

# ENTRE AUTOCHTONES ET IMMIGRANTS: DIVERSITÉ ET LOGIQUE DES POSITIONS CRÉOLES GUYANAISES

par Marie-José Jolivet

Au cours des 20 dernières années, sous l'effet d'une forte immigration, le groupe des Créoles de Guyane — dont la définition sera précisée au fil de l'article — est passé de l'état de large majorité à celui de simple minorité : alors qu'il constituait précédemment les trois quarts de la population guyanaise, ce groupe n'en représente plus guère aujourd'hui que quelque 40 %, voire moins si l'on tient compte des mouvements qui ont récemment affecté, du fait de la guerre civile au Surinam, la répartition des Bushi Nenge — population issue du marronnage d'esclaves surinamiens, au XVIII<sup>e</sup> siècle — dans la région frontalière du Maroni.

Comment un tel changement peut-il être vécu? Au temps de la ruée vers les mines d'or de l'intérieur, la Guyane a connu des bouleversements démographiques du même type. Mais la réponse d'aujourd'hui n'est pas celle d'hier : à la dynamique de créolisation qui, à l'époque de l'or, permettait l'intégration progressive des migrants, s'oppose le repli actuel sur une conception du groupe en termes d'«ethnie», c'est-à-dire de patrimoine, d'héritage, d'identité fixée — dont pourtant, paradoxalement, on cherche encore à mieux établir les fondements.

Après avoir rappelé, sous la forme d'un préambule, les particularités de l'histoire qui a nourri la genèse du groupe créole en Guyane, il faudra donc en venir à la question identitaire, et s'interroger sur les rapports entre *créolisation* (au sens socio-anthropologique du terme) et *assimilation* (au sens d'occidentalisation, selon l'usage qui prévaut dans ces régions), entre repli sur l'«ethnie» et retour à l'africanité. Des contradictions vont apparaître : l'inversion récente des attitudes devant l'assimilation et la valorisation subséquente de l'africanité, par exemple, n'empêchent pas la persistance du rejet des populations aux cultures les plus teintées d'*africanismes* (au sens où l'entend Herskovits, 1966). La définition identitaire du groupe passe alors nécessairement par son ancrage en terre américaine, par son amarrage aux premiers occupants. Or, c'est le moment où se complexifient les rapports avec les Amérindiens qui, longtemps en marge, commencent justement

Marie-José Jolivet, ORSTOM, France  
© 1990, *Études créoles*, vol. XIII, n° 2, pp.

94 06 10

à manifester leur présence sur la scène *départementale*, et entrent ainsi en compétition politique et socio-économique directe avec les Créoles.

\*  
\* \*

## LA GUYANE SUR FOND DE CRISE: ÉLÉMENTS D'HISTOIRE SPÉCIFIQUE

Préalablement à toute tentative de définition du groupe créole de Guyane, de ses positions et de sa logique, il convient de présenter un bref rappel des particularités historiques qui distinguent ce pays de ses voisins, et notamment des Antilles francophones, par ailleurs assez proches pour susciter souvent la tentation de l'amalgame. Les faits que j'évoquerai ici, très sommairement, ont été longuement analysés dans des travaux antérieurs (Jolivet, 1982), auxquels on pourra donc se reporter pour plus de précisions.

La première caractéristique à souligner est l'extrême faiblesse du système guyanais de la plantation. Tout au long de la période fondatrice d'esclavage, cette colonie est restée pauvre et sous-peuplée. Au début des années 1840, les magistrats chargés du « patronage des esclaves » (Ministère de la marine et des colonies, 1884) dénombraient 500 habitations, dont les trois quarts n'étaient que de petites exploitations vivrières, ne comptant souvent qu'un ou deux esclaves au service d'un maître affranchi presque aussi pauvre qu'eux.

En vérité, si la pauvreté avérée de cette colonie a amené le gouvernement français à y effectuer successivement diverses tentatives de « mise en valeur », ces dernières sont restées marquées par l'hésitation gouvernementale, jamais dépassée, entre faire de ce pays une colonie de peuplement, ou en faire une colonie d'exploitation. L'expédition de Kourou (1763-1765) tristement célèbre par le nombre de morts qu'elle provoqua faute de préparatifs sérieux (cf. Lescallier, 1791), appartient à la première catégorie de tentatives; l'aménagement, entre 1776 et 1788, des terres basses situées au sud-est de l'Île de Cayenne par l'ingénieur Guisan (cf. son *Traité*, 1788), sous l'impulsion de l'intendant Malouët (cf. ses *Mémoires*, 1802) amorça, sans grand résultat par manque d'une action assez ample et assez prolongée, un processus de développement qui relève de la seconde catégorie. En fait, l'âpreté des conditions naturelles aurait nécessité un effort d'investissement plus important qu'ailleurs: tous les projets soumis à l'approbation du roi, faisaient très largement appel à ses subsides. Ces derniers furent la plupart du temps refusés: conçue avant tout comme soutien logistique pour les Antilles, la colonisation de la Guyane n'était pas considérée pour son intérêt propre. On voit alors à quel point le système de la plantation était vulnérable: déjà ébranlé par la Révolution

et la première abolition de l'esclavage, il ne résista pas à l'abolition de 1848.

Le système de la petite *habitation créole*, qui remplaça la plantation coloniale après l'émancipation, naquit du mouvement de dispersion des esclaves libérés, mouvement connu aussi aux Antilles, mais auquel l'immensité du territoire disponible en Guyane donna les moyens d'aller jusqu'au bout de sa logique: celle du *contre-esclavage*, affirmant le primat de la liberté individuelle sur la contrainte collective. À partir de l'agriculture itinérante sur brûlis, axée sur le manioc amer et complétée par les activités de pêche, de chasse ou d'élevage, la nouvelle habitation, isolée au bord de la rivière ou de la *crique* (petit affluent) qui lui donnait accès, devint vite l'unité de production et de consommation de la famille nucléaire. À travers l'entraide dite *mayouri*, fondée sur la réciprocité des services rendus et regroupant ainsi parents, voisins et amis pour chaque défrichage d'*abattis*, la dimension collective trouva néanmoins une expression efficace, montrant qu'une restructuration était à l'œuvre\*. Mais c'est au cours de cette période de construction, marquée par l'inachèvement et la fragilité, que survint la ruée vers les mines d'or découvertes quelques années auparavant (la première le fut en 1855) dans l'intérieur du pays: grande fut l'épreuve.

Demeurée de type essentiellement artisanal, l'extraction de l'or fut surtout assurée par de petits orpailleurs, souvent *maraudeurs* sans autorisation légale ni contrainte (cf. Levat, 1898, et Esambert, 1964). Des villages *miniers* néanmoins se créèrent, et le commerce devint vite prospère. Les orpailleurs compensaient la rudesse de leur mode de vie par un fort niveau de consommation touchant non seulement les vivres usuels qu'ils ne cultivaient plus eux-mêmes, mais aussi des produits de luxe, comme les vins et les alcools. Les fêtes, aux dépenses ostentatoires, n'étaient pas rares, et tout se payait en poudre d'or... Les commerçants mirent donc rapidement sur pied toute une organisation de filiales côtières, elles-mêmes en relations régulières avec les villages de l'intérieur, par le biais des équipages de canotiers marrons — Boni et surtout Saramaka — aux canots bien profilés pour les rapides (cf. Hurault, 1961). Hautement efficace, cette organisation «libéra» totalement les mineurs des contraintes de la survie en forêt.

La première ruée (années 1870) avait été le fait de Guyanais restés inscrits dans le mode de vie de l'habitation créole et attachés à l'*abattis* dont ils avaient continué à tirer eux-mêmes leur approvisionnement. Mais un double mouvement, bientôt, s'était opéré: des migrants — sainte-luciens surtout, martiniquais, dominicains et guadeloupéens aussi — avaient peu à peu remplacé, sur les *placers*, les Guyanais qui préféraient s'adonner aux activités plus lucratives du colportage et du petit commerce. Car l'or et l'affairisme étaient désormais au centre de toutes les préoccupations: le temps de l'*abattis* était passé, et l'effort de restructuration précédemment entrepris à partir de la nouvelle habitation créole avait tourné court.

