

NECESSITE ET PERMUTABILITE DE L'ETRANGER
DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE "CREOLE"

Marie-José JOLIVET

La présente contribution se situe en contrepoint du propos général de la table ronde. Elle porte sur le mode constitutif de l'étranger et sa fonction dans la recherche et l'affirmation de l'identité socio-culturelle et/ou nationale de type "créole", à partir de l'étude comparative de divers exemples de relations interethniques et interculturelles, pris parmi ceux qu'offrent les trois "Départements français" de la Caraïbe : Martinique, Guadeloupe, Guyane.

Stricto sensu, le mot "créole" définit la descendance locale d'une espèce importée et s'inscrit dans une double opposition : à ce qui est indigène, d'une part, et à ce qui est *immédiatement* étranger, d'autre part. On voit que sans la nuance apportée par la notion d'immédiateté, les deux propositions seraient antinomiques ; c'est par conséquent autour de cette seule nuance que se tisse le véritable sens du mot "créole" : la réalité qu'il recouvre procède d'une médiation. Appliquée au genre humain et à ses productions, cette réalité, par delà le principe créateur que sa définition implique, peut prendre des contours divers et en quelque sorte perpétuellement remaniables en fonction du lieu où l'on entend situer la médiation (question de génération ? de temps ? d'acclimatation ? d'assimilation ? de filiation ?...), les variations de ce lieu, dans le temps et dans l'espace, amenant une saisie également variable des positions respectivement occupées par les indigènes et les étrangers.

Pour comprendre la nature et la complexité du jeu socio-culturel auquel correspond la production de l'étranger dans cette situation à trois termes -indigène, étranger, créole- il faut tout d'abord appréhender, à travers quelques repères, la diversité et l'instabilité des faits concernés. L'approche historique permettra ensuite de mettre en relief un quatrième terme, produit par la domination coloniale et ses avatars, et d'en montrer le rôle dans les relations entre les trois premiers. La production de l'étranger apparaîtra alors comme une fonction de la logique assimilationniste et de la crise de l'identité sur laquelle cette dernière ouvre, mais une fonction instable, susceptible d'être affectée par des renversements, tels ceux qui s'amorcent avec l'émergence des idées nationalistes.

REPÈRES

Aux Antilles, le mot "créole" sert surtout à qualifier la culture et la langue issues de l'histoire spécifique qui s'y est enclenchée avec la colonisation française. On y parle aussi de Blancs créoles à propos des descendants des colons mais cette expression devient rare ; à la Martinique, où ils continuent à former un groupe parfaitement circonscrit par la pratique maintenue de l'endogamie, ils sont plutôt désignés comme "Békés".

En Guyane où, en tant que groupe individualisé, les Blancs créoles ont disparu du champ social au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, l'usage du mot "créole" n'est pas réservé à la culture et à la langue : il s'applique également à la population majoritaire du pays.

Dans les années 1960-1970, la définition la plus courante que le Créole guyanais donnait de lui-même se construisait par référence à tous ceux qui pouvaient clairement être caractérisés comme "autres" ou "étrangers". Parmi ceux-là, on citait notamment : les "Primitifs", vocable sous lequel on regroupait toutes les populations dites "tribales" de l'intérieur et du littoral occidental, qu'elles soient amérindiennes ou "bosch" (c'est-à-dire issues des grands mouvements de marronnage d'esclaves africains qui affectèrent le Surinam au XVIIIe siècle) ; les Chinois, ceux de la seconde vague d'immigration qui, contrairement à leurs prédécesseurs rapidement incorporés dans la population locale par métissage, vivaient en colonie fermée ; les Brésiliens, dont le nombre croissant à Cayenne et sur les chantiers de la base spatiale de Kourou suscitait alors des inquiétudes ; ou encore les Sainte-Luciens et les Martiniquais, créoles aussi, sans doute, mais antillais, voire "anglais" disait-on pour les premiers et qui, migrants de la première génération, restaient considérés comme étrangers même par ceux qui en comptaient parmi leurs proches ascendants... Dans la petite et moyenne bourgeoisie de Cayenne cette définition "en creux" était toutefois plus rare que dans les milieux noirs moins favorisés : on avançait plutôt l'idée de métissage par laquelle on affirmait alors sa filiation avec les anciens Blancs créoles du pays.

