

Introduction à la question des « ethnies » et des frontières en Guyane

par Marie-José Jolivet

« J'ai l'impression d'être ridicule
dans leurs souliers dans leur smoking
dans leur plastron dans leur faux col
dans leur monocle dans leur melon
(...)

J'ai l'impression d'être ridicule
parmi eux complice parmi eux souteneur
parmi eux égorgueur les mains effroyablement rouges
du sang de leur civilisation. »

(Léon-G. Damas, *Pigments*)

Au moment où, ailleurs, elle commençait à être reconsidérée (1), la notion d'ethnie est paradoxalement devenue en Guyane — où elle était précédemment inusitée — la clef de voute des discours identitaires. Dans l'acception qu'elle revêt en l'occurrence, cette notion semble bien introduire une rupture dans le mode de classification des groupes humains en Guyane. En particulier, parler d'une « ethnie créole », comme on tend à le faire depuis quelques années, constitue indéniablement une auto-appréciation — car ce sont les Créoles eux-mêmes qui se désignent ainsi — d'un esprit très nouveau par rapport au temps où les désignations relevaient essentiellement de la médiation occidentale : c'est dans le renversement du rapport au processus d'assimilation, très prégnant jusqu'alors, que se construisent les positions nouvelles.

Restée de ce point de vue très largement fidèle aux représentations des premiers conquérants du Nouveau Monde, l'idéologie assimilationniste situait en effet les différents groupes le long d'une échelle hiérarchique au bas de laquelle elle reléguait tous

(1) Voir anthropologie africaniste et notamment les textes réunis par J-L. Amselle et E. MBokolo (1985).

les « primitifs » (1), pour placer au sommet les Européens, considérés comme prototypes des « civilisés ».

Pour comprendre les enjeux préluant à l'émergence de l'« ethnie créole », il faut donc commencer par situer la question dans sa perspective historique. A travers l'histoire du peuplement, on verra comment la médiation occidentale s'est imposée aux inter-représentations des groupes en présence et à leur placement les uns par rapport aux autres ; on verra ensuite comment aujourd'hui, sous le coup des dernières migrations, cette médiation devient l'objet d'un nécessaire renversement. A partir de cette perspective, apparaîtra également toute la complexité de la notion de frontière dont la nature — ou plutôt la *diversité* — est étroitement liée à la palette des définitions identitaires que peut offrir un pays sans cesse remodelé par de nouveaux mouvements migratoires.

Les fondements de la médiation occidentale

Au début de la colonisation des Antilles et des Guyanes, les Amérindiens ont été désignés par le vocable de « Sauvages », et ce vocable leur est resté très largement réservé, après l'arrivée des esclaves africains. En 1694, le Père Labat (1979) — l'un des principaux chroniqueurs de la colonisation française dans ces contrées — écrivait, à propos de la Martinique qui peut ici servir d'exemple (2) :

« J'ai dit en quelques endroits ci-devant que la Cassave et la Farine de Manioc servent de pain à la plupart des habitans blancs, noirs et rouges des Isles, c'est-à-dire aux Européens, aux Nègres et aux Sauvages. » (tome I, p. 195).

Dans un chapitre intitulé « Des Sauvages appelez Caraïbes, de leurs vêtements, armes, vaisseaux et coutumes. », le chroniqueur ajoutait :

(1) C'est une appellation parmi d'autres : nous verrons que, des « Sauvages » aux « ethnies », différents noms ont tour à tour désigné les groupes considérés.

(2) A cette époque, la manière d'appeler les diverses composantes des populations vivant dans les colonies françaises d'Amérique était homogène. Plus tard, la Guyane s'étant démarquée des autres colonies par une histoire propre, une terminologie particulière y est apparue.

« Ces sortes de gens sont indolens et fantasques à l'excès. Il faut des ménagements infinis avec eux ; ils ne peuvent souffrir d'être commandez (...). Ils ne font que ce qu'ils veulent, quand ils veulent, et comme ils veulent (...). Le plus court est de ne s'en point servir, ou de ne compter jamais sur eux, ni leur laisser rien entre les mains, car ils sont comme des enfants à qui tout fait envie (...).

Une autre raison pour laquelle on doit éviter autant que possible de se servir des Caraïbes (...), c'est l'antipathie qu'il y a entre eux et les Nègres. Leur orgueil leur fait croire qu'ils sont beaucoup au dessus des Nègres, et les Nègres qui en ont du moins autant qu'eux, les regardent avec encore plus de mépris, surtout quand ils ne sont pas Chrétiens, et ne les appellent jamais autrement que Sauvages, ce que les Caraïbes ne peuvent entendre qu'avec un extrême dépit, qui les porte souvent à des extrémités qu'on ne peut éviter avec trop de soin. » (tome I, p. 283).

