

Langues dominées et langues dominantes en Guyane :

pratiques commerciales et pratiques scolaires à Mana

Marie-José JOLIVET *

«Sous l'infinie diversité des langues, c'est celle des cultures qui fascine.»

Claude HAGÈGE, 1986

Il y a toujours un certain risque à s'aventurer sur le terrain privilégié d'une autre discipline que la sienne. Mais, on le sait, l'approche d'une situation de multilinguisme ne relève pas de la seule linguistique : la question est aussi sociale, économique, et même parfois éminemment politique. Telle est, en tout cas, la manière dont elle se présente en Guyane, et, saisie dans cette dimension-là, elle fait évidemment partie du matériau que peut et doit traiter le socio-anthropologue, fût-ce au prix de quelques maladroites au regard des catégories et des concepts du linguiste. Les propos qui suivent auront peut-être de ces maladroites : qu'on veuille bien les pardonner ...

*
**

La Guyane connaît, depuis une quinzaine d'années, une forte immigration qui, selon les critères retenus, peut être diversement décrite. Européens, Antillais, Sud-Américains, Asiatiques : tels sont les groupes concernés si l'on ne retient que les critères géographiques les plus larges. Plus couramment, sans compter ceux qui s'en tiennent à la distribution officielle que permettent les recensements à la rubrique des lieux de naissance, certains mêlent les types de catégories par souci de précision et dressent ainsi la liste suivante : Métropolitains, Antillais français, Sainte-Luciens, Haïtiens, Brési-

* Sociologue, Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris.

liens, Chinois, Hmong, Surinamiens et «Georgetowniens» (1). Mais si les premières catégories de cette liste correspondent à des groupes culturellement assez homogènes, tel n'est plus du tout le cas des deux dernières. Aussi, d'autres jugent-ils bon de préciser l'appartenance *ethnique* — il vaudrait mieux dire culturelle, mais le terme d'ethnie fait actuellement florès en Guyane (2) — des émigrés du Surinam et de la Guyana : Bushi Nenge, Galibi, Indiens, Javanais, Créoles.

Nous verrons plus loin ce que recouvrent précisément ces appellations. Notons pour l'instant que, par les regroupements qu'il opère, le découpage précédent ne recoupe pas exactement celui que donnerait un découpage linguistique précis. Or, il faut constater que — sauf document scientifique volontairement orienté vers ce type de classification — le critère linguistique est très rarement utilisé pour décrire plus finement ce que l'on appelle souvent la «mosaïque» guyanaise.

*

**

Il faut ici faire un détour par la question du «développement» dans sa spécificité guyanaise. Aussi éloigné soit-il de l'Hexagone (3), tout «département d'outre-mer (DOM)» fait partie intégrante de la France et constitue donc une portion de son territoire national. Dès lors, on y parle moins de développement que de «mise en valeur», selon un usage qui fait aussi partie du patrimoine colonial et qui, par conséquent, vient doublement s'appliquer aux ex- «vieilles possessions françaises» que sont les DOM. Ainsi, à partir du XVIII^e siècle, après une période de fondation plutôt marquée par les faits d'armes, la Guyane a connu de nombreuses opérations de mise en valeur — conçues au ministère de la Marine et des Colonies, à Paris. Par-delà leurs échecs successifs, celles-ci ont constitué les étapes de la colonisation de ce pays. Ne disait-on pas, indifféremment, coloniser ou mettre en valeur? L'étude de cas qui va suivre relève, au départ, de ce type d'opération : la «colonie de Mana», comme on a dit durant plusieurs décennies, est née d'une action purement volontariste, touchant une partie du territoire guyanais

- (1) Nom localement donné aux habitants de la Guyana, du nom de leur capitale, Georgetown, par souci de les distinguer très clairement des Guyanais de la Guyane «française». D'ailleurs souvent dits «du» Guyana, au masculin, par semblable souci de distinction, ces mêmes habitants peuvent aussi être désignés par le néologisme encore fluctuant de «Guyaniens», «Guyanéens»...
- (2) Il s'est d'abord substitué à la notion de population tribale, mais tend aujourd'hui à devenir plus largement synonyme de groupe socioculturel (JOLIVET, 1989 a).
- (3) Les Guyanais disent plutôt la Métropole (et les Métropolitains), selon une habitude qui date de la période coloniale. Certains commencent à dire la France, comme il est courant de l'entendre aux Antilles.

encore « vierge » (4), sur laquelle il convenait d'affirmer l'emprise française avec d'autant plus de force qu'elle était plus près du fleuve Maroni marquant la frontière — alors contestée en amont — avec la colonie hollandaise du Surinam.