Depuis quelques années ce système de représentations tend à se modifier sous les effets conjugués de deux phénomènes : l'importance croissante du nombre des immigrants haïtiens sur lesquels les processus de rejet se focalisent de plus en plus ; l'émergence d'idées nationalistes qui amènent certains guyanais à repenser le rapport du Créole aux indigènes et aux allochtones. Il n'empêche que les relations interethniques et interculturelles y conservent un rôle prégnant.

On ne retrouve pas, aux Antilles, une mosaïque de minorités semblable à celle que connaît la Guyane. Les populations "tribales", en particulier, en sont absentes. En dehors des gens venus de l'Inde après 1848, pour travailler sur les plantations désertées par les Noirs libérés et dont la présence est encore très marquée dans certaines communes de la Guadeloupe -ils sont un peu moins nombreux à la Martinique et assez faiblement représentés en Guyane-, en dehors aussi des petits groupes de Libanais et de Syriens, d'ailleurs présents dans les trois D.O.M., en dehors enfin des Békés de la Martinique et du groupe, partout important, des Blancs métropolitains, la population antillaise est très majoritairement constituée de Créoles (pour reprendre la terminologie que

suggère l'usage guyanais). Or ce sont d'autres Créoles que Guadeloupéens et Martiniquais désignent principalement comme étrangers : Haïtiens et Dominicains pour les premiers, Haïtiens et Sainte-Luciens pour les seconds.

Est-ce à dire que, l'homogénéité ethnique étant plus grande, c'est essentiellement par référence à la nationalité française que sont ici produits les étrangers ? La question est en fait beaucoup plus complexe. Il suffit de savoir que l'intégration d'un Guadeloupéen ou d'un Martiniquais dans l'île pourtant dite "soeur" n'est jamais évidente, et surtout que les Indiens sont communément appelés du nom péjoratif de "Coolies", que les descendants des travailleurs venus d'Afrique après l'abolition de l'esclavage sont encore désignés comme "Congos" lorsqu'ils ne sont pas métissés et que, plus généralement, le phénotype reste le critère d'une classification interne discriminante, pour avoir une première idée de cette complexité. Tout comme en Guyane, la focalisation des rejets sur certaines minorités est récente et couronne, plus qu'elle ne s'y substitue, les anciens modes de classification. C'est donc la logique dont procèdent ces derniers qu'il faut en premier lieu comprendre et, pour ce faire, mettre en perspective historique.

DE LA DISCRIMINATION A L'ASSIMILATION

La colonisation esclavagiste est la situation génératrice du fait créole. La discrimination est la clef de l'ordre social bientôt instauré par les colons blancs. Elle s'exerce dans deux directions : à l'égard des indigènes amérindiens que l'on tente d'abord de soumettre puis, à défaut, que l'on extermine (1) ou marginalise selon les cas ; à l'égard des noirs que l'on fait venir d'Afrique pour les réduire à l'esclavage.

Quoique marquée par les nécessités de l'acclimatation à un nouveau milieu dont les Amérindiens ont un certain type de maîtrise technique qui ne va pas sans inspirer les emprunts, la culture créole se crée avant tout dans la confrontation entre la minorité dominante des colons blancs et la majorité dominée des esclaves noirs. L'habitation -on dira plus tard la plantation- en est le creuset.

Sur cette habitation, telle qu'on la voit surgir à la fin du XVIIe siècle, ne tarde pas à apparaître une distinction entre esclaves "bossales", arrivant directement d'Afrique, et esclaves créoles, nés sur place. Cette distinction se perpétue avec la traite, jusque sous Louis-Philippe, en s'accroissant au fil des temps ; ses manifestations interviennent à deux niveaux, le culturel et le social, de manière concordante et contradictoire à la fois.

