

Entre forêt et côte : l'inclusion négociée des Marrons ndjuka du Surinam

*Jean-Yves Parris **

On retrouve aussi bien en Guyane qu'au Surinam un clivage entre «côte» et «forêt» (ou entre «côte» et «intérieur») qui repose à la fois sur la mise en valeur de ces régions et sur les types d'organisations sociales qui s'y déploient. Ainsi, à la côte est associé un univers essentiellement urbain et semi-urbain, en grande partie occidentalisé. À l'inverse, l'intérieur, zone quasi vierge et, selon certains critères, inexploitée, est exclusivement ¹ peuplé par les Amérindiens et les Noirs marrons ². Des auteurs tels que M. J. Herskovits ou R. Bastide, précurseurs des travaux sur les «Amériques Noires», entérinèrent ce clivage en considérant les Marrons des Guyanes comme des sortes d'enclaves africaines en territoire américain. Posée ainsi, cette coupure entre côte et forêt suggère donc des différences entre les deux milieux tant sur le plan du peuplement que sur celui des types d'organisations sociales. Il tend à laisser supposer une coupure radicale et une absence d'échanges entre ces deux univers. Or, des approches plus contemporaines ³ nous renseignent sur le fait que l'émergence et le développement des Marrons ne se sont pas opérés en l'absence d'échanges ou, plus simplement, de reconnaissance mutuelle.

Sans remettre totalement en cause la question des origines de ces groupes (dont la portée sera différente selon que l'on se situe du point de vue, par exemple, des Créoles ou des Marrons), l'ambition de cet article sera par conséquent de proposer quelques repères socio-historiques qui accrédi-teraient

* IRD (UR 107, Constructions identitaires et mondialisation)/EHESS.

1. En Guyane, quelques îlots constitués d'orpailleurs créoles peuplaient également l'intérieur au moment des rushs aurifères du XIX^e et du début du XX^e siècle [voir les travaux de M.-J. Jolivet, 1982, en particulier].

2. Les six groupes de Marrons (Saramaka, Matawai, Kwinti, Aluku, Paramaka et Ndjuka) sont tous originaires du Surinam et résultent de mouvements de marronnage distincts qui conduisirent leurs auteurs à s'établir dans des zones différentes de la forêt surinamienne. Toutefois, les migrations déjà anciennes ont conduit nombre d'entre eux à s'installer en Guyane. Chacune de ces formations sociales forme une unité socio-politique distincte assurée par la référence au chef suprême. Les six groupes ont, pour ce qui est des traits généraux, un mode d'organisation similaire en matière d'économie, d'organisation sociale, politique et religieuse. Le seul clivage d'importance à noter est d'ordre linguistique.

3. Je pense plus particulièrement aux travaux de S.W. Mintz et R. Price [1992].

l'hypothèse que les Marrons ne sont pas, et n'ont d'ailleurs jamais été, en rupture par rapport aux autres formations sociales qui sont nées de l'esclavage. Ainsi entendus, ils s'inscrivent dans le cadre normal de la société esclavagiste et de ses évolutions ultérieures. Je me propose donc d'illustrer les liens qui ont pu exister – et qui peuvent encore exister – entre l'organisation politique d'un groupe de Marrons – les Ndjuka – et les autorités coloniales puis post-coloniales du Surinam. À partir d'éléments bibliographiques et de données recueillies sur le terrain ⁴, j'envisage de présenter dans quelle mesure l'organisation politique de ces Marrons s'est élaborée et s'inscrit encore de nos jours dans une relation d'échange. Il s'agit en somme d'examiner et de tenter de qualifier les rapports que les Marrons ndjuka entretiennent avec la côte, métaphore de l'univers *Bakaa* ⁵. J'examinerai la validité de cette hypothèse sur le plan socio-historique puis politique.

La construction d'un rapport

Les Marrons ndjuka du Surinam sont les descendants des mouvements de rébellion d'esclaves qui, à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle ⁶, se sont traduits par leurs fuites des plantations coloniales. Pour nous en tenir aux Marrons du Surinam et, dans une moindre mesure, de la Guyane, ceux-ci étaient dans un contexte géographique avantageux qui facilitait les évasions et représentait déjà à lui seul un rempart contre les poursuites des colons. Toutes les plantations étaient situées non loin de la côte, sur les berges des rivières, et la majorité des esclaves cultivaient des jardins pour leur propre consommation dans les zones forestières, écrit l'historien W. Hoogbergen [1990]. Les hommes allaient y chasser et avaient de petites embarcations de leur confection. Il était donc relativement aisé pour un esclave de s'enfuir de la plantation. Mais en dépit de cette facilité, les grands mouvements de marronnage furent rares au Surinam. Les esclaves préféraient désertier par petits groupes.

Au début de l'histoire de cette colonie anglaise puis hollandaise, il était fréquent que les fugitifs restent non loin des plantations. Cela leur permettait de s'alimenter ou d'échanger avec les esclaves ou les affranchis. Les réels Marrons représentaient moins de 1% des esclaves et 90% d'entre eux étaient des hommes [Hoogbergen, 1990].

Outre les fuites, conséquence des mauvais traitements et/ou du rejet de la condition d'esclave, le marronnage fut également parfois initié par les Européens. Ce fut le cas au début du XVIII^e siècle, durant le conflit qui opposa Hollandais et

4. Mes enquêtes ont été effectuées dans quelques villages du Haut-Tapanahoni, au Surinam, entre 1993 et 1997.

5. Le terme ndjuka de *Bakaa* désigne en premier lieu les Blancs. Dans une certaine mesure, il en est venu à également désigner les Créoles lorsqu'il est question de qualifier leur mode de vie.

6. Selon W. Hoogbergen, les premiers contingents d'esclaves débarquent vers 1650, alors que le Surinam est encore une colonie anglaise. Il estime qu'en 1702 le nombre de fuyards était de l'ordre de 1000 à 1500. Ce chiffre augmente rapidement au cours du XVIII^e siècle : en 1749 près de 6000 rebelles ont « pris les bois ». Devenue hollandaise en 1667, la colonie importa jusqu'à 325000 esclaves [W. Hoogbergen, 1990; 1993].