Régulièrement alimentée par de nouvelles découvertes, la «fièvre de l'or» dura jusqu'aux années 1930; puis vint la guerre, et les difficultés du commerce

d'importation obligèrent les mineurs à redescendre sur le littoral. De toute façon, l'or commençait à s'épuiser. Lorsque la départementalisation fut mise en place (1947), la Guyane était dans une crise totale, à la fois économique, sociale et culturelle, une crise d'autant plus grave qu'elle avait été plus longtemps masquée par l'intensité de l'animation due à l'or.

On connaît les caractéristiques générales de la départementalisation. Mais, en Guyane, l'emprise administrative a pris d'autant plus de poids qu'elle est venue occuper une place que la crise laissait vacante.

## I. ASSIMILATION ET CRÉOLISATION

### — Le groupe des Créoles guyanais : formation et caractéristiques

Ce groupe s'inscrit dans un ensemble souvent défini, aujourd'hui, comme « mosaïque de populations », ou « société pluri-ethnique ». La diversité de cet ensemble démarque nettement la Guyane des Antilles, dont la population apparaît au contraire comme étant devenue relativement homogène, par-delà les anciennes migrations d'origines variées. Cette situation n'empêche toutefois pas les points communs, dont il faut voir à la fois l'importance et les limites.

En Guyane comme aux Antilles (cf. Labat, 1979 : 1-128 ; 2-398), le mot *créole*, appliqué aux personnes, a d'abord distingué, à la fois des autochtones et des nouveaux venus, les gens nés dans le pays, quels qu'en fussent le statut et l'origine : on parlait aussi bien de Blancs créoles que d'esclaves créoles. Mais dans le cas qui nous occupe, le terme, substantivé, a ensuite désigné une catégorie plus restreinte de personnes. Sur quels critères ?

Quatre éléments de la spécificité guyanaise doivent d'abord être soulignés : c'est tout d'abord la disparition des Blancs créoles (en tant que groupe bien identifié) durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la fin des plantations n'ayant jamais pu être compensée par la reconversion, au reste très fortement concurrencée, dans les activités liées à l'or ; c'est aussi l'existence de groupes de Marrons, originaires du Surinam où ils s'étaient constitués, au XVIII<sup>e</sup> siècle, en petites « Républiques » autonomes, selon une organisation d'inspiration fortement africaine ; c'est encore la présence maintenue des sociétés amérindiennes, c'est-à-dire autochtones ; c'est enfin l'importance des apports migratoires sans cesse renouvelés. Ces éléments interviennent en effet, directement ou indirectement, dans la définition des Créoles de Guyane. Cette définition, toutefois, est d'abord fondée sur des principes plus larges, partagés avec tous ceux qui, aux Antilles, se désignent eux-mêmes comme « gens de couleur », voire, plus récemment, comme « Nègres » — cette dernière expression, empruntée comme la première à l'arsenal des désignations discrimi-

natoires autrefois imposées par les Blancs, étant alors réappropriée dans un sens revalorisé.

Le tout premier principe constitutif des groupes de Créoles — au sens guyanais du terme — est d'avoir l'esclavage comme situation fondatrice. C'est à partir du rapport à la culture occidentale que se forge le second grand principe commun. Mais ce dernier trouve, dans les conditions propres à la Guyane, une illustration particulièrement contrastée. En effet, la présence de sociétés relevant d'un autre type d'organisation met en relief l'importance de l'*individualisme* — en tant que valeur sociale, au sens que lui donne Louis Dumont (1983) — dans la structuration créole : hérité de l'Occident et marqué au sceau de la modernité, cet individualisme s'oppose au *holisme* — impliquant au contraire le primat du collectif sur l'individuel — des sociétés amérindiennes et marronnes, étant entendu qu'il ne s'agit là que de principes structurants, n'empêchant ni les phénomènes de solidarité dans les sociétés fondées sur l'individualisme, ni inversement la prise en compte de l'individu dans les sociétés fondées sur le holisme, ni plus généralement la dérive vers des formes intermédiaires.

La situation induite par la ruée vers l'or s'est montrée très révélatrice de cette différence fondamentale. Les Créoles y ont participé sur un mode totalement médiatisé par l'individualisme — le maraudage et l'affairisme en sont deux figures parmi les plus marquantes. Prénant, on l'a vu, dans le système de la petite habitation créole de Guyane, l'individualisme était aussi manifestement présent dans le mode de migration et d'intégration des Antillais : ne se livrait-il pas, dès lors, comme principe constitutif des formations créoles dans cette région de la Caraïbe ?

L'exemple comparatif des Marrons saramaka montre en effet clairement que l'on pouvait pleinement participer à cette même situation sur un tout autre mode. En devenant les principaux responsables de la liaison par canot entre le littoral et les principaux bassins miniers de l'intérieur, les Saramaka qui ont émigré n'ont jamais mis en péril l'unité du groupe d'origine. Ils en ont au contraire exprimé toute la cohésion en intégrant leurs nouvelles activités à l'organisation pré-existante. Il faut dire que la structure socio-politique (cf. Price, 1975) s'y prêtait : étant à la fois chef politique et prêtre suprême, le *Gran Man* des Saramaka était en position de faire respecter les préceptes et les interdits auxquels il estimait devoir soumettre la migration des membres de sa société pour en préserver l'unité ; et sur cette base, il a pu négocier avec le gouvernement de Cayenne le maintien légal de son autorité et de l'ordre traditionnel au niveau du groupe installé en territoire français.

Ainsi, la ruée vers l'or n'a pas eu le pouvoir d'entamer la cohésion des sociétés marronnes, ni celle des sociétés amérindiennes qui sont restées à l'écart. À l'inverse, les Créoles y ont trouvé un climat propice à l'explosion d'un individualisme que ne venait plus pondérer l'effort de construction collective, les grandes pratiques d'entraide, tel le *mayouri*, ayant été soumises à la même régression que les activités agricoles...

Cette opposition entre sociétés fondées sur l'individualisme et sociétés fondées sur le holisme est l'un des principaux ressorts de la hiérarchie locale qui traduit ainsi l'emprise considérable du modèle occidental : c'est en fonction de ce modèle et de la distance qui en sépare que les Créoles qui, après les Métropolitains, en sont les plus proches, classent non seulement Marrons et Amérindiens, mais aussi toutes les autres minorités : Chinois, Indiens, Sainte-Luciens, Martiniquais, ou plus récemment Brésiliens, Haïtiens et Hmongs. En fait, on va le voir maintenant, c'est autour des deux processus corrélatifs de l'assimilation et de la créolisation que se construit la logique des positions créoles.

### — L'envers de la crise ou le temps de l'ouverture

Aussi profonde soit-elle, une crise n'est cependant jamais monolithique. Celle qui s'est développée, avec la colonisation esclavagiste puis avec la fièvre de l'or, s'est accompagnée d'une double dynamique d'assimilation et de créolisation, une dynamique indissociablement liée à la marginalisation de certains groupes, mais non moins réelle pour autant.

Je ne reviendrai pas ici sur le processus d'assimilation que j'ai déjà eu l'occasion d'analyser dans ses divers aspects guyanais (Jolivet, 1982) et qui, de plus, se retrouve en termes assez proches dans les trois «vieilles possessions françaises» de la Caraïbe (cf. Jolivet, 1986). La question de l'assimilation n'intéresse d'ailleurs le présent propos que dans son rapport à la créolisation et à la construction de la hiérarchie locale.

On sait que, au temps de l'esclavage, la créolisation impliquait une sorte d'assimilation minimale : une accoutumance aux règles de vie imposées par les maîtres, un début de christianisation, tels étaient les signes qui distinguaient l'esclave créolisé — présent depuis assez longtemps pour être «éduqué», ou né dans le pays et créole *stricto sensu* — de l'esclave dit *bossale*, récemment débarqué, et par conséquent encore essentiellement porteur de modèles africains. Au-delà de cette assimilation minimale, la créolisation, également confrontée à l'héritage africain, se confondait alors avec le processus de construction de ce qui allait devenir la culture créole.