Or, dans l'ancien processus de colonisation comme sous le statut contemporain de DOM qui conserve le principe d'un ministère de tutelle spécifique, l'idée de mise en valeur s'accompagne toujours d'un projet culturel plaçant la « civilisation française » au cœur de toute avancée. Le phénomène est bien connu, mais il peut être utile d'en souligner les conséquences sur l'actuelle situation linguistique de la Guyane : qu'il soit individuel ou collectif, le *progrès* (5) est resté jusqu'à nos jours étroitement associé à la pratique de la langue française — tant dans les représentations collectives que dans la politique mise en œuvre — et ce, bien que le créole ait longtemps été la langue de loin la plus parlée, et le soit encore aujourd'hui — sinon dans sa seule forme guyanaise, au moins en tenant compte des créoles parlés par les immigrants antillais.

À partir du cas de Mana, nous verrons donc comment, sur la trame de la colonisation esclavagiste, se sont construits les rapports entre créolisation et francisation. Apparaîtront alors les fondements du principe de *diglossie*, conforté par les pratiques scolaires, mais aussi les limites que peut lui assigner la situation de multilinguisme, tant que les pratiques commerciales offrent au créole sa revanche ou, si l'on préfère, tant que les pratiques scolaires ne prennent pas le dessus.

CRÉOLISATION ET FRANCISATION

Le concept de créolisation est pris ici au sens large que peut lui donner l'approche socio-anthropologique. Il désigne le processus historique à partir duquel, d'abord, — sur la base d'une assimilation minimale de la culture occidentale, n'excluant évidemment pas la résistance d'une certaine africanité — s'est forgée la culture créole, avec la « trilogie » que constitue la traite, l'esclavage et l'émancipation ; puis, est venu le temps de la créolisation en tant qu'assimilation recentrée autour des lignes de force de cette nou-

(4) Il s'agit là, évidemment, du point de vue du colonisateur. Il y avait, en Guyane, des populations autochtones. Mais ces dernières, on le verra, n'occupaient plus alors que les marges de cette zone.

(5) Comprise en termes de promotion sociale ou de *départementalisation* effective, la notion de *progrès* est venue remplacer celle de *développement* dans son acception la plus large, l'expression de « mise en valeur » prenant un sens de plus en plus strictement économique — quoique les deux aspects restent indissociables.

velle culture, certes encore en devenir, mais non moins spécifique pour autant. Sans revenir trop longuement sur un processus que j'ai analysé ailleurs (JOLIVET, 1989 b), je crois utile d'en montrer l'illustration en reprenant ici quelques éléments de l'historique de Mana, car là commencent à se construire les véritables enjeux des pratiques présentes à l'égard des réalités pluriculturelles.

Fondé, en 1828, par la Mère Anne-Marie JAVOUHEY et quelques sœurs de la congrégation de Saint-Joseph de Cluny (6), l'établissement de Mana devint, en 1836, le lieu d'accueil, en Guyane, des esclaves « libérables » parce que « saisis de traite » après l'interdiction de celle-ci en 1831. Soumis par la loi à un « engagement » de sept ans à compter de la date d'introduction dans la colonie ou de l'âge de 14 ans, quelque 500 esclaves libérables furent donc confiés à la Mère Javouhey, ainsi chargée de les préparer à la liberté par une éducation adéquate.

Qu'impliquait cette éducation ? Au départ, les esclaves libérables étaient, à 80 %, de jeunes *Bossales* : ainsi désignait-on alors les Africains récemment débarqués par opposition aux esclaves proprement *créoles* — c'est-à-dire nés dans le pays et socialisés dans le contexte servile — ou aux esclaves africains déjà *créolisés* à force d'être instruits des règles de conduite imposées par les Blancs. Avant d'être envoyés à Mana, ces esclaves libérables avaient été placés dans les ateliers du gouvernement, où ils avaient subi le régime disciplinaire le plus dur qui soit (7) : sans être encore vraiment créolisés, ils avaient donc une première expérience de la « culture servile » sous laquelle couvait la culture créole, et notamment du parler créole pratiqué à Cayenne. La tâche de la Mère JAVOUHEY fut de les créoliser pleinement, toujours au premier sens du terme, c'est-à-dire en leur inculquant les grandes règles de la morale chrétienne, et singulièrement la ferme croyance aux vertus du travail.

Libérés par groupes successifs, à partir de 1838, les Noirs de Mana parachevèrent leur créolisation sous l'étroit contrôle de la congrégation de Saint-Joseph de Cluny : travaillant à temps partiel pour les sœurs qui, en même temps, laissaient à chacun la jouissance de son propre lopin de terre, ils devinrent effectivement ces agriculteurs ou ces artisans « éduqués » que l'engagement de sept ans était censé produire. Aussi l'abolition de l'esclavage n'eut-elle guère de résonance pour cette population déjà organisée comme une

(6) Elle-même fondée en 1812 par la Mère JAVOUHEY dont la correspondance (JAVOUHEY, 1911-1913) relate les différentes entreprises, et notamment celle de Mana.