Français qui luttèrent pour le contrôle de l'actuelle Belgique. Cela causa l'invasion du Surinam par la France depuis Cayenne, en 1712. Affolés, les planteurs envoyèrent alors nombre de leurs esclaves dans la jungle pour éviter de payer à l'envahisseur un tribut par tête. Mais après le repli des Français, quelque 700 esclaves ne revinrent pas vers les plantations [de Groot, 1977]. Du point de vue des sources historiographiques, cet épisode marque la naissance des Ndjuka.

La survie des premiers Marrons fut, au moins jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, conditionnée par deux exigences. La première fut l'accent porté à une organisation quasi militaire et une extrême mobilité pour faire face et répondre aux représailles des colons. Selon R. Price [1979], cette exigence expliquerait en partie le faible développement de leur culture matérielle, par exemple, et la dépendance de ces Marrons à l'égard de la société coloniale. La seconde exigence, liée à la précédente, fut le maintien de rapports, pacifiques ou non, avec l'univers colonial dont les Marrons cherchaient pourtant à s'affranchir. C'est à ce titre qu'il convient d'envisager, par exemple, leurs attaques menées à l'encontre des plantations. Elles étaient destinées à acquérir les nombreux biens manufacturés qui leur étaient indispensables et qui leur faisaient défaut : des armes et de la poudre (durant la période des conflits qui les opposèrent aux colons), des outils, des marmites, des vêtements, de la nourriture. Cela leur permettait aussi d'entraîner avec eux de nouvelles recrues et plus particulièrement des femmes [Price, 1979].

L'intensification du marronnage et des actes de déprédation, la peur et l'émoi qu'ils suscitaient dans la colonie [Price, 1979, p. 6], la lassitude possible des Marrons confrontés à des conditions de vie misérables⁷, ce à quoi il convient d'ajouter l'inefficacité des actions de représailles des troupes européennes dont l'art de la guerre n'était pas adapté à ce terrain propice aux embuscades et à des techniques de guérilla développées par des groupes de taille réduite, rapides et mobiles [Price, 1979, p. 7-8], sont autant d'éléments qui sont très certainement à prendre en considération dans l'ouverture de négociations devant conduire à la signature de traités de paix entre les autorités coloniales et les Marrons ndjuka, saramaka et matawaï⁸. Ces traités (signés en 1760, 1762 et 1767 et rédigés sur le même modèle que celui conclu en 1738 avec les Marrons de la Jamaïque) accordaient une reconnaissance officielle aux enclaves marronnes [de Groot, 1977]. Pour les planteurs et le pouvoir colonial c'était l'occasion de mettre un terme au marronnage : en exigeant que les Marrons n'accueillent plus dans leurs rangs de nouveaux fugitifs, comme cela était stipulé dans certaines clauses, la colonie espérait que ces foyers ne servent plus de refuges et qu'ils n'exercent plus un attrait pour les esclaves des plantations.

7. Toute proportion gardée, E. Bryan estime que l'acceptation des traités de paix par les Marrons de la Jamaïque fut également l'expression d'une certaine lassitude de leur part : lorsqu'en 1738, le gouverneur de Trelawney propose à ces Marrons des négociations de paix parce que les colons sont en permanence anxieux et sur le qui-vive, il ignore que les Marrons sans arrêt pourchassés s'épuisent, sont encerclés et réduits à des conditions de vie misérables [E. Bryan, in R. Price, 1979, p. 236].

8. Les négociations devant conduire à la signature des traités débutèrent dès 1758 [de Groot, 1977, p. 13-14].

Mais les traités de paix comportaient d'autres clauses qui liaient davantage les deux parties. C'est par exemple le cas du tribut, composé de biens manufacturés et versé aux Marrons : fusils de chasse, barils de poudre, pierres à fusil, outillage, pierres à aiguiser, barils de rhum, pièces de tissus, sel, miroirs, hameçons, etc. [Vernon, 1985; de Groot, 1977; Benoît, 1839]. Pour les Noirs marrons avec lesquels furent signés de tels traités, le tribut était considéré comme la juste contrepartie de la paix et venait renforcer un sentiment encore vivace : celui d'avoir réussi à contraindre, les armes à la main, leurs anciens maîtres. De son côté, la colonie aspirait à mettre un terme aux attaques des Marrons sur les plantations et à les contenir sur leurs territoires. En principe renouvelés tous les quatre ans, ces traités légalisaient en fait les échanges qui existaient déjà entre les plantations et les Marrons en fournissant à ces derniers les biens que jusque-là ils troquaient ou volaient. Ils ne faisaient qu'entériner la situation d'échanges avérée avec les colons, les planteurs, les autorités coloniales ou encore les esclaves affranchis, pointant une des contradictions fondamentales du système esclavagiste. En effet, tandis que les gouvernements coloniaux qui avaient en charge la protection des plantations tenaient les Marrons pour des ennemis et cherchaient à leur interdire tout contact avec le reste de la colonie, nombre d'individus trafiquaient déjà avec eux (produits de chasse et de pêche, argent et or contre des vêtements, des marmites, des armes et de la poudre, etc.) ou utilisaient leurs services. D'autres, des mercenaires, vivaient et faisaient des profits grâce aux Marrons et au marronnage [Price, 1979].

Après 1857, lorsque la colonie en vint à encourager la participation des Marrons à son économie, le tribut fut abandonné au profit des cadeaux faits aux Marrons en visite en ville et de la rémunération de certains de leurs dignitaires [de Groot, 1977; Vernon, 1985]. De nos jours encore, les cadeaux (*Kado*) restent, selon D. Vernon [1985], un concept enraciné dans la société ndjuka, perçus qu'ils sont comme un dû⁹.