(1) Plus que les combats armés, ce sont les maladies importées par les Blancs qui sont responsables de la régression démographique des Amérindiens qui, dans les petites îles, n'avaient pas comme sur le continent les moyens d'éviter les contacts.

Au niveau culturel : les Bossales sont porteurs de traditions africaines dont les Créoles, nés esclaves en terre d'exil, ont perdu la mémoire collective. Ces derniers puisent donc, dans la mémoire bossale, les éléments d'un ressourcement, certes minimal de par la limitation des contacts due à la rigidité des structures imposées par les maîtres, assez réel néanmoins pour les pousser à la construction d'une identité propre, qui ne saurait se résumer à la seule condition servile, qui leur permet au contraire d'échapper, sur ce plan, à la totale emprise des maîtres et qui, en ce sens, peut être comprise comme un mode de résistance à l'oppression subie.

Au niveau social : l'esclavage n'est pas incompatible avec une certaine différenciation sociale, si étroite soit-elle. Les Bossales sont généralement affectés aux tâches les plus dures, tels les travaux des champs. Ils propulsent ainsi les Créoles, qui de plus sont en meilleure position pour mieux connaître les faibles ouvertures du système, vers des tâches physiquement moins pénibles, voire plus valorisantes (encadrement) et souvent plus proches du monde des maîtres (domesticité).

Par leur présence sans cesse renouvelée, les Bossales permettent donc aux Créoles de conserver un lien avec les cultures africaines et, en même temps, de se hisser dans la hiérarchie coiffée par les Blancs. Cette ascension peut déboucher sur l'affranchissement qui, souvent liée au métissage, implique toutefois une adoption plus étroite du système de valeurs des Blancs, notamment dans le domaine religieux.

Relativement ouverte au début de la colonisation, la hiérarchie sociale ne tarde pas à être frappée de discontinuité. Le groupe des colons blancs se referme sur lui-même pour mieux maintenir sa position dominante. Cela n'empêche pas le métissage ; mais même affranchis, les "gens de couleur" se voient refuser la pleine reconnaissance de leurs droits d'hommes libres. La discrimination raciale les rejette du côté des esclaves. Pour conserver leur position au sommet du tronçon de hiérarchie que leur assigne l'impossible intégration sociale au groupe dominant, ils doivent alors marquer d'autant plus fortement leur différence avec les esclaves que leur liberté est plus relative. C'est par une assimilation culturelle de plus en plus poussée qu'ils vont y parvenir.

Jusqu'alors, cette assimilation ne s'était jouée qu'à l'échelle locale, dans le rapport aux maîtres blancs ; c'est maintenant le rapport à la métropole qui devient décisif. Déjà, la Révolution a fait apparaître les limites de la représentativité des colons blancs en matière de civilisation française. L'Empire et la Restauration n'ont colmaté que partiellement la brèche ainsi ouverte. Sous Louis-Philippe, le problème de l'esclavage et de la discrimination raciale dans les colonies devient l'objet, en France, d'un débat public qui prend en compte les revendications des "gens de couleur" libres. Ces derniers se trouvent donc confirmés dans l'idée que la seule voie à suivre, pour contourner -à défaut de le réduire- l'obstacle obstinément dressé par les colons, est bien celle d'une relation plus directe avec la métropole, d'une assimilation plus complète de ses valeurs.

La logique assimilationniste prend ainsi racine dans cette distorsion du rapport aux Blancs. Cependant, seule l'abolition de l'esclavage, à travers le changement juridique qu'elle entraîne, peut en permettre l'enclenchement

véritable. On assiste alors à la montée de la bourgeoisie mulâtre qui occupe naturellement -elle y est "culturellement" prête- le champ, auparavant interdit, des professions libérales et des charges publiques et érige la ville en théâtre privilégié de l'assimilation et de la promotion sociale corrélative.