(7) C'étaient les exactions notoires des surveillants qui avaient conduit le ministre des Colonies à confier leur accueil à la Mère JAVOUHEY.

population libre, quoique toujours strictement encadrée par les sœurs qui, non sans luttes d'ailleurs, demeurèrent longtemps leur employeur principal.

Quand vint le temps de la ruée vers l'or qui bouleversa toute la Guyane depuis 1860-1870 jusqu'aux années 1930, les Mananais ne furent pas les derniers à « monter dans les bois » chercher fortune. Mais plus nombreux encore furent les immigrants. Ces derniers venaient surtout des Antilles et, plus précisément, par ordre décroissant d'importance, de Sainte-Lucie, de la Martinique, de la Dominique et de la Guadeloupe. Or, quoique colonies anglaises, Sainte-Lucie et la Dominique étaient peuplées de gens parlant des créoles à base lexicale française, assez proches de ceux que l'on parlait en Martinique ou en Guadeloupe (8). Et si le créole guyanais se distinguait un peu des uns comme des autres, l'intercompréhension prévalait.

Sans doute ne saurait-on conclure, de cette constatation, que le facteur linguistique fut primordial dans cette immigration. Mais on peut supposer que son rôle ne fut pas négligeable, au départ, pour la propagation de l'information (9). À l'arrivée, en tout cas, il favorisa indéniablement l'intégration de ces nouveaux venus à l'ensemble de la population guyanaise. Il est vrai que, de ce point de vue, le partage des tâches fut certainement plus important encore — nombre de Guyanais ayant très vite abandonné aux immigrants l'ingrate quête de l'or, au profit des activités infiniment plus lucratives du commerce induit.

Pas plus valorisé en Guyane qu'aux Antilles, le créole y fut soumis aux lois de la même diglossie. Par ce terme, certains désignent en effet la « situation bilingue dans laquelle une des deux langues est de statut socio-politique inférieur » (DUBOIS *et al.*, 1973). Toutefois, ce concept ne fait pas l'unanimité, et sans doute est-il préférable pour un anthropologue — la question de la langue n'étant qu'un aspect de la question culturelle — de parler de *dualité inégale*, comme je l'ai fait personnellement à propos de la situation martiniquaise (JOLIVET, 1982 a). Il n'empêche que le concept de diglossie est très souvent employé à propos des créoles de la Caraïbe (JARDEL, 1979), pour stigmatiser l'infériorité où ils sont placés par rapport aux langues des colonisateurs. C'est à cet emploi que je fais ici référence; j'en montrerai plus loin les limites.

Considéré par les Blancs comme un *patois* et intériorisé comme tel par l'ensemble de ses locuteurs — y compris ceux, majoritaires, qui

(8) Ces créoles se sont constitués au xvii^e siècle, alors que les deux îles étaient sous domination française.

(9) La proximité de ces îles entre elles eut sans doute son poids. Mais la rumeur semble bien avoir épargné des îles également proches, où l'on ne parlait pas ces créoles.

n'avaient que ce parler à leur disposition (10) — le créole impliquait, en Guyane comme ailleurs, la domination d'une autre langue, en l'occurrence le français. Il est vrai qu'en des lieux de colonisation plus précoce, les rapports entre créole et français ont pu être un moment moins tranchés : par exemple à la Martinique, où il est né — le fait est attesté — avant l'arrivée massive des esclaves africains, le créole est sans doute dû, dans sa première forme, aux pratiques langagières des petits Blancs, à une époque où, en France même, à défaut du français académique qui allait s'imposer plus tard, se côtoyaient encore divers français régionaux ou populaires ; mais bientôt, les esclaves s'en étant emparés, le créole fut rejeté par les Blancs au rang de « langue nègre » — nous montrent BERNABÉ et PRUDENT (1980) — et le français prit statut de langue noble. Peut-être en a-t-il été plus ou moins de même dans l'« Isle de Cayenne », au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle. En revanche, à Mana, dont les débuts furent beaucoup plus tardifs, la stricte diglossie fut d'emblée opérante : les Noirs libérables communiquaient en créole ; les sœurs avaient le monopole du français.

