, M., Engel, J., Ferry, B., Freycon, V., Grenand, P., Jérémie, S., Mestre, M., Molino, J.-F., Petronelli, P., Sabatier, D., Hérault, B., 2019. *Long-term influence of early human occupations on current forests of the Guiana Shield*. Ecology (2019) e02806.

Ogle, B.M., Tuyet, H.T., Duyet, H.N., Dung, N.N.X., 2003. *Food, feed or medicine: the multiple functions of edible wild plants in Vietnam*. Economic Botany 57, 103–117.

Oldeman, R., 1968. *Faire un herbier : notes pratiques pour le collectionneur-amateur et pour tous ceux qui ont besoin d'établir des références pour l'indentification scientifique de plantes*. Editions de l'ORSTOM, France.

Oli, B.R., Ghimire, S.K., Bhuju, D.R., 2005. *Ethnographic validity and use values of plants locally utilized in the Churiya of east Nepal: A quantitative approach to ethnobotany*. Botanica Orientalis 5, 40–47.

Oliver-Bever, B.E.P., 1986. *Medicinal plants in tropical West Africa*. Cambridge university press, UK.

ONF, 2004. *Guide de reconnaissance des arbres de Guyane.* Office National des forêts, France.

Orru, J.-F., 2001. *Les communautés isolées de Guyane et la France, de la colonisation à la globalisation*. Thèse de doctorat, Université de Paris 3, France.

Ososki, A.L., Balick, M.J., Daly, D.C., 2007. *Medicinal plants and cultural variation across Dominican rural, urban, and transnational landscapes*. *In* : Pieroni, A., Vandebroek, I., (eds), Travelling Cultures and Plants, 14–38. Berghahn Books, UK.

Östlund, L., Zackrisson, O., Hörnberg, G., 2002. *Trees on the border between nature and culture: culturally modified trees in boreal Sweden*. Environmental History 7 (1), 48–68.

Östlund, L., Keane, B., Arno, S., Andersson, R., 2005. *Culturally scarred trees in the Bob Marshall wilderness, Montana, USA - Interpreting Native American historical forest use in a wilderness area*. Natural Areas Journal 25(4), 315–325.

Ouensanga, C., 1983. *Plantes médicinales et remèdes créoles. Tome I*. Editions Désormeaux, France.

Pagani, E., Santos, J. de F.L., Rodrigues, E., 2017. *Culture-bound syndromes of a Brazilian Amazon riverine population : Tentative correspondence between traditional and conventional medicine terms and possible ethnopharmacological implications*. Journal of Ethnopharmacology 203, 80–89.

Paineau, J., 1958. *Les remèdes purgatifs de l'hôpital de Vichy en 1755*. Revue d'Histoire de la Pharmacie 46, 322–326.

Palisse, M., 2013. *Libres de savane - Pratiques et imaginaire autour des savanes de Guyane*. Rapport de recherche, GEPOG et Université des Antilles et de la Guyane, France.

Palisse, M., 2016. *Les pratiques agricoles des migrants haïtiens en Guyane : entre controverse environnementale et facteur d'insertion*. *In* : Collomb, G., Mam-Lam-Fouck, S., (eds), Mobilités, Ethnicités et Diversité Culturelle. La Guyane Entre Surinam et Brésil. Ibis Rouge, France.

Pardo de Santayana, M., Blanco, E., Morales, R., 2005. *Plants known as té in Spain : An ethno-pharmaco-botanical review*. Journal of Ethnopharmacology 98, 1–19.

Park, R.E., Burgess, E.W., McKenzie, R.D., 1984. *The city*. University of Chicago Press, USA.

Parkinson, R., 1999. *Les Antilles, voyage gourmand au paradis*. Könemann, Allemagne.

Passos, M.M.B. dos, Albino, R. da C., Feitoza-Silva, M., Oliveira, D.R. de, 2018. *The cultural dissemination of garrafadas in Brazil: a parallel between popular medicine and sanitary legislation*. Saúde Em Debate 42, 248–262.

Payet, A., 1980. *Les carnets d'un guérisseur réunionnais*. Fondation pour la recherche et le développement dans l'océan Indien, France.

Peeters, A., 1976. *Le petit paysannat martiniquais et son environnement végétal*. *Recherches en cours*. Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée 23, 47–62.

Peeters, A., 1979. *La pocaution sé manman félicité*. Communications 31, 130–144.

Peeters, A., 1989. *Boire le chocolat*. Terrain Revue d'ethnologie de l'Europe 13, 98–104.

Pellegrini, P., Baudry, S., 2014. *Streets as new places to bring together both humans and plants: examples from Paris and Montpellier (France)*. Social and Cultural Geography 15, 871–900.

Pesoutova, J., 2019. *Indigenous ancestors and healing landscapes: Cultural memory and intercultural communication in the Dominican Republic and Cuba*. Thèse de doctorat, Université de Leiden, Netherlands.

Petit, I., 1998. *L'Archipel identitaire. Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*. Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique 31, 581–584.

Petitat, A., 1991. *Les circuits du don : « kula », charité et assurances*. Cahiers Internationaux de Sociologie 90, 49–65.

Petkeviciute, Z., Savickiene, N., Savickas, A., Bernatoniene, J., Simaitiene, Z., Kalveniene, Z., Pranskunas, R., Lazauskas, R., Mekas, T.A., 2010. *Urban ethnobotany study in Samogitia region, Lithuania*. Journal of Medicinal Plants Research 4, 64–71.

Pfeiffer, J.M., Voeks, R.A., 2008. *Biological invasions and biocultural diversity: linking ecological and cultural systems*. Environmental Conservation 35, 281–293.

Phillips, O., Gentry, A.H., 1993. *The useful plants of Tambopata, Peru: II. Additional hypothesis testing in quantitative ethnobotany*. Economic Botany 47, 33–43.

Piantoni, F., 2002. *Les recompositions territoriales dans le Maroni : relation mobilité-environnement*. Revue Européenne des Migrations Internationales 18(2), 11–49.

Piantoni, F., 2009a. *L'enjeu migratoire en Guyane française : une géographie politique*. Ibis Rouge, France.

Piantoni, F., 2009b. *La question migratoire en Guyane française. Histoire, société et territoires*. Hommes et migrations. Revue Française de Référence sur les Dynamiques Migratoires 1278, 198–216.

Piantoni, F., 2011. *Migrants en Guyane*. Actes Sud, France.

Picking, D., Younger, N., Mitchell, S., Delgoda, R., 2011. *The prevalence of herbal medicine home use and concomitant use with pharmaceutical medicines in Jamaica*. Journal of Ethnopharmacology 137, 305–311.

Picking, D., Delgoda, R., Younger, N., Germosén-Robineau, L., Boulogne, I., Mitchell, S., 2015. *TRAMIL ethnomedicinal survey in Jamaica*. Journal of Ethnopharmacology 169, 314–327.

Pieroni, A., 2000. *Medicinal plants and food medicines in the folk traditions of the upper Lucca Province, Italy*. Journal of Ethnopharmacology 70, 235–273.

Pieroni, A., Price, L.L., 2006. *Eating and healing: traditional food as medicine*. Haworth Press, USA.

Pieroni, A., Quave, C.L., 2006. *Functional foods or food medicines? On the consumption of wild plants among Albanians and southern Italians in Lucania*. *In*: Pieroni, A, Price, L.L., (eds), Eating and Healing Traditional Food as Medicine, 101–129. Haworth Press, USA.

Pieroni, A., Torry, B., 2007. *Does the taste matter? Taste and medicinal perceptions associated with five selected herbal drugs among three ethnic groups in West Yorkshire, Northern England*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 3(21), 21–31.

Pieroni, A., Sheikh, Q.-Z., Ali, W., Torry, B., 2008. *Traditional medicines used by Pakistani migrants from Mirpur living in Bradford, Northern England*. Complementary Therapies in Medicine 16(2), 81–86.

Pieroni, A., Quave, C.L., Giusti, M.E., Papp, N., 2012. *"We are Italians!": the hybrid ethnobotany of a Venetian diaspora in Eastern Romania*. Human Ecology 40(3), 435–451.

Pieroni, Andrea, et Renata Sõukand. 2019. *Ethnic and Religious Affiliations Affect Traditional Wild Plant Foraging in Central Azerbaijan*. Genetic Resources and Crop Evolution 66, 1–19.

Pierre, J., 1972. *La manne*. Revue d'histoire de la pharmacie 60, 139–140.

Pindard, M.-F., 2016. *Les rythmes fondamentaux de la musique traditionnelle créole de Guyane : signes, symboles et representations d'un fait social total original*. Thèse de doctorat, Université des Antilles, France.

Pinquart, M., Silbereisen, R., 2004. *Human development in times of social change: Theoretical considerations and research needs*. International Journal of Behavioral Development 28(4), 289–298.

Pinton, F., Emperaire, L., 1992. *L'extractivisme en Amazonie brésilienne : un système en crise d'identité*. Cahier des Sciences Humaines 28(4), 685–703.

Pirker, H., Haselmair, R., Kuhn, E., Schunko, C., Vogl, C.R., 2012. *Transformation of traditional knowledge of medicinal plants: the case of Tyroleans (Austria) who migrated to Australia, Brazil and Peru*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 1(8), 44–70.

Placoly, V., 1989. *Sociologie à peine scientifique du feu*. *In* : Bastien, D., Lemoine, M., (eds), Antilles. Continental Book, USA.

Plotkin, M.J., 2000. *Medicine quest: in search of nature's healing secrets*. Viking, USA.

Plouvier, L., 1999. *Les médicaments à usage interne dans la Pharmacopée montoise de 1755 (Operationes chimicæ et Compositiones galenicæ)*. Revue d'Histoire de la Pharmacie 321(87), 7–22.

Plowden, C., 2004. *The ecology and harvest of andiroba seeds for oil production in the Brazilian Amazon*. Conservation and Society 2(2), 251–271.

Pochettino, M.L., Arenas, P., Sánchez, D., Correa, R., 2008. *Conocimiento botánico tradicional, circulación comercial y consumo de plantas medicinales en un área urbana de Argentina*. Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas 7(3), 141–148.

Pochettino, M.L., Hurrell, J.A., Lema, V.S., 2012. *Local botanical knowledge and agrobiodiversity: homegardens at rural and periurban contexts in Argentina*. *In*: Albuquerque, U.P. (ed), Horticulture, 293–309. IntechOpen, UK.

Poderoso, R.A., Peroni, N., Hanazaki, N., 2017. *Gender influences in the perception and use of the landscape in a rural community of German immigrant descendants in Brazil*. Journal of Ethnobiology 37, 779–798.

Polgar, S., 1962. *Health and human behavior: areas of interest common to the social and medical sciences*. Current Anthropology 3, 159–205.

Police, G., 2010. *Eudorado. Le discours brésilien sur la Guyane française*. Ibis Rouge, France.

Portères, R., 1961. *L'ethnobotanique : place-objet-méthode-philosophie*. Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée 8, 102–109.

Portères, R., 1969. *Cours d'ethno-botanique générale*. Institut d'Ethnologie du Muséum National d'Histoire Naturelle, France.

Powell, B., Maundu, P., Kuhnlein, H.V., Johns, T., 2013. *Wild foods from farm and forest in the East Usambara mountains, Tanzania*. Ecology of Food and Nutrition 52, 451–478.

Prevelakis, G., 1996. *Les réseaux des diasporas: The networks of diasporas*. Kykem, Cyprus.

Price, R., 1979. *Kwasimukamba's gambit*. Land-En Volkenkunde 135, 151–169.

Price, R., 1983. *First-time: The historical vision of an Afro-American people. John Hopkins studies in Atlantic history and culture*. The John Hopkins University Press, USA.

Price, R., Price, S., 2003. *Les Marrons*. Vents d'ailleurs, France.

Price, S., Price, R., Strobel, M.-B., Dutrait, L., Robert, D., Colleu, G., 2005. *Les arts des Marrons*. Vents d'ailleurs, France.

Price, R., 2010. V*oyage avec Tooy. Histoire, mémoire, imaginaire des Amériques Noires*. Vents d'ailleurs. France.

Price, R., Mintz, S.W., 2013. *The birth of African-American culture*. *In*: Fulop, T.E., Raboteau, A. J. (ed), African-American religion, 46–62. Routledge, UK.

Price, R., 2018. M*aroons in Guyane: Getting the numbers righ*t. New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids 92(3), 275-283.

Prudhomme, L. M.,1797. *Voyage à la Guyane et à Cayenne fait en 1789 et années suivantes*. Editions de Paris, France.

Quinlan, M.B., Quinlan, R.J., Nolan, J.M., 2002. *Ethnophysiology and herbal treatments of intestinal worms in Dominica, West Indies*. Journal of Ethnopharmacology 80, 75–83.

Quinlan, M.B., Quinlan, R.J., 2007. *Modernization and medicinal plant knowledge in a Caribbean Horticultural Village*. Medical Anthropology Quarterly 21, 169–192.