Après l'émancipation, cessant d'être réduite à conduire sa propre créolisation (en termes d'assimilation forcée), la formation sociale issue de l'esclavage a pu faire passer au premier plan, à travers une actualisation enfin libre, le problème de la construction créole (en termes de création). Quel qu'en ait été le degré de maturation, en Guyane, la culture créole, née de ce mouvement créateur, y est bientôt devenue la référence à partir de laquelle a pu s'apprécier l'intégration — créolisation ou guyanisation — des nouveaux-venus.

Dans la mesure où diverses cultures créoles ont vu le jour ici et là, et que, pour s'en tenir à la Caraïbe, chacune des îles antillaises a pu développer son expres-

sion particulière du fait créole, le concept de créolisation, dans l'acception que nous examinons maintenant, est ambigu. On pourrait lui préférer celui de guyanisation. En principe, si l'on suit la définition du terme dans toute sa précision, être né sur place, d'une lignée originaire d'ailleurs, est une condition nécessaire, quoique non suffisante, de la qualité de créole. Un Martiniquais, un Saint Lucien, un Haïtien, ou tout autre Antillais de culture créole peut-il dès lors être reconnu pour un Créole quand il débarque en Guyane? En fait, n'est jamais donnée, à cette question, qu'une réponse infiniment variable, selon les cas et les époques, une réponse introduisant aussi la définition de véritables niveaux d'assimilation, qui sont en fait autant de niveaux hiérarchiques.

Facteur de faible restructuration dans les conditions particulières de la Guyane, mais en même temps point commun des Créoles guyanais avec les Européens d'une part et les Antillais d'autre part, le principe de l'individualisme a été l'un des moteurs de la dynamique de créolisation, telle qu'elle est apparue durant la ruée vers l'or. En effet, c'est sur la base du minimum d'organisation collective que s'est effectuée l'insertion des mineurs immigrants dans la société guyanaise : maraudeur totalement indépendant, ou mineur sous contrat, l'orpailleur venu de Sainte-Lucie pour « tenter sa chance » trouvait « dans les bois » une société trop faiblement structurée pour pouvoir lui opposer un front quelconque, tandis que sa propre pratique était trop proche, dans son individualisme essentiel, de celle des Créoles guyanais pour qu'il ne soit pas considéré très vite comme faisant partie intégrante du nouveau paysage.

On reviendra sur l'aspect plus économique de la relation des Créoles aux autres groupes. Mais on peut d'ores et déjà noter que, dans le cadre de la ruée vers l'or — la remarque vaut aussi pour la migration plus récente, dans un contexte socio-économique toutefois plus complexe — les Sainte-Luciens ne sont jamais entrés en concurrence directe avec les Guyanais. Au contraire, ils sont venus prendre une place que ceux-ci leur abandonnaient d'autant plus volontiers qu'ils pouvaient ainsi mieux trouver, dans le petit commerce, une activité induite infiniment plus lucrative.

#### — Une intégration modulée

À l'inverse de la migration sainte-lucienne, éclatée et non concurrentielle, celle des Martiniquais fut, pour partie, plus problématique. À son propos, il faut en effet distinguer deux courants.

Le premier commença en même temps que la ruée; lié à celle-ci et contemporain de la migration sainte-lucienne, il semble n'avoir pas vraiment posé de problème. À la fin des années 1960, quand on retraçait la généalogie de quelque habitant de Régina ou de Mana — ces bourgs ayant desservi les bassins miniers les plus animés de Guyane — on rencontrait très vite une ascendance extérieure, les origines sainte-luciennes et martiniquaises étant les plus fréquentes. Déjà forte

pour la population alors vivante, la proportion d'ascendance extérieure augmentait avec le nombre de générations pris en compte. Mais nul n'aurait songé à dénier la qualité de Créoles guyanais aux descendants de ces migrants.

Le second courant de la migration martiniquaise est issu du drame vécu par la Martinique, en 1902 : la destruction de la ville de Saint-Pierre par son volcan amena l'implantation, dans l'Île de Cayenne, d'une petite colonie martiniquaise qui finit par s'enraciner, malgré quelques vicissitudes — d'après K. Girondin (1986), une épidémie de paludisme, survenue en 1903, entraîna une vague de rapatriements. Or, l'intégration d'un groupe n'est évidemment jamais aussi simple que celle d'individus arrivant en ordre dispersé, surtout lorsque ce groupe se renouvelle, comme ce fut le cas par la suite, à partir de véritables filières migratoires. De plus, les migrants de ce second courant se situèrent davantage en concurrence économique avec les Créoles de Guyane. Leur position se trouva même très largement renforcée par l'instauration du statut *départemental*, donnant à tout ressortissant français — Martiniquais compris — des droits équivalents à ceux des Guyanais, notamment en matière de carrières administratives.

Il n'empêche que, d'une manière générale, les migrants de culture créole ont été, pendant longtemps, relativement bien acceptés. Beaucoup de Guyanais, aujourd'hui, en sont les descendants. Un processus de créolisation, *stricto sensu*, a donc été à l'œuvre à partir de ces apports : il suffisait que l'enfant, né sur place, soit élevé conformément à la culture créole ambiante, au demeurant peu contraignante, pour être considéré comme un Créole du pays. De surcroît, comme souvent ces migrants étaient des hommes, ils pouvaient alors s'allier, par des mariages légaux ou coutumiers, avec des femmes guyanaises, et, la matrifocalité aidant, on avait là un puissant facteur d'intégration, sinon pour le migrant lui-même, du moins pour ses enfants.

La facilité d'intégration des enfants nés d'un père immigrant et d'une mère guyanaise n'a d'ailleurs pas touché seulement la migration originnaire du Monde créole : d'autres l'ont été, telle la première migration chinoise. Car à propos des Chinois, il convient de distinguer encore plus nettement entre cette première vague et la migration contemporaine. Certains Guyanais, on le sait, portent des noms montrant une ascendance sans conteste chinoise, alors qu'ils n'en sont pas moins parfaitement créoles. Peu nombreux au début — juste une centaine de personnes, estime K. Girondin (op. cit.) : essentiellement des hommes, arrivés en Guyane en 1860 et destinés à l'agriculture —, les Chinois ont alors pu se lier à des femmes guyanaises dont ils ont eu des enfants créoles. Le fait est aujourd'hui beaucoup plus rare : même s'il arrive que de jeunes Chinois fréquentent des Créoles, la tendance actuelle est plus à la reproduction du groupe en petite colonie — une colonie si solidaire, même, qu'elle a ainsi acquis le quasi-monopole du commerce d'épicerie dont les Créoles sont désormais absents.

D'autres migrants ont pu également s'intégrer, par le passé. Mais les exemples donnés font déjà bien apparaître les principaux mécanismes, directs et



indirects, de l'intégration : on a vu le rôle de l'individualisme, des intermariages... Reste à souligner l'attitude créole à l'égard des sociétés holistes : si l'intégration sur un mode individualisé s'est longtemps faite assez aisément, c'est aussi sur le principe corrélatif du rejet de ce type de sociétés. Parmi ces dernières, ont été concernées, au premier chef, les sociétés amérindiennes et marronnes, présentes sur le sol guyanais depuis toujours ou de longue date : récemment encore désignés par les Créoles comme étant des « primitifs », selon un terme emprunté aux ethnologues, mais repris dans un sens incontestablement péjoratif, Amérindiens et Marrons ont longtemps constitué le pôle négatif de référence dont il fallait à tout prix se démarquer, l'envers du modèle occidental vers lequel toute ascension sociale obligeait à tendre.

Retrouvant là son rapport étroit à l'assimilation — un moment noyé dans la vague créatrice des lendemains de l'émancipation — la créolisation, en tant que dynamique d'intégration, impliquait que le migrant ne tournât pas le dos au modèle occidental dont il devait au moins partager (ou adopter) le fondement individualiste. En ce sens, la dynamique de créolisation ne fut jamais qu'une dynamique d'assimilation recentrée.

## II. L'INVERSION ET SES CONTRADICTIONS

### — Le temps des renversements

Au cours de ces 20 dernières années, sous les effets conjoints d'une profonde remise en cause du processus d'assimilation et d'une immigration « massive » — relativement au faible volume de la population guyanaise —, s'est opéré le renversement des positions créoles vis-à-vis des immigrants comme des autochtones.