Plus généralement langue de l'administration et du pouvoir, le français fut évidemment aussi la langue de l'école. Or, en matière scolaire, les congrégations eurent un rôle primordial en Guyane : implantés depuis 1822 à Cayenne, les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, d'une part, les frères de Ploërmel, d'autre part, assumaient l'instruction, qui des filles et qui des garçons. Bien sûr, il ne s'agissait au départ que d'écoles pour enfants blancs. Mais sous Louis-Philippe, quand il apparut clairement que l'abolition de l'esclavage était inéluctable, apparut en même temps l'urgente nécessité de s'attacher à « instruire » davantage les esclaves, en leur apprenant non plus seulement à respecter les règles imposées par les maîtres, mais à intérioriser toutes celles qui, à défaut d'ordre esclavagiste, assureraient au moins le maintien de l'ordre colonial : catéchisme et rudiments d'enseignement primaire furent donc un peu plus largement dispensés aux esclaves à partir de 1840.

Quant à l'établissement de la Mère JAVOUHEY, à Mana, il avait largement précédé ce mouvement, notamment pour l'instruction donnée aux quelque cent tout jeunes enfants créoles (*stricto sensu*) soumis à l'engagement (11). Par là même, « au-delà » — si l'on peut dire — de la créolité que leur assurait leur mode de socialisation, ces jeunes avaient pu acquérir un début de *francisation* linguistique.

(10) C'était d'ailleurs par le terme de *patois* que les Guyanais désignaient leur créole, selon une habitude qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

(11) Dans la thèse qu'elle a consacrée à l'école en Guyane, FARRAUDIÈRE (1987) signale que l'établissement de Mana disposait d'une salle d'asile où les plus jeunes avaient droit — outre les leçons de catéchisme — à une alphabétisation sommaire.

Bien qu'encore réduite, pour la plupart, à quelques éléments de savoir en français, cette francisation n'en constituait pas moins un premier pas sur le chemin qu'assignait le système colonial à toute volonté de promotion.

Ainsi, ce fut bien par l'apprentissage de plus en plus poussé de la culture et de la langue françaises que se forgèrent les grandes familles mananaïses qui, vers la fin du XIX^e siècle, vinrent grossir les rangs de la bourgeoisie créole, ailleurs issue de la classe des « gens de couleurs libres ». Sans doute, l'ascension de ces familles s'appuya-t-elle aussi sur le commerce de l'or, particulièrement florissant dans le bassin de la Mana ; mais, seule, la pleine maîtrise de la langue française et du savoir correspondant put les faire passer sur le versant du dominant — même si le pouvoir restait au colonisateur.

Avec l'irruption de l'or dans l'histoire de Mana, apparaît ensuite clairement, comme en raccourci, la manière dont peut fonctionner une situation de diglossie, dans toutes ses conséquences : de fait, l'immigration d'orpailleurs exclusivement créolophones, ou en tout cas non francophones (12), ne pouvait que renforcer le mouvement ascendant de ceux qui commençaient à bien maîtriser le français. Car étant donné l'affairisme que suscitait la fièvre de l'or, il valait mieux connaître la législation en vigueur, savoir se faire entendre de l'administration, pour obtenir les concessions et autres titres miniers donnant un accès légal aux *placers*. Faute de pouvoir effectuer convenablement des démarches qui demandaient un niveau minimal de français et plus généralement d'instruction, le petit orpailleur devait soit s'en remettre au bon vouloir d'intermédiaires qui en tiraient alors, fréquemment, le plus large profit (13), soit renoncer à toute légalité et devenir *maraudeur*, sans titre ni permis. Cette dernière solution eut souvent la faveur des plus démunis. Or, on s'en doute, si « la chance », sur laquelle reposait tout espoir de fortune, sourit à quelques-uns d'entre eux, beaucoup plus nombreux furent ceux qu'elle oublia...

En liaison avec la montée de l'idéologie de l'*assimilation* — comprise ici comme complète francisation — intériorisée par la bourgeoisie créole qui y trouvait à la fois le moyen et la justification de son ascension, la diglossie s'affirma finalement comme élément fondamental de la stratification sociale, alors même que, depuis les lois Ferry sur l'enseignement primaire, devenu gratuit, obligatoire

(12) Cette immigration fut très largement alimentée par les Sainte-Luciens.

(13) Les commerçants furent souvent placés en position d'intermédiaires. Et comme ils avaient les répondants qui facilitaient toujours l'obtention des titres miniers, ils pouvaient prendre ces titres à leur nom, pour autoriser ensuite les découvreurs à travailler — mais contre redevance — sur le chantier considéré.

et laïc (14), l'école était censée donner à tous accès à l'instruction française. En fait, si la commune de Mana, au cours des six ou sept décennies précédant la départementalisation, connut un taux de scolarisation un peu plus élevé que d'autres communes rurales, l'analphabétisme y resta longtemps, comme ailleurs, le lot du plus grand nombre.