La reconnaissance officielle par les autorités hollandaises des enclaves marronnes du Surinam s'accompagnait également de mesures destinées, dans un premier temps, à contrôler les déplacements des Marrons puis, dans un second temps, à les inclure au sein de la colonie surinamienne. Sur ces points, dès la signature des premiers traités de paix, les autorités coloniales se firent représenter dans les territoires marrons par un «*posthoulder*», un militaire chargé de veiller au respect des conditions contenues dans les traités. Celui-ci avait surtout pour tâche de faire en sorte que les Marrons restent cantonnés dans les régions

9. D. Vernon considère par exemple que «le tribut, comme type d'échange entre les dignitaires ndjuka et le gouvernement colonial consigna l'entrée de cette société dans la légalité et marqua à jamais les rapports entre ces partenaires en légitimant l'antique et dévorant désir des esclaves d'arracher à leurs maîtres une part de leurs fabuleuses richesses. Les présents offerts par le gouvernement colonial aux marrons, qu'ils soient envisagés comme *Kado* (cadeaux) honorant les chefs ndjuka [...] ou qu'ils soient considérés comme un paiement pour l'arrêt des hostilités et le maintien de la paix à l'intérieur du territoire colonial, allaient toujours en sens unique, de la côte vers la brousse. Aujourd'hui, sous leurs formes modernes de cadeaux électoraux, d'aides sociales, de symboles de développement ou de dons charitables aux pauvres, ces présents n'ont pas perdu aux yeux des Ndjuka leur caractère obligatoire, renvoyant à l'entente initiale entre leurs ancêtres et l'autorité coloniale» [Vernon, 1985, p. 3-4].

de l'intérieur¹⁰ afin de sauvegarder les colons de leurs attaques de représailles. Le «posthoulder» qui vivait parmi les Marrons avait également pour mission de tenir le gouvernement informé de la localisation de leurs villages, de leur situation démographique, des relations qu'ils entretenaient entre eux ou avec les Indiens, et de prévenir la contrebande de poudre et d'armes. Enfin, ce militaire devait veiller à faire respecter un point important des traités : éviter que les Marrons n'accueillent de nouveaux esclaves en fuite. Toutefois, aucune des deux parties ne respecta à la lettre les clauses des traités : les Marrons continuaient à accueillir des esclaves en fuite tandis que le gouvernement colonial refusait de leur accorder systématiquement le tribut [de Groot, 1977].

Jusqu'en 1845 environ, les déplacements des Marrons en direction de la côte étaient censés se faire au compte-gouttes et dans les limites stipulées par les traités alors qu'en réalité des Marrons étaient, par exemple, déjà installés dans les zones qui leur étaient en principe interdites. H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering [1988] notent que dès le début du XIX^e siècle, soit bien avant l'abolition de l'esclavage, des Ndjuka sont présents sur les rives de la rivière Cottica située non loin de la côte. Ils rapportent qu'«en 1823, un résident de Paramaribo signalait le mouvement continu de familles de Marrons vers la ville, ajoutant qu'un certain nombre d'entre elles s'était installé dans la capitale. [...] En 1835, selon le recensement d'un observateur [un posthoulder], sur les 3 202 Ndjuka alors recensés, 250 étaient installés le long de la crique Sara, 200 vivaient sur le cours inférieur de la Saramacca, et pas moins de 900 peuplaient la région de la Cottica.» [Thoden van Velzen et van Wetering, 1988, p. 11-13].

Après l'abolition de l'esclavage, en 1863, les autorités hollandaises inversèrent ce processus qu'ils avaient déjà tenté de limiter dès 1845. Prenant en considération leur dépendance à l'égard de leurs anciens esclaves pour atteindre leurs objectifs d'enrichissement, ces autorités cherchèrent, toujours par le biais du «posthoulder», à encourager les migrations des Noirs marrons vers la côte afin qu'ils participent à l'économie coloniale en tant que travailleurs libres. En effet, les appels aux travailleurs libres venus de Chine, d'Inde ou d'Indonésie restaient insuffisants pour pallier le déficit de main-d'œuvre qui résultait de l'abolition de l'esclavage [de Groot, 1977]. Cette incitation à participer à l'économie coloniale visait également à contrecarrer le trafic illégal qui avait cours entre les Marrons et les particuliers, lesquels avaient par exemple besoin de bois de construction ou de charpentiers¹¹.

10. Il ne s'agissait pas d'un cantonnement sous la forme d'une mise en réserve par exemple. En dehors de la côte, l'immense majorité du territoire de la colonie est alors inexploitée. En ce sens, ce cantonnement s'apparente à un renoncement d'exercice du droit, si ce n'est, comme stipulé dans les traités, pour s'assurer que l'existence des enclaves marronnes ne porte pas préjudice à la bonne marche des plantations.

11. On peut lire dans une lettre du lieutenant d'infanterie de marine Ronmy, datée du 4 janvier 1861, que «les nègres Bosh [autre terme qui désigne les Ndjuka et qui semble venir d'une déformation du néerlandais *Bos Negers* ou de l'anglais *Bush Negroes*. Il est à noter qu'il n'est guère apprécié par les intéressés] ont toujours commercé avec les Hollandais; ce sont eux qui ont fourni presque tous les bois de construction de la ville de Paramaribo, qu'ils approvisionnent constamment. Ils sont employés à différents travaux : les uns équarrirent des bois qu'ils vendent au prix de la place, d'autres sont occupés sur des habitations sucrières, à la coupe des bois à brûler qu'on leur paye jusqu'à trois florins les deux mètres cubes» [Ronmy, 1861].

Ces migrations – et les activités et relations d'échanges qu'elles supposent – relèvent en somme d'une tendance pour le moins ancienne. Pourtant, les propos de mes interlocuteurs dénotent une certaine ambivalence concernant la reconnaissance d'un rapport – déjà ancien – au monde *bakaa* (blanc). Nombre de mes interlocuteurs proposent une définition et une image d'eux qui excluent tout particulièrement l'idée d'être en partie héritiers des références forgées le long de la côte. Pour eux, la côte c'est le pays des *Bakaa* où les Ndjuka devraient refuser de vivre. Dans certaines circonstances, il est même reproché aux Ndjuka qui vivent en ville ou non loin de là (ceux de la rivière de la Cottica par exemple), ou même à ceux de l'aval du Tapanahoni, de vivre au contact des *Bakaa*. En revanche, pour d'autres, la côte c'est aussi leur pays – celui où ils sont arrivés et où ils ont été esclaves avant de pouvoir s'enfuir.