Au tout début des années 1970 encore, les Créoles ne donnaient généralement d'eux-mêmes qu'une définition « en creux » :

« Les Créoles ? Eh bien... En Guyane, il y a les Métropolitains, il y a les Chinois, il y a les Indiens, les Bosh et tous les primitifs, il y a les Brésiliens, et d'autres étrangers aussi... Quand vous avez enlevé tout ça, il reste les Créoles. » (Entretien effectué à Cayenne, en 1972, avec un employé d'administration âgé d'une trentaine d'années).

On notera qu'aucune allusion n'est ici faite aux Antillais. Dans d'autres cas, ils pouvaient être évoqués, mais, à cette époque, la référence se jouait surtout dans le rapport aux Métropolitains d'une part, aux « primitifs » et autres groupes fortement constitués (les Chinois étaient toujours cités, au moins en ville), d'autre part. Seuls, les membres de la bourgeoisie cayennaise, généralement mulâtres, pouvaient introduire une définition apparemment plus « positive » du groupe créole, en mettant en relief l'idée de métissage et la part du Blanc en l'affaire ;

mais par là même, ils ne faisaient que se situer relativement à l'Occident, en montrant la force d'une filiation qui dès lors les dispensaient de la référence explicite au pôle « négatif » des sociétés holistes.

Depuis, on a assisté à la remise en cause de plus en plus large de ce qui était jusqu'alors l'épine dorsale du système socio-économique : l'assimilation (cf. Jolivet, 1982). Totalement intériorisée par la bourgeoisie comme par l'ensemble du groupe créole, l'idéologie assimilationniste — confondue alors avec l'idéologie du « progrès », ce dernier étant compris en termes de scolarisation et de niveau de vie, selon la référence véhiculée par les sociétés de consommation occidentales, dans les années 1960 — avait précédemment permis, au dit groupe créole, de construire sa grille hiérarchique à partir du repérage de niveaux différentiels d'assimilation, les « primitifs » constituant le *point zéro* du dispositif. Désormais, l'heure était à la déception devant les lacunes d'un système qui, s'il fonctionnait bien pour les couches supérieures de la société, ne répondait que trop partiellement aux attentes concrètes des moins favorisés. De plus, la montée parallèle des revendications autonomistes ouvrait la voie à d'autres représentations.

Étant donné l'importance du rôle joué par l'assimilation, sa remise en cause ne pouvait être que fondamentalement perturbatrice : en détrônant le modèle occidental, les Créoles se sont obligés à reconstruire entièrement leur système de références. En toute logique, le premier réflexe a été celui de l'inversion : jusqu'alors méprisés, rejetés au plus bas de l'échelle sociale, Amérindiens et Noirs marrons se sont trouvés soudain projetés au pôle positif du système de représentations. Deux raisons préluèrent à cette inversion : la nécessité de retrouver au plus vite des repères culturels et historiques, et le besoin d'affirmer l'enracinement en terre américaine.

D'abord essentiellement intellectuelle, cette réflexion sur la question identitaire s'est élargie en un mouvement qui, certes, revalorisait l'héritage africain et les influences amérindiennes, mais pour se faire parallèlement porteur d'autres exclusions, notamment à l'encontre de migrants de culture créole, c'est-à-dire d'un type jusqu'alors accepté : les Haïtiens. Dans un débat portant sur le thème « la créolité, la guyanité », et organisé par la Municipalité de Cayenne, à l'occasion de la fête du 15 octobre 1987, Eugénie Rézairé soulignait très clairement le problème en ces termes :

« Je considère qu'être guyanais, c'est plus important qu'être créole. C'est la reconnaissance de l'identité amérindienne, c'est la reconnaissance de notre appartenance à une certaine Afrique, et c'est la reconnaissance de notre existence contemporaine. Or la créolité, aujourd'hui en Guyane, peut être limitative : elle ne nous fait pas forcément déboucher, par exemple, sur l'acceptation d'une autre communauté créolophone qui est la communauté haïtienne... » (CRESTIG, 1989 : 72).

Née du processus de créolisation dans ses tendances successives — assimilation première entraînant l'euro-péanité constitutive de la culture créole ; mouvement créateur s'appuyant aussi sur l'héritage africain et empruntant au monde amérindien ; ouverture aux migrants, à partir de la médiation occidentale — la

«créolité» tendait à devenir l'objet d'une forte préoccupation identitaire, parce qu'elle refusait désormais ce qui, jusqu'alors, lui avait tenu lieu de support : son rapport privilégié à l'Occident. Or, dès l'instant où les Créoles remettaient ce dernier en question, ils étaient nécessairement amenés à reconsidérer leur ouverture aux migrants ; et comme au même moment l'immigration retrouvait un volume qu'elle n'avait plus atteint depuis plusieurs décennies, cette reconsidération ne pouvait être que fermeture. Ainsi émergea la stratégie du repli.

### — Le jeu des contradictions

Revenons à la revalorisation des populations amérindiennes et marronnes. Le mouvement ne saurait être considéré comme étant totalement étranger à celui qui anima les Antilles. Tout comme au temps de la *Négritude* — à laquelle, rappelons-le, la Guyane fut d'emblée étroitement associée par l'action de Léon G. Damas, promoteur du mouvement en même temps que Léopold C. Senghor et Aimé Césaire —, c'est par l'intermédiaire des migrants venus poursuivre leurs études à Paris que l'attitude vis-à-vis de l'africanité constitutive de la culture créole commença à se modifier. Toutefois, comme je l'ai déjà souligné ailleurs (cf. Jolivet, 1987), il s'agissait essentiellement d'une africanité abstraite dont, sans doute, les Antillais pouvaient aisément ramener la représentation chez eux, mais que les Guyanais, dans les mêmes circonstances de retour, étaient obligés de confronter avec l'africanité «réelle» des sociétés marronnes.

Le même type d'observation peut être fait à l'égard des Amérindiens qui, vus de l'autre côté de l'océan, représentaient une abstraction dont les Antillais pouvaient ensuite conserver l'image, quand les Guyanais étaient tôt ou tard replacés devant l'amérindianité «réelle».

Aussi la revalorisation s'est-elle surtout faite concrètement, en termes de filiation — ce qui n'est évidemment pas la même chose que de revaloriser un groupe en lui-même, dans sa formation contemporaine. Aujourd'hui, nombreux sont les Créoles qui revendiquent une ascendance amérindienne et une ascendance africaine, mais rares sont ceux qui entendent se définir à partir d'une parenté culturelle étroite avec les Amérindiens et les Marrons vivant actuellement en Guyane.

«Les Boni ne sont pas des Guyanais. Ce n'est pas péjoratif : eux-mêmes ne se considèrent pas comme Guyanais ! Ils sont sur le sol de la Guyane, mais leurs attaches sont africaines, leur art est africain...» (Entretien effectué à Paris, en octobre 1986.)

L'homme qui parle a trente ans. Il appartient au groupe des Créoles, et se veut, lui, pleinement guyanais, même s'il a vécu presque aussi longtemps en France qu'en Guyane. Il se dit descendant d'Africains, mais entend marquer en même temps sa différence, son «évolution», comme il le dit lui-même, avec toute

l'ambiguïté que recouvre ce terme — souvent opposé, on le sait, à l'idée de «nature», de «sauvagerie», de «primitivité».

À la première opposition soulignée, entre le niveau des idées et la réalité d'une africanité et d'une amérindianité déjà «appropriées» par des groupes vivants, se superpose une seconde opposition, entre le vécu de certains intellectuels créoles, initiateurs ou tenants de la revalorisation, mais généralement résidant à Cayenne et restant en étroite relation avec l'extérieur — notamment les Antilles et plus encore la France où certains, même, habitent — et le vécu majoritaire, davantage enfermé dans une quotidienneté aux très faibles possibilités de recul.

De ces oppositions découlent deux types contrastés de discours :

«Au sujet des Bosh et des peuples qui vivent sur le fleuve : à l'origine, ce sont des gens qui se sont enfui des plantations et qui ont fondé des villages dans l'intérieur des terres. (...)