En 1698, le Père Labat (op. cit.) notait encore :

« Afin de les mieux dresser, les instruire, et leur faire prendre le train de l'Habitation, il est bon de départir les Nègres nouveaux dans les cases des anciens. (...) On destine ordinairement quelqu'un qui est bien instruit, pour faire la doctrine en particulier aux Nègres nouveaux, sans compter que ceux chez lesquels on les a logez ont un soin merveilleux de les instruire (...). Ils leur servent pour l'ordinaire de Parains.

Il est difficile de s'imaginer jusqu'où va le respect, l'obéissance, la soumission et la reconnaissance que tous les Nègres ont pour leurs Parains. Les Créolles mêmes, c'est-à-dire, ceux qui sont nez dans le pays, les regardent comme leurs peres. » (tome II, p. 398).

Ainsi, à travers un discours datant de la fin du XVII^e siècle, apparaissent déjà presque tous les éléments de la hiérarchie imposée par le colonisateur, selon une classification qui, affinée au fil des temps, s'est perpétuée jusqu'à une date très récente, par-delà quelques changements de termes, aux incidences assez réduites.

Examinons d'abord, successivement, chacune des catégories répertoriées dans ce discours :

— Les « Sauvages ».

Ce sont les Amérindiens. Ils sont aussi définis comme étant « rouges », dans la première citation, mais ce qualificatif reste rare sous la plume du Père Labat. En fait d'Amérindiens, ce

dernier connaît surtout les Caraïbes qu'il rencontre dans les Iles. En Guyane, les colons n'ont pas seulement affaire aux Galibi, qui sont des Caraïbes (1) ; ils rencontrent des Arawak et des Palikur, alors également désignés comme « sauvages », quoique parfois distingués des Indiens de l'intérieur, estimés plus « sauvages » encore.

Il faut cependant souligner que l'emploi — comme appellation — de l'expression « Les Sauvages » reste peu fréquent. Le Père Labat lui-même utilise davantage « Les Caraïbes ». En Guyane, dès le XVII^e siècle, on dit plutôt « Les Indiens », en englobant sous ce vocable les divers groupes considérés comme autochtones. Au XVIII^e siècle, le mot « sauvages » devient surtout qualificatif :

« (...) Toute relation avec les Indiens ne sauroit produire aucun accroissement de culture et de commerce. Car des hommes libres et sauvages qui ne connoissent ni les besoins ni les fantaisies du luxe et qui n'en contractent pas même le goût en vivant avec nous, ne deviendront jamais ni agriculteurs ni artisans, et ne prennent aucune part à un commerce dont ils n'ont pas besoin et pour lequel ils n'ont à fournir aucun objet d'échange. » (V.P. Malouët, 1785) (2).

Avec cette appréciation portée par Malouët — ancien intendant de la Guyane —, apparaît la place réelle desdits Indiens dans le système colonial : en marge. C'est en ce sens qu'ils demeurent « sauvages », contrairement aux esclaves africains (3).

— Les « Nègres ».

Au temps du Père Labat, sont ainsi désignés tous les esclaves d'origine africaine. Dans son texte, la catégorie *créole* (4), appliquée aux esclaves, est juste mentionnée dans l'extrait cité qui, toutefois, montre bien un début de hiérarchie (« les Créolles mêmes... »). Si la nécessité de distinguer systématiquement entre *Nègres* nés en Afrique et *Nègres* nés sur place ne s'impose pas à lui, l'auteur n'en insiste pas moins sur la formation des « Nègres

(1) Les Caraïbes des Iles sont originaires de la Côte des Guyanes.

(2) Cité par J.-M. Hurault (1972), pp. 144-145.

(3) Rappelons que les esclaves d'origine amérindienne sont restés l'exception.

(4) On notera, à ce propos, que le Père Labat utilise le substantif « les Créolles » à propos des esclaves nés dans le pays, alors qu'ailleurs, il parle simplement des « hommes blancs créolles » (op. cit., tome I, p. 128). On a donc là l'amorce de l'usage qui s'est ensuite imposé en Guyane.

nouveaux », qui viennent juste de débarquer et qu'il faut donc « instruire » du travail de l'habitation et de la religion chrétienne : c'est entre ceux qui sont « instruits » et ceux qui ne le sont pas, que passe la distinction essentielle. C'est cette même distinction que reproduit finalement l'opposition entre esclaves *créoles* et esclaves *bossales*, cette dernière expression désignant justement les esclaves récemment débarqués d'Afrique, non « instruits » et par conséquent encore quelque peu « sauvages » (1).