À défaut de savoir avec précision ce que les Ndjuka d'hier disaient des relations qu'ils entretenaient avec le monde *bakaa*, il semble bien, si l'on en croit les propos de S.W. de Groot, que des méfiances et des défiances réciproques sous-tendaient déjà la signature des traités de paix, alors même que des échanges étaient avérés. L'ambivalence de mes interlocuteurs d'aujourd'hui serait à l'image de cette histoire coloniale. De sorte que l'on peut faire l'hypothèse d'une ambivalence déjà ancienne et qui perdure, partagée aussi bien par les Ndjuka que par les autorités coloniales puis post-coloniales.

La recrudescence de l'orpaillage au cours de ces dernières années est un exemple qui révèle la complexité des logiques du positionnement ndjuka par rapport à la côte et au monde *bakaa*. Il s'agit d'une activité nouvelle¹² qui constitue actuellement quasiment l'unique source de revenus monétaires; elle est perçue comme un signe supplémentaire de la dépendance économique des Ndjuka du Tapanahoni. C'est par ailleurs une activité qui génère des profits qui sont le plus souvent directement réinjectés dans l'économie *bakaa*. Elle est enfin présentée comme une atteinte à la vie villageoise : elle générerait davantage de conflits – entre exploitants et propriétaires des concessions ou entre entrepreneurs et ouvriers – et supprimerait des bras et des compétences. Ainsi, une part importante de la population – notamment masculine – originaire de certains villages situés en amont du Tapanahoni est aujourd'hui partagée entre les chantiers aurifères, la capitale Paramaribo et les villages qui ne sont plus désormais que des étapes d'un parcours de migration. Cette mono-activité marchande et ses effets sont vécus comme les conséquences de l'absence de propositions de développement durable offertes aux Ndjuka par les *Bakaa*, que cela soit par les autorités coloniales ou celles post-coloniales. C'est grâce à la volonté divine, disaient mes interlocuteurs, qu'ils pouvaient encore vivre le long du Tapanahoni en y maintenant un niveau de vie aussi faible soit-il. Ils estimaient ne rien devoir à une éventuelle politique d'intégration au reste de la société surinamienne¹³.

12. Au cours des rushs aurifères du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle qui eurent lieu en Guyane, les Ndjuka ne furent pas orpailleurs mais piroguiers-transporteurs exclusivement.

13. Modérons ces critiques en rappelant que le contexte d'énonciation était celui d'un conflit qui opposait mes interlocuteurs au gouvernement surinamien accusé de vouloir déposséder les Ndjuka de certains gisements aurifères qu'ils exploitaient.

Ce mode de vie, partagé entre côte et forêt, était jusque-là qualifié de semi-nomadisme par certains auteurs. L'historienne S.W. de Groot a par exemple beaucoup insisté sur le caractère temporaire ou saisonnier de ces migrations qui remontent déjà à la période coloniale. Selon elle, ces Marrons préféraient alors leur autonomie et leur «semi-isolement» [*semi-isolation*] à toute forme d'intégration. Cette caractéristique, rendue en partie possible par la situation géographique de ces Marrons, serait valable au moins jusqu'à l'abolition de l'esclavage, en 1863. Ce semi-isolement aurait même retardé leur intégration en tant que travailleurs salariés [de Groot, 1969, 1977, 1985].

La situation contemporaine ne paraît plus pouvoir être posée dans les mêmes termes tant elle semble s'être intensifiée. Des écrits qui portent sur une période plus récente vont jusqu'à qualifier la société ndjuka de «société périphérique» [*peripheral society*] [Thoden van Velzen et van Wetering, 1975, p. 216], c'est-à-dire différente mais dépendante de celle de la côte. Ils nous donnent une idée quantitative de l'intensification des migrations que l'on peut à ce rythme qualifier d'exode rural, avec toutes les caractéristiques et conséquences habituelles de ce type de situation : nombre de ces migrants sont désormais à considérer au titre de citoyens, de néo-ruraux ou de ruraux prolétariés. Sur les quelque 25 000 ndjuka recensés [Toulemonde-Niaussat, 1993, p. 28; Vernon, 1993, p. 261, Hoogbergen, 1990, p. 66], 6 000 vivent encore le long du Tapanahoni [Thoden van Velzen et van Wetering, 1975, p. 216]. Les 19 000 autres se répartissent entre la capitale Paramaribo, La Cottica, l'agglomération de Saint-Laurent et... la Hollande. Autant leur semi-isolement, pour reprendre le terme de S.W. de Groot, a pu retarder leur irruption sur la scène urbaine, autant nombre d'événements (à commencer par le désenclavement dû à l'utilisation croissante des pirogues à moteur puis aux liaisons aériennes) ont depuis contribué à renforcer les liens avec la côte. Nous pouvons donc de moins en moins parler de migrations temporaires ou saisonnières.

Il ressort de ces éléments socio-historiques que les Ndjuka, contrairement à certaines représentations et à l'image qu'ils proposent d'eux (selon lesquelles ils auraient été et continueraient d'être autonomes, libres, indépendants et porteurs d'un mode de vie en rupture avec celui hérité de l'esclavage et de la colonisation), ont depuis les plantations évolué au contact de l'univers *bakaa* et de ses références, au point que cet héritage est constitutif de leur société.

La construction d'un rapport politique.

En plus des qualificatifs de «*peripheral society*» (H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering) et de «*semi-isolation*» (S.W. de Groot), A.J.F. Köbben envisage quant à lui les Ndjuka comme «un État dans l'État» [1968, p. 57]. Tous ces points de vue suggèrent l'idée qu'il est question d'une minorité inscrite à la périphérie de l'État surinamien. Du point de vue ndjuka, la proposition d'une relative autonomie peut être étayée par la référence au marronnage qui