« On peut dire qu'ils sont nés par le fait qu'ils ont réussi à s'imposer. Ils ont réussi à adapter leur culture, à avoir leur autonomie culturelle. Ils ont réussi en plus à développer une forme d'économie originale, puisqu'ils devaient vivre en autarcie. Ils se sont adaptés à l'environnement guyanais : ils ont réussi à le maîtriser. C'est pourquoi l'on peut dire que ces gens-là, eux, sont vraiment des Guyanais!... »

(Entretien de groupe mené à Paris, en novembre 1986, auprès de Guyanais migrants. Celui qui s'exprime est un étudiant en psychologie, âgé de 25 ans et résidant en France depuis 5 ans.)

Complétons ce point de vue par un discours faisant davantage intervenir la position du Créole dans son rapport aux autres :

«Beaucoup de Guyanais aujourd'hui, surtout chez les intellectuels qui veulent renouer avec une réalité bien guyanaise, mettent en avant la réalité des Marrons, le vécu des Marrons. (...)

D'autres Créoles voient le Boni ou le Saramaka comme un être primitif, qui est dans sa brousse. D'ailleurs, pour vous dire que vous êtes un «attardé», on vous traite de «Samaka» : ça veut tout dire! (...)

Le paradoxe, c'est que quand on parle de culture, quand il y a une exposition culturelle, on constate que ce qui fait effectivement miroir, reflet de la culture guyanaise, ce sont les objets sculptés des Boni-Saramaka, ce sont les poteries des Indiens!... »

(Entretien de groupe mené à Paris, en décembre 1986, auprès de Guyanais migrants. Celui qui s'exprime est un fonctionnaire de 35 ans, vivant en France depuis 11 ans.)

Dans ces exemples, le recul de ceux qui parlent est maximal par rapport à la réalité sur laquelle ils se prononcent. Loin d'avoir quelque difficulté à valoriser Amérindiens et Marrons, tels qu'ils sont aujourd'hui, ils font au contraire montre d'une certaine tendance à les survaloriser, tendance qui s'accompagne de scepticisme quant à la réalité actuelle de l'identité proprement créole. Pour le premier, en effet, il le dit ailleurs, les Créoles, désormais concentrés à Cayenne, ne représentent plus «la vraie Guyane, celle des communes [campagnes] et des fleuves»

car Cayenne est trop tournée vers la France, trop coupée de son arrière-pays. Pour le second, «le Guyanais créole est dépossédé de tout, c'est un être en devenir, qui devra d'abord maîtriser la Guyane.»

Les propos des Créoles qui sont en contact direct avec les sociétés considérées — Amérindiens et Marrons — demeurent souvent à l'opposé des précédents. Je cite ici, volontairement, des discours extrêmes, pour mettre en place les deux pôles à partir desquels se distribuent les attitudes et s'enclenchent les contradictions. Il y a, pour ce faire, des lieux privilégiés : Paris en est un, pour la distance; les régions de l'Oyapock ou du Maroni en sont d'autres, pour la proximité.

Sur l'Oyapock, se trouvent des villages amérindiens, palikur et wayāpi, et des villages saramaka. Les Créoles de la Baie d'Oyapock, d'ailleurs de moins en moins nombreux, sont donc en contact étroit avec ces populations.

Un vieil agriculteur créole de la région m'expliquait, en février 1989

«On dit que l'Indien est cultivateur. Moi, j'ai toujours tenu à dire que ce n'est pas vrai! Depuis que je suis sur cette terre-là, je n'ai jamais vu un coucou de couac sortir du Camopi! Ils font du *meyou*, une sorte de cassave qu'ils font sécher sur le toit de leur carbet, et qui se couvre de moisissure dès qu'il pleut : c'est ce dont ils se nourrissent, et encore, ils n'en ont même pas pour toute la collectivité! Qu'ils travaillent! (...)»

Depuis les temps les plus reculés, les Indiens sont des trouble-fête. Je ne vous dis pas que ce ne sont pas des êtres humains : je conteste, moi, ces idées-là! Mais je vous dis qu'ils ne font pas ce qu'ils devraient pour être citoyens. On devrait leur apprendre. Il faudrait qu'ils rentrent dans nos mœurs!...»

Au-delà du violent rejet des Amérindiens — sur lequel en reviendra plus loin, car il comporte une autre dimension — une solution est ici envisagée pour dépasser l'antagonisme : la créolisation des populations amérindiennes. Ainsi seulement les Amérindiens pourront-ils être considérés par notre locuteur créole comme appartenant au même ensemble que lui, comme étant des Guyanais à part entière.

Sans vouloir trop généraliser à partir d'un cas plus typique que représentatif, il apparaît que la tentation de la créolisation des Amérindiens — et, en l'occurrence, il s'agit bien d'assimilation recentrée — dépasse nettement le cadre particulier du discours qui vient d'être cité. Il est vrai que, créolisés, les Amérindiens deviendraient (dans l'optique examinée) des parents plus «présentables» et plus conformes à l'image qui accompagne les revendications de filiation des citadins, par exemple. En tout cas, chez ces derniers, dont beaucoup ignorent très largement la Guyane des «communes», et plus encore celle de l'intérieur, on peut entendre des discours livrant explicitement l'idée qu'un Amérindien ne peut devenir pleinement Guyanais qu'en se créolisant — alors même que, voire parce que, l'ancestralité de la présence amérindienne sur le territoire guyanais et sa légitimité subséquente ne sont pas contestables.

À l'égard des Marrons, la région de l'Oyapock offre des exemples du même ordre. Toujours en 1989, un manoeuvre d'une cinquantaine d'années m'a parlé des Saramaka avec une véhémence étonnante, tant elle était contraire à son attitude habituelle :

«Ce sont des sauvages! Ils sortent des bois pour venir prendre nos femmes. Ils sont racistes: ils prennent nos femmes, mais ils ne veulent pas qu'un Créole prenne une de leurs femmes! (...) Ce sont des sauvages! il faudrait arriver à les civiliser, pour qu'ils vivent comme nous. Mais c'est difficile!»

Or, ce locuteur est lui-même d'ascendance amérindienne par son père, venu du Brésil, et il m'a expliqué, à un autre moment, à quel point «les gens d'ici méprisent les Indiens!». De mère créole, lui-même est considéré comme tel par tous ceux qui le connaissent, mais sous la réserve permanente qu'il parle et agit en tant que tel. Aussi tient-il personnellement des discours anti-indiens («ils sont fainéants...», dit-il notamment) dont il semble bien avoir intériorisé le propos; infiniment plus violent, néanmoins, est son rejet des Saramaka, car c'est ce rejet qui lui permet le mieux de s'affirmer comme pleinement créole, à la manière de ceux qui rabaissent, en bloc, toutes les minorités holistes — l'important étant de trouver le pôle négatif à partir duquel construire sa position hiérarchique...

Au-delà de ses aspects spécifiques — qui mériteraient qu'on s'y arrête pour une autre *analyse* — le discours que tient cet homme relève de la même tendance que le précédent: la créolisation des populations autonomes, anciennement installées sur le territoire, est la solution envisagée pour la Guyane à venir.

Mais quelles que soient les oppositions entre les diverses manières créoles de percevoir ces sociétés, un fait demeure partagé, y compris par les deux derniers locuteurs (sur un mode que l'on verra plus loin): la remise en cause de l'assimilation comme moyen privilégié d'accès au «progrès». Les intéressés sont donc tous plus ou moins confrontés à la nécessité de redéfinir leur identité.

### III. D'UNE «ETHNIE» À L'AUTRE

#### — L'idée d'«ethnie créole»

À la définition «en creux» qui prévalait autrefois, quand il ne s'agissait que de se désigner par son plus ou moins haut niveau d'assimilation, certains Créoles cherchent aujourd'hui à substituer une définition essentiellement «positive» de leur groupe. Ils font alors retour sur leur propre culture, tentent de la mieux circonscrire, et partent finalement en quête de leur patrimoine. La naissance du «musée de l'homme guyanais» reflète très exactement cette démarche, avec sa caractéristique: la reconnaissance, aux côtés de la culture créole, des cultures amérindiennes et marronnes, comme étant également proprement guyanaises.