En Guyane, cependant, l'opposition principale — la plus durable, en tout cas, puisqu'elle est encore d'actualité — va plutôt s'opérer entre *négres créoles* ou en voie de créolisation (2), et *négres marrons*. A ce propos, intervient très largement la spécificité historique et géographique de ce pays.

Esclave fugitif, le *négre marron* (3) peut être aussi bien créole que bossale. En Guyane française, les principaux mouvements de marronnage issus des propres plantations de la colonie ont concerné des esclaves créoles et ont toujours été réduits par les troupes du Gouverneur. Mais au Surinam voisin, où la traite fut toujours plus active et le nombre d'esclaves beaucoup plus important, de vastes mouvements de marronnage essentiellement bossale — cf. article précédent (M. Toulemonde-Niaussat) — ont abouti à la constitution de diverses petites *Républiques*, réorganisées selon des modèles africains de type *holiste*, marquant le primat du collectif sur l'individuel, et dotées d'une autonomie reconnue par le Gouverneur du Surinam.

Le premier groupe de Marrons à venir s'intégrer officiellement au paysage démographique guyanais fut celui des Boni, qui demanda à s'installer en territoire français dans les années 1770,

(1) De l'espagnol *bozal* qui au sens propre veut dire « nouveau », mais connote aussi l'idée du simple, du frustré et même du sauvage, le mot « bossale » ne se rencontre guère sous la plume des chroniqueurs français. S'il est aujourd'hui plus usuel, il reste malgré tout assez savant. Il ne désigne d'ailleurs qu'une catégorie du passé : le terme n'a jamais été repris pour qualifier d'autres immigrants.

(2) Si, au sens strict, le mot *créole* — de l'espagnol *criollo* — signifie « né sur place d'une espèce importée », nous verrons qu'une acception plus sociologique du terme implique surtout que la personne ainsi désignée ait une certaine expérience des valeurs occidentales.

(3) Le mot vient de l'espagnol *cimarron* qui, à l'origine, qualifiait l'animal domestique redevenu sauvage.

et opta pour la Guyane française quand fut définitivement tranché le litige frontalier avec le Surinam (1890) ; au temps de la ruée vers l'or, à partir des années 1880, des Saramaka vinrent aussi s'installer en Guyane, comme canotiers ou bûcherons ; des Djuka vivaient depuis longtemps déjà sur le bassin du Maroni, aux confins des deux colonies... Bref, la Guyane abritait des populations qui, sans être amérindiennes, relevaient d'un mode de vie et d'une marginalité de même nature : elles furent donc désignées soit directement comme « sauvages » — quand il était nécessaire, comme pour les recensements, de disposer d'une dénomination englobant l'ensemble des populations marginales (ou marginalisées) —, soit par des termes plus restrictifs, mais étymologiquement équivalents, tels Marrons ou *Bosh* (1).

— Les « Européens ».

Ainsi sont appelés les Blancs (2). Mais dans cette colonie restée pauvre, les Blancs créoles n'ont jamais eu le poids économique de ceux de la Martinique ; aussi n'ont-ils pas survécu, en tant que groupe constitué, à l'abolition de l'esclavage. Depuis plus d'un siècle déjà, le groupe des Blancs est donc surtout représenté par des *métropolitains*, auxquels se sont adjoints quelques Blancs créoles des Antilles.

Il y a aussi ceux que l'on nomme, par dérision, les *Vieux-Blancs*, c'est-à-dire les bagnards (3). On a pensé, parfois, que leur présence avait sensiblement modifié — en les démythifiant — les représentations que les Guyanais pouvaient avoir des Blancs. C'est là une assertion dont les limites sont tracées par l'impact parallèle de l'idéologie assimilationniste...

(1) Synonyme de l'anglais *Bush Negroes* le mot *bosh*, qui signifie donc *hommes des bois*, s'applique traditionnellement aux Noirs Marrons des Guyanes. L'usage en est notamment attesté, en 1885, par la plume de Parépou (1987 : 115). De nos jours, il ne désigne parfois que le groupe particulier des Djuka.

(2) L'expression *Blancs* est d'ailleurs plus courante et moins ambiguë que celle d'Européens par laquelle on entend le plus souvent — comme le Père Labat — tous ceux qui sont d'origine européenne, mais que l'on réduit parfois à ceux qui sont nés en Europe, excluant les Blancs créoles, voire, aujourd'hui où se profile le temps de l'Europe comme entité, à ceux qui sont nés dans un pays européen autre que la France — les Blancs nés en France étant dits *métropolitains*.