continue d'être un facteur d'unité important, notamment sur le plan historique, par rapport à l'univers urbain et occidentalisé qu'est la côte. De même, sur le plan identitaire, elle demeure un critère de distinction et une source d'orgueil encore vivaces. L'existence du chef suprême, le *Gaan man*, assure le maintien de frontières politiques propres à cette formation sociale. Il fait le lien et assure l'unité entre les divers clans (*Lo*¹⁴) qui englobent différents matrilignages (*Bee*, terme qui désigne «tous ceux issus du même ventre»). L'implantation des villages le long du Tapanahoni respecte ces principes d'appartenance : les villages d'un même clan se suivent et forment un territoire unifié. Chaque matrilignage est – sauf rares exceptions – localisé dans un même village. Groupe de descendance unilinéaire dont les membres se prévalent de la même ancêtre, le matrilignage peut cependant compter plusieurs matri-segments au sein d'un même village, par suite de son extension et de scissions. Chaque matri-segment possède les mêmes caractéristiques que le matrilignage principal dont il procède. À la tête de ce groupe exogame qui se réfère, en plus de l'ancêtre commune au matrilignage principal, à celle du matri-segment (par exemple la fille de la fondatrice du matrilignage principal) se trouve un chef – le *Kapiten*. Même s'ils sont dans une certaine mesure autonomes, ni les clans, ni les matrilignages ne sont totalement indépendants ; ils demeurent soumis à l'autorité du chef suprême – le *Gaan man*. Aussi bien les chefs de clans (les *Ede Kapiten*) que les chefs de matrilignages ou de villages (les *Kapiten*) ne peuvent être considérés comme les égaux du *Gaan man*, symbole d'une autorité centralisée rassemblant un certain nombre de groupes de filiation sur un même territoire. C'est dire que les critères fondamentaux d'appartenance sociale sont basés ici à la fois sur la parenté et sur une référence territoriale. Coexiste donc une logique segmentaire et polyclanique au sein de cette organisation politique hiérarchisée, qu'on peut alors qualifier de «chefferie».

Bien que succincte, cette présentation de l'organisation socio-politique des Ndjuka permet de saisir des modes d'identification collective susceptibles de rendre compte des logiques des pratiques, en même temps qu'elle témoigne du fait qu'ils forment un ensemble qui est, à certains égards, différent du reste de la société surinamaïenne : ils agissent sur un territoire clairement identifié, selon des logiques politiques qui leurs sont propres, reconnus par l'État. Toutefois, comme le suggèrent aussi bien les données socio-historiques susmentionnées que les commentaires des divers auteurs cités, ils n'en demeurent pas moins intégrés à l'État surinamien. En effet, lorsque l'on s'interroge sur les rapports entre l'organisation politique des Marrons ndjuka et les autorités coloniales hollandaises puis post-coloniales du Surinam, un certain nombre de données ou d'hypothèses concourent, une fois de plus, à corroborer la réalité d'un certain nombre de liens qu'il convient d'examiner sur le plan de la relation politique.

14. Selon W. Hoogbergen, le terme *Lo* serait une déformation de l'anglais «row» (*a straight line of people*). Le terme désignait un groupe de fuyards qui venaient le plus souvent de la même plantation ou de la même région. Avec le temps, il vint à désigner le clan [1990, p. 94].

Pour H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering [1988, p. 19] et A.R.M. Pakosie [1996, p. 269], jusqu'au XIX^e siècle, un village de Marrons est quasiment organisé telle une « République indépendante » : les « vieux », les femmes ménopausées ayant eu beaucoup d'enfants et les médiums d'esprits prédominent dans la vie sociale et politique. Pourtant, l'intervention des autorités coloniales cherchant à contrôler les institutions politiques ndjuka semble déjà effective. R. Price, dans un document de travail intitulé « The historical anthropology of an early Afro-American society », émet même l'hypothèse que les rôles de *Gaan man* (chef suprême) et de *Kapiten* (chef de village) découleraient des traités. Si des archives venaient confirmer cette hypothèse, cela signifierait alors que quelle qu'ait pu être l'organisation politique des premiers Marrons, ces traités de paix offrirent une reconnaissance de facto aux chefs marrons qui traitèrent avec les autorités coloniales, en même temps qu'ils les plaçaient sous leur contrôle.

Le cas qui suit conforte l'hypothèse formulée par R. Price. Il s'agit d'un extrait d'entretien qui portait sur les prérogatives du *Gaan man* et qui avait pour contexte un différend qui opposait mon interlocuteur au clan du chef suprême. Le médium qui parle ci-après va jusqu'à envisager que le pouvoir viendrait ici des Blancs, ou qu'il serait à tout le moins né de cette relation :

Ce sont les villageois qui font les *Kapiten* et les *Basia*. Les *Kapiten* et les *Basia* sont ceux qui, à l'époque de l'esclavage, étaient déjà les chefs (*Basi*) des esclaves. Les colons les avaient désignés pour qu'ils encadrent chacun un groupe d'esclaves : ils recevaient les ordres et étaient chargés de répartir les tâches; ils recevaient la nourriture et la distribuaient; ils étaient responsables des outils. Ce sont eux, *Kapiten*, *Basia* et leur *Paandasi* (la communauté villageoise) qui ont fait le *Gaan man*. C'est ici, sur le Tapanahoni, qu'a été nommé le premier *Gaan man* (Da¹⁵ F. clan Misidjan, village de Yawsa).

La bibliographie qui traite de la période coloniale illustre cette volonté de mise sous tutelle des institutions politiques ndjuka, notamment entre 1760 et 1940. Il y est soit question de la création de fonctions politiques supplémentaires à celles précédemment évoquées, soit d'intervention directe dans les choix de nomination d'autorités existantes, à commencer par celle de *Gaan man*. Le premier exemple sur lequel je m'arrêterai concerne les rivalités entre trois clans en lutte pour ce titre suprême. On sait, grâce aux travaux de l'historienne S.W. de Groot, qu'en 1762 le représentant du clan Otoo fut légitimé par le gouvernement colonial [1969, p. 14-15]. Cette intervention des autorités coloniales entérina l'antériorité de ce clan le long de la crique Ndjuka¹⁶. On peut penser qu'elle contribua à ancrer la charge suprême en son sein, en même temps qu'elle concourut à mettre un terme aux luttes claniques en vue du titre¹⁷. Mais peu de temps après, peut-on encore lire chez S.W. de Groot, à la mort du premier *Gaan man*, survint un autre conflit de

15. Terme de respect qui varie selon le sexe et la classe d'âge de l'individu.

16. La légitimité des positions au sein de la hiérarchie politique ndjuka repose pour beaucoup sur l'idéologie qui accorde pouvoir et autorité aux clans qui ont les premiers marronnés. Sur ces questions, voir J.-Y. Parris [2002].