Notons que le patrimoine créole, longtemps négligé — et même proscrit dans l'aspect essentiel de la langue —, n'est pas vraiment donné: des éléments en ont été perdus à l'époque de l'assimilation triomphante, et il convient de le reconstituer. Reste la difficile question du moment privilégié de l'«authenticité»: quand on a affaire à des processus aussi évolutifs; la sagesse veut que l'on saisisse surtout les choses dans leur dimension historique et dans leur devenir. Il n'empêche que, sur l'instant, le temps de la recherche est d'abord le temps du retour sur soi, lequel conduit à un certain repli.

L'émergence de l'idée que les Créoles formeraient une «ethnie» s'inscrit dans la même ligne. Elle correspond à un mouvement de fermeture, singulièrement au processus de créolisation. Ce dernier, on l'a dit, est resté jusqu'alors trop lié à l'assimilation, trop rivé au pôle de référence occidentale, pour pouvoir se perpétuer quand ce pôle a cessé d'être pleinement attractif. À cet égard, il faut préciser que ceux qui prônent la créolisation des Amérindiens et des Marrons, comme dans les précédents exemples, se situent encore très largement — même si ce n'est plus ni aveuglément ni exclusivement — dans le champ d'attraction du pôle occidental. Pour les autres, la réouverture au processus de créolisation implique la constitution d'un nouveau pôle qui, pour l'instant, reste à créer.

Le temps, donc, est à la fermeture depuis quelques années, et cette dernière a touché au premier chef ceux qui, jusqu'alors, avaient été les plus épargnés: les Antillais. Car au même moment, on le sait, les Antillais se sont faits de plus en plus nombreux, en Guyane. Encore faut-il distinguer entre eux: les Sainte-Luciens, par exemple, ont continué à être peu ou prou acceptés; les Martiniquais ont continué à être contestés, sur un mode resté ambivalent; quant aux Haïtiens, plus massivement arrivés ces dix dernières années, ils ont vite été victimes d'un fort rejet.

La question de l'immigration haïtienne a déjà fait l'objet de diverses études, dont certaines se poursuivent (voir, entre autres: Calmont, 1988; Chalifoux, 1989; Gorgeon, 1985 et 1987; Taverne, 1989). Je n'entends, ici, que rappeler le point de vue créole. Dans ce cas précis, la «distance» intervient sans doute, et c'est en France qu'on peut entendre les propos les plus favorables aux Haïtiens; mais le débat concernant cette migration a été un moment si passionnel que, même à Paris, ces populations ont eu de violents détracteurs:

Maintenant, on a les Haïtiens. Je suis allée en Guyane en 1984: d'accord, chacun a le droit de vivre, mais eux, ils mettent le bordel! Vous allez Cité Bonhomme, les Haïtiens ont tout envahi! Ils ont pris les maisons des gens, et vous ne pouvez plus les faire partir! (...) Moi, je ne suis pas primitive! Je n'ai pas un mode de vie autre que le mode de vie métropolitain. (...) Les Haïtiens n'ont pas la même façon de vivre que nous! (...)

En Guyane, il n'y a pas de vaudou. Il y en avait avant, j'en suis sûre, mais il n'y en a plus. Les Haïtiens, eux, ils font peur avec ça! À chaque fois qu'ils ont un problème avec un Guyanais, ils le menacent de faire quelque chose contre lui: ça, les gens ont peur! En Guyane, ils croient beaucoup à ça! Ils ont peur!»

(Entretien de groupe, mené à Paris, en novembre 1986, auprès de Guyanais migrants. C'est une femme de 33 ans qui parle. Elle vit en France depuis 10 ans. Elle est employée dans un ministère.)

Il s'agit là d'un discours tout à fait typique : outre leur *trop grande* africanité, c'est aussi la force de leur culture, de leur religion (du vaudou) qui est habituellement reprochée aux Haïtiens ; « ils font peur », parce qu'ils disposent de connaissances et de pratiques auxquelles les Guyanais prêtent d'autant plus d'efficacité qu'ils n'en ont pas l'équivalent. Mais ils font peur aussi parce que, malgré tout, ils sont ressentis comme étant proches, physiquement et culturellement, et comme ayant par conséquent — par cette proximité même — un possible pouvoir sur les Créoles de Guyane. Le fait est implicitement présent dans le discours dont un extrait vient d'être cité, car la jeune femme dit juste avant :

« On nous a imposé les Hmongs. Nous, on n'avait rien demandé ! Mais enfin, ils ont une commune à eux, ils travaillent... Du moment qu'ils sont autonomes, qu'ils restent entre eux, ça va... »

En tout cas, c'est bien de complète fermeture qu'il est question, et en ce sens, encore, le propos est typique.

Le débat autour des Haïtiens semble aujourd'hui un peu moins passionnel. Est-ce parce que l'on assiste, si l'on en croit certains démographes, à une relative stabilisation de la migration (cf. Domenach et Picouet, 1988:23) ? Est-ce parce que le renforcement des Bushi Nenge, sur la rive française du Maroni (cf. Toulemonde-Niaussat, 1989), amène certains Créoles guyanais à reconsidérer les appréciations préalablement portées sur les personnes de culture créole, fussent-elles haïtiennes ? Toujours est-il que l'idée de leur intégration n'est plus aussi radicalement exclue. Dans l'immédiat cependant, c'est encore le repli qui prédomine, et il continue à toucher aussi bien les plus proches :

« Les Martiniquais restent un problème. Il faut absolument qu'on s'en démarque. Il faut qu'on trouve notre identité à nous, Guyanais, qu'on la mette en avant, qu'on arrête de parler leur créole au lieu du nôtre à chaque fois qu'on discute avec eux — on fait ça, même à Cayenne!... » (Entretien mené à Paris, en fin 1988, avec une jeune étudiante).

Ainsi, avant de s'ouvrir aux autres, de se confronter à ceux que le doute identitaire n'assaille pas, on entend se poser en tant que groupe, à côté des autres, aussi structuré qu'eux : c'est l'affirmation de l'« ethnie » créole.

Auparavant, le mot « ethnie » désignait des groupes plutôt méprisés. D'usage assez récent (années 1980), il avait d'abord remplacé, dans le langage officiel, celui de « populations tribales » qui prévalait dans les années 1960, après s'être lui-même substitué au terme, courant antérieurement, de « populations primitives ». Toutes empruntées, on le voit, à l'anthropologie, ces expressions avaient été systématiquement détournées de leur sens premier par l'usage courant et notamment par l'usage créole, pour prendre un sens péjoratif. Le terme d'ethnie n'avait pas échappé à la règle : au début, on désignait ainsi les groupes ni assimilés



ni urbanisés, alors que l'idéologie assimilationniste restait à l'évidence encore très active.

Apparue à la faveur de leur mouvement de revalorisation culturelle, la réappropriation du terme d'ethnie, pour désigner leur propre groupe, constitue donc, pour les Créoles qui font cette démarche — ce n'est évidemment pas le cas de tous — une véritable rupture par rapport aux pratiques antérieures. Mais cette rupture n'est pas dépourvue d'ambiguïtés : si elle amène à situer le groupe créole au même rang que les autres minorités, c'est essentiellement sur le plan culturel. Tout autre est jusqu'alors la réalité socio-politique et économique.