(3) Précisons qu'ils ont rarement fait souche, malgré la pratique du *doublage* qui les astreignait à résidence dans la colonie après libération.

De l'assimilation aux revendications identitaires

Si l'on excepte l'expression *Vieux-Blancs*, dont l'usage est plus créole qu'européen, les appellations qui viennent d'être passées en revue sont toutes soit directement imposées par les Blancs, soit médiatisées par leur position dominante. Des modifications ont successivement été appliquées à certaines de ces appellations : elles doivent être comprises en fonction de la mise en place du processus d'assimilation.

Le groupe des Blancs a constitué le pôle de référence du système hiérarchique colonial — *stricto sensu* et dans ses prolongements *départementaux* —, celui en fonction duquel les autres groupes se sont ordonnés les uns par rapport aux autres. A cet égard, si l'on en croit le Père Labat, les relations entre « Nègres » et « Sauvages » étaient déjà révélatrices du poids de la médiation occidentale au moment où se sont mises en place les premières grandes plantations : l'esclave ne reprenait-il pas à son compte le terme de « Sauvage » pour parler de l'Amérindien et n'affichait-il pas un mépris renforcé à l'égard de tous ceux qui n'étaient pas chrétiens ? Or, en Guyane, ce mépris s'est perpétué jusqu'à une date très récente, voire jusqu'à nos jours, au moins dans certains milieux.

J'ai eu l'occasion, dans de précédents travaux (1982 ; 1987), d'analyser le système hiérarchique imposé par les Blancs, ainsi que l'intériorisation, par les groupes dominés, des critères discriminatoires. Je me contenterai ici de souligner la place des sociétés amérindiennes et marronnes dans ce système. Un premier indice en est livré avec la question des termes « génériques », attribués à ces sociétés.

Dans un tout premier temps, qu'il s'agisse des *Sauvages* (pour Indiens) ou des *Nègres*, ces termes n'ont englobé que des groupes culturellement très proches les uns des autres, ou même en voie d'homogénéisation. Mais très vite, le rapport à l'assimilation a prélué au choix des mots ; déjà la seule appellation de *Nègres* ⁽¹⁾ — par-delà son sens péjoratif — connotait moins

(1) Il est vrai que le sens de ce mot était double. Comme l'indique Littré, c'était d'abord le « nom qu'on donne en général aux habitants noirs de l'Afrique », et ensuite l'« esclave noir employé aux travaux des colonies ». Or, c'était seulement dans ce second sens que la notion de sauvagerie s'éclipsait, précisément au profit de celle de christianisation par laquelle on voulait justifier l'esclavage.

directement l'idée de sauvagerie que les termes de Marrons, de Bosh et même de Bossales.

Mais c'est avec les désignations globales que le rapport à l'assimilation est devenu le plus manifeste : populations « sauvages » d'abord, puis « primitives », « tribales » et même « sylvicoles », enfin, plus récemment, « ethnies », tous ces termes ont été autant de manières successives de distinguer, des Créoles et des Métropolitains, les sociétés non occidentalisées — on aurait dit, autrefois, non civilisées, non christianisées... —, et par là même marginalisées dans leur mode de fonctionnement essentiellement structuré autour du principe holiste (1).

On notera le changement de sens accompagnant le changement de terme. Les deux premières expressions (populations sauvages et primitives) faisaient référence à l'absence d'évolution ; celle qui, plus récemment, a pris la suite (populations tribales) s'est attachée au type de structure sociale (holisme) ; la quatrième, au demeurant de courte vie (populations sylvicoles) à l'ordre naturel et spatial ; la dernière enfin (ethnies), à l'identité socio-culturelle. Au moment où elles se sont imposées — notamment sous l'impulsion de l'administration — ces notions, souvent empruntées à l'ethnologie, ont été employées chacune dans son sens premier, la nouvelle entendant même généralement corriger le tour péjoratif de la précédente. Mais très vite, chacune a repris la même dérive péjorative : longtemps, sa réappropriation par l'usage créole n'a pu aller que dans le sens d'une discrimination.

Car la définition du groupe des Créoles se construisait alors dans l'espace déterminé par les deux pôles de référence respectivement occupés par les Métropolitains et la France — au pôle positif — et par les populations « primitives » — au pôle négatif. Porteuse de l'aspiration au modèle occidental, mais aussi, par voie de conséquence, de l'exclusion des sociétés holistes et de la hiérarchie interne du groupe, cette définition « en creux » était évidemment le produit de la pleine adhésion créole à l'idéologie assimilationniste.