Pour les Noirs libérés -désormais majoritairement créoles, mais parmi lesquels figurent encore des Bossales, introduits illégalement malgré l'interdiction de la traite- l'itinéraire de promotion passe, dans un premier temps, par l'accès à la petite propriété sur les terres délaissées par les colons. En Guyane ce mouvement de dispersion marque la fin du système de la plantation et c'est dans le cadre de la ruée vers l'or (elle intervient dans les années 1870-80 et se prolonge jusqu'aux années 1930) et de ses migrations que vont s'établir les nouveaux rapports sociaux : nous y reviendrons. Aux Antilles, le système de la plantation demeure en revanche dominant, et nul cultivateur, fût-il indépendant, n'y échappe entièrement. Ouvrier agricole, métayer ou petit exploitant satellite de toute façon trop pauvre pour pouvoir établir ses enfants, le Noir antillais reste donc pris dans les contraintes de la plantation. Et s'il continue d'y forger son identité et sa culture, il y reproduit également la hiérarchie phénotypique issue de l'esclavage, comme substitut aux limites, toujours aussi étroites, de la mobilité verticale. La réussite de la bourgeoisie mulâtre offre un exemple qui ne peut que renforcer ses préjugés. Elle lui désigne en outre l'assimilation comme moyen de sortir du carcan de la plantation : moyen idéal, hors de portée du plus grand nombre -seuls, quelques-uns parmi les moins pauvres peuvent envoyer leurs enfants à l'école dont la fréquentation ne représente de surcroît qu'un tout premier pas dans le chemin de l'assimilation- mais d'autant plus prégnant qu'il est justement plus mythique.

On comprend alors comment, sur de telles bases, la départementalisation mise en oeuvre à partir de 1947 va pouvoir ériger l'assimilation en système avec quelque succès : il lui suffit de promouvoir l'enseignement et l'assistance. Mais quand le mythe devient réalité, ses contradictions affleurent... Toutefois, avant que de déboucher sur des renversements de tendances, les contradictions d'un système aussi solidement enraciné dans la conscience (ou l'inconscient) des acteurs amènent d'abord des productions compensatoires, telles celle de l'étranger, toujours fonction de la logique en place et des préjugés existants.

LA PRODUCTION DE L'ETRANGER

Si la xénophobie fait partie intégrante du mode de fonctionnement des sociétés créoles ici considérées, c'est d'abord comme prise en charge, c'est-à-dire reprojection après intériorisation, de la discrimination qui jalonne leur histoire. La réduction du Bossale, pur Africain, aux conditions de vie et de travail les plus ingrates, le rôle du métissage dans l'ascension sociale du Créole et singulièrement dans l'affranchissement, en même temps que le maintien du Métis, même affranchi, dans une position d'infériorité par rapport au Blanc : tel est le premier schéma intériorisé dont il faut aussi noter les ambivalences -à l'égard du Bossale, porteur de tradition africaine et du Blanc, modèle et obstacle à la fois- qui fondent les renversements futurs.

Née de ce schéma et de la stratégie concertée des acteurs -mulâtres en l'occurrence, la logique assimilationniste ne peut, au départ, que renforcer les représentations "racialisées" de la hiérarchie sociale. Même lorsque, reprise par les autorités départementales, elle tend à être généralisée, elle conserve cette fonction qui se module, voire s'enrichit, selon la conjoncture.

La logique assimilationniste pose le Blanc et sa culture comme modèle absolu celui de la civilisation. Plus abstrait que ne l'était son expression créole, ce modèle gagne en efficace : il amène, au moins momentanément, l'effacement des ambivalences que nous signalions plus haut. Le rapport au Blanc et à sa culture devient l'axe ordonnateur de tous les autres rapports : la position de chacun dans l'échelle sociale (comme production idéologique) ne se mesure plus qu'à l'aune de la distance qui le sépare du modèle, cette distance étant appréhendée sur le double registre du phénotype et du culturel.

L'adhésion à un tel système de valeurs implique évidemment un bénéfice. Pour le résumer d'une formule lapidaire, on pourrait dire : si "bas" que l'on se trouve produit, on peut toujours y produire plus "bas" que soi. Pouvoir stigmatiser un autre comme inférieur permet alors de s'inclure dans le cercle, infiniment variable, d'une appartenance valorisante.