### — Les autres enjeux

Revenons au discours de l'agriculteur de l'Oyapock, cité plus haut. Autodidacte, ancien responsable municipal, il affirmait encore :

« On nous dit qu'il y a 300 Indiens à Camopi. Ils ne font pas de couac ! Ils pourraient fournir du poisson boucané — il est réputé ! — mais ils n'en produisent pas du tout ! Ils ne paient pas d'impôts ! Ils ne font pas leur service militaire ! Et maintenant, ils sont citoyens ! Ils votent pour qui, d'après vous ? (...) Ils font comme on leur dit ! Ils n'ont pas d'instruction civique et la morale, ça leur échappe ! Ces gens-là, il faut absolument les surveiller : ils ont des enfants qui ne vont plus à l'école, qui ont déjà eux-mêmes des enfants, et ils continuent à toucher les allocations familiales pour eux ! Je dis que ce n'est pas normal ! (...) »

On nous dit qu'à Camopi, il y a plus de 300 Indiens qui votent. Mais on les choisit selon leur mine : parce que ces Indiens-là n'ont jamais eu d'état civil. Je vais vous dire comment ça se passe : ils sortent de Courq — c'est au Brésil, un affluent de l'Amazone qui donne presque sur l'Oyapock. Il y a pas mal d'Indiens à Courq. Alors, il y en a un qui arrive aujourd'hui : demain, il fait partie de l'assemblée, il vote, il fait tout ! Parce que c'est tout une même famille ! (...) »

Sans doute ce locuteur est-il un homme âgé. Son discours, cependant, loin d'être caractéristique d'une époque révolue, est totalement pris dans la réalité contemporaine que constitue l'accession des Amérindiens à la citoyenneté française.

Mise en œuvre à partir de 1969 — avec la réforme administrative qui supprima l'ancien Territoire de l'Inini et son statut particulier pour replacer les populations « tribales » sous le même régime que les Créoles, celui de municipalités ordinaires — l'intégration des Amérindiens et des Marrons dans le système *départemental* s'est évidemment accompagnée d'importants changements pour les groupes concernés comme pour leurs rapports au groupe « dominant » (sous couvert de la médiation occidentale) des Créoles. Il y a 20 ans, un tel discours n'aurait pas eu de raison d'être : très marginales dans leur autonomie — sauf points d'exception, telle la pêche pour les Amérindiens Galibi —, ces populations servaient de référence négative, à travers la seule attitude de mépris tranquille devant une

«primitivité» (absence d'occidentalité) jugée si évidente, qu'elle dispensait d'expliciter la hiérarchie (cf. Jolivet, 1982 : 403-404).

Mais aujourd'hui, en accédant à des droits auparavant réservés aux seuls Européens, Créoles et naturalisés, ces mêmes populations, dès lors dotées — et ce, par la puissance tutélaire de référence — d'un statut quasi égal à celui des Créoles, commencent à entrer en rivalité avec ces derniers, au moins pour l'accès aux avantages sociaux dont l'extension, jusqu'alors, tient lieu de premier mode de développement. Se met donc là progressivement en place une situation nouvelle suscitant des réactions dont le discours de cet agriculteur peut être considéré comme l'un des prototypes. Il m'a d'ailleurs été tenu en présence de témoins plus jeunes, qui acquiesçaient.

En fait, à travers ce type de position, on mesure la résistance de l'idéologie antérieure — celle dont le processus d'assimilation était le pivot —, mais on voit apparaître en même temps sa limite. Car la remise en cause de l'assimilation, comme voie efficace de «progrès», n'est pas absente de la pensée de l'agriculteur qui vient d'être cité. Elle est même renforcée par la constatation que désormais les «primitifs» accèdent aux mêmes avantages que les Créoles, sans pourtant en payer le prix : «il faudrait qu'ils payent aussi leur dette de sang» dit encore cet homme, qui désigne ainsi le service militaire, en tant qu'il prépare à «verser son sang pour la France comme l'ont déjà fait les Créoles» à l'occasion des dernières guerres.

Il est clair que l'enjeu de ces différentes prises de position n'est pas fondamentalement identitaire, même s'il le devient par la suite : il est d'abord socio-économique. Ce dont il est question, c'est de l'accès au «progrès» (au sens réduit donné plus haut) et des positions respectives de chacun dans la hiérarchie locale ; l'allusion aux élections montre qu'il y a même en l'occurrence — on est alors en période pré-électorale — une dimension directement politicienne.

C'est encore plus vrai à Mana, à l'autre bout de la Guyane. Là, les Amérindiens Galibi viennent de négocier un redécoupage administratif qui érige en commune la zone littorale où se trouvent leurs villages d'Awara et des Hattes dès lors dissociés de la commune de Mana à laquelle la réforme de 1969 les avait rattachés — auparavant, bien que résidant sur la côte, ils dépendaient de l'Inini et relevaient du «Cercle de la Moyenne-Mana», administré par le commandant de la brigade de gendarmerie du bourg. Or, cette scission s'est faite par la seule volonté des Galibi qui, depuis quelques années, s'organisent, pour défendre à la fois leur culture propre et les droits que leur donne le système français. Les Créoles de Mana n'y étaient guère favorables. Leur position peut rester néanmoins modérée :

«Je ne comprends pas pourquoi les Galibi se sont séparés. Avec nous, ça se passait très bien : mon mari était très copain avec eux ; ils nous apportaient régulièrement du poisson.(...)»

Ce sont les jeunes qui ont voulu s'émanciper. C'est à eux qu'il faut demander si c'est mieux. Moi, je préférerais quand ils étaient assimilés aux gens de Mana...» (Entretien effectué à Mana, en 1989, avec une ancienne restauratrice du bourg.)

D'autres peuvent tenir des propos plus durs :

«Les Indiens n'ont rien chez eux : la pêche seulement. Ils vont vite regretter de s'être séparés de Mana! Ils ne feront rien de bon tout seuls! Ils vont reculer! (...)

L'évolution a fait beaucoup. L'Indien n'avait que son abattis, sa pêche. Du jour où l'on a fait un home Indien, chez le curé et les sœurs, c'est là que l'Indien a commencé à évoluer. (...)» (Entretien effectué à Mana, en 1989, avec un petit entrepreneur, aujourd'hui à la retraite)

On notera, dans ces deux discours (tenus en français), les idées d'émancipation, d'assimilation, d'évolution : elles montrent qu'ici aussi la créolisation des Amérindiens était jusqu'alors la solution de référence.

Pour comprendre le sens de la position créole dans cette affaire, il faut en rappeler l'enjeu, à l'échelle municipale : privée, comme la plupart des communes rurales de Guyane, d'une couverture suffisante en ressources propres, la municipalité est très largement subventionnée, et les ressources sur lesquelles elle peut compter viennent d'une redistribution de l'octroi de mer, entre les diverses communes du pays, au prorata de leur chiffre de population. Or, les Galibi constituaient, avant leur détachement, une part non négligeable de la population mananaise; de plus, du fait de la guerre surinamienne, un important contingent de Galibi, résidant auparavant sur l'autre rive du Maroni, était en train de grossir la population d'Awara — Les Hattes. La scission a donc nécessairement correspondu, pour la commune de Mana, à une perte importante de ressources, et ce, à une époque où, de surcroît, sous le coup de la décentralisation, le pouvoir et le budget des communes venaient d'être très sensiblement renforcés...

Il est intéressant de comparer les rapports respectifs des Créoles aux Galibi, aux Marrons et aux Haïtiens. Les Saramaka sont présents dans cette commune depuis l'époque de l'or. Dans les années 1950 et 1960, ils étaient les principaux bûcherons des petites entreprises forestières de la région; ils étaient aussi fréquemment ouvriers saisonniers, travaillant à la tâche pour le compte des agriculteurs créoles qui les employaient notamment pour défricher les abattis. Aujourd'hui, ils ont leurs propres abattis sur la rivière ou le long de la route, mais ils continuent à faire de petits travaux rémunérés pour les Créoles. Les Haïtiens aussi : ce sont eux qui sont le plus fréquemment employés sur les abattis créoles qu'ils entretiennent, contre une faible rémunération à laquelle s'ajoute le droit de faire un abattis personnel sur le terrain du propriétaire.

Cette répartition convient parfaitement aux exploitants créoles de Mana. Comme dit un propriétaire qui fait ainsi travailler un Haïtien :

«On a besoin des étrangers, ici, pour faire ce que les gens de Mana ne veulent pas faire : les Haïtiens sont nécessaires!» (Mana, 1989)

Quand il n'y a pas de concurrence, quand, au contraire, les étrangers font le travail que les gens du pays ne veulent pas faire, leur intégration paraît aussi naturelle que celle des Sainte-Luciens au temps de l'or :

«Il faut l'apport d'étrangers pour qu'il y ait de l'essor. Aujourd'hui, ce sont les Haïtiens. Autrefois, c'étaient les Sainte-Luciens et les Martiniquais. Mais c'est comme ça que s'est faite la population de Mana.» (Mana, 1989).