(1) Rappelons que, selon l'optique de Louis Dumont (1983), le *holisme* ainsi que l'*individualisme* auquel il s'oppose doivent être considérés comme des valeurs sociales. Ajoutons qu'en l'occurrence il s'agit surtout de principes structurants, n'empêchant ni l'existence de lignes individuelles dans la configuration holiste, ni inversement la mise en place d'organisations collectives dans la configuration individualiste, ni même la dérive vers des configurations intermédiaires.

Aujourd'hui, la remise en cause de l'assimilation bouleverse entièrement cette construction. Longtemps confondue avec une certaine idée du « progrès » (1), l'assimilation, désormais, n'apparaît plus comme un moyen de promotion à l'usage de tous. En revanche, surgit au grand jour sa contre-partie culturelle : la régression des traditions créoles, dont jusqu'alors on ne s'inquiétait guère.

En même temps que l'assimilation, ce sont la place des Blancs dans le système, la référence aux valeurs occidentales et, partant, la définition même des Créoles, qui se trouvent être mises en question. Parallèlement, les mouvements d'immigration de ces quinze dernières années font passer le groupe créole de l'état de large majorité à celui de simple minorité (environ 40 % de la population actuelle), une minorité de surcroît confrontée à des groupes culturellement affirmés (2). Tout concourt, alors, à poser la nécessité, pour les Créoles, de se saisir avec urgence des phénomènes culturels et identitaires, précédemment abandonnés à la logique assimilationniste.

L'émergence de la notion d'« ethnie créole » s'inscrit dans cette optique : il s'agit de faire retour sur soi pour retrouver ses fondements, ses lignes de force, sa cohérence, c'est-à-dire reconstituer les conditions de sa perpétuation en tant que groupe bien identifié. Mais si elle se rapproche des Amérindiens pour affirmer une filiation d'où elle peut tirer la meilleure légitimité, si elle se rapproche des Marrons pour retourner efficacement le couple référentiel « européanité / africanité » (3), l'« ethnie créole » ne s'en caractérise pas moins, avant tout, par le repli, la fermeture. Contrairement à la période précédente où la créolisation (et /ou la guyanisation) des immigrants assurait la perpétuation du groupe dans la dynamique assimilationniste, la recherche d'une identité

(1) Au sens que revêtait ce concept quand triomphait la société de consommation, c'est-à-dire pris sous un angle essentiellement socio-économique.

(2) C'est notamment le cas des Haïtiens, dont les croyances, et singulièrement le vaudou, inspirent à la fois le rejet — pour cause de trop grande africanité —, la crainte — pour cause d'efficacité — et la nostalgie d'une semblable force, qu'on aurait eue mais qu'on aurait depuis longtemps perdue.

(3) Seule, l'affirmation d'un rapport de filiation avec les Amérindiens permet aux Créoles de se faire reconnaître une véritable indigénéité ; seule la reconnaissance de la parfaite et noble guyanité des Marrons leur permet d'inverser les pôles de référence pour s'appuyer sur une africanité revalorisée.

plus strictement définie amène le groupe à repousser les immigrants aux marges de cette « ethnie » qu'il entend maintenant constituer. L'exclusion de l'autre, dès lors, continue : c'est juste la définition de cet « autre » qui s'est sensiblement élargie.

A ce niveau de la réflexion sur les termes employés pour désigner ces sociétés, je voudrais aussi mettre en question ceux que j'utilise personnellement. Dans mes premiers travaux sur la Guyane, j'ai parlé de « populations tribales » — ou encore de « populations dites tribales » (1). Par cette expression, je voulais désigner les populations vivant en marge du système départemental en général, et de la société créole (alors très largement majoritaire) en particulier. L'appellation « tribales » avait moins de sens en elle-même — encore que j'aie entendu mettre ainsi en relief le holisme structurant — que dans son opposition au mode de vie individualisé de la société créole : mon analyse partait du point de vue créole, alors très largement confondu avec le point de vue guyanais.

Sans doute est-il plus sage, aujourd'hui où les Créoles ne sont plus guère (ou presque) qu'un groupe parmi d'autres, de désigner chaque groupe considéré par le nom qu'il se donne à lui-même. Tel est ce que je fais à chaque fois que possible. Encore faut-il éviter le piège de la réification ethnique ; d'autre part, on peut avoir aussi besoin de termes plus globaux. Dans cet esprit, j'ai retenu ceux qui, en l'état actuel des pratiques, restent les moins compromis : Amérindiens et Marrons. Certes, ils ont été au départ imposés par les Européens. Le terme de Marron a même longtemps eu une connotation fortement péjorative ; mais le contre-coup de l'apologie antillaise du marronnage (2) semble l'avoir libéré de sa charge négative. De plus, dans la mesure où tous deux font appel — chacun à sa manière (3) — aux origines

(1) J'utilisais l'artifice du « dites », ou plus simplement celui des guillemets pour me démarquer de l'usage péjoratif qui déjà entachait cette expression néanmoins consacrée à l'époque (début des années 1970).