17. Le clan Otoo est désormais celui qui détient la charge royale. Depuis, tous les *Gaan man* ont toujours été choisis en son sein.

succession opposant cette fois deux clans alliés, les Otoo et les Misidjan. Le prétendant du clan Otoo fut proclamé *Gaan man*. Comme le représentant du clan Misidjan revendiquait auprès des autorités coloniales une charge suprême pour son propre compte, ces dernières optèrent pour le partage du pouvoir du *Gaan man* : l'un fut chargé de la défense, l'autre de l'administration civile. Ce partage inédit des pouvoirs du *Gaan man* dura jusqu'en 1839.

Plus près de nous, H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering mettent en lumière la pression des autorités coloniales sur le *Gaan man* Amaketi (1916-1929). Ce *Gaan man* fut emprisonné par les autorités coloniales durant plus de deux mois après avoir ouvertement pris position en faveur des intérêts des piroguiers ndjuka qui, en 1921, s'opposèrent aux compagnies minières en paralysant le transport fluvial. Un certain van Lier, qu'Amaketi dut accepter au poste de «posthoulder», paracheva la tombée en disgrâce de ce *Gaan man* : ce «posthoulder» était l'ami personnel d'un dénommé Kanapé qu'il aurait préféré voir au poste de *Gaan man*. Les autorités coloniales encore rancunières à l'égard d'Amaketi et poussées par ce «posthoulder» nommèrent donc Kanapé au poste de *Gaan man* en 1921, obligeant ainsi Amaketi à partager ses fonctions avec lui. À cette nomination s'ajouta la création d'une nouvelle fonction, celle de chef de clan (*Ede Kapiten*). Kanapé restera *Gaan man* jusqu'en 1937, date à laquelle Amatodja, successeur d'Amaketi, parvint à s'en débarrasser, aidé en cela encore une fois par le gouvernement colonial [Thoden van Velzen et van Wetering, 1988, p. 235-237].

On peut relever chez ces mêmes auteurs un autre cas qui dénote qu'en dépit des revendications d'autonomie ou d'indépendance par rapport aux autorités coloniales et post-coloniales la nature des liens entre les deux univers est telle qu'il est possible à certains ndjuka de jouer de leur puissance locale pour attirer à eux le soutien de l'État qui, en retour, contribue à renforcer ou discréditer ces personnages. Il est ici question d'un médium qui tenta de s'appuyer sur les autorités de Paramaribo pour destituer le *Gaan man* encore en place aujourd'hui. Ces auteurs écrivent que :

la révolution d'Akalali¹⁸ ne passa pas inaperçue des autorités de Paramaribo qui cherchèrent à s'en faire un allié depuis que les Marrons avaient le droit de vote aux élections nationales. Elles lui offrirent un poste de *kabiten* qu'il accepta puis, en 1974 date de création de son village de Nyun Kondee, un poste de *ede kabiten* [chef de clan] pour lequel il était rémunéré. Il avait droit à une embarcation motorisée et était considéré comme un officiel du gouvernement à chacune de ses visites à Paramaribo. Ses visites dans la capitale devinrent de plus en plus nombreuses et sa reconnaissance officielle devint l'objet de critiques de la part des Ndjuka [...]. C'est alors qu'intervint le Grand Conseil de Puketî en 1978 qui devait en principe avoir pour sujet les modalités de la restauration du culte des ancêtres illustres, mais dont tout le monde se doutait que c'était des rapports entre Akalali et le *Gaan man* qu'il allait être question. Ce Grand Conseil intervenait à la suite de la demande d'Akalali aux autorités de Paramaribo de destituer le *Gaanman* Gazon pour le remplacer [...]. La gravité de cette demande avait attiré à Akalali des soupçons : de possible allié politique, il re-

18. Du nom de ce médium à l'origine d'une controverse politique que j'ai traité par ailleurs. Voir J.-Y. Parris [2002].

présentait depuis un risque d'instabilité. Discrédité par le P.N.S. [Parti National du Surinam] et les autorités de Paramaribo qui lui ôtèrent sa charge de *ede kabiten*, ses autels sacrés détruits par un groupe d'hommes de Diitabiki [village de résidence du *Gaan man* et de son clan], Akalali s'enfuit en 1979 vers la Côte [Thoden van Velzen et van Wetering, 1988, p. 375-377].

Même à un niveau moindre on peut relever pareilles interventions de la part des autorités contemporaines, y compris là où les enjeux ne dépassent pas le niveau local, c'est-à-dire l'unité villageoise. Il est ici question de la création d'une nouvelle fonction que commente l'intéressée, une villageoise de Mooitaki et membre du clan Misidjan :

Il n'y avait alors qu'une seule femme *Basia*¹⁹ à Asisi [matri-segment du village de Mooitaki]. Je n'ai donc pas hérité cette fonction de quelqu'un d'autre. Le précédent *Kapiten* en poste était mon père et j'avais l'habitude d'être avec lui, de participer à ses activités, de l'accompagner au cours de ses déplacements et de le voir exercer. Des représentants du gouvernement surinamien venus à Diitabiki pour discuter avec le *Gaan man* ont alors émis le souhait qu'il y ait deux femmes *Basia* à Mooitaki et non plus une seule. Durant ce conseil, ils formulèrent ce vœu à mon père qui me proposa alors. Le *Gaan man* et les *Bakaa* (les Blancs) acceptèrent [...]. Les *Bakaa* inscrivirent mon nom sur les registres de l'État pour que je sois rémunérée et je reçus des vêtements [de *Basia*] (Sa A. clan Misidjan, village de Mooitaki).