Indéniablement, les enjeux politico-économiques sont plus importants, dans le vécu quotidien des gens de Mana, que les enjeux «culturels». Ces derniers néanmoins ne sont pas inexistantes. On peut noter, par exemple, l'attention portée au patrimoine que constituent les plus vieilles maisons du bourg, témoins des années 1830; le conseil général s'attache d'ailleurs à les protéger. Plusieurs personnes m'ont signalé l'intérêt qu'elles attribuaient à cette sauvegarde. On est loin, toutefois, des débats passionnels, qui animent Cayenne, sur le sens et le devenir de la créolité!...

\*

\* \*

## EN GUISE DE CONCLUSION

Il me paraît important de souligner tout d'abord la grande différence observable, dans la place respective des enjeux considérés, entre la ville et la campagne. C'est certainement à Cayenne que la question identitaire prend, pour les Créoles, son ampleur maximale. Il est vrai que Cayenne reste une ville principalement créole, alors que l'exode rural a largement vidé les «communes» de cette population. Cet état, toutefois, pourrait aussi bien provoquer la réaction inverse. Mais le monde rural, sans cesse confronté à une immigration où prédominent les plus démunis selon les critères occidentaux (Amérindiens, Bushi Nenge, Brésiliens, Haïtiens..., selon les lieux), a encore et d'abord soif de «progrès», quand tel n'est plus exclusivement le cas en ville, où la notion de «progrès» tend au contraire à être démythifiée.

Pourtant, longtemps cadre privilégié du processus d'assimilation, Cayenne continue à refléter cette situation alors même que ses habitants la mettent en cause: c'est justement pourquoi l'affirmation identitaire créole y devient directement l'enjeu de luttes. Quant au moyen, on l'a vu, il est trouvé dans l'inversion des attitudes et des valeurs. Ainsi est-il possible de revendiquer une certaine idée de la créolité — rendue à elle-même par le retournement du couple européenité/africanité — et de ses droits — rendus indigènes par l'affichage d'une filiation avec le monde amérindien. On constate alors que l'un des grands principes de la construction créole, la réappropriation, refait ici surface, tandis que pointent,

à travers l'affirmation de soi dont s'accompagne cette réappropriation, toutes les difficultés de la mise en relation interculturelle immédiate.

Pour terminer, je voudrais encore attirer l'attention sur la nouvelle donne apportée par la décentralisation : jusqu'alors aspirés vers le haut de la hiérarchie locale par le processus d'assimilation et l'acceptation de la médiation occidentale que ce dernier suppose, les Créoles ont vu récemment leurs positions renforcées par la décentralisation qui, nécessairement, délègue les pouvoirs de la puissance tutélaire à ceux-là seuls qui entrent dans le système. Peuvent-ils continuer, dans ces conditions, à se constituer en une « ethnies » fermée ? La double question des rapports avec, d'une part, les Métropolitains et, d'autre part, les autres « ethnies », est encore pour longtemps au cœur des débats...

#### NOTE

- \* Ces informations viennent essentiellement de la tradition orale, telle qu'on pouvait encore la recueillir dans certaines communes, il y a une vingtaine d'années. Il en va de même pour une large partie des données concernant l'orpaillage, évoquées plus loin.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CALMONT, Régine, 1988 : *Migrations et migrants en Guyane française : l'exemple de la communauté haïtienne*. Thèse pour le doctorat de troisième cycle, Univ. de Bordeaux III, Institut de Géographie et d'Études Régionales : 449 p.
- CHALIFOUX, Jean-Jacques, en collaboration avec BARIL Raymond et LEONEL-RULX, 1989 : *Chercher « l'avi » en Guyane française. Témoignages d'Haïtiens et d'Haïtiennes émigrés*, Québec, Université Laval, Dépar<sup>t</sup> d'anthropologie : 181 p. multigr.
- DOMENACH, Hervé, et PICOUET, Michel, 1988 : *Dynamique de la population et migration en Guyane*, Cayenne, publication du Centre ORSTOM de Cayenne : 48 p.
- DUMONT, Louis, 1983 : *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. Esprit : 267 p.
- CRESTIG, 1989 : *La créolité, la guyanité*, Cayenne, Edit. Ville de Cayenne — CRESTIG : 77 p.
- ESAMBERT, Bernard, 1964 : « L'orpaillage en Guyane française », in *Annales des Mines*, janvier 1964 : 9-30.
- GIRONDIN, Ketty, 1986 : « Les tentatives de peuplements de la Guyane de 1848 à 1914 », Cayenne, GEGER, *Équinoxe*, n° 21, janv. 1986 : 1-37.
- GORGEON, Catherine, 1985 : *Gestion urbanistique d'une immigration : le cas de l'Île de Cayenne*, thèse pour le doctorat de troisième cycle, Univ. d'Aix-Marseille III, C.R.E.A.C.C., Institut d'Études politiques d'Aix-en-Provence : 353 p. + annexes.

- GORGEON, Catherine, 1987 : «Les Haïtiens en Guyane : une cohabitation problématique», in *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*, ORSTOM, Colloques et séminaires : 220-227.
- GUISAN, Samuel, 1788 : *Traité sur les terres noyées de la Guiane appelées communément terres basses, sur leur dessèchement, leur défrichement, leur culture et l'exploitation de leurs productions, avec des réflexions sur la régie des esclaves et autres objets*. Cayenne, Impr. du Roi : 350 p.
- HERSKOVITS, Melville J., 1966 [1941] : *L'héritage du Noir. Mythe et réalité*, (traduit de l'américain par A. Grémy), Paris, Présence africaine : 347 p.
- HURAUT, Jean-Marcel, 1961 : «Les canots des Noirs réfugiés de Guyane», *Bois et forêts des Tropiques*, n° 78, juillet août 1961.
- JOLIVET, Marie-José, 1982 : *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, ORSTOM, Mémoire n° 96 : 503 p.
- JOLIVET, Marie-José, 1986 : «Renversement d'une logique de domination : de l'inversion à la création», Paris, ORSTOM, in *Histoire, histoires... Premiers jalons*, bull. du Départ H, 1986 n° 3 : 77-94.
- JOLIVET, Marie-José, 1987 : «Nécessité et permutabilité de l'étranger dans la construction d'identité «créole», in *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*, ORSTOM, Colloques et séminaires : 418-428.
- LABAT, R. P. Jean-Baptiste, 1979 [1722] : *Nouveau voyage aux Isles de l'Amérique*, Saint-Joseph (Martinique), Courtinard : 4 vol.
- LESCALLIER, Daniel, 1791 : *Exposé des moyens de mettre en valeur et d'administrer la Guiane*, Paris, Buisson : 216 p.
- LEVAT, Édouard D., 1898 : *Guide pratique pour la recherche et l'exploitation de l'or en Guyane française. Avec une annexe donnant le texte des décrets qui régissent les placers dans la colonie*. Paris, *Annales des mines*, mars avril et mai 1898 : 243 p.
- MALOUET, Victor P., 1802 (An X) : *Collection de mémoires et correspondance officielle sur l'administration des colonies et notamment sur la Guyane française et hollandaise*. Paris, Baudouin : 5 vol. (t. 1 à 3).
- MINISTÈRE DE LA MARINE ET DES COLONIES, 1884 [1844] : *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, Paris, Impr. Nationale.
- PRICE, Richard, 1975 : *Saramaka social structure : analysis of a Maroon Society in Surinam*. Rio Pedras, Institute of Caribbean studies, University of Puerto Rico, monograph series n° 12.
- TAVERNE, Bernard, 1989 : «Quelques observations à propos de la médecine créole haïtienne en Guyane française», Aix-en-Provence, *Écol. Hum.*, vol. VII n° 1, 1989 : 7-19.
- TOULEMONDE-NIAUSSAT, Myriam, 1989 : «Histoire d'«ethnies» : éléments pour une analyse des mouvements de population sur le Maroni», in *Questions d'identités comparées*, ORSTOM, bull. du Départ SDU, sous presse.