C'est peut-être en Guyane que les manifestations concrètes de ce système sont les plus aisément repérables. La classification par phénotypes, sans être absente, y est pourtant moins marquée qu'aux Antilles. Mais il y a les Amérindiens et les "Bosch" qui, par leur fidélité à une organisation sociale de type tribal, peuvent être d'emblée désignés comme "autres" par tous ceux qui ont un mode de vie individualisé. Ici, la différence n'est pas à produire : celle est donnée. Ce qui est produit, c'est sa traduction dans les termes du précédent système de valeurs, qui permet de placer ces populations au point zéro du chemin conduisant à la "civilisation". Il s'agit en fait d'un double jeu d'inclusion / exclusion, l'inclusion du type de différence marquant ces groupes, dans la hiérarchie des valeurs créoles telle que la redéfinit la logique assimilationniste, vient transformer l'altérité des "Primitifs" -le mot est indéniablement péjoratif dans son usage guyanais- en une exclusion à partir de laquelle se dessine le cercle maximal de l'appartenance valorisante au monde moderne.

L'intérêt du cas guyanais, dans l'approche que nous tentons ici, est de nous mettre en présence directe des quatre éléments -indigène, bossale, créole et blanc- qui fondent jusqu'à nos jours le jeu des interrelations ethniques ou culturelles dans ces sociétés. Le mode d'exclusion des "Bosch", toujours considérés comme bossales (c'est-à-dire sauvages) malgré l'ancienneté de leur présence sur le territoire américain, est en particulier très révélateur du difficile rapport des Créoles à l'africanité. C'est un exemple qu'il est utile d'avoir en mémoire pour comprendre le sens véritable de la revendication de la Négritude, dans l'élargissement qu'on lui connaît depuis quelques années -nous le verrons plus loin. Toujours est-il que tant que dure le règne de la logique assimilationniste, le rejet de l'africanité est une nécessité de la construction identitaire créole, puisque cette dernière tend alors vers le pôle de l'euroanéité. Qu'advient-il lorsque commencent à apparaître les limites de l'assimilation et le leurre auquel elle correspond comme moyen de promotion sociale générale ? Le rapport à

l'africanité et à l'euroanéité s'en trouve-t-il radicalement modifié ? Pour certains, sans doute ; mais globalement, la "crise" se traduit d'abord par un renforcement des processus d'exclusion comme système de défense.

C'est en ces termes qu'il faut appréhender, en Guyane, la focalisation des rejets sur les Brésiliens, dans les années 1970, puis sur les Haïtiens qui ont pris la relève. Plus qu'un phénomène à proprement parler nouveau, cette xénophobie se situe en effet dans l'exact prolongement des processus discriminatoires antérieurs. Souvent cabocles (métissés d'Amérindiens), les Brésiliens émigrés en Guyane sont tenus dans un mépris assez similaire à celui que l'on réservait auparavant essentiellement aux "Primitifs" ; il en est de même à l'égard des Haïtiens auxquels on reproche fondamentalement, sous couvert de stéréotypes variés, une trop apparente africanité. Ce qui change, par rapport au système antérieur, c'est que la différence n'est plus clairement inscrite dans le mode d'organisation sociale. Certes, il y a bien une différence de pratiques culturelles et de croyances, notamment avec le Vaudou haïtien, mais le mode de vie individualisé est commun à tous ; de plus, les Haïtiens sont des Créoles. Cette plus grande proximité implique donc toute une reconstruction de la différence.

Avant d'en venir à la logique de cette reconstruction, il faut rappeler certaines particularités de la population créole de Guyane. L'importance des migrations durant toute la période de la ruée vers l'or n'a pas été sans infléchir l'évolution de cette population : nombreux sont les Guyanais qui ont des Antillais, Martiniquais et surtout Sainte-Luciens parmi leurs proches ascendants. Et si l'on remonte plus loin dans le temps, il faut aussi noter l'influence, sur la formation de cette population, des migrants recrutés en Inde, en Afrique et en Chine, entre 1860 et 1880. Dès lors se pose la question des conditions auxquelles ces divers émigrants ont pu être intégrés : c'est tout le procès de créolisation guyanaise qui est en cause. Nous en avons vu le schéma au temps de l'esclavage. Au temps de l'orpaillage, interviennent en outre l'individualisme poussé à son niveau maximal et l'affairisme qui, pendant plusieurs décennies, caractérisent l'organisation socio-économique du pays. C'est ce contexte d'astrucuration qui explique les moindres manifestations de rejet à l'égard des étrangers qui peuvent alors s'intégrer progressivement, par le jeu des unions matrimoniales.