(2) Dans les romans d'E. Glissant, notamment. De plus, en français, contrairement à la pratique anglaise ou hollandaise visant ces mêmes sociétés au Surinam, les Marrons de Guyane n'étaient plus désignés par ce terme depuis longtemps : les scientifiques parlaient plutôt des « Noirs réfugiés » (J.-M. Hurault), le terme de « Bosch » étant préféré dans le langage courant.

(3) Les Amérindiens étant reconnus comme les premiers occupants, le terme connote immédiatement l'idée d'indigénéité.

des populations considérées, on peut estimer qu'ils constituent de bonnes catégories analytiques. Il est sûr, cependant, que si ces populations évoluaient dans le sens de la créolisation — ce qui semble bien s'opérer pour certaines d'entre elles —, de telles appellations pourraient vite prendre un tour infiniment plus discriminatoire qu'analytique.

En fait, nulle appellation ne peut durer, car nulle n'échappe aux retournements successifs des enjeux, dont la question identitaire est le produit. La notion d'« ethnies », appliquée à tous les groupes en présence (1), est le dernier avatar de ces logiques de retournement : utilisée par et pour les Créoles, elle devient une manière d'inverser le sens du devenir culturel — jusqu'alors pris dans le processus d'assimilation — en posant la nécessité d'un retour en arrière pour resaisir la tradition d'antan et hisser ainsi la culture créole guyanaise au rang des cultures fortement affirmées, dont les récents mouvements migratoires ont largement pourvu ce pays.

« Ethnies » et frontières

Au sein des « ethnies » culturellement affirmées, un autre groupe émerge actuellement : celui des Bushi Nenge (2). Cette émergence est liée aux récents flux migratoires qui, en relation avec la guerre civile au Surinam, ont bouleversé entièrement la physionomie de la région du Maroni (3). La revendication de cette appellation de Bushi Nenge, jusqu'alors inusitée en territoire français, est une réponse à la situation où sont placées ces populations du fait de l'existence — soudain rigidifiée par la guerre — d'une frontière coupant en deux ce qui pour eux représente un seul et même pays : le Maroni.

Le Maroni, en effet, n'est un fleuve que sur les cartes et pour les autorités administratives. Pour les gens qui vivent sur ses rives, c'est avant tout un pays. En écrivant « le Fleuve », avec

(1) A l'exception, jusqu'alors des Métropolitains, à propos desquels j'ai toutefois entendu dire, tout récemment (à l'automne 1989) : « il y a une ethnies qui... », comme si « ethnies » et « groupes » étaient devenus strictement synonymes.

(2) Il s'agit en fait de l'équivalent, en sranan (pidgin surinamien), de l'anglais *Bushi Negroes*, dont on a vu plus haut qu'il avait donné précédemment *Bash*.

(3) Cf. article de M. Toulemonde-Niaussat, dans ce même bulletin.

une majuscule, c'est cette réalité que, dans l'article qui précède, M. Toulemonde-Niaussat entend à juste titre restituer.

Pendant longtemps, la notion de frontière a pris, dans cette région, un sens très approximatif. Pour en comprendre les raisons, il faut remonter deux courants historiques : l'un concerne le « litige franco-hollandais », qui n'a été officiellement réglé qu'à la fin du siècle dernier ; l'autre intéresse plus précisément les divers groupes de Noirs marrons dans leur rapports entre eux et à l'administration.

Sans trop revenir sur l'histoire complexe de la formation de ces groupes, il convient sans doute de rappeler que tous sont nés au Surinam, mais que leur présence dans la région du Maroni est ancienne : les Djuka y étaient déjà installés quand, en 1776, sous la conduite de leur chef Boni, les Aluku ⁽¹⁾, dont la révolte était plus radicale, furent refoulés vers le Maroni par les troupes du Gouverneur du Surinam, et vinrent s'installer sur la rive française du fleuve.

D'après S. de Groot (1984) et W. Hoogbergen (1989) — dont on suivra ici les principales indications — les Aluku recommencèrent à piller les plantations surinamiennes, à partir de 1788, et furent à leur tour harcelés par les soldats surinamiens qui les pourchassaient jusque sur les îles ⁽²⁾ où ils étaient installés. Ils furent ainsi progressivement repoussés vers l'amont, sur le Lawa, tandis que les Djuka remontaient sur le Tapanahoni ⁽³⁾.