Malgré quelques exceptions dont celle du Guyanais le plus célèbre, Félix Éboué (15), la véritable démocratisation de l'école et par conséquent de l'accès au français — la pratique courante du français en milieu familial étant auparavant l'apanage de la bourgeoisie — ne s'est effectuée, en Guyane, qu'avec la départementalisation. Elle s'est bientôt accompagnée d'un fort mouvement d'exode rural : profondément inductrice d'assimilation, l'alphabétisation poussait à abandonner l'agriculture traditionnelle sur brûlis itinérant — revenue au centre de la vie rurale quand l'orpaillage avait cessé d'être praticable (16) — au profit des métiers qu'offrait la ville.

La commune de Mana fut particulièrement touchée par cet exode ; dans les années 1970, tout portait à croire qu'elle était sur le chemin d'une inexorable régression : les Mananais les plus scolarisés — donc les plus francophones — vivaient à Cayenne, où ils avaient dû partir dès l'âge des études secondaires (17). Contrairement à ce qui se passait vingt ou trente ans auparavant, le départ des jeunes pour raisons scolaires constituait désormais le signal du départ des parents, c'est-à-dire d'une migration sans réelle idée de retour. Il faut dire que ce phénomène était aussi lié à la démocratisation de l'instruction : sinon, sauf exceptions, seuls les parents assez aisés pouvaient envoyer leurs enfants faire des études à Cayenne, car il fallait payer leur pension chez quelque gardienne — parente ou amie. Si prendre la décision de partir avec le premier enfant pour lequel se posait concrètement la question des études, comme on a commencé à le faire dans les années 1960, correspondait souvent à

- (14) En Guyane, le décret d'application concernant la laïcisation des écoles communales ne fut signé qu'en 1889. En outre, à Mana, les sœurs de Saint-Joseph de Cluny restèrent chargées de l'école publique jusqu'en 1905 (FARRAUDIÈRE, 1987).
- (15) Gouverneur de la Guadeloupe puis du Tchad, avant d'être nommé par De Gaulle, en 1940, gouverneur général de l'Afrique-Équatoriale française, Félix Éboué (1884-1944) était fils d'orpaillageur et petit-fils d'esclaves.
- (16) La fin de l'orpaillage a des causes complexes. Disons, pour faire court, que les modifications apportées à la législation minière, en 1952, sont venues accélérer un processus déjà largement amorcé du fait de l'épuisement des *placers* — phénomène dont il faut dire qu'il est relatif et réversible, puisqu'il dépend non seulement de la richesse du gisement, mais aussi du cours de l'or et des méthodes d'extraction utilisées.
- (17) Les collèges de Kourou et de Saint-Laurent datent, respectivement, de 1969 et de 1973. Quant aux lycées, il n'y eut longtemps que celui de Cayenne ; celui de Kourou ne s'est ouvert qu'en 1974.

un projet de migration fondé aussi sur d'autres raisons, c'était bien la seule manière dont les gens les plus démunis — par exemple, d'anciens orpailleurs ayant tenté de reprendre le sabre d'abattis, comme il en était tant dans les années 1950 — pouvaient faire face aux frais engendrés par une scolarisation plus poussée de leurs enfants.

DIGLOSSIE ET PRATIQUES COMMERCIALES

Il était nécessaire de mettre en évidence la diglossie français/ créole, avant tout autre type d'analyse, car tel a été, de la période coloniale jusqu'à nos jours, le caractère principal d'une situation linguistique qui elle-même, rappelons-le, reflétait l'inégalité culturelle inhérente au processus constitutif de la culture et de la société créoles, d'abord nées de l'intériorisation sous contrainte — sous réserve, aussi — de quelques-uns des grands principes de la culture occidentale.

Il n'empêche que, si elle caractérisait bien la société née de l'esclavage, la dualité inégale où s'inscrivait la diglossie ne résumait pas à elle seule la totalité de la question culturelle issue de la situation coloniale. Chacun sait que les Européens, en arrivant en Amérique, rencontrèrent d'abord les « Indiens ». En Guyane, les Arawak, les Galibi et les Palikur — pour ne citer que les principaux groupes du littoral — furent donc les premiers interlocuteurs des soldats et des colons français venus prendre possession de ces terres (18). Toutefois, hormis quelques tentatives ponctuelles dont la plus importante fut celle des jésuites qui, à partir de 1709 et jusqu'à leur expulsion en 1765, s'attachèrent à évangéliser les Amérindiens qu'ils parvenaient à regrouper autour de missions créées en divers points de la côte, nul ne s'intéressa vraiment à l'intégration de ces populations avant le milieu du *xx*^e siècle. Marginalisés, pour la plupart, par la société coloniale et par la résistance qu'ils lui avaient opposée, souvent décimés par les maladies apportées par les Blancs, les Amérindiens furent longtemps jugés comme étant des « sauvages » ou des « primitifs », sur lesquels nulle entreprise de colonisation, nulle opération de « mise en valeur » ne pouvait valablement compter.

Ainsi, à Mana, jamais les projets de la Mère JAVOUHEY ne prirent en considération la présence de Galibi à l'embouchure du fleuve. Il est vrai qu'au début du *xix*^e siècle le niveau démographique de ces Amérindiens était au plus bas. Appartenant à la famille des

(18) Pour l'histoire de ces contacts, on peut se reporter aux ouvrages de HURAUULT (1972) et GRELAND (1982), ainsi qu'à l'article de GRELAND et GRELAND (1985).

Caraïbes (19), autrefois connus pour leurs activités guerrières et pour leurs conquêtes, les Galibi représentaient, aux tout débuts du xvii^e siècle, le groupe amérindien le plus important de Guyane. Ils étaient alors quelque 5 500 ; 150 ans plus tard, ils n'étaient plus que 250, dispersés entre Cayenne et le Maroni, et leur nombre resta inférieur à 500 pendant encore un siècle (20). L'établissement de Mana et la commune créole qui en naquit laissèrent donc longtemps les Galibi à l'écart, comme une sorte d'étrangers dont on ignorait la plupart des coutumes. Certes, les contacts qui avaient eu lieu aux premiers temps de la colonisation, en d'autres points du littoral, avaient laissé des traces dans la culture créole ; mais celle-ci, dans son mouvement d'autonomisation — par réappropriation, détournement, dérive, et toute une dynamique de création — à l'égard des cultures d'origine, s'en était vite affranchie. Désormais, les Galibi étaient des gens avec qui l'on pouvait avoir quelques relations commerciales — notamment pour leur acheter les poissons de mer dont la pêche était leur spécialité — mais dont on ne cherchait pas pour autant à comprendre la langue : le créole n'était-il pas là pour servir à l'échange?...

Dès ses débuts, le créole eut, par nature, une vocation de langue véhiculaire. Quoi de plus normal, dès lors, à ce qu'il prît aussi cette fonction dans les rapports que les Créoles établissaient avec les populations autochtones, porteuses de diverses langues vernaculaires ? Encore faut-il bien voir que, par là même, le créole — qui par ailleurs était vite devenu la langue maternelle du groupe majoritaire — avait une position moins strictement dominée que ne le laisse supposer son approche à travers le phénomène de diglossie dont il était parallèlement victime.

Il est vrai que, dans le cas de Mana, cette constatation doit être immédiatement pondérée par le fait que les relations entre Créoles et Galibi restèrent longtemps assez ténues, eu égard au faible nombre de ces derniers. Toutefois, le créole était en position de langue véhiculaire pour plusieurs autres groupes : au temps de la fièvre de l'or, pour entrer en contact avec le monde créole — constitué des agriculteurs du littoral, des mineurs de l'intérieur, ainsi que des petits commerçants et colporteurs vite devenus indispensables à

(19) « Les Kalina [du nom qu'ils se donnent à eux-mêmes] ont été appelés de diverses façons suivant les langues d'origine des colonisateurs : les Français les ont appelés Galibi, les Anglais Caribs ou Caribisce, les Hollandais Caraïben et les Espagnols Caribes. Toutes ces dénominations apparaissent comme des variantes d'un terme unique d'origine arawak, *kaniriphuna*, qui désignait les Kalina. » (RENAULT-LESCURE, 1985 : 19).

(20) D'après les recensements répertoriés par GRENAND et GRENAND (1979), concernant la colonie française. Rappelons toutefois que la frontière entre la Guyane et le Surinam n'avait aucun sens pour les Galibi, leur territoire traditionnel d'évolution allant jusqu'à Paramaribo.

la vie « dans les bois » — tous les immigrants durent en passer par là, y compris ceux qui n'étaient pas du tout créolophones, tels les Chinois, les Libanais ou les Noirs marrons dits Saramaka. Ces derniers — que certains tendent aujourd'hui à regrouper avec les Aluku et les Ndjuka sous le terme de Bushi Nenge (21) — étaient alors en contacts très étroits avec les Créoles dont ils assuraient les relations du littoral à l'intérieur, en tant que spécialistes du transport par canot sur les fleuves accidentés.

La question de la langue véhiculaire, touchant les Noirs marrons, est ici tout à fait révélatrice de la position du créole dans l'échiquier guyanais de la période de l'or. Car un autre parler pouvait prétendre au même emploi, au moins dans la région frontalière du Maroni dont Mana est très proche : le *taki-taki* — au sens qui prévaut en Guyane où l'on utilise ce vocable pour désigner, sans distinction, tous les parlers des Noirs marrons. Il faut préciser que, loin d'être anodine, cette simplification traduit plutôt la méconnaissance dont ces populations n'ont jamais cessé de faire l'objet. Pour nombre de Créoles — d'Européens aussi —, les Noirs marrons ne sont censés parler que le *taki-taki*. Or, le véritable *taki-taki* n'est en fait qu'un pidgin inspiré du *sranan*, le créole de Paramaribo (capitale du Surinam), un pidgin que les Noirs marrons improvisent au jour le jour pour communiquer avec les Blancs, en marquant la distance qui les en sépare (22), alors que pour communiquer entre eux ils ont leurs propres créoles — dont le *ndjuka* et l'*aluku* qui sont très proches l'un de l'autre ; dont le *saramaka*, aussi, qui, lui, est assez différent des deux précédents pour qu'il n'y ait pas inter-compréhension, les Saramaka utilisant alors une version intermédiaire de ces créoles pour communiquer avec les autres groupes de Noirs marrons. Car, quoique variés, ces créoles — ainsi que le *sranan* et le *taki-taki* qui en dérive — sont fondés sur les mêmes bases lexicales : portugais, anglais, hollandais et langues africaines. Donc, la version intermédiaire dont il vient d'être question aurait fort bien pu s'imposer comme la « langue des fleuves » et, par conséquent, de la relation entre la côte et l'intérieur, puisque la navigation sur ces fleuves était le monopole des Noirs marrons — Aluku et Ndjuka sur le Maroni, Saramaka sur les autres bassins, dont la Mana (23).

- (21) Le mot Bushi Nenge désigne d'abord les Ndjuka. Issues des grands mouvements de marronnage que connurent les plantations surinamiennes aux xvii^e et xviii^e siècles, ces trois sociétés de Noirs marrons (Saramaka, Ndjuka et Aluku) ont beaucoup en commun, mais sont toujours restées distinctes, voire opposées.
- (22) Certains sujets sont exclus de la communication en *taki-taki*, explique VERNON (1990) qui rédige actuellement une thèse d'ethnologie sur les Ndjuka et à qui je dois nombre d'informations. Sur les différents parlers des Noirs marrons, on peut aussi consulter utilement ALLEYNE (1980, 1989, notamment).
- (23) Également appelés Boni, les Aluku vivent sur la rive française du Maroni. Les Ndjuka sont plutôt sur l'autre rive, ce qui leur vaut d'être surinamiens. Quant aux

Or, notamment sur ce bassin, c'est « au » créole — celui des Guyanais, à base lexicale française — que revint cette fonction.

Plus généralement, la période de l'or amena le créole à s'imposer comme langue du commerce. Il faut dire que, les grandes plantations ayant été incapables de survivre à l'émancipation, il avait cessé d'être la langue des champs de cannes ou des caféières. Par rapport à son état antérieur de « langue des esclaves », correspondant au statut le plus bas qui soit, le créole acquérait donc de la valeur, en prenant le pas sur toutes les langues — locales ou importées — autres que le français. Sans doute ce dernier garda-t-il ses prérogatives ; mais la diglossie résultante se trouva très sensiblement pondérée par la revanche que prenait en quelque sorte le créole sur plus « faibles » que lui quant au nombre et au statut social des locuteurs.

Tout compte fait, la situation guyanaise ne s'est jamais totalement réduite à une dualité inégale : certes largement soumis aux valeurs européennes — par contrainte d'abord, puis par intériorisation, sous l'effet d'une assimilation de plus en plus poussée, jusqu'à l'apothéose de la départementalisation — les Créoles ont toujours trouvé, dans leur rapport aux minorités présentes sur le territoire, un exutoire à la domination subie. De ce point de vue, la question de la langue ne se distingue de l'ensemble de la question culturelle que par l'éclairage peut-être plus aigu qu'elle en donne. En effet, la résistance du créole au rouleau compresseur de la civilisation française et de sa langue, sa vitalité malgré la dévalorisation dont il était l'objet, voire son caractère quasi expansionniste dès l'instant où il était en situation de s'imposer, tous ces traits montrent bien que, loin d'amener forcément l'abdication des Créoles vis-à-vis de leurs valeurs propres — forgées au prix que l'on sait — l'assimilation/francisation, comme moyen d'ascension sociale, a pu jouer aussi dans le sens d'un affermissement de leur spécificité, en leur offrant une double légitimité : celle d'être l'émanation du colonisateur et de son pouvoir au yeux des autres Guyanais — de souche ou d'adoption — et, inversement, l'émanation des autres Guyanais aux yeux du pouvoir.

Caractérisée par une ambiguïté surtout propre aux élites (24) mais qui touchait par contrecoup l'ensemble du groupe, la médiation ainsi opérée par les Créoles et leur langue — devenue langue de communication générale, malgré l'infériorité maintenue de son sta-

Saramaka, ils viennent des rives du fleuve Suriname, en amont de la ville de Paramaribo, et leur migration a longtemps été strictement réglémentée par leur chef.

- (24) Tel qu'il apparaît à travers son héros Atipa, PARÉPOU (1987), auteur d'un « roman guyanais » publié en créole en 1885, est assez représentatif de ce type d'élite (FAUQUENOY, 1989).

tut par rapport au français resté langue du pouvoir et du savoir — s'est perpétuée jusqu'à une date récente. Seuls, les effets conjugués de la démocratisation de l'école française et de l'immigration ont pu modifier significativement les données de la question. Dans un premier temps, on l'a vu pour Mana, l'élargissement de l'accès à l'enseignement secondaire est venu renforcer l'exode rural. Dans les années 1960 et 1970, cependant, les Créoles guyanais, avec quelque 70 % de la population recensée, étaient encore très largement majoritaires sur l'ensemble du littoral. Aujourd'hui, ils ne le sont plus guère qu'à Cayenne : leur position démographique globale s'est très sensiblement dégradée depuis une quinzaine d'années, et ils ne représentent plus que quelque 40 % de l'actuelle population guyanaise, voire moins si l'on tient compte des Bushi Nenge du Surinam, poussées vers l'autre rive du fleuve par la guerre civile — qui a aussi provoqué la venue de nombreux Galibi, accueillis par les leurs.

À cet égard, la commune de Mana est particulièrement intéressante à étudier de nos jours, car elle est le théâtre d'un complet changement de population. Auparavant, en tant que relais commercial côtier de l'un des principaux bassins aurifères du pays et, partant, important lieu de passage pour immigrants, puis en tant que lieu d'accueil des mineurs regagnant le littoral, Mana avait pu rester un bourg essentiellement créolophone. Il est vrai qu'en majorité les immigrants l'étaient eux-mêmes, mais le fait s'explique aussi par le faible niveau d'instruction : à la fin des années 1960 encore — comme j'ai pu l'observer dans une toute première enquête — si quelques immigrants de Sainte-Lucie avaient des rudiments d'instruction anglaise, la plupart étaient analphabètes et exclusivement créolophones ; si les anciens orpailleurs, colporteurs et petits commerçants guyanais avaient un peu plus souvent quelques rudiments d'instruction française, ils n'en restaient pas moins, eux aussi, avant tout créolophones. En revanche, qui se promène aujourd'hui à Mana peut entendre parler bien d'autres langues que le créole.

MULTILINGUISME ET PRATIQUES SCOLAIRES

Examinons rapidement les données de la situation présente. Parmi les familles créoles qui demeurent à Mana, nombreuses sont celles qui sont issues de l'immigration antillaise ; prises dans le sillage du processus d'ascension sociale déjà évoqué, les vieilles familles mananaïses se sont plus souvent installées à Cayenne (25), voire en

(25) Très fréquemment, dans les années 1960 et 1970, cette ascension sociale s'est révélée plus fictive que réelle en termes de niveau et de qualité de vie. Mais elle était vécue

France, qu'elles ne sont restées sur place. En pleine expansion démographique, les Galibi — de surcroît renforcés par ceux des leurs qui ont fui la guerre du Surinam — sont beaucoup plus présents qu'autrefois dans le bourg même où résident plusieurs groupes familiaux, bien qu'ils aient obtenu, en 1989, le droit de constituer une commune à part entière, à l'embouchure de la Mana. Les Saramaka, en revanche, sont moins nombreux qu'autrefois et en tout cas beaucoup moins nombreux que les Ndjuka dont certains se sont librement implantés mais dont beaucoup résident dans les « camps de réfugiés » répartis entre les communes de Saint-Laurent et de Mana. En 1979 enfin, quelques centaines de Hmong ont fait l'objet d'une installation organisée sur le plateau de l'Acarouany où, à une trentaine de kilomètres de Mana, ils ont créé le village de Javouhey. Et la liste des immigrants récents ne s'arrête pas aux réfugiés : d'autres, tels les Haïtiens, relèvent d'une migration économique.

Ainsi, après avoir connu au début des années 1970 son niveau démographique le plus bas — au moins pour les Créoles, la commune comptant alors 1 000 habitants, dont quelques Saramaka et près de 400 Galibi (26) — Mana vit depuis quelque temps un certain renouveau. Déjà, au recensement de 1982, la commune comptait — Galibi et Hmong inclus — 1 723 habitants (INSEE, 1983). D'après les premiers résultats du recensement de 1990, elle comprend aujourd'hui près de 5 000 habitants. Entre-temps, son activité économique s'est vivifiée. Des riziculteurs se sont tout d'abord implantés sur son territoire, drainant avec eux toute une main-d'œuvre. Un peu plus tard, sous l'effet de la décentralisation, la construction d'un pont sur la Mana, que jusqu'alors on franchissait en bac, a été décidée et mise en œuvre sans délai (27