Tout change avec la fin de l'orpaillage et l'avènement de la départementalisation qui érige la logique assimilationniste en moteur de la restructuration socio-économique et culturelle. La créolisation marque un temps d'arrêt au profit d'une reprise de l'affirmation identitaire qui, alors poussée vers le pôle de l'euroanéité, secrète nécessairement les exclusions que l'on a signalées.

Avec le rejet des Haïtiens, cependant, une dimension nouvelle apparaît : la peur. L'imaginaire collectif multiplie par deux ou par trois le nombre réel de ces immigrants ; on craint d'être irrémédiablement submergé par une culture dont les points forts, tels le Vaudou, n'ont pas leur équivalent dans la culture guyanaise. Ces craintes sont à la mesure des incertitudes identitaires que suscitent les failles, encore inconsciemment repérées, de la logique assimilationniste. Dès l'instant où l'euroanéité se dérobe, il devient nécessaire de redéfinir la créolité de manière plus restrictive. L'une de ces manières (l'autre est la Négritude) consiste à construire les critères qui vont permettre d'exclure les Haïtiens malgré (à cause de) la proximité que leur confère leur propre créolité.

C'est alors le niveau d'africanité que l'on mesure, toujours sur le double registre, bien expérimenté, du phénotype et du culturel. Ainsi compense-t-on les impasses de la logique assimilationniste, sans la remettre fondamentalement en cause.

On retrouve des processus semblables aux Antilles, à l'égard des immigrants dominicains, haïtiens et sainte-luciens. Si la focalisation marquant ainsi les rejets correspond au renforcement des vieilles représentations discriminantes qui depuis trois siècles "gèrent la proximité", la crise d'identité, corrélative à celle de la logique assimilationniste, se manifeste aussi par un retour en force des ambivalences -le phénomène existe également en Guyane, mais il y est moins caractérisé. Le rapport aux Haïtiens est de ce point de vue instructif : en leur attribuant plus d'africanité, on leur attribue en même temps plus de puissance magique et, comme croyances et pratiques magiques imprègnent la culture antillaise, on vient de loin consulter leurs guérisseurs. Ils sont donc objet à la fois de mépris et de respect, de rejet et d'envie...

L'ETRANGER ET L'EMERGENCE DU NATIONALISME

Le retour des ambivalences, dont nous venons d'évoquer un aspect, s'inscrit en fait dans le sillage du mouvement de revalorisation de la Négritude. Initié par A. Césaire, L.S. Senghor et le poète guyanais L.G. Damas à la fin des années 1930, ce mouvement n'a d'abord touché que le monde des intellectuels. Repris dans la montée actuelle du nationalisme, il tend aujourd'hui à se radicaliser. Sous cette forme nouvelle, il correspond à un complet retournement de la logique assimilationniste : c'est désormais le pôle de l'africanité qui est mis en avant, provoquant un jeu d'exclusions équivalent du précédent, mais inversé. Désigné comme l'opresseur dont il faut se libérer, le Blanc est constitué en ennemi extérieur, comme dans le cadre d'une situation coloniale "classique", à laquelle il est d'ailleurs fait explicitement référence. Mais constituer le Blanc en ennemi extérieur, c'est le constituer d'abord en étranger total, avec lequel on ne saurait avoir rien de commun. Au niveau de l'identité, il s'agit donc de refouler l'euroanéanité au nom de l'africanité, tout comme on refoulait auparavant l'africanité au nom de l'euroanéanité. Cela peut aller jusqu'à la négation de toute réelle influence, en profondeur, de la culture française sur la formation de la culture créole : l'euroanéanité n'aurait été que l'habillage trompeur d'une africanité fondamentale.