Quinlan, M.B., Quinlan, R.J., Council, S.K., Roulette, J.W., 2016. *Children's acquisition of ethnobotanical knowledge in a Caribbean horticultural village*. Journal of Ethnobiology 36, 433–456.

Rai, R., Reeves, P., 2008. *From Bharat to Sri Ram Desh: the emigration of Indian indentured labourers to Suriname*. *In*: Choenni, C. (ed), The South Asian Diaspora, 122–137. Routledge, UK.

Rammal, H., Bouayed, J., Desor, F., Younos, C., Soulimani, R., 2009. *Validation et contribution à l'étude de l'effet antihyperglycémique d'une plante médicinale, le* Momordica charantia *L.* Phytothérapie 7, 191–196.

Raoufou, R., Kouami, K., Koffi, A., 2011. *Woody plant species used in urban forestry in West Africa: Case study in Lomé, capital town of Togo*. Journal of Horticulture and Forestry 3, 21–31.

Reclu, M., 1889. *Manuel de l'herboriste : comprenant la culture, la récolte, la conservation les propriétés médicinales des plantes du commerce et un dictionnaire des maladies et des remèdes.* JB Baillière, France.

Redon, M., 2012. *Gaguère (combat de coqs) et borlette (loterie). Quels enseignements sur Haïti ?* Géographie et Cultures 82, 97–20.

Régulus, S., 2013. *Transmission du vodou haïtien confrontée aux impératifs du changement et de la loyauté*. Ethnologies 35, 103–123.

Rehecho, S., Uriarte-Pueyo, I., Calvo, J., Vivas, L.A., Calvo, M.I., 2011. *Ethnopharmacological survey of medicinal plants in Nor-Yauyos, a part of the landscape reserve Nor-Yauyos-Cochas, Peru*. Journal of Ethnopharmacology 133, 75–85.

Renault-Lescure, O., Goury, L., Rostain, S., 2009. *Langues de Guyane*. Vents d'Ailleurs, France.

Rey, N., 2001. *Lakou & ghetto : les quartiers périphériques aux Antilles françaises*. L'Harmattan, France.

Rey, T., 2005. *Toward an ethnohistory of Haitian pilgrimage.* Journal de la Société des Américanistes 91, 161–183.

Reyes-García, V., Martí-Sanz, N., 2007. *Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura*. Revista Ecosistemas 16 (3), 46–55.

Reyes-García, V., Broesch, J., Calvet-Mir, L., Fuentes-Peláez, N., McDade, T.W., Parsa, S., Tanner, S., Huanca, T., Leonard, W.R., Martínez-Rodríguez, M.R., 2009. *Cultural transmission of ethnobotanical knowledge and skills: an empirical analysis from an Amerindian society*. Evolution and Human Behavior 4(30), 274–285.

Reyes-García, V., Vila, S., Aceituno-Mata, L., Calvet-Mir, L., Garnatje, T., Jesch, A., Lastra, J.J., Parada, M., Rigat, M., Vallès, J., Pardo-de-Santayana, M., 2010. *Gendered homegardens: a study in three mountain areas of the Iberian peninsula*. Economic Botany 64(3), 235–247.

Reyes-García, V., Guèze, M., Luz, A.C., Paneque-Gálvez, J., Macía, M.J., Orta-Martínez, M., Pino, J., Rubio-Campillo, X., 2013. *Evidence of traditional knowledge loss among a contemporary indigenous society.* Evolution and Human Behavior 4(34), 249–257.

Ribal-Rilos, M.M., Régionales, C., 2004. *Plantes et pratiques magico religieuses aux Antilles et en Guyane*. *In* : Conférence Inaugurale de l'UAO-UTL, 30 septembre 2004, Fort-de-France. Conseil Régional de la Martinique, France.

Ribal-Rilos, M.M., 2006. *De la campagne à la ville, de la ville à la campagne, les lakou marine et fruit à pain, étapes foyalaises d'un itinéraire social : approche anthropo-historique du rapport au végétal dans une société créole*. Thèse de doctorat, Université des Antilles et de la Guyane, France.

Richardson, D.M., Pyšek, P., Rejmánek, M., Barbour, M.G., Panetta, F.D., West, C.J., 2000. *Naturalization and invasion of alien plants: concepts and definitions*. Diversity and Distributions 6, 93–107.

Richardson, D.M., Pyšek, P., 2006. *Plant invasions: merging the concepts of species invasiveness and community invasibility*. Progress in physical geography 3 (30), 409–431.

Riswan, S., Sangat-Roemantyo, H., 2002. *Jamu as traditional medicine in Java, Indonesia*. 南太平洋研究 23, 1–10.

Rivet, P., 1936. *Ce qu'est l'ethnologie*. L'Encyclopédie Française 7, 1–7.

Romanovski, Z., Piantoni, F., 2009. *Les stratégies d'accès au logement des Haïtiens dans l'agglomération de Cayenne comme facteurs de restructuration urbaine*. L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique 6, article n° 1009 (en ligne).

Romieux, Y., 1998. *L'usage du vin dans la Marine*. Revue d'Histoire de la Pharmacie 317 (86), 81–88.

Roosevelt, A.C., Da Costa, M.L., Machado, C.L., Michab, M., Mercier, N., Valladas, H., Feathers, J., Barnett, W., Da Silveira, M.I., Henderson, A., 1996. *Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas*. Science 272, 373–384.

Roques, J., 1837. *Nouveau traité des plantes usuelles : spécialement appliqué à la médecine domestique, et au régime alimentaire de l'homme sain ou malade*. P. Dufart, France.

Rostain, S., 2006. *Spécialisation et commerce dans les Guyanes amérindiennes*. *In* : Averbouh, A., Brun, P., Karlin, C. Méry, S., Miroschedji, P., (eds), Techniques et cultures, 46–47. Éditions de la Maison de l'Homme, France.

Roulleau-Berger, L., Lu, S., 2003. *Les provinciaux à Shanghaï : Formes d'inscriptions urbaines et économiques des migrants dans la ville*. Les Annales de la Recherche Urbaine 93(1), 48–56.

Roumain, J., 1942. *Contribution à l'étude de l'ethnobotanique précolombienne des Grandes Antilles*. Imprimerie de l'Etat, Haïti.

Rousseau, J.-J., 1772. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Marc Michel Rey Éditeur, France.

Roussel, B., Juhé-Beaulaton, D., 1992. *Les plantes américaines en Afrique tropicale*. Les cahiers d'outre-mer 45, 373–386.

Ruysschaert, S., van Andel, T., Van de Putte, K., Van Damme, P., 2009. *Bathe the baby to make it strong and healthy: Plant use and child care among Saramaccan Maroons in Suriname*. Journal of Ethnopharmacology 121, 148–170.

Saillant, F., 1999. *Femmes, soins domestiques et espace thérapeutique*. Anthropologie et Sociétés 23, 15–39.

Saint-Laurent, D., 2000. *Approches biogéographiques de la nature en ville : parcs, espaces verts et friches*. Cahiers de Géographie du Québec 44, 147–166.

Salawu, O.A., Ezekiel, E.O., Adaudi, A.O., Kwanashie, H.O., 2004. *Toxicological evaluation of methanolic extract of* Momordica charantia *leaves in rats*. West African Journal of Pharmacology and Drug Research 20, 15–21.

Santiago, J.P., Rougeon, M., 2013. *Pratiques religieuses afro-américaines : terrains et expériences sensibles*. Editions Academia, France.

Saslis-Lagoudakis, C.H., Savolainen, V., Williamson, E.M., Forest, F., Wagstaff, S.J., Baral, S.R., Watson, M.F., Pendry, C.A., Hawkins, J.A., 2012. *Phylogenies reveal predictive power of traditional medicine in bioprospecting*. Proceedings of the National Academy of Sciences 109(39), 15835–15840.

Sauvain, M., Vernon, D., Fleury, M., Jamet, P., Daniel, R., 1988. *Système de santé moderne et pratiques traditionnelles de santé chez les Noirs Marrons de Guyane et du Surinam : rapport d'activité*. ORSTOM Éditions, France.

Savary, C., 1976. *La pensée symbolique des Fõ du Dahomey : tableau de la société et étude de la littérature orale d'expression sacrée dans l'ancien royaume du Dahomey*. Éditions Médecine et hygiène, France.

Scarpa, A., Guerci, A., 1982. *Various uses of the castor oil plant (*Ricinus communis *L.) a review*. Journal of Ethnopharmacology 5, 117–137.

Schlienger, J.-L., Monnier, L., 2013. *Histoire de la diététique (partie 1) La diététique ancienne au service des « humeurs »*. Médecine des Maladies Métaboliques 7, 488–494.

Schönpflug, U., 2008. *Pauses in elementary school children's verbatim and gist free recall of a story.* Cognitive Development 23, 385–394.

Schultes, R.E., Raffauf, R.F., 1990. *The healing forest: medicinal and toxic plants of the Northwest Amazonia*. Dioscorides Press, USA.

Schultes, R.E., Hofmann, A., Rätsch, C., 2001. *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. Healing Arts Press, UK.

Schwandt, M., Morris, C., Ferguson, A., Ngugi, E., Moses, S., 2006. *Anal and dry sex in commercial sex work, and relation to risk for sexually transmitted infections and HIV in Meru, Kenya*. Sexually Transmitted Infections 82, 392–396.

Scobille, W.L., 1918. *Brazilian jalap*. Journal of the American Pharmaceutical Association 7, 785–787.

Seethapathy, G.S., Ganesh, D., Kumar, J.U.S., Senthilkumar, U., Newmaster, S.G., Ragupathy, S., Shaanker, R.U., Ravikanth, G., 2015. *Assessing product adulteration in natural health products for laxative yielding plants,* Cassia*,* Senna*, and* Chamaecrista*, in Southern India using DNA barcoding*. International Journal of Legal Medicine 129, 693–700.

Sève, L., Guespin-Michel, J., 2005. *Émergence, complexité et dialectique : sur les systèmes dynamiques non linéaires*. Odile Jacob, France.

Sevrin, E., 1946. *Croyances populaires et médecine supranaturelle en Eure-et-Loir au XIXe siècle.* Revue d'Histoire de l'Église de France 32, 265–308.

Shepard, G.H., 2004. *A sensory ecology of medicinal plant therapy in two Amazonian societies*. American Anthropologist 106, 252–266.

Shepard, G.H., Ramirez, H., 2011. "*Made in Brazil": human dispersal of the Brazil nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) in ancient Amazonia*. Economic Botany 65, 44–65.

Siegel, J.F., 2014. *Nou oblije pale mo-to: Code-switching between two Creoles and their lexifier in French Guiana*. Thèse de doctorat, Indiana University, USA.

Silberstein, J., 2002. *Kali'na. Une famille indienne de Guyane française*. Albin Michel, France.

Singhal, R., 2005. *Medicinal plants and primary health care: the role of gender*. Journal of health management 7, 277–293.

Smith, A.H., Nichols, K., McLachlan, J., 1984. *Cultivation of seamoss (*Gracilaria*) in St. Lucia, West Indies*. *In*: Bird, C.J., Ragan, M.A. (Eds.), Eleventh International Seaweed Symposium, Developments in Hydrobiology, 249–251. Springer, Netherlands.

Soares Farias, E., Diniz Guerra, G.A., 2012. *Plantas medicinais, ervas aromaticas e produtos para usos imateriais na Féria do 25, em Belem do Para*. Terceira Margem Amazonia 1, 207–218.

Sogbohossou, O.E., Achigan-Dako, E.G., Komlan, F.A., Ahanchede, A., 2015. *Diversity and differential utilization of* Amaranthus *spp. along the urban-rural continuum of southern Benin*. Economic Botany 69, 9–25.

Soldati, G.T., Albuquerque, U.P., 2012. *A new application for the optimal foraging theory: the extraction of medicinal plants*. Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine n°364564 (en ligne).

Soldati, G.T., Hanazaki, N., Crivos, M., Albuquerque, U.P., 2015. *Does environmental instability favor the production and horizontal transmission of knowledge regarding medicinal plants ? A study in Southeast Brazil*. PLOS One 10, e0126389.

Srithi, K., Balslev, H., Wangpakapattanawong, P., Srisanga, P., Trisonthi, C., 2009. *Medicinal plant knowledge and its erosion among the Mien (Yao) in northern Thailand*. Journal of Ethnopharmacology 123, 335–342.

Staiano, K.V., 1981. *Alternative therapeutic systems in Belize: a semiotic framework*. Social Science and Medicine 15, 317–332.

Staiano-Ross, K., 1986. *Interpreting signs of illness: A case study in medical semiotics*. Walter de Gruyter, Germany.

Staub, P.O., Geck, M.S., Weckerle, C.S., Casu, L., Leonti, M., 2015. *Classifying diseases and remedies in ethnomedicine and ethnopharmacology*. Journal of Ethnopharmacology 174, 514–519.

Stephen, H.J.M., 1998. *Winti culture: Mysteries, voodo and realities in an Afro-Caribbean religion in Suriname and Netherlands*. Karnak, Netherlands.