Déjà, en 1777, les Djuka avaient manifesté aux Aluku leur volonté de ne pas se voir barrer l'accès à la côte. En 1791, le cours inférieur du Maroni restait le territoire d'évolution des uns et des autres, même si leurs villages étaient plus en amont. La relation entre Djuka et Aluku demeurait conflictuelle. Attisée par les autorités surinamiennes qui s'appuyaient sur les premiers pour

(1) Ainsi se désignent-ils eux-mêmes, du nom d'un de leurs premiers chefs, alors que les Métropolitains et les Créoles les ont jusqu'alors désignés par le nom de « Boni », chef plus connu qu'Aluku en raison des guerres qu'il mena contre les planteurs surinamiens.

(2) Sur ce large fleuve aux îles multiples, la frontière, on le voit, n'est pas encore vraiment fixée.

(3) Le Lawa est le nom donné au cours moyen du Maroni, en amont du point de confluence avec le Tapanahoni qui, lui, coule exclusivement en territoire surinamien (cf. infra : problème du territoire surinamien contesté par la France).

tenter de réduire les seconds — jugés plus dangereux —, cette rivalité avait débouché, en 1791, sur un traité qui imposait aux Aluku la tutelle des Djuka. Réaffirmée en 1809, cette tutelle ne fut abolie qu'en 1860, à la suite d'un accord passé par les Français et les Hollandais avec les Boni et les Djuka ; mais entre temps, les Djuka étaient devenus maîtres du commerce sur le Maroni...

La matérialisation de la frontière — tout comme la position, les uns par rapport aux autres, des goupes en présence sur les rives du Maroni — a donc toujours été étroitement liée à la politique des Blancs. Je viens de rappeler le rôle des Surinamiens en l'affaire. Celui des Français fut moins marquant, mais il relève de la même logique : celle de la colonisation.

Au moment où les Aluku vinrent se réfugier en zone française, la question de leur accueil fut très officiellement posée. Déjà, en 1774, l'existence des Aluku et plus largement l'ensemble des mouvements de marronnage au Surinam avaient inspiré au baron de Bessner — futur gouverneur de Cayenne — une série de « mémoires » à partir desquels il proposait un nouveau plan de colonisation pour la Guyane. Favoriser l'implantation de ces réfugiés constituait en effet, selon Bessner, un moyen économique de pallier la pénurie d'esclaves sur les plantations, en les remplaçant par une main-d'œuvre libre, déjà acclimatée, dont on ne payerait que le travail réel. Bessner souhaitait aussi réunir des Indiens autour de missions / habitations, selon le modèle éprouvé par les jésuites, au début du XVIII^e siècle. En 1776, l'intendant V.P. Malouët fut envoyé sur place pour juger du bien-fondé de ces propositions ; il alla à Paramaribo ; il en revint avec de tout autres idées sur les moyens de mettre en valeur la Guyane.

Ainsi, la question des Aluku, déjà concrètement réfugiés sur la rive française du Maroni, resta en suspens. Ce ne fut qu'en 1890, à la faveur du règlement définitif du litige franco-hollandais concernant la frontière séparant les deux colonies, que le sort des Aluku — dits alors Boni — fut scellé, par le rattachement officiel du groupe à la colonie française.

En fait, même tranché (en faveur du Surinam), ce litige n'a jamais cessé d'embrouiller la situation — déjà compliquée en elle-même — du « Fleuve » et de ses populations. La France contestait au Surinam la propriété de la région située entre le Lawa et le Tapanahoni. Certes, le Maroni était reconnu par tous comme étant la frontière. Mais quel était le fleuve formateur à prendre en

compte en amont ? Les Français affirmaient que ce devait être le Tapanahoni ; les Hollandais disaient que ce devait être le Lawa — lui-même alimenté par le Litani. Or, entre ces deux rivières, évoluaient des Noirs Marrons . Quant au Maroni proprement dit, il était le moyen de communication obligé entre l'intérieur et la côte, entre le pays des « tribus » (Amérindiens ou Marrons) et le pays des plantations (c'est-à-dire des Blancs, des esclaves, des affranchis et des Créoles) ; il était un lieu de commerce entre les diverses composantes de la population, un lieu de passage entre les deux colonies ; bref, non une ligne bien tracée, mais un ensemble aux contours flous et aux multiples définitions.

Les choses auraient pu en rester là quelques années encore, voire quelques décennies, si n'étaient intervenues la ruée vers l'or et les découvertes de 1887, sur le Lawa. L'enjeu, soudain, devint considérable. Qu'importait, dès lors, la question des populations du fleuve ? Il fallait avant tout régler le différend. Le tzar de Russie fut chargé d'arbitrer ; il trancha en faveur du Surinam. Une majorité de Djuka se trouva ainsi écartée de l'appartenance française ; à l'inverse les Boni purent la demander et l'obtenir. Concrètement toutefois, le va-et-vient des familles d'une rive à l'autre du Maroni ne s'en trouva pas fondamentalement modifié.

Tel était donc l'état des lieux quand, tout récemment, le Surinam a vu ressurgir la guerre civile, et avec elle, la reprise des migrations d'antan. Certes, ce ne sont plus, comme autrefois, les planteurs blancs, alliés au Djuka qui chassent les Aluku vers la rive française du Maroni ; ce sont les Djuka eux-mêmes qui viennent se mettre à l'abri des soldats de Paramaribo ; arrivent aussi les Amérindiens Galibi qui fuient la guérilla djuka. Mais ce faisant, tous évoluent sur un territoire qui est implicitement le leur depuis toujours. Quel sens peuvent-ils alors donner à la frontière que représente officiellement le Maroni ?

Car frontière il y a, plus que jamais, ces dernières années. Camps de réfugiés il y a aussi : on ne passe plus d'une rive à l'autre comme en un même « pays ». Seuls les Galibi du Surinam, accueillis par les leurs — les Galibi de Guyane étant organisés pour ce faire — peuvent avoir l'impression d'un simple passage (1). Les Djuka, eux, s'ils continuent à traverser en amont, ils n'en sont pas moins vite ramenés vers les camps de réfugiés

(1) En fait, ils viennent très consciemment et très volontairement s'installer en territoire français.

par l'administration . Et dans ces camps, on distribue des vivres, on organise la survivance, non l'installation. Sans doute — et ce, malgré de récents accords gouvernementaux visant à favoriser les retours au Surinam — certains Djuka sont-ils déjà largement sortis des camps, pour vivre de la production de leurs abat-tis. Il n'empêche qu'on est loin de la reconstitution, de ce côté de la frontière, de leur société : l'immigration étant d'abord urbaine ou péri-urbaine, elle s'accompagne nécessairement d'un proces-sus de restructuration...

*
* *

L'affirmation de l'identité Bushi Nenge, comme étant l'une des composantes de la « mosaïque » guyanaise, doit-elle être comprise comme la revendication d'une tradition (africaine), d'un territoire (le Pays du Maroni) ou d'un droit en devenir ?

Toute la question de l'« ethnie » est là, créole aussi bien que Bushi Nenge, Galibi aussi bien que Hmong... Sous couvert de tradition, de patrimoine à perpétuer ou à retrouver, c'est toujours d'autre chose qu'il s'agit. Si la tradition créole prend un sens aussi fort aujourd'hui, si la nécessité d'affirmer une identité créole en termes d'« ethnie » s'impose aux intéressés, c'est que l'enjeu culturel est en même temps un enjeu politique et un enjeu économique.

Paris, octobre 1989

Références bibliographiques

- AMSELLE J-L. et M'BOKOLO E. [Sous la direction de] (1985). — *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris, La Découverte, 225 p.
- DUMONT L. (1983). — *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, coll. Esprit, 267 p.
- GROOT S. W. de (1984). — « La guerre des Marrons Boni (1765-1793) ». *Equinoxe* n° 19, Cayenne, pp. 1-29.
- HOOGBERGEN W. (1989). — « A propos des débuts de l'histoire de Boni ». Communication présentée à la manifestation *Sur les traces de Boni*, Chambre de commerce et d'industrie de Cayenne, 22 avril 1989.
- HURAUULT J-M. (1972). — *Français et Indiens en Guyane*. Paris, U.G.E., 10/18, 438 p.
- JOLIVET M-J. (1982). — *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM, Mémoire n° 96, 503 p.
- JOLIVET M-J. (1987). — « Nécessité et permutabilité de l'étranger dans la construction identitaire "créole". », in *Vers des Sociétés pluriculturelles, Actes du colloque international de l'AFA, Paris, 9, 10, 11 janvier 1986*, Paris, ORSTOM, 1987, pp. 418-428.
- LABAT J-B. (1979). — *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*. Saint-Joseph (Martinique), Courtinard, 4 tomes. [1ère édition en 1722).
- PAREPOU A. (1987). — *Atipa (roman guyanais)*. Traduit et annoté par M. Fauquenoy. Paris, GEREC/PUC - LHarmattan, 231 p.