Quoique minoritaire, à ce degré de radicalisation, ce recentrage sur l'africanité n'est pas sans répercussion sur l'évolution des représentations. Il faut dire qu'il s'inscrit lui-même dans un mouvement plus général de revalorisation de la culture créole -à commencer par la langue. Mais après tant d'années d'infériorisation intériorisée, le retour des valeurs refoulées ne saurait s'effectuer sans problème. Si les certitudes vacillent, elles ne sont pas pour autant forcément remplacées par d'autres certitudes. C'est en ce sens qu'il y a crise et celle-ci peut même, on l'a vu, entraîner des surenchères dans le système discriminatoire existant. En fait, à travers cette crise et ses vécus divers, c'est toute l'identité créole qui se cherche. Et s'il apparaît désormais qu'elle ne peut plus se définir à partir de son seul rapport à l'euroanéanité, ses contours n'en restent pas moins à préciser.

L'affirmation de l'idée nationale ne s'arrête toutefois pas à l'expulsion du colonisateur. Elle oblige aussi à repenser la place des autres minorités, dans le passé et le présent, et à reposer ainsi, plus généralement, le problème de l'indigénité.

On a vu le type de rapport que les Créoles guyanais entretiennent avec les populations tribales présentes sur le territoire. Ici, l'indianité et l'africanité sont concrétisées et c'est à ces formations concrètes que les Créoles réagissent par l'exclusion que l'on sait. Aux Antilles, l'absence de telles concrétisations permet des constructions toutes différentes : Indiens caraïbes et Marrons africains symbolisent avant tout la résistance à l'esclavage. En tant que tels, ils peuvent alors devenir les héros du "mythe fondateur" de la nation à venir. Ainsi voit-on apparaître, dans "Le quatrième siècle" d'E. Glissant, le personnage de papa Longoué, vieux quimboiseur vivant dans la solitude des mornes, comme ses ancêtres marrons, dernier héritier d'une longue lignée rebelle, détenteur de la pleine mémoire du passé et qui, dès lors essentiel au devenir du pays, ne saurait mourir complètement : "Taris, les Longoué reposaient en tous". Plus que simple retour vers l'africanité, ce point de vue est celui du réenracinement. Même si son écho est resté limité -dans la langue populaire un nègre "marron" signifie toujours un voyou, un bandit, indiquant par-là même la longue intériorisation de l'ordre autrefois imposé par le maître- il marque un tournant important dans l'approche du patrimoine antillais, où la mémoire bossale s'incorpore comme une semence.

Le rapport aux Indiens caraïbes du passé, quant à lui, fait plutôt l'objet d'une ressaisie en termes de filiation : nombreux sont désormais les Antillais à revendiquer quelque lointain ascendant caraïbe ; on tend aussi à souligner l'apport amérindien à la culture créole. Cette mise en relation de filiation avec ces occupants d'avant la colonisation et la transplantation, et de ce fait compris comme autochtones -bien qu'ils soient eux-mêmes venus du continent américain-, vient alors légitimer le sentiment d'indigénité progressivement acquis au fil de la créolisation, par effacement de la différence initiale que nulle présence proprement autochtone ne rappelle plus.

En Guyane, si l'émergence de l'indépendantisme au cours des années 1970 amène à reconsidérer les contours de la nationalité guyanaise, s'il devient ainsi nécessaire aux Créoles de repenser leur rapport aux populations tribales et surtout aux amérindiens qui commencent à s'organiser pour affirmer leurs droits sur leurs terres ancestrales, il ne saurait y avoir de ré-appropriation de ces groupes en termes d'héritage ou de filiation. Sans doute y a-t-il aujourd'hui quelques Guyanais créoles pour revendiquer une ascendance indienne -mais également lointaine et imprécise- et qui, par conséquent, ne modifie en rien le rapport concret aux groupes existants. Or, personne ne peut nier que ces derniers sont les seuls véritables détenteurs de l'indianité, tout comme les "bosch" sont, sinon les seuls, du moins les plus fidèles détenteurs, en Amérique, de l'africanité. Dans la mesure où, par la production du colonisateur comme étranger, la nation guyanaise s'affirme en refusant l'europeanité, il lui est indispensable dès lors, pour se légitimer pleinement, d'intégrer ces "autres", exclus d'hier, au sujet collectif qu'elle entend constituer. Mais le mode de cette intégration reste problématique et, en l'absence d'autres modèles, la tentation de la créolisation -version recentrée de l'assimilation dénoncée, mais seule porteuse d'une indigénité globale- risque de prévaloir.