Il convient enfin de noter le rôle qu'ont joué les colons dans les luttes intestines qui ont eu cours entre Marrons, et plus particulièrement entre les Ndjuka et les Aluku (ou encore désignés les Boni, du nom d'un de leurs chefs, le plus illustre). Le récit qui suit a été recueilli auprès d'interlocuteurs ndjuka et traite de cette page d'histoire qui s'est déroulée entre 1779 et 1793. Dans ce long récit sur la fin de Boni interviennent les extraits suivants :

[...].C'est lorsque Boni eut environ vingt ans qu'il marronna avec les siens des plantations où ils étaient jusque-là captifs. Dès lors, Boni ne cessa de provoquer les colons de la côte, invincible qu'il était grâce à la protection de ses *Obia*. Las de ces harcèlements, les colons proposèrent à Boni d'aller se battre contre les Ndjuka du Tapanahoni, lui promettant de devenir, en cas de victoire, roi (*Kownu*) de l'ensemble des Noirs Marrons [suivent les péripéties des luttes entre Ndjuka et Aluku, ainsi que la façon dont les Ndjuka aurait vaincu Boni]. Le *Gaan man* ndjuka livra ensuite la tête de Boni aux Blancs, mais ceux-ci la perdirent dans le fleuve en repartant vers la côte, en traversant le saut nommé depuis *Dagu ede* [littéralement, tête de chien]. C'est pour cette raison que le *Gaan man* ndjuka est supérieur à tous les autres. Parce qu'il a tué Boni, il est devenu le roi de tous les Noirs Marrons. Sculptée, la tête de Boni figure encore aujourd'hui sur le pommeau de la canne du *Gaan man* ndjuka (Da P, clan Misidjan, village de Mooitaki)²⁰.

19. Les *Basia* sont des dignitaires qui assistent et relaient le *Kapiten* dans ses tâches. Ils sont généralement au nombre de quatre, deux de sexe masculin et deux de sexe féminin. Si ce nombre n'est pas fixe, les deux sexes sont par contre toujours représentés.

20. Cette version des motifs des conflits entre Ndjuka et Aluku est remise en cause aussi bien par les Aluku que par l'historienne S.W. de Groot. Il semble bien qu'en réalité ce sont les Ndjuka qui, sur les instances du gouvernement colonial, rompirent la paix précédemment conclue avec les Aluku en 1780. Ils offrirent leurs services aux Blancs afin de juguler une guerre qui se déroulait entre colons et Aluku par crainte de voir celle-ci se propager sur leur territoire mais aussi dans le but de conserver leur monopole sur le fleuve Maroni et leur libre accès vers la côte. Les Aluku furent contraints de s'installer en amont du territoire ndjuka, sur la rive française, et firent allégeance à la France.

Ces quelques exemples contiennent plusieurs éléments qui éclairent et précisent ce qui se noue très tôt entre les autorités *bakaa* et *ndjuka*. Ils confortent l'hypothèse d'une probable intervention, même limitée, des autorités coloniales dans la création des fonctions de chef suprême (*Gaan man*), de chef de clan (*Ede Kapiten*), de chef de village (*Kapiten*), et de *Basia* (assistant du *Kapiten*). Mais ces exemples indiquent aussi que cette probable intervention a pu contribuer à pacifier les conflits internes aux *Ndjuka* en vue du titre suprême, à fixer les unités au sein desquelles se transmettent depuis les charges politiques et à circonscrire *Ndjuka* et *Aluku* par exemple sur des territoires qui restent en partie respectés.

Pourtant, l'image qu'entendent donner d'eux aussi bien ces dignitaires que le commun des *Ndjuka* est celle de leur totale indépendance par rapport au pouvoir colonial et post-colonial. Ils rappellent, par exemple, que la désignation et l'intronisation de tous les *Gaan man* se déroulent dans le village de *Puketi* et que c'est une affaire qui ne concerne que les *Ndjuka*. Selon eux, le gouvernement du Surinam ne fait qu'entériner leur choix. Quelques rares interlocuteurs reconnaissent cependant que cette intronisation se fait en présence d'un émissaire du gouvernement surinamien.

De manière plus générale, les *Bakaa* demeurent, sur le plan du discours formel, toujours et avant tout les anciens maîtres dont il convient de se méfier et à l'égard desquels il faut marquer de la distance. Sur ce point, les aînés qui sont ici les seuls à pouvoir prétendre aux charges politiques et religieuses sont les plus véhéments. Plus révélateurs que ces propos radicaux – qui relèvent davantage d'une position de principe que d'une critique fondamentale – sont tous ces commentaires où se lisent en filigrane des éléments qui traduisent une certaine connivence avec l'univers *Bakaa* et qui ne seraient peut-être jamais avoués de but en blanc. Un de mes interlocuteurs, par ailleurs prolixe pour dénoncer les torts et les malversations des anciens colons, m'expliqua incidemment ce que son clan devait aux Blancs :

Les *Misidjan* ne furent pratiquement jamais esclaves car un maître de plantation nommé *Misidjan* aimait une belle esclave qu'il voulait épouser. Celle-ci refusa dans un premier temps prétextant qu'elle ne pouvait accepter d'être affranchie alors que ses parents demeuraient quant à eux esclaves. Le maître lui proposa alors d'affranchir tous les siens si elle l'épousait, ce qu'elle accepta et les siens devinrent contre-maîtres. Le nom du maître en question devint celui de l'actuel clan *Misidjan* [...] (Da P. clan *Misidjan*, village de *Mooitaki*).

Mais il se noue aussi dans ces relations une partie de la légitimité des dignitaires politiques *ndjuka* : leur désignation devait être entérinée par les autorités coloniales et les autorités du Surinam en font de même aujourd'hui. Ces dignitaires sont par ailleurs rémunérés²¹ par ces autorités et reçoivent d'elles une tenue officielle. Aussi maigre soit cette rémunération, elle est espérée et exigée. Et le *Gaan man*, dont il est attendu qu'il interfère auprès du gouvernement, est régulièrement sollicité sur ces questions lors des conseils. À chacune de leur visite dans la capitale ces dignitaires sont considérés comme des officiels du

21. La rétribution du *Gaan man*, par exemple, date de 1857 [de Groot, 1977].

gouvernement surinamien et reçoivent à ce titre des présents. Interrogé sur une question annexe, le *Kapiten* du village de Mooitaki nous éclaire sur certains enjeux de cette reconnaissance :

posséder cette canne [de *Gaan man* ou de *Gaan fiskali*, son second], raconte-t-il, fait de son détenteur un dignitaire officiel qui est reconnu et reçu comme tel par les autorités surinamiennes. Autrefois, cette canne donnait droit à son détenteur ou à son émissaire aux biens faisant partie du tribut que devaient les colons aux Ndjuka. Le poste de *Gaan fiskali*, affaire jusque là interne au clan Misidjan, fut volé par les membres du Masaa bee qui n'avaient rien et vivaient sous la protection du clan Misidjan [c'est ce point qui constitue l'objet de notre entretien] [...]. Les gens du Masaa bee en profitèrent pour se livrer à des exactions : ils se sont fait passer à Paramaribo pour le *Gaan man* et ont accepté les cadeaux habituellement offerts à ce dernier [...] (Da P., clan Misidjan, village de Mooitaki).