Stepp, J.R., Moerman, D.E., 2001. *The importance of weeds in ethnopharmacology*. Journal of Ethnopharmacology 75, 19–23.

Stepp, J.R., Wyndham, F.S., Zarger, R.K., 2002. *Ethnobiology and biocultural diversity: Proceedings of the Seventh International Congress of Ethnobiology*. University of Georgia Press, USA.

Stevensen, C., 1999. *JAMU: An Indonesian herbal tradition with a long past, a little known present and an uncertain future*. Elsevier, Netherlands.

Steward, Julian H. 1955. *Theory of Culture Change.* Urbana : University of Illinois Press, USA.

Stroebel, M-B., 1999. *Les Gens de l'Or : Mémoire des orpailleurs créoles du Maroni*. Ibis Rouge, France.

Sukopp, H., Hejny, S., 1990. *Plants and plant communities in urban environments*. SPB Academic Publishing, Netherlands.

Tareau, M.-A., 2015. *La phytothérapie des jeunes urbains guyanais*. Mémoire de M2, Université de Guyane, France.

Tareau, M.-A., Palisse, M., Odonne, G., 2017. *As vivid as a weed… Medicinal and cosmetic plant uses amongst the urban youth in French Guiana*. Journal of Ethnopharmacology 203, 200–213.

Tareau, M.-A., Dejouhanet, L., Odonne, G., Palisse, M., Ansoe, C., 2019. *Wild medicinal plant collection in transitional societies : A case analysis from French Guiana*. EchoGéo 47, article n°17260 (en ligne).

Tareau, M.-A., Dejouhanet, L., Palisse, M., Odonne, G., 2019. *Circulations et échanges de plantes et de savoirs phyto-médicaux sur la frontière franco-brésilienne*. Revue Française sur la Santé et les Territoires, dossier thématique sur « les circulations en santé : des produits, des savoirs, des personnes en mouvement » (en ligne).

Tareau, M.-A., Odonne, G., Fozzani, J., Palisse, M., sous presse. *Pratiques de cueillette urbaine des plantes médicinales dans l'île de Cayenne*. *In* : Rogers, F., Terral, R., Lesueur, B., (eds), Habiter la ville ou la fabrique de la cité vol 2. Presses Universitaires Rennes, France.

Tarrius, A., 1993. *Territoires circulatoires et espaces urbains : Différentiation des groupes migrants*. Les Annales de La Recherche Urbaine 59, 51–60.

Tarrius, A., 1996. Territoires circulatoires des migrants et espaces européens. L'Harmattan, France.

Tarter, A., 2015. *Trees in Vodou: An arbori-cultural exploration*. Journal for the Study of Religion, Nature and Culture 9(1), 87–111.

Taverne, B., 1996. *La construction sociale de l'efficacité thérapeutique, l'exemple guyanais*. *In*: Besoist, J. (ed), Soigner au pluriel, 19–35. Éditions Karthala, France.

Taverne, B., 1991. *Un" docteur-feuille" à Cayenne : santé, culture et société chez les immigrés haïtiens de Guyane française*. Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille 3, France.

Taylor, C.E., 1976. *The place of indigenous medical practitioners in the modernization of health services*. *In*: Charles, L. (ed), Asian medical systems: A comparative study, 285–299. University of California Press, USA.

Tchatat, M., Puig, H., Tiki Manga, T., 1995. *Les jardins de case des provinces du Centre et du Sud du Cameroun : description et utilisation d'un système agroforestier traditionnel.* Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée 37, 165–182.

Teklehaymanot, T., Giday, M., 2007. *Ethnobotanical study of medicinal plants used by people in Zegie Peninsula, Northwestern Ethiopia*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 3 (1), 12–24.

Tepharath, E., 2016. *Inventaire des plantes alimentaires et ornementales introduites par les populations Hmong en Guyane française depuis 1975*. Rapport de stage, Université de Guyane, France.

Thebaux, P., 2015. *Le pont de l'Oyapock : Quels discours et quelles représentations des médias et des riverains ?* Mémoire de M2, Université de Montpellier 2, France.

Théry, H., 2015. *À quoi sert la Guyane ?* Outre-Terre 43(2), 211–235.

Thivel, A., 1997. *Hippocrate et la théorie des humeurs*. Noesis 1, 85–108.

Thomas, E., Vandebroek, I., Van Damme, P., 2007. *What works in the field? A comparison of different interviewing methods in ethnobotany with special reference to the use of photographs*. Economic Botany 61, 376–384.

Thomas, N., Naepels, M., 1998. *Hors du temps : histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Belin, France.

Thomas, W.I., Znaniecki, F., 1918. *The Polish peasant in Europe and America: Monograph of an immigrant group.* University of Chicago Press, USA.

Thurmes, M., 2006. *Les Métropolitains de Guyane : une intégration sociale entre individu et groupe culturel*. Thèse de doctorat, Université Paul Valéry - Montpellier III, France.

Ticktin, T., Dalle, S.P., 2005. *Medicinal plant use in the practice of midwifery in rural Honduras*. Journal of Ethnopharmacology 96, 233–248.

Toit, B.M. du, 2001. *Ethnomedical (Folk) Healing in the Caribbean*. *In*: Olmos, M. F. (ed), Healing cultures, 19–28. Palgrave Macmillan, USA.

Torres-Avilez, W., Méndez-González, M., Durán-García, R., Boulogne, I., Germosén-Robineau, L., 2015. *Medicinal plant knowledge in Caribbean basin: A comparative study of Afrocaribbean, Amerindian and Mestizo communities*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 11, 18–29.

Torres-Avilez, W., Medeiros, P.M. de, Albuquerque, U.P., 2016. *Effect of gender on the knowledge of medicinal plants: systematic review and meta-analysis*. Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine 2016, 6592363.

Towns, A.M., van Andel, T., 2016. *Wild plants, pregnancy, and the food-medicine continuum in the southern regions of Ghana and Benin*. Journal of Ethnopharmacology 179, 375–382.

Trafkin, C., A.P., Citarella, L., Conejeros, A., 1995. *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Editorial Sudamericana, Argentina.

Tredici, P.D., 2010. S*pontaneous urban vegetation: Reflections of change in a globalized world*. Nature and Culture 5(3), 299–315.

Tritsch, I., Gond, V., Oszwald, J., Davy, D., Grenand, P., 2012. *Dynamiques territoriales des Amérindiens wayãpi et teko du moyen Oyapock, Camopi, Guyane française*. Bois et Forêts des Tropiques 311, 49–61.

Trouchet, J., 2004. *Botanique et colonisation en Guyane française (1720-1848) : Le jardin des Danaïdes*. Ibis Rouge, France.

Turner, N.J., Turner, K.L., 2008. *"Where our women used to get the food": cumulative effects and loss of ethnobotanical knowledge and practice; case study from coastal British Columbia*. 2006. Botany 86, 103–115.

Twigg, J., 2000. *Bathing: The body and social care*. Routledge, UK.

Ugent, D., 2000. *Medicine, myths and magic the folk healers of a mexican market*. Economic Botany 54, 427–438.

Usart, C., 2008. *Géographie et anthropologie. Deux regards complémentaires pour l'étude des territoires des populations traditionnelles d'Amazonie brésilienne.* EchoGéo 7, article n°9853 (en ligne).

Valadeau, C., 2016. *Agir en secret : un regard sur la circulation des usages associés aux souchets des jardins, aux fougères des sous-bois et aux caladions des berges chez les Yanesha (Haute Amazonie péruvienne)*. Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines 45(1), 173–192.

Valmy, L., Gontier, B., Parriault, M.C., Van Melle, A., Pavlovsky, T., Basurko, C., Grenier, C., Douine, M., Adenis, A., Nacher, M., 2015. *Prevalence and predictive factors for renouncing medical care in poor populations of Cayenne, French Guiana*. BMC Health Services Research 16 (1), 34-45.

van Andel, 2000. *Non-timber forest products of the North-West district of Guyana*. Thèse de doctorat, Utrecht University, Netherlands.

van Andel, T., Behari-Ramdas, J., Havinga, R., Groenendijk, S., 2007. *The medicinal plant trade in Suriname.* Ethnobotany Research and Applications 5, 351–372.

van Andel, T., van't Klooster, C., 2007. *Medicinal plant use by Surinamese immigrants in Amsterdam, the Netherlands*. *In*: Pieroni, A., Vendebroek, I., (eds), Traveling cultures and plants: The ethnobiology and ethnopharmacy of migrations, 122–144. Berghahn Books, USA.

van Andel, T., de Korte, S., Koopmans, D., Behari-Ramdas, J., Ruysschaert, S., 2008. *Dry sex in Suriname*. Journal of Ethnopharmacology 116, 84–88.

van Andel, T., 2010. *African rice (*Oryza glaberrima *Steud.): lost crop of the enslaved Africans discovered in Suriname*. Economic Botany 64, 1–10.

van Andel, T., Westers, P., 2010. *Why Surinamese migrants in the Netherlands continue to use medicinal herbs from their home country*. Journal of Ethnopharmacology 127, 694–701.

van Andel, T., Mitchell, S., Volpato, G., Vandebroek, I., 2012a. *In search of the perfect aphrodisiac: parallel use of bitter tonics in West Africa and the Caribbean*. Journal of Ethnopharmacology 143, 840–850.

van Andel, T., Myren, B., van Onselen, S., 2012. *Ghana's herbal market*. Journal of Ethnopharmacology 140, 368–378.

van Andel, T., Carvalheiro, L.G., 2013. *Why urban citizens in developing countries use traditional medicines: The case of Suriname*. Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine 2013 n°687197 (en ligne).

van Andel, T., Ruysschaert, S., van de Putte, K., Groenendijk, S., 2013. *What makes a plant magical? Symbolism and sacred herbs in Afro-Surinamese winti rituals*. *In*: Voeks, R. (ed), African ethnobotany in the Americas, 247–284. Springer, Netherlands.

van Andel, T., 2014. *African names for American plants*. American Scientist 103, 268–275.

van Andel, T., de Boer, H.J., Barnes, J., Vandebroek, I., 2014. *Medicinal plants used for menstrual disorders in Latin America, the Caribbean, sub-Saharan Africa, South and Southeast Asia and their uterine properties: a review*. Journal of Ethnopharmacology 155, 992–1000.

van Andel, T., Ruysschaert, S., 2014. *Medicinale en rituele planten van Suriname*. LM Publishers, Netherlands.

van Andel, T.R., van't Klooster, C.I., Quiroz, D., Towns, A.M., Ruysschaert, S., van den Berg, M., 2014. *Local plant names reveal that enslaved Africans recognized substantial parts of the New World flora*. Proceedings of the National Academy of Sciences 111(50), 346–353.

van Andel, T., Ruysschaert, S., Boven, K., Daly, L., 2015. *The use of Amerindian charm plants in the Guianas*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 11, 66.

van Andel, T., 2016. *The Reinvention of Household Medicine by Enslaved Africans in Suriname*. Social History of Medicine 29(4), 676–694.

van den Berg, M.E., 1984. *Ver-o-Peso : the ethnobotany of an amazonian market*. *In*: Prance, G. T., Kallunki, J. A., (eds), Ethnobotany in the Neotropics, 140–149. New-York Botanical Garden, USA.

Vandebroek, I., Balick, M.J., Yukes, J., Durán, L., Kronenberg, F., Wade, C., Ososki, A.L., Cushman, L., Lantigua, R., Mejia, M., 2007. *Use of medicinal plants by Dominican immigrants in New York City for the treatment of common health conditions. A comparative analysis with literature data from the Dominican Republic*. *In*: Pieroni, A., Vendebroek, I., Traveling cultures and plants: The ethnobiology and ethnopharmacy of migrations, 39–63. Berghahn Books, USA.

Vandebroek, I., Balick, M.J., Ososki, A., Kronenberg, F., Yukes, J., Wade, C., Jiménez, F., Peguero, B., Castillo, D., 2010. *The importance of botellas and other plant mixtures in Dominican traditional medicine*. Journal of Ethnopharmacology 128, 20–41.

Vandebroek, I., Balick, M.J., 2012. *Globalization and loss of plant knowledge: Challenging the paradigm*. PLoS ONE 7, e37643.

Vandebroek, I., 2013. *Intercultural health and ethnobotany: How to improve healthcare for underserved and minority communities?* Journal of Ethnopharmacology 148, 746–754.

Vandebroek, I., Balick, M.J., 2014. *Lime for chest congestion, bitter orange for diabetes: foods as medicines in the Dominican community in New York City*. Economic Botany 68, 177–189.

Vandebroek, I., Voeks, R., 2018. *The gradual loss of African indigenous vegetables in Tropical America: A review.* Economic Botany 72(4), 543–571.

Vandenburg, T., Braun, V., 2017. *"Basically, it's sorcery for your vagina": unpacking Western representations of vaginal steaming*. Culture, Health and Sexuality 19, 470–485.

van't Klooster, C.I., Lindeman, J.C., Jansen-Jacobs, M.J., 2003. *Index of vernacular plant names of Suriname*. Nationaal Herbarium Nederland, Netherlands.

van't Klooster, C.I., van Andel, T., Reis, R., 2016. *Patterns in medicinal plant knowledge and use in a Maroon village in Suriname.* Journal of Ethnopharmacology 189, 319–330.

van't Klooster, C.I., Haabo, V., Ruysschaert, S., Vossen, T., van Andel, T., 2018. *Herbal bathing: an analysis of variation in plant use among Saramaccan and Aucan Maroons in Suriname*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 14, 20.

Vergiat, A.-M., 1970. *Plantes magiques et médicinales des féticheurs de l'Oubangui (fin).* Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée 17, 295–339.

Vernon, D., 1992. *Les représentations du corps chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam et de la Guyane française*. Editions de l'ORSTOM, France.

Vernon, D., 1993. *Choses de la forêt. Identité et thérapie chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam. In* : Jolivet M.-J. (ed), Jeux d'identités. Études comparées à partir de la Caraïbe, 261–281. L'Harmattan, France.

Vidal, J.-E., Lemoine, J., 1970. *Contribution à l'ethnobotanique des Hmong du Laos*. Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée 17, 1–59.

Vigneron, M., Deparis, X., Deharo, E., Bourdy, G., 2005. *Antimalarial remedies in French Guiana: a knowledge attitudes and practices study*. Journal of Ethnopharmacology 98, 351–360.

Vilayleck, E., 2002. *Ethnobotanique et médecine traditionnelle créoles*. Ibis Rouge, France.

Vimont, P.V., 1818. *Dissertation sur l'usage des bains pendant la grossesse et l'accouchement, etc*. Thèse de doctorat, faculté de Médecine de Paris, France.

Voeks, R., 1993. *African Medicine and Magic in the Americas*. Geographical Review 83, 66–78.

Voeks, R., 1997. S*acred leaves of Candomblé: African magic, medicine, and religion in Brazil*. University of Texas Press, USA.

Voeks, R., Sercombe, P., 2000. *The scope of hunter–gatherer ethnomedicine*. Social Science and Medicine 51, 679–690.

Voeks, R., 2004. *Disturbance pharmacopoeias: medicine and myth from the humid tropics*. Annals of the Association of American Geographers 94, 868–888.

Voeks, R., Leony, A., 2004. *Forgetting the forest: Assessing medicinal plant erosion in Eastern Brazil*. Economic Botany 58, 294–306.

Voeks, R., 2007. *Are women reservoirs of knowledge? Gender, ethnobotany and globalization in northeast Brazil*. Singapore Journal of Tropical Geography 28, 7 –20.

Voeks, R., Rashford, J. (eds.), 2013. *African ethnobotany in the Americas*. Springer, Netherlands.

Voeks, R., 2013. *Ethnobotany of Brazil's African diaspora: The role of floristic homogenization. In*: Voeks, R., Rashford, J. (eds), African ethnobotany in the Americas, 395–416. Springer, Netherlands.

Voeks, R., 2014. *Cannabis: Evolution and ethnobotany*. The AAG Review of Books 2 (2), 54–56.

Voeks, R., Greene, C., 2018. *God's healing leaves: The colonial quest for medicinal plants in the Torrid Zone*. Geographical Review 108(4), 545–565.

Volpato, G., Godínez, D., 2004. *Ethnobotany of pru, a traditional Cuban refreshment*. Economic Botany 58, 381–395.

Volpato, G., Godínez, D., Beyra, A., 2009. *Migration and ethnobotanical practices: The case of tifey among Haitian immigrants in Cuba.* Human Ecology 37, 43–53.

Volpato, G., Godínez, D., Beyra, A., Barreto, A., 2009b. *Uses of medicinal plants by Haitian immigrants and their descendants in the Province of Camagüey, Cuba*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 5, 16.

Vonarx, N., 2008. *Vodou et pluralisme médico-religieux en Haïti : du vodou dans tous les espaces de soins.* Anthropologie et Sociétés 32, 213–231.

Vonarx, N., 2011. *Le Vodou haïtien. Entre médecine, magie et religion*. Presses universitaires de Rennes, France.

Vossen, T., Towns, A., Ruysschaert, S., Quiroz, D., van Andel, T., 2014. *Consequences of the trans-Atlantic slave trade on medicinal plant selection: plant use for cultural bound syndromes affecting children in Suriname and Western Africa*. PloS One 9, e112345.

Waldstein, A., 2006. *Mexican migrant ethnopharmacology: pharmacopoeia, classification of medicines and explanations of efficacy*. Journal of Ethnopharmacology 108, 299–310.

Waldstein, A., Adams, C., 2006. *The interface between medical anthropology and medical ethnobiology*. Journal of the Royal Anthropological Institute 12(1), 95–118.

Wang et al. 2002. Morinda citrifolia *(Noni): a literature review and recent advances.* Acta Pharmacologica Sinica 23(12), 1127–1141.

Wasserman, S., Faust, K., 1994. *Social network analysis: Methods and applications*. Cambridge University Press, UK.

Wayland, C., Slattery Walker, L., 2014. *Length of residence, age and patterns of medicinal plant knowledge and use among women in the urban Amazon*. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 10, 25.

Weckerle, C.S., Ineichen, R., Huber, F.K., Yang, Y., 2009. *Mao's heritage: Medicinal plant knowledge among the Bai in Shaxi, China, at a crossroads between distinct local and common widespread practice*. Journal of Ethnopharmacology 123, 213–228.

Weckerle, C.S., Cabras, S., Castellanos, M.E., Leonti, M., 2011. *Quantitative methods in ethnobotany and ethnopharmacology: Considering the overall flora—Hypothesis testing for over- and underused plant families with the Bayesian approach*. Journal of Ethnopharmacology 137, 837–843.

Wehi, P.M., Wehi, W.L., 2010. *Traditional plant harvesting in contemporary fragmented and urban landscapes*. Conservation Biology 24, 594–604.

Weidman, H.H., 1978. *Miami health ecology project report: A statement on ethnicity and health*. University of Miami Press, USA.

Weniger, B., Rouzier, M., Daguilh, R., Foucaud, J., Robineau, L., Anton, R., 1986a. *La medecine populaire dans le plateau central d'Haiti. 1 etude du systeme therapeutique traditionnel dans un cadre socio-culturel rural*. Journal of Ethnopharmacology 17, 1–11.

Weniger, B., Rouzier, M., Daguilh, R., Henrys, D., Henrys, J.H., Anton, R., 1986b. *La medecine populaire dans le plateau central d'Haiti. 2 Inventaire ethnopharmacologique*. Journal of Ethnopharmacology 17, 13–30.

Whittaker, A. 2002. *L'endogène. Pour le dépassement des limites du métissage et de la créolité*. *Socio-anthropologie* 11 (en ligne).

Winternitz, M., 1898. *Folk-medicine in Ancient India*. Nature Publishing Group, UK.

Wirtz, K., 2007. *How diasporic religious communities remember: Learning to speak the "tongue of the oricha" in Cuban Santería*. American Ethnologist 34, 108–126.

Wooding, C.J., 1979. *Traditional healing and medicine in Winti: A sociological interpretation*. African Issues 9, 35–40.

Yazbek, P.B., Tezoto, J., Cassas, F., Rodrigues, E., 2016. *Plants used during maternity, menstrual cycle and other women's health conditions among Brazilian cultures*. Journal of Ethnopharmacology 179, 310–331.

Yelvington, K.A., 2001. *The anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: diasporic dimensions*. Annual Review of Anthropology 30, 227–260.

Yvinec, C., 2005. *Que disent les tapirs ? De la communication avec les non-humains en Amazonie*. Journal de la Société des Américanistes 91, 41–70.

Zarger, R.K., 2002. *Acquisition and transmission of subsistence knowledge by Q'eqchi'Maya in Belize*. *In* : Stepp JR, Wyndham FS, Zarger R. 2002, (eds), Ethnobiology and Biocultural Diversity 592–603. International Society of Ethnobiology, USA.

Zarger, R.K., Stepp, J., 2004. *Persistence of botanical knowledge among Tzeltal Maya children*. Current Anthropology 45, 413–418.

Zempléni, A., 1976. *La chaîne du secret*. Nouvelle Revue de Psychanalyse 14, 313–324.

Zenk, S., N., 2001. *Use of herbal therapies among midlife Mexican women*. Health Care for Women International 22, 585–597.

ANNEXE 1 : GLOSSAIRE

Akaa (ndk) : dans les représentations traditionnelles noires-marrones, il s'agit du principe vital qui anime le corps humain et lui est strictement spécifique.

Baklou (krg) : dans le sysytème de croyances des Créoles de Guyane, mais également dans celui des Businenge (ndk : *bakuu*), ce terme désigne un petit être surnaturel servant les intérêts de son propriétaire, mais pouvant également lui nuire si ses désirs ne sont pas satisfaits.

Bonuman (ndk) : il s'agit chez les Ndjuka d'un praticien médico-magique. Lorsque celui-ci soigne, il est appelé *busi dataa*, s'il pratique la voyance c'est aussi un *lukuman* et en cas d'envoi de sorts on parle alors de *wisiman*. La même distinction peut être opérée dans le vodou avec, respectivement, les figures de *medsen fey*, de *ougan* (ou *mambo* lorsque c'est une femme) et de *bòkò*.

Enpridans (krg) : il s'agit, selon le modèle humoral en vigueur chez les Créoles antillo-guyanais, d'une situation pathogène durant laquelle une personne « attrape un coup de froid », à la suite d'une attitude négligente faisant se confronter du « chaud » et du « froid ». Par exemple, ouvrir un réfrigérateur après avoir travaillé sous le soleil ou se doucher après avoir repassé. Chez les Marrons, on parle de façon similaire de *koo kisi*, signifiant que « le froid attrape l'individu ».

Expiatoire : désigne les pratiques médico-magiques visant à expurger un individu d'un mal surnaturel dont il souffrirait (attaque sorcellelair, « mauvais œil »).

Faaka tiki (ndk) : il s'agit de l'autel des ancêtres dont des libations régulières permettent à la fois de rendre hommage aux défunts et continuer à entretenir des relations entre eux et le monde des vivants.

Fjofjo (ndk) : chez les Businenge, des tensions familiales soutenues peuvent entraîner la colère d'un ancêtre qui, pour se venger, peut par exemple nuire au bon déroulement d'une grossesse ou frapper le nouveau-né d'une maladie ou d'un handicap.

Fula (ndk) : il s'agit d'une pratique ancestrale businenge durant laquelle l'officiant *obiaman* pulvérise avec sa bouche un liquide (souvent du rhum ou une macération de plantes) sur le patient en guise d'initiation à un rituel médico-magique. On parle parfois aussi dans certains cas de *puu faa*.

Gadò (krg) : dans le système religieux des Créoles de Guyane, il s'agit du praticien médico-magique qui fait à la fois office de voyant et de soignant.

Kumanti (ndk) : parfois également orthographié *komanti* ou *kromanti*, il s'agit d'un panthéon de divinités de la religion *winti* souvent associées à la guerre et à l'invulnérabilité. En référence, selon certains auteurs (Bilby, 2000), à l'ancien port négrier de Fort Kormentin, situé dans l'actuel Ghana et qui était jadis un important comptoir de vente d'esclaves vers l'Amérique.

Kunu (ndk) : dans les croyances businenge, il s'agit d'une calamité (maladie, handicap) répétitive frappant une famille, parfois attribuée au pouvoir de vengeance d'un ancêtre mal honoré.

Lenflamasyon (krg) : chez les Créoles antillo-guyanais, il s'agit d'un excès pathologique d'éléments « chauds » dans l'organisme qui peut entraîner des désordres plus ou moins graves par transformation de l'état du sang qui peut devenir « sale » ou trop « épais ».

Lwa (krh) : il s'agit dans la religion vodoue d'entités divinisées pouvant porter secours ou au contraire porter atteinte aux êtres humains. Ces esprits, aussi appelés *mistè* (krh), font l'objet d'un culte privé et public dans lequel leur tempérament est humanisé à travers des goûts particuliers pour des mets ou des couleurs.

Maldyòk (krh) : dans le système religieux populaire haïtien, il s'agit d'une infortune résultant de l'action indirecte d'une tierce personne qui exprime de l'envie ou de la jalousie (krh : *jalouzi*).

Nenseki (ndk) : chez les Noirs-Marrons, il s'agit de l'âme (ndk : *akaa*) réincarnée d'un individu qui s'exprime parfois à l'occasion de transes.

Obia(*u*)*man* (ndk) : chez les Marrons, il s'agit du nom (*obiaman* pour les hommes et *obiauman* pour les femmes) donné aux personnes capables d'exercer une médiation entre le monde des esprits (ndk : *obia*) et celui des humains.

Ogii aj (ndk ; littéralement « mauvais œil ») : dans les représentations businenge, ce terme exprime, de la même façon que *maldyòk* chez les Haïtiens, ce regard malveillant et agentif qui peut porter atteinte à celui vers qui il est dirigé.

Pemba (ndk) : il s'agit d'une argile plus ou moins blanche qui, après avoir parfois subi une certaine transformation, est régulièrement consommé par les femmes noires-marrones pratiquant la géophagie et est également utilisée dans certains rituels du *winti*.

Piay (krg) : nom donné aux attaques de sorcellerie par les Créoles guyanais. Du tupi *pi'yay* (Grenand, 1989) qui signifie également chamane.

Propitiatoire : désigne les pratiques qui ont pour finalité de « rendre propice une divinité » (dictionnaire Littré). Dans les rituels médico-magiques, il s'agit de toutes les pratiques utilisées à but préventif contre les attaques sorcellaires ou le « mauvais œil ». Celles qui

visent à expurger le malade d'une maladie considérée comme surnaturelle dont il souffre déjà sont dites « expiatoires ».

Tjenbwa (kra) : aux Antilles, il s'agit d'un mauvais sort, visant soit spécifiquement un ennemi (kra : *mal vwéyé*) ou soit installé au centre d'un carrefour afin de toucher « à l'aveugle » une personne et lui transmettre un mal dont souffre l'expéditeur.

Tulala (kla) : chez les Kali'na, il s'agit du nom donné aux charmes magiques dont le rôle est de convoquer la chance lors des différents événements qui rythment la vie quotidienne des Amérindiens (chasse, pêche, amour, entretiens d'embauche) et également de la principale espèce utilisée dans la confection de ces charmes et dont de nombreuses variétés sont cultivées dans les villages, l'Aracée *Caladium bicolor.*

Yooka (ndk) : chez les Ndjuka, il s'agit du nom donné aux esprits divinisés (et souvent craints car errants) des ancêtres. Étymologiquement, le mot *yooka* proviendrait du mot kali'na *yoroka* qui désigne au sein de ce groupe culturel amérindien une certaine catégorie d'esprits. Il s'agit en effet d'un mot d'origine karib (citons également *yolok* en wayana).

Winti (ndk) : parfois également prononcé *wenti* (chez les Ndjuka notamment), il s'agit d'un ensemble religieux afro-surinamais, mêlant à des croyances d'origine africaine et européenne de très nombreux traits amérindiens (objets cérémoniels, divinités, flore rituelle…). Étymologiquement, ce mot proviendrait de *wind* (« vent » en anglais) pour signifier les esprits invisibles.

Wisi (ndk) : il s'agit, chez les Marrons, d'un mauvais sort, dont l'expédition est le plus souvent attribué à un *wisi man* (sorcier).

ANNEXE 2 : TABLEAU GENERAL DES ESPECES MEDICINALES ET COSMETIQUES MENTIONNEES DURANT LE TERRAIN DE THESE

Tableau 30 : *liste des 356 espèces (et 106 familles) citées durant l'enquête. Nombre de citations et noms vernaculaires cités par les informateurs.*

Familles/**Espèces**	**N°herbiers**	**Urs**	**Noms vernaculaires repertoriés**
Acanthaceae		**29**	
Justicia pectoralis Jacq.		22	*kranmanten* (krg) ; *radyé charpantyé* (kra) ; *sineki uwii* (ndk) ; *zerb charpantyé* (kra, slu)
Justicia secunda Vahl		7	*radyé disan*, *radyé diven* (krg) ; *St-John's bush* (slu), *zeb tansyon* (kra) ; *fonn san* (krh)
Agavaceae		**9**	
Furcraea foetida (L.) Haw.		1	*ingi sopo* (ndk)
Cordyline fruticosa (L.) A. Chev.	MAT 179	8	*fey way* (krg) ; *sandragon*, *wozo dézenn* (kra ; slu)
Amaranthaceae		**66**	
Alternanthera brasiliana (L.) Kuntze	MAT 289 / MAT 292	7	*radyé disan*, *radyé diven* (krg) ; *bonpoutout* (krg, Saint-Georges)
Amaranthus dubius Mart. ex Thell.		2	*zepina péyi* (krg) ; *kalu* (ndk)
Amaranthus spicatus Lam.		1	*zepina*, *zepina kochon* (kra, krg, krh)
Chamissoa altissima (Jacq.) Kunth		1	*lyann pannye* (krh)
Chenopodium ambrosioides L.	MAT 448	42	*lapoudover* (krg) ; *mastruz* (brl), *zeb a vè* (krg, slu) ; *simenkontra* (krg, krh)
Pfaffia glomerata (Spreng.) Pedersen		13	*pliforkilòm* (kra, slu)
Amaryllidaceae		**65**	
Allium cepa L.*		12	*lonyon*, *zonyon* (kra, krg) ; oignon (frn) ;
Allium sativum L.*		52	ail (frn) ; *alho* (ptg) ; *ayun* (alk, ndk) ; *laj* (krh) ; *lay* (kra, krg) ;
Hymenocallis tubiflora Salisb.	MAT 440	1	*mama wataa boomiki* (ndk)
Anacardiaceae		**80**	

Anacardium occidentale L.	MAT 194 / MAT 450	33	*kajou* (kra, krg) ; *kasun* (ndk)
Mangifera indica L.		23	Manguier (frn); *mannjann* (ndk) ; *pyé mang* (kra, krg, krh, slu)
Spondias mombin L.	MAT 267	11	*monben* (krg) ; *mouben* (kra) ; *mope* (ndk)
Spondias purpurea L.		2	*prin chili* (kra) ; *monben zamayi* (krg)
Spondias dulcis Parkinson		9	*prin sitè*, *ponm sitè* (kra, krg, krh)
Tapirira guianensis Aubl.	MAT 126 / MAT 261	2	*agannja mai* (ndk)
Annonaceae		**89**	
Annona glabra L.		2	*kosòl sovaj* (kra ; krh) ; *tjò béf* (krg)
Annona muricata L.	MAT 180	52	corrosol (fr), *kosòl* (kra, slu), *kosol franch* (krh)
Annona squamosa L.	MAT 181	35	*ponm kannel* (kra, krg, slu) ; *kachiman* (krh)
Apiaceae		**68**	
Apium graveolens L.		3	céleri (frn)
Daucus carota L.		1	carotte (frn) ; *karòt* (krh), zanahoria (esp)
Eryngium foetidum L.		55	*chadron béni* (kra, slu) ; *chicorea* (ptg) ; culentro (esp) ; *kuentu* (ndk, ska) ; *radyé lafyèv* (krg) ; *zeb a fè* (kra)
Ferula assa-foetida L.		6	*didibii kaka* (ndk) ; *kaka dyab* (krg) ; *safetida* (krg)
Petroselinum crispum (Mill.) Fuss		2	persil (frn)
Ruta graveolens L.		1	*arruda* (ptg) ; *laruda* (krg)
Apocynaceae		**32**	
Allamanda cathartica L.	MAT 206	3	*allamanda* (frn) ; *flé alamanda* (krg)
Catharanthus roseus (L.) G. Don		6	kaka poul (krg) ; pervenche de Madagascar (frn)
Geissospermum laeve (Vell.) Miers	MAT 326	17	*bita udu* (ndk) ; *bwa amer* (krg)
Parahancornia fasciculata (Poir.) Benoist*		2	*leite do amapà* (ptg)
Plumeria rubra L.		2	*flè franjipann* (krg ; slu)
Thevetia peruviana (Pers.) K. Schum.		2	*kaawai* (ndk)

Araceae		**10**	
Caladium bicolor (Aiton) Vent.		3	*bina* (ark) ; *tulala* (kla) ; *taja* (ndk)
Colocasia esculenta (L.) Schott		1	*dachin'* (krg)
Dieffenbachia sp.		2	siguine (frn) ; *donken* (ndk)
Dracontium polyphyllum L.		2	*bwa sèpan* (slu) ; *radyé serpan* (krg)
Montrichardia arborescens (L.) Schott		1	*mukumuku* (ndk)
Philodendron guianense Croat & Grayum		1	*siguin bwa* (krg)
Araliaceae		**7**	
Polyscias scutellaria (Burm. f.) Fosberg		6	*féy kwi* (krg) ; *boldo* (kra)
Panax ginseng C.A. Mey.*		1	ginseng (frn)
Arecaceae		**169**	
Astrocaryum sciophilum (Miq.) Pulle		1	*bugu* (ndk) ; *murumuru* (brl)
Astrocaryum vulgare Mart.*		58	*awala* (kla) ; *awaa* (ndk) ; *wara* (krg)
Bactris gasipaes Kunth*		1	*parépou* (krg) ; *palipou* (ndk)
Cocos nucifera L.*		92	*pyé koko* (kra, krg, slu) ; *koko noto* (ndk)
Elaeis guineensis Jacq.		1	*denndé* (brl)
Euterpe oleracea Mart.*		11	*acaï* (brl), *apodo* (alk) ; *wasay*, *wasey* (krg) ; *podosi* (ndk)
Mauritia flexuosa L. f.		1	*buriti* (brl)
Maximiliana maripa (Aubl.) Drude		2	*maripa* (krg) ; *maipa* (ndk)
Oenocarpus bacaba Mart.		1	*komou* (krg)
Oenocarpus bataua Mart.		1	*patawa* (krg)
Aristolochiaceae		**39**	
Aristolochia cordiflora Mutis ex Kunth		1	*kadav gate* (krh)
Aristolochia leprieurii Duch.	MAT 128	4	*luango tetei* (ndk)
Aristolochia trilobata L.		34	*chini tref*, *tref*, *lyann tref* (kra, krg, slu)
Asclepiadaceae		**1**	
Asclepias curassavica L.		1	*kodjo* (krg)
Asteraceae		**140**	
Ageratum conyzoides L.	MAT 231	5	*radyé franswa* (krg)

Arnica montana L.*		1	arnica (frn)
Artemisia absinthium L.		4	*labsent*, *lapsent* (kra, krg, slu)
Artemisia vulgaris L.	MAT 130	1	*lamwaz* (kra)
Bidens cynapiifolia Kunth	MAT 183 / MAT 275	5	*radyé zedjwi* (krg) ; *pesil dyab* (krh)
Chromolaena odorata (L.) R.M. King & H. Rob.	MAT 161 / MAT 228 / MAT 274 / MAT 294	17	*langlichat* (krh) ; *felu uwii* (ska) ; *fléri nwel* (kra, slu) ; *pikin nenge lansi* (ndk) ; *radyé marengwen* (krg)
Calendula officinalis L.	MAT 133	2	*sousi* (krg ; slu)
Clibadium sp.		1	*topa* (krg)
Eclipta alba (L.) Hassk.		2	
Eupatorium ayapana Vent.	MAT 234	34	*ayapana*, *djapanna* (kra, krg)
Elephantopus mollis Kunth	MAT 132 / MAT 160	7	*lang béf* (krg) ; *zorey mouton* (kra)
Eclipta prostrata (L.) L.		2	*lusa* (alk, ndk)
Emilia sonchifolia (L.) DC.	MAT 286	3	*salad madanm Hector* (krg)
Lactuca sativa L.		2	laitue (frn) ; *féy léti* (krg)
Mikania congesta DC.	MAT 186	9	*bom seles* (krg) ; *dontuwa* (ndk)
Neurolaena lobata (L.) Cass.*		7	*zeb a pik* (kra)
Pluchea carolinensis (Jacq.) G. Don		2	*salvia* (esp) ; *tabak djab* (slu)
Pectis elongata Kunth		1	*sitronnel Senklisi* (slu)
Porophyllum ruderale	MAT 277	2	*pa janbe* (krh)
Rolandra fruticosa (L.) Kuntze	MAT 203	5	*radyé komandeur*, *tet neg* (krg) ; *koko ede gaasi* (ndk)
Synedrella nodiflora (L.) Gaertn.		1	*radyé pisé* (krg)
Struchium sparganophorum (L.) Kuntze		5	*baka uman* (pka, ndk)
Tanacetum vulgare L.		2	*lanmant glasyal* (kra)
Unxia camphorata L. f.	MAT 145 / MAT 444	4	*kanfu bita* (ndk) ; *radyé kanf* (krg)
Vernonia condensata Baker	MAT 188	8	*boldo* (brl, krg)

Wedelia trilobata (L.) Hitchc.	MAT 226	7	*daisy* (ang) ; *vervenn karayib* (kra)
Wulffia baccata (L.) Kuntze	MAT 301	1	*sukru tante (ndk)*
Begoniaceae		**6**	
Begonia glabra Aubl.	MAT 297	6	*koo ati* (ndk) ; *kowru ati* (srn) ; *salad tòti* (krg)
Bignoniaceae		**73**	
Arrabidaea chica (Bonpl.) B. Verl.	MAT 166	11	*karajura* (plk) ; *kalajirou* (krg)
Crescentia cujete L.		16	calebassier (frn) ; *pyé kalbas* (kra, krg, slu) ; *kaabasi* (ndk)
Jacaranda copaia (Aubl.) D. Don		1	*koupaya* (slu)
Mansoa alliacea (Lam.) A.H. Gentry	MAT 285	19	*ayun tetej* (ndk) ; *ilay kamwi* (plk) ; *yann lay* (krg, slu)
Macfadyena unguis-cati (L.) A.H. Gentry	MAT 233	12	*grif chat* (krg)
Tanaecium bilabiatum (Sprague) L.G. Lohmann		5	*duludulu* (alk, ndk)
Tabebuia serratifolia (Vahl) G. Nicholson	MAT 317	9	*deeten boomiki, gii ati* (ndk) ; *lebenn jon*, *lebenn vert* (krg)
Bixaceae		**8**	
Bixa orellana L.		8	*kusuwe* (ndk) ; roucou (frn) ; *roukou* (kra, krg, krh)
Boraginaceae		**10**	
Cordia curassavica (Jacq.) Roem. & Schult.	MAT 300	5	*adadi uwii* (ska) ; *baaka uman* (ndk) ; *maho nwè* (slu) ; *monjoli* (krg)
Heliotropium indicum L.		3	*kretkòk* , *kretdenn* (krg, slu)
Symphytum officinale L.		2	*konsoud* (kra, krg)
Brassicaceae		**9**	
Brassica oleracea L.*		3	chou (frn)
Nasturtium officinale W.T. Aiton*		1	cresson (frn)
Petroselinum crispum (Mill.) Fuss*		5	persil (frn)
Bromeliaceae		**4**	
Ananas ananassoides (Baker) L.B. Sm.		2	singaasi
Ananas comosus (L.) Merr.		1	ananas (frn)

Bromelia alta L.B. Sm.		1	
Burseraceae		**8**	
Protium heptaphyllum (Aubl.) Marchand	MAT 229 / MAT 269	8	*bwa lansan* (krg, slu) ; *tingi moni* (ndk)
Cactaceae		**19**	
Cereus hexagonus (L.) Mill.		3	*raket karé* (krg)
Epiphyllum phyllanthus (L.) Haw.		1	*latjo kayman* (krg)
Opuntia cochenillifera (L.) Mill.		14	*raket*, *raket plat*, *raket sanpikan* (kra, krg, slu)
Rhipsalis baccifera (Sol.) Stearn	MAT 335	1	*duudumna hubban* (plk)
Campanulaceae		**1**	
Centropogon cornutus (L.) Druce		1	*radyé pété* (krg)
Cannabaceae		**10**	
Cannabis sativa L.	MAT 125	10	*kali* (krg, slu) ; *zeb* (kra) ; *weed* (agl) ; *bez* (krh)
Cannaceae		**4**	
Canna indica L.		4	*toloman* (kra, krg) ; *toloma* (ndk)
Caprifoliaceae		**15**	
Sambucus simpsonii Rehder	MAT 134 / MAT 225	15	*fler siro* (krg) ; *sirio* (kra)
Caricaceae		**26**	
Carica papaya L.		26	*papay* (kra, krg)
Clusiaceae		**9**	
Clusia spp.		1	*zoyon danbwa* (krg)
Symphonia globulifera L.		4	*mani marekaj* (krg)
Vismia spp.	MAT 315	4	(*pikin*, *gaan*) *pindja udu* (alk, ndk) ; *pindja pao* (ska)
Combretaceae		**8**	
Terminalia amazonia (J.F. Gmel.) Exell	MAT 318	1	*anangosi* (ndk) ; *anangositi* (ska)
Terminalia catappa L.		7	*zanmann* (kra, krh) ; *amandaa uwii* (ndk)
Commelinaceae		**10**	
Commelina erecta L.	MAT 310	5	*radyé krapo* (krg), *Gadu dede m dede* (ndk) ; *zeb gwa* (slu)

Commelina rufipes Seub.		2	*rouj radyé krapo* (krg)
Tradescantia spathacea Sw.		3	*bouldimas* (krg, krh), *radyé pisé* (slu) ; *sond* (kra)
Convolvulaceae		**7**	
Cuscuta americana L.		3	*fisel* (krg)
Merremia dissecta (Jacq.) Hallier f.	MAT 167	4	*pat damann* (krg) ; *mennen vini* (kra, slu)
Costaceae		**35**	
Costus spp.	MAT 205 / MAT 262	35	*kann kongo* (krg), *singaafu* (ndk)
Crassulacea*e*		**45**	
Kalanchoe pinnata (Lam.) Pers.	MAT 135	45	*afoondo* (ndk) ; *chans*, *féy pès* (krg) ; *lougaou* (krh) ; *wonder of the world* (agl) ; *wonderblaat* (srn) ; *zeb maltet* (kra)
Cucurbitaceae		**72**	
Citrullus lanatus (Thunb.) Matsum. & Nakai*		2	*melonn do* (krg) ; *wataa amu* (ndk)
Cucumis sativus L.*		3	concombre (frn) ; *konkonm* (krg)
Cucurbita maxima Duchesne*		6	giraumon (frn) ; *jaumou* (kra, slu) ; *soutri* (krg)
Luffa operculata (L.) Cogn.		1	*makachinha* (brl)
Momordica charantia L.	MAT 299	60	*asosi* (krh) ; *cundeamor* (esp) ; *manjé kouli* (kra) ; *paroka* (kra) ; (*busi*) *sopolopo* (ndk) ; *sorosi* (krg) ; *sorosee* (agl) ; *yesken* (krh)
Cupressaceae		**1**	
Juniperus sp.*		1	genévrier (frn)
Cyperaceae		**9**	
Cyperus prolixus Kunth	MAT 248	7	*anduu* (ndk) ; *andru* (srn)
Scleria sp.	MAT 196	2	*koobe* (ndk) ; zerb kouto (krg)
Dioscoraceae		**1**	
Dioscorea spp*		1	*yanm* (slu)
Ericaceae		**1**	
Gaultheria sp.*		1	gaultherie (frn)

Erythroxylaceae		**1**	
Erythroxylum sp.	MAT 308	1	*bwa kotlet* (kra, slu)
Euphorbiaceae		**153**	
Cnidoscolus urens (L.) Arthur		1	*zouti lans* (krg)
Codiaeum variegatum (L.) Rumph. ex A. Juss.		2	*pyé kroton, kivivravéra* (kra)
Euphorbia hirta L.		6	*madlomen* (kra, krg, slu) ; *gann fiili* (ndk)
Euphorbia pulcherrima Willd. ex Klotzsch		1	*si mwa wouj si mwa* vè (kra)
Euphorbia thymifolia L.	MAT 243	10	*ti tenn* (slu) ; *fiili* (ndk)
Jatropha curcas L.	MAT 192	16	*medisyen blan*, *medsiyen beni* (kra, krg, krh) ; *kakanoto* (ndk) ; *piao branco* (brl)
Jatropha gossypiifolia L.	MAT 164	15	*medisyen rouj* (krg) ; *medsiyen barachen* (krh) ; *meksin* (plk) ; *piao roxo* (brl)
Manihot esculenta Crantz		33	*mannyòk* (kra, krg) ; *kasaba* (ndk, srn)
Manihot gloviosii		1	*tapuu kasaba* (ndk)
Maprounea guianensis Aubl.		2	*bisangula* (ndk) ; *kusangula* (ska)
Ricinus communis L.		66	*fey grenn* (kra, krg, slu) ; *karapat* (kra) ; *maskreti* (krh) ; *pamakristi* (krg),
Fabaceae		**167**	
Bauhinia guianensis Aubl.		1	*lechel toti* (krg)
Cajanus cajan (L.) Huth		5	*pwa kongo* (krh) ; *pwa dangòl* (krg)
Cassia fistula L.		10	*kanéfis* (kra) ; *kas* (krg, slu)
Caesalpinia pulcherrima (L.) Sw.		6	*makata* (kra ; krg ; slu)
Copaifera spp.*		16	*copaïba* (brl) ; *kopaïba* (krg) ; ndk
Crotalaria retusa L.		2	*ampuku baasi* (ndk) ; *chakchak*, *flè sonnet* (slu)
Dalbergia monetaria L. f.	MAT 281	12	*kaukwi akat* (plk) ; *soumaké*, *veronik* (krg) ; *veronica* (brl)
Desmodium spp.	MAT 327	3	*pinda pinda* (ndk)
Dipteryx odorata (Aubl.) Forsyth f.		6	*fév tonka* (krg) ; *tonka sii* (ndk)
Eperua falcata Aubl.		1	*wapa* (krg)

Gliricidia sepium (Jacq.) Kunth ex Walp.	MAT 171	3	*glisiria* (kra) ; *glory cedar* (slu) ; *piyong* (krh)
Haematoxylum campechianum L.		1	*kanpech* (krh)
Hymenaea courbaril L.		8	*kaka chyen* (krg) ; *loka* (ndk)
Lonchocarpus spp.		2	*bwa nivré* (krg)
Mucuna sloanei Fawc. & Rendle		3	*zyé bourik*, *grenn tonnè* (krg) ; *urikti* (plk) ndk
Ormosia coutinhoi Ducke		1	*pankuku* (ndk)
Senna alata (L.) Roxb.	MAT 325	36	*kasyalata* (kra, krg, slu) ; *njonfo udu* (ndk) ; *sabriki* (ska)
Senna alexandrina Mill.		26	*séné* (krg ; frn)
Senna occidentalis (L.) Link		19	*kafé zepyant* (krg) ; *yooka pesi* (ndk)
Stryphnodendron adstringens (Mart.) Coville		2	*barbatimao* (brl) ; *bwa batiman* (krh)
Tamarindus indicus L.		3	*tamaren* (kra, krg, krh) ; *tamarindo* (brl) ; tamarin (frn)
Zornia latifolia Sm.		1	*radyé kanna* (krg)
Gentianaceae		**6**	
Coutoubea spicata Aubl.	MAT 127	6	*santorel* (krg) ; *sabana bita* (ndk)
Geraniaceae		**2**	
Geranium sp.*		2	géranium (frn)
Heliconiaceae		**1**	
Heliconia spp.		1	*balourou* (krg) ; *paalu* (ndk)
Schisandraceae		**4**	
Illicium verum Hook. f.*		4	poireau (frn) ; *pwaro* (krh, slu)
Ipomeaceae		**3**	
Ipomoea batatas (L.) Lam.		1	patate douce (frn)
Ipomoea pes-caprae (L.) R. Br.	MAT 156	2	*patat bodlanmè* (kra) ; *sausa do mar* (brl)
Iridaceae		**25**	
Eleutherine bulbosa (Mill.) Urb.	MAT 223 / MAT 234	25	*lanver, lanver rouj* (krg) ; *migat bey* (plk)
Ixoraceae		**3**	

Ixora coccinea L.		3	*bwison ardan* (krg) *; faya lobi* (ndk ,srn) ; ixora (frn)
Lamiaceae		**220**	
Hyptis atrorubens Poit.	MAT 138	12	*ti bonm nwè* (kra, krg) ; *ti bonm wouj* (krh) ; *sumee uwii* (ndk)
Hyptis lanceolata Poir.		3	*koko ede gaasi* (ndk)
Hyptis mutabilis (Rich.) Briq.		3	*radyé kriz* (krg) ; *sumee uwii* (ndk) ; *uwak bey* (plk)
Leonotis nepetifolia (L.) R. Br.		29	*gwo ponpon, ponpon* (kra, krg, slu) ; *ingi maa bita* (ndk) ; *ponpon solda* (kra)
Lavandula spp.*		3	lavande (frn)
Marsypianthes chamaedrys (Vahl) Kuntze	MAT 140	10	*ti bonm*, *ti bonm blan* (kra, krg, slu)
Mentha × *piperita* L.		12	menthe (frn) ; *lanmant* (krg) ; mentha (esp)
Orthosiphon aristatus (Blume) Miq.		15	orthosiphon (frn) ; *bab chat*, *babin chat* (kra, krg, slu)
Ocimum basilicum L.	MAT 150	22	(*gran*, *ti*) *bazilik*, *bazilik* (kra, krg, krh) ; *sumee uwii* (ndk)
Ocimum campechianum Mill.		18	(*gran*, *ti*) *bazilik*, *bazilik* (kra, krg, krh) ; *fonbazen* (krh) ; *sumee uwii* (ndk)
Ocimum minimum L.		3	*ti bazilik* (kra, slu)
Plectranthus amboinicus (Lour.) Spreng.		21	*gwo diten* (kra, slu) ; *gro mant* (krg)
Plectranthus barbatus var. *grandis* (L.H.Cramer) Lukhoba & A.J.Paton		11	*dolipran* (kra) ; *eferalgan* (krg)
Plectranthus neochilus Schltr.	MAT 157 / MAT 162	13	*boldo, dolipran* (krg) ; *lanmant senklisyen* (kra)
Pogostemon heyneanus Benth.	MAT 149 / MAT 152	10	*Patjouli* (vré) (krg)
Rosmarinus officinalis L.		2	*romaren* (krh) ; romarin (frn)
Scutellaria purpurascens Sw.	MAT 441	2	*soulyé zonbi* (kra)
Tetradenia riparia (Hochst.) Codd	MAT 199	28	
Thymus vulgaris L.*		3	*ti ten*, *ten Frans* (kra, krg) ; thym (frn)
Lauraceae		**79**	

Aniba rosaeodora Ducke*		3	bois de rose (frn) ; *bwaderoza* (ndk)
Cinnamomum camphora (L.) J. Presl*		10	*kanf* (kra, krg, slu) ; *kamfu* (ndk)
Cinnamomum verum J. Presl	MAT 172	39	cannelle (frn) ; *kannel* (kra, krg, krh, slu)
Ocotea guianensis Aubl.	MAT 453	15	*fey darjan*, *sak darjan* (krg, slu) ; ndk
Persea americana Mill.		12	avocat (frn) ; *zavoka* (krg) ; *zaboka*, *zabelbok* (kra, slu)
Linaceae		**1**	
Linum sp.*		1	*lino* (esp)
Loganiaceae		**4**	
Potalia amara Aublet		1	*mavévé gran bwa* (krg)
Spigelia anthelmia L.	MAT 253	1	*donguu man* (ndk)
Strychnos erichsonii R.H. Schomb. ex Progel	MAT 442	2	*Dobludwa, dobuldwa* (ndk, ska)
Loranthaceae		**3**	
Oryctanthus florulentus (Rich.) Tiegh.	MAT 455	3	*kaka zozo* (krg) ; *pikin foo kaka* (ndk) ; *erva do pasarinho* (ptg)
Malpighiaceae		**7**	
Malpighia emarginata DC.		5	*acerola* (frn, ptg) ; *siriz* (péyi) (kra, krg) ; *kerst* (srn)
Stigmaphyllon palmatum (Cav.) A. Juss.	MAT 319	2	*konkoni kasaba*, *busi batata* (ndk)
Malvaceae		**143**	
Abelmoschus esculentus (L.) Moench*		8	*gombo* (frn, krh) ; *kalou* (krg), *okoo* (ndk)
Abelmoschus moschatus Medik.	MAT 453	3	*gombo miské* (kra) ; *kalou dyab* (krg)
Adansonia digitata L.*		1	baobab (huile de)
Ceiba pentandra (L.) Gaertn.		3	(*gran*) *mapou* (krh) ; *pyé fronmajé* (kra, slu) ; *kankantii* (ndk, ska)
Guazuma ulmifolia Lam.		2	*bwadòm* (krh)
Gossypium barbadense L.	MAT 170 / MAT 272	77	coton (frn) ; *koton blan*, koton *rouj* (kra, krg, krh, slu) ; *katu* (ndk)
Hibiscus rosa-sinensis L.		26	*flè ibiskis, flè klokiko, kokliko* (kra, krg) ; *shoublak* (krh) ; *yooka oko* (ndk)

Hibiscus sabdariffa L.	MAT 456	3	*bissap* (frn) ; *gwozey* (kra, slu) ; *lozey* (krg) ; *stoob boomiki* (ndk)
Quararibea duckei Huber		1	*djaba udu* (ndk)
Sida spp.	MAT 155 / MAT 232	12	*wadé wadé* (krg)
Theobroma cacao L.		5	cacao (frn) ; *kako* (krg, slu)
Theobroma grandiflorum (Willd. ex Spreng.) K. Schum.		2	*cupuaçu* (frn, brl)
Maranthaceae		**2**	
Maranta arundinacea L.		1	*sagou* (krg)
Myrosma cannifolia L. f.	MAT 457	1	*muweu* (plk)
Melastomataceae		**13**	
Aciotis purpurascens (Aubl.) Triana	MAT 458	1	*suwa uwii* (ndk) ; *bemindjawi* (ska)
Bellucia grossularioides (L.) Triana		2	*booko pipi* (ndk) ; *broko pipi* (srn)
Clidemia hirta (L.) D. Don	MAT 159	6	*radyé makak* (krg) ; *sopu uwii* (ndk)
Miconia ceramicarpa (DC.) Cogn.		1	*suwa uwii* (ndk)
Miconia ciliata (Rich.) DC.	MAT 296	1	*suku uwii* (ndk)
Rhynchanthera grandiflora (Aubl.) DC.		2	*kokliko savann* (krg)
Meliaceae		**69**	
Azadirachta indica A. Juss.	MAT 460	4	*lila* (kra, krh) ; *neem* (frn, agl)
Carapa guianensis Aublet*		65	*andiroba* (ptg) ; *karapa* (krg)
Menispermaceae		**48**	
Tinospora crispa (L.) Hook. f. & Thomson	MAT 265	48	(*l*)*yann amèr* (krg) ; *lyann anmè*, *lyann Kayenn* (kra, slu)
Mimosaceae		**23**	
Entada polyphylla Benth.	MAT 257 / MAT 330	2	*mannyòk chapel* (kra, slu)
Inga spp.	MAT 316	6	*pwa sikré* (krg) ; *weko* (ndk, ska)
Mimosa pudica L.	MAT 266	13	*manzè mari*, *mouri lévé*, *tonbé lévé*, *radyé lanmò* (kra, krg, slu) ; *maa yeko tapu i pangi* (ndk)
Parkia pendula (Willd.) Benth. ex Walp.		2	*kwata kama* (ndk)

Monimiaceae		**66**	
Siparuna guianensis Aublet	MAT 148 / MAT 293	66	*irakopi* (kla) ; *feba pao* (ska) ; *kapasi uwi* (ndk) ; *vinéren* (krg) ; *yariwapna* (plk)
Moraceae		**7**	
Artocarpus altilis (Parkinson) Fosberg		7	arbre à pain (frn) ; *bwa pen* (slu) ; *friyapen* (kra, krg) ; (*lam*) *veritab* (krh)
Moringaceae		**6**	
Moringa oleifera Lam.		6	moringa (frn)
Musaceae		**22**	
Musa X *paradisiaca* L.		22	banane (fr) ; *bannann* (krg) ; *baana* (ndk)
Myristicaceae		**22**	
Myristica fragrans Houtt.*		15	*miskad* (kra) ; muscade (frn)
Virola surinamensis (Rol. ex Rottb.) Warb.		7	*djadja* (brl) ; *yayamadou* (krg), *wahusi* (plk) ; *warusi* (kla)
Myrtaceae		**82**	
Campomanesia aromatica (Aubl.) Griseb.		6	*Andoja, madee uman* (alk, ndk, pka)
Eugenia uniflora L.		8	*siriz karé*, *siriz kotelé* (krg)
Eucalyptus sp.		2	*kalipis* (krh)
Melaleuca quinquenervia (Cav.) S.T. Blake	MAT 443	3	*albina uman*, *fekisi uwi* (ndk)
Psidium guajava L.		29	goyave (frn) ; *gobaya* (ndk) ; *griyav* (kra)
Pimenta racemosa (Mill.) J.W. Moore	MAT 175	15	bois d'Inde (frn) ; *bwadenn* (kra, krg, slu) ; *fey esans jirof* (krh)
Syzygium aromaticum (L.) Merr. & L.M. Perry		10	clous de girofle (frn) ; *jiròf* (kra, krg, krh, slu)
Syzygium cumini (L.) Skeels	MAT 69	3	*djamun* (ndk, srn)
Syzygium malaccense (L.) Merr. & L.M. Perry	MAT 137	6	*pomarosa* (ndk) ; *ponm malaka* (kra) ; *ponm roza* (krg)
Nyctaginaceae		**1**	
Mirabilis jalapa L.*		1	*jalapa* (brl)
Nymphaeaceae		**3**	

Nymphaea sp.		3	*chapo dlo* (krg)
Olacaceae		**2**	
Ptychopetalum olacoides Benth.	MAT 322	2	*bandé bwa* (ndk) ; *bwa bandé* (krg) ; *marapuama* (brl)
Oleacaceae		**3**	
Olea europaea L.*		3	(huile d') olive (frn)
Oleaceae		**15**	
Fraxinus ornus L.*		15	manne douce, manne en larmes (frn) ; *mann dous* (krg)
Onagraceae		**1**	
Ludwigia octovalvis (Jacq.) P.H. Raven	MAT 264	1	*jiròf dlo* (krg) ; *kwataka futu* (alk)
Oxalydaceae		**16**	
Averrhoa bilimbi L.		10	*belenbi* (krg) ; *bilenbi* (kra) ; *berenbi* (ndk)
Averrhoa carambola L.		4	*karanbòl* (kra, krg)
Oxalys barrelieri L.		2	*zeb si* (kra) ; *suwa uwi* (ndk)
Passifloraceae		**12**	
Passiflora coccinea Aublet	MAT 291	1	*lyann serpan* (krg)
Passiflora edulis Sims		7	*chinola* (esp) ; *marakudja* (kra, krg) ; *maakusa* (ndk)
Passiflora incarnata L.*		1	passiflore
Passiflora laurifolia L.		1	*busi maakusa* (ndk)
Passiflora nitida Kunth		2	*kouzou* (krg) ; *kavunma* plk)
Pedaliaceae		**1**	
Sesamum indicum L.	MAT 288	1	*wang* (krg) ; *wangila* (ndk, ska)
Phyllanthaceae		**43**	
Phyllanthus amarus Schumach. & Thonn.	MAT 303	43	*deye do* (krh) ; fini bita (ndk) ; *grenn anba fey* (kra, krg) ; *quebra pedra* (brl)
Phytolaccaceae		**39**	
Petiveria alliacea L.	MAT 173 / MAT 195	39	*ave* (krh) ; arada (kra) ; *douvan douvan* (krg, kra, slu) ; *kanayumna* (plk) ; *radyé lay* (krg)
Piperaceae		**107**	

Peperomia pellucida (L.) Kunth		48	*koklaya* (kra) ; *koosaka uwii* (ndk) ; *salad soda* (krg) ; *zeb a koures* (kra, slu)
Peperomia rotundifolia (L.) Kunth	MAT 252	3	*busi filili* (ndk) ; *ti moron* (kra, krg)
Piper aduncum L.	MAT 251	4	*gaan man ondu ana* (ndk) ; *bwa kreyòl* (slu)
Piper marginatum Jacq.	MAT 263 / MAT 292	36	*fey bouji* (krg) ; *malembelembe* (ndk) ; *ti bonm* (krg)
Piper nigrum L.		2	poivre (frn) ; *pwav nwè* (slu)
Piper peltatum L.	MAT 169	13	*gran bonm*, *gro bonm* (krg) ; *gwan bonm* (slu)
Piper sp.		1	*ampuku tiki* (ndk)
Plantaginaceae		**5**	
Plantago major L.		5	plantain (frn) ; *planten* (kra, krg) ; *llanten* (esp)
Poaceae		**147**	
Bambusa vulgaris Schrad. ex J.C. Wendl.		4	bambou (frn)
Cymbopogon citratus (DC.) Stapf	MAT 165	113	*aneisi gaasi* (alk, ndk) ; *capim santo* (brl) ; *citronnelle* (frn) ; *fukowtu uwii* (ndk)
Cynodon dactylon (L.) Pers.		1	*chyendan* (kra)
Coix lacryma-jobi L.		1	
Eleusine indica (L.) Gaertn.	MAT 312	3	*man gaasi* (ndk) ; *pyé poul* (kra)
Oryza sp.*		3	*alisi* (ndk) ; *arroz* (esp) ; *diri* (kra) ; *duri* (krg)
Pennisetum purpureum Schumach.		1	*kann wouj* (kra)
Saccharum officinarum		11	canne à sucre (frn) ; *kann* (krg, kra, slu) ; *ken* (ndk)
Vetiveria zizanioides (L.) Nash		4	vétivè (kra, krg, krh, slu) ; vétiver (frn)
Zea mays L.		6	*kalu* (ndk) ; maïs (frn) ; *mayi* (kra, krg, krh)
Podostemaceae		**2**	
Mourera fluviatilis Aubl.		2	*kumalu njannjang* (ndk) ; *salad koumarou* (krg)
Polygalaceae		**1**	
Polygala paniculata L.	MAT 151	1	*salisilat* (slu)
Polygonaceae		**1**	

Coccoloba uvifera (L.) L.		1	*rézen bòdlanmè* (kra)
Portulacaceae		**25**	
Portulaca oleracea L.		22	*koupyé* (kra, slu), *pourpyé* (krg), *poseen* (ndk) ; pourpier (frn)
Portulaca pilosa L.	MAT 451	3	*chouvalyé onzè* (kra, slu) ; *poseen* (ndk)
Pteridaceae		**1**	
Pityrogramma calomelanos (L.) Link		1	*koo uwii* (ndk)
Punicaceae		**2**	
Punica granatum L.		2	*grinad* (krg, krh)
Rhamnaceae		**2**	
Colubrina sp.*		1	*bwa mabi* (kra, slu)
Ziziphus mauritiana Lam.		1	*jujub* (krg)
Rosaceae		**8**	
Chrysobalanus icaco L.		1	*zikak* (krg)
Prunus domestica L.*		4	pruneau (frn) ; *prino* (kra)
Prunus dulcis (Mill.) D.A. Webb*		2	(huile d') amande douce (frn)
Rosa rubiginosa L.*		1	(eau de) rose
Rubiaceae		**32**	
Borreria verticillata (L.) G. Mey.	MAT 333	2	*koko ede gaasi* (ndk) ; *tet neg* (krg)
Coffea spp.*		5	café (frn) ; *kafé* (krg, slu)
Morinda citrifolia L.	MAT 124	24	*noni* (frn, esp) ; *nonni* (kra, krg, krh) ; *vonmi chen* (kra) ; *kosòl chen* (slu)
Psychotria ulviformis Steyerm.		1	*kiibi uwii* (ndk)
Rutaceae		**135**	
Citrus × *aurantiifolia* (Christm.) Swingle		85	citronnier (frn) ; *lemiki* (ndk), *limon* (esp) ; *sitron* (krg)
Citrus × *aurantium* L.		40	oranger (frn) ; *zorany* (krh) ; *zoranj* (kra, krg, slu)
Citrus hystrix DC.		2	*kombava* (krg, krr)
Citrus maxima (Burm.) Merr.		4	*chadek* (kra, krg, krh)
Citrus reticulata Blanco		2	*fey mandarin* (krh)

Ertela trifolia (L.) Kuntze	MAT 328	1	*kofi mesa* (ndk)
Zanthoxylum sp.		1	*zépini* (slu)
Salicaceae		**2**	
Banara guianensis Aublet	MAT 447	2	*mavévé sikriyé* (krg) ; *bita tiki* (ndk)
Sapindaceae		**6**	
Blighia sapida K.D. Koenig		1	*ackee* (ang)
Cupania hirsuta Radlk.	MAT 136	2	*ganngouti* (krg, ndk)
Paullinia cupana Kunth*		2	*guarana* (frn, ptg)
Talisia sp.	MAT 313	1	*tatu* (ndk)
Sapotaceae		**7**	
Argania spinosa (L.) Skeels*		1	argan (guile d')
Chrysophyllum cainito L.		2	*fey kaymit* (kra, krh)
Manilkara bidentata (A. DC.) A. Chev.		1	*balata* (krg)
Manilkara sapota (L.) Van Royen		1	*fey sapot* (krh)
Vitellaria paradoxa C.F. Gaertn.*		2	karité (beurre de)
Scrophulariaceae		**47**	
Bacopa monnieri (L.) Wettst.		3	*ti kinin* (krg)
Capraria biflora L.		17	*dité péyi* (kra, krg)
Scoparia dulcis L.	MAT 295 / MAT 320	27	*switi sisibi* (ndk) ; *sweet broom* (agl) ; ti *bal*(*i*)*é dou* (kra, krg, slu)
Selaginellaceae		**4**	
Lycopodiella cernua (L.) Pic. Serm.	MAT 337	2	*a moo man (ndk) ; prati lobi* (srn)
Selaginella spp.	MAT 332	2	*baaka futu* (ndk) ; *koo uwii* (ndk)
Simaroubaceae		**77**	
Picrolemma sprucei Hook. f.		5	*kafélana* (krg)
Quassia amara L.	MAT 452	72	*kenkina Kayenn* (kra) ; *kuwasi* (kla) ; *kwachi* (krg) ; *kwasi bita* (ndk)
Smilacaceae		**1**	
Smilax spp.	MAT 445	1	*aguwago maka* (ndk)
Solanaceae		**57**	
Atropa belladonna L.*		1	belladone (frn)

Capsicum fructescens L.		8	*piman* (krg) ; piment (frn)
Nicotiana tabacum L.		12	tabac (frn) ; *tabak* (krg) ; *tabaka* (ndk)
Physalis pubescens L.		2	*batoto* (krg) ; *batoto bita* (ndk)
Solanum americanum Mill.	MAT 331	3	*agouman*, *zeb anmè* (kra, slu) ; *angoma uwii* (ndk)
Solanum crinitum Lam.	MAT 298	2	*maka maka* (ndk)
Solanum leucocarpon Dunal	MAT 158	24	*ahiknamban* (plk) *; bita uwii*, *manannga* (ndk) ; *mavévé chen* (krg)
Solanum sect. *Lycopersicon* (Mill.) Wettst.*		1	tomate (frn)
Solanum macrocarpon L.*		1	*antruwa* (ndk)
Solanum sect. *Melongena* (Mill.) Dunal*		3	aubergine (frn)
Strelitziaceae		**1**	
Phenakospermum guyannense (Rich.) Endl.		1	*paalu* (ndk)
Theaceae		**1**	
Camellia sinensis (L.) Kuntze*		1	théier (frn)
Tiliaceae		**3**	
Luehea speciosa Willd.		3	*djaba udu* (ndk)
Ulmacaceae		**4**	
Trema micrantha (L.) Blume	MAT 242	4	*misobisobi* (ndk) *; pikutu pao* (ska)
Urticaceae		**40**	
Cecropia spp.		25	*busi papaya* (alk, pka, ndk) ; *tronpet* (krh)
Laportea aestuans (L.) Chew	MAT 154	7	ortie (frn) ; *zouti rouj* (krg)
Pilea microphylla (L.) Liebm.		8	*kreson pi* (krg)
Verbenaceae		**164**	
Amasonia campestris (Aubl.) Moldenke	MAT 187	1	*wahitye awihi* (plk)
Lantana camara L.	MAT 273 / MAT 298	41	*angumanga maka* (ndk) ; *bonboyen*, *mil fle* (krh) ; *marikrab* (krg) ; *mari dèyè lopital* (kra)

Lippia alba (Mill.) N.E. Br. ex Britton & P. Wilson		67	*erva cidreira* (ptg) ; *Milis* (*dékarm*) ; *pjeje pao* (ndk)
Lippia micromera Schauer		12	*Aafika sumee uwii* (ndk) ; *diten peyi* (kra) ; *ten peyi* (krg)
Priva lappulacea (L.) Pers.		15	*vennkatre* (krh) ; *vennkatrer* (krg) ; *jandam* (kra)
Stachytarpheta cayennensis (Rich.) Vahl.	MAT 271	18	*alata labu* (alk, ndk) ; *alatate* (ska) ; *vervèn latjé rat* (kra) ; *vervèn latjo rat* (krg)
Stachytarpheta jamaicensis (L.) Vahl	MAT 174 /	10	*alata labu* (alk, ndk) ; *alatate* (ska) ; *vervèn latjé rat* (kra) ; *vervèn latjo rat* (krg)
Xanthorrhoeaceae		**67**	
Aloe vera (L.) Burm. f.		67	*barbosa* (brl) ; aloé (frn) ; *lalwé* (kra, krg) ; *lalwa* (krh) ; *sabila* (esp)
Zingiberaceae		**127**	
Aframomum melegueta (Roscoe) K. Schum.	MAT 334	5	*Nengee kondee pepee* (ndk) *; pwav djinen* (kra, krh)
Alpinia zerumbet (Pers.) B.L. Burtt & R.M. Sm.	MAT 163 / MAT 168	34	*atoumo*, *dégonflé* (kra) ; *katrépis*, *milépis* (krg) ;
Curcuma longa L.	MAT 221	35	*mandja* (kra) ; *safra* (krg) ; *tjitjima* (kra, ndk, slu)
Hedychium coronarium J. Koenig	MAT 255	2	*mahamhapna seine* (plk) ; *busi djindja* (ndk)
Renealmia spp.		6	(*pinkin*, *gaan*) *masusa* (ndk, ska)
Zingiber officinale Roscoe		45	*djindja* (ndk) *; gember* (srn) ; gingembre (frn) ; *jenjanm* (kra, krg, krh, slu)

ANNEXE 3 : FORMULAIRE DE CONSENTEMENT ECLAIRE

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT ECLAIRE

Notice explicative

Dans le cadre de sa thèse de doctorat à l'Université de la Guyane, le doctorant-chercheur Marc-Alexandre Tareau va s'intéresser aux usages et pratiques des phytothérapies locales contemporaines. Ces travaux seront menés essentiellement sur l'ensemble du département via des entretiens et des inventaires de jardins, et viseront à mettre en exergue les caractéristiques essentielles des pharmacopées guyanaises d'aujourd'hui et leur rapport à l'interculturalité à travers les flux de savoirs qui les co-construisent.

Dans ce cadre, le doctorant vous interrogera sur vos savoirs et pratiques, de manière anonyme, et dans le respect du secret médical. Vous êtes invités à y répondre, sans aucune obligation. Il ne sera fait aucun usage commercial, ni des données personnelles de ces questionnaires, ni des savoirs recueillis dans le cadre de ce stage.

Pour toute information, vous pouvez contacter les encadrants de cette thèse : à l'université de la Guyane, Mme Marianne Palisse (mpalisse@guyane.univ-ag.fr), au CNRS, Mr Guillaume Odonne (guillaume.odonne@cnrs.fr), ou le doctorant lui-même (tareau.marc.alexandre@gmail.com).

Consentement en connaissance de cause

Après avoir discuté et obtenu réponses à mes questions, j'accepte librement et volontairement de participer à la recherche décrite ci-dessus.

Je suis parfaitement conscient(e) que je peux retirer à tout moment mon consentement sur ma participation à cette recherche quelles que soient mes raisons.

Le fait de ne plus participer à cette recherche ne portera pas atteinte à mes relations avec l'enquêteur.

Enquêteur : NOM, Prénom :	Personne donnant son consentement : NOM, Prénom :
Date :	Date :
Signature :	Signature :

ANNEXE 4 : QUESTIONNAIRE DE THESE

Numéro d'entretien : ……
Date de l'entretien : ……
Lieu de l'entretien : ……
Sexe :
Initiales :

1 - Données personnelles :

1.1 Âge :

1.2 Lieu de naissance :

1.3 Lieu de vie :

1.3 Depuis combien de temps habitez-vous ici ?

1.4 Sinon, où avez-vous vécu auparavant ?

1.5 De quel groupe culturel vous considérez-vous ?

1.6 Langue(s) de première socialisation :

1.7 Autres langues parlées :

1.8 Niveau scolaire :

Collège	
Lycée	
Etud sup	

1.9 Situation familiale :

Célibataire	
En couple	
Parent	
Sans enfant	

1.10 Profession ou occupation actuelle :

1.11 Religion :

Catholique	Adventiste	Afro-américain marron	Chamanisme Indien	Athée/ Agnostique	Pratiquant
Evangéliste	Témoin de Jehova	Afro-américain Vodou	Chamanisme Asiatique	Autre	Non-pratiquant

2– Usages et pratiques récents de remèdes à base de plantes

2.1 Quelle(s) plante(s) ?

Nom(s) vernaculaire(s) : Langue :

Nom scientifique supposé : Herbier(s) :

2.2 A quelles fins, pour soigner quoi ? Soin ou prévention ? Définition de la maladie.

Nom (langue) : Symptômes :

Etiologie : Prév° - Guéris°

2.3 Dernière date d'utilisation : Fréquence :

2.4 Préparation :

Partie		**Préparation**		**Administration**		**Rite**
Feuilles	Parties aériennes	Infusion	Jus	Orale	Oreille	
Tiges	Plante entière	Décoction	Looch	Fumé	Lavement intime	
Fleurs	Sève/latex	Alcoolature	Sirop	Externe (bain)	Massage	
Ecorce	Bulbe	Macérat eau	Huile	Cataplasme	Inhalation	
Racine	Autre	Entier/Frais	Autre	Oculaire	Autre	

2.5 **Qui vous a expliqué ce remède ? Origine ?** (Préciser si paternel ou maternel)

Qui	**Origine**	**Résidence**	**Qui**	**Origine**	**Résidence**
Mère			Concubin H F		
Père			Proches H F		
Grand-Mère P M			Tradipraticien H F Quoi ?.....		
Grand-père P M			Vendeur		
Autre parent H F			Livre		

Qui ?			Télé/Internet		
Rêve			Autre		

2.6 Lieu de récolte/achat, modes d'accès ? Comment vous êtes-vous procuré le remède ?

→ → →

2.7 Détail et origine des différentes étapes de transformation du remède :

→ → →
→ → →
→ → →

2.8 Êtes-vous allés voir un médecin pour cette maladie, avant, pendant ou après la consultation ou l'usage de remèdes a base de plantes ?

3 – Transmission et représentations

3.1 Quelles communautés de Guyane connaissent les médecines à base de plantes les plus efficaces, et pour quelles maladies ?

3.2 Connaissent-ils mieux les plantes ou la médecine magique ?

3.3 Pour quelles maladies vaut-il mieux aller à l'hôpital ou chez le médecin ?

3.4 Connaissez-vous l'origine des plantes que vous avez citées ?

3.5 Quels sont les freins à la médecine à base de plantes selon vous ?

Urbanité	Non-transmission	Religion	Concurrence biomed	Occidentalisation modes de vie
Difficulté d'accès	Manque de connaissance	Mobilité	Manque de temps	Autre :

3.6 Échangez-vous des recettes de remèdes avec des personnes de votre entourage ? Qui ?

	Origine	Résidence
Famille		
Amis		
Voisins		
Collègues		
Autres		

3.7 Quelle confiance accordez-vous aux plantes médicinales ?

Faible	**Moyenne**	**Grande**

3.8 Fréquence d'usage :

1/Jour	**1/semaine**	**1/mois**	**1/trimestre**	**1/an**

Anecdotes ?..