Si la production du colonisateur comme étranger retourne la logique assimilationniste, la construction de l'indigénéité n'entraîne cependant pas la nécessité d'intégrer les minorités immigrées. D'une certaine manière, elle est même porteuse d'exclusion à l'égard de ces étrangers immédiats dont se distinguent par définition les Créoles -au sens premier du terme, qui implique que les immigrés ne peuvent être créoles que dans leurs propres pays- et en l'occurrence d'autant plus fortement que la créolité, dès l'instant où elle se veut constitutive d'une nation, tend précisément vers l'indigénéité à laquelle elle s'opposait au départ. C'est donc plutôt en tant qu'elle favorise le retour des ambivalences que l'affirmation de l'idée nationale peut amener, à terme, une modification du rapport à ces minorités.

Il n'est guère possible d'apporter une conclusion à un tel sujet. On aimerait pouvoir dégager les grandes lignes du devenir des relations interculturelles dans ces pays. Mais ce ne pourrait être qu'un discours prophétique : l'expérience montre que dans un monde aussi complexe, aussi chargé d'un passé aux résurgences imprévisibles, des retournements ou des infléchissements peuvent toujours advenir, à des moments inattendus..

Nous terminerons donc en souhaitant simplement l'ouverture d'un débat comparatif. Aussi marqués soient-ils par une histoire spécifique, les cas que nous avons abordés ne sauraient être considérés comme de pures exceptions. Le problème de l'assimilation, par exemple, toujours d'actualité dès qu'il est question du rapport d'une société aux étrangers qu'elle accueille, ne se trouve-t-il pas utilement éclairé lorsque l'on voit, comme ici, l'assimilation fonctionner comme double mode d'intégration et de rejet ? ...

BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE

- BENOIST (J) 1963 - *Les Martiniquais : anthropologie d'une population métissée*, Paris, *Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthropologie*, 4-XI.
- BENOIST (J) 1979 - *L'organisation sociale des Antilles*, Ottawa, *Etudes créoles*, AUPELF 1 - 79
- CESAIRE (A) 1956 (réed.) - *Cahier d'un retour au pays natal* - Paris, Présence Africaine.
- CESAIRE (A) 1955 - *Discours sur le colonialisme* - Paris, Présence Africaine.
- CHAULEAU (L) 1973 - *Histoire antillaise : la Martinique et la Guadeloupe du XVIIe siècle à la fin du XIXe siècle* - Pointe-à-Pitre, Désormeaux.
- GIRAUD (M) 1979 - *Races et classes à la Martinique* - Paris, Anthropos.
- GISLER (A) 1981 - *L'esclavage aux Antilles Françaises*, Paris, Karthala.
- GLISSANT (E) 1964 - *Le quatrième siècle* - Paris, Seuil.
- GLISSANT (E) 1981 - *Le discours antillais* - Paris, Seuil.
- HURAUULT (J.-M.) 1961 - *Les Noirs réfugiés Boni de la Guyane Française*, Dakar, IFAN.
- HURAUULT (J.-M.) 1972 - *Français et Indiens en Guyane* - Paris, U.G.E. (10/18).
- JOLIVET (M.-J.) 1982 - *La question créole*, Paris, ORSTOM.
- JOLIVET (M.-J.) 1985 - *Migrations et Histoire dans la "Caraïbe française"*, Paris, *Cahier des Sciences Humaines de l'ORSTOM*, vol. XXI, n°1.