Ce *Kapiten* du village où j'ai effectué la plus grande part de mon enquête de terrain était toujours fier de me montrer les photos de ses séjours à Paramaribo qui le montraient aux côtés de figures politiques surinamiennes. Il faisait état des présents qu'il y avait reçus et me faisait souvent le récit de son voyage en Afrique initié par le gouvernement, au côté du *Gaan man*. En dépit de ses nombreuses critiques à l'encontre des *Bakaa*, tous ces éléments participent dans une certaine mesure à sa légitimité auprès des siens et contribuent au prestige que les villageois attachent à sa fonction. Cependant, sa reconnaissance par le gouvernement surinamien est favorablement accueillie par les villageois tant qu'ils peuvent, en retour, en tirer profit. Ce qui peut à certains égards apparaître comme une concession ou une compromission devient alors un atout politique. C'est ainsi que la construction de l'école de Mooitaki, le projet d'électrification du village ou encore la construction d'une piste d'atterrissage – qui ne se font pas sans le soutien de l'État – renforcent, auprès des villageois, le prestige des dignitaires qui ont su jouer de leur entregent.

Conclusion

En somme, ces divers éléments contribuent, selon moi, à envisager les Ndjuka en tant que minorité ethnique au sein d'un État constitué, au sens où cette notion « nous invite à penser ensemble celle de groupe et de relation [à la société globale ou environnante] » [Williams, 1991]. En tant que minorité, les Ndjuka comme l'ensemble des Marrons peuvent être définis aussi bien sur la base de critères internes (les origines africaines, le marronnage, les pratiques religieuses, l'existence de la chefferie ou encore les références segmentaires par exemple), que relationnels (à partir des liens tant socio-historiques que politiques entre les deux univers et des représentations dont ils sont l'objet).

La place des Ndjuka, et ce fut ici mon principal souci, ne saurait se situer uniquement sur le terrain de l'indépendance ou de l'opposition par rapport à la société surinamienne. À ne considérer les Ndjuka qu'en ces termes, c'est prendre le risque d'occulter le processus historique qui en fait ce qu'ils sont véritablement : une société ouverte sur un espace national. Mais j'espère avoir

aussi montré que les Ndjuka sont acteurs de cette histoire et qu'ils sont moins le produit de la société *bakaa* qu'ils ne sont une minorité qui a su conquérir un certain espace de liberté politique à la marge de la société globale.

BIBLIOGRAPHIE

- BENOÎT P.-J. [1839], *Voyage à Surinam : description des possessions néerlandaises dans la Guyane*, Bruxelles, Société des Beaux Arts.
- HOOGBERGEN W. [1990], «The history of the Suriname Maroons», in G. Brana-Shute (éd.), *Resistance and Rebellion in Suriname*, Williamsburg, vol. 43, p. 65-102.
- HOOGBERGEN W. [1993], «Marronage and Slave Rebellions in Surinam», in Wolfgang Binder (éd.), *Slavery in the Americas*, Würzburg, p. 165-195.
- GROOT (de) S.W. [1969], *Djuka society and social change : history of an attempt to develop a Bush Negro community in Surinam 1917-1926*, New-York, Assen, Van Gorcum & Co.
- GROOT (de) S.W. [1977], *From isolation towards integration : the Surinam maroons and their colonial rulers*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- GROOT (de), S.W. [1985], «A comparison between the history of maroon communities in Surinam and Jamaïca», *Slavery and Abolition*, vol. 6, n° 3, p. 173-185.
- JOLIVET, M.-J. [1982], *La question créole*, Paris, Orstom, coll. Mémoires.
- KÖBBEN A.J.F. [1968], «Continuity in change : Cottica Djuka society as a changing system», *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 124, n° 1, p. 56-90.
- MINTZ S.W. et Price R. [1992 (1976)], *The Birth of African-American Culture*, Boston, Beacon Press.
- PAKOSIE A.R.M. [1996], «Maroon leadership and the Surinamese state (1760-1990)», *Journal of legal pluralism and unofficial law*, n° 37-38, p. 263-277.
- PARRIS J.-Y. [2002], *Une controverse politique : l'interrogatoire posthume chez les Marrons ndjuka (Surinam, Guyane)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- PRICE R. [1979] (éd.), *Maroon Societies : rebel slave communities in the Americas*, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press.
- RONMY [1861], *Excursion dans le Haut-Maroni*, Archives des jésuites de Paris, MS-FGU 16.
- THODEN VAN VELZEN H.U.E. et WETERING VAN W. [1975], «On the political impact of a prophetic movement in Surinam», in W.E.A. van Beek et J.H. Scherer (éd.), *Explorations in the anthropology of religion*, La Hague, Martinus Nijhoff.
- THODEN VAN VELZEN H.U.E. et WETERING VAN W. [1988], *The Great Father and the Danger. Religious cults, material forces and collective fantasies in the world of the Surinamese Maroons*, Leiden, Koninklijk voor Taal-, Land-en Volkenkunde.
- TOULEMONDE-NIAUSSAT M. [1993], *Anthropologie des dynamiques interculturelles et de développement dans la région frontalière du Bas Maroni*, Thèse présentée à l'université de Tours.
- VERNON D. [1985], *Bakuu : le mal moderne. Un culte de sorcellerie chez les Marrons Ndjuka du Suriname*, Mémoire présenté à l'EHESS, Paris.
- VERNON D. [1993], «"Choses de la forêt" : identité et thérapie chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam», in *Jeux d'identités : études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, p. 261-281.
- WILLIAMS P. [1991], «Ethnies minoritaires. Problèmes anthropologiques», in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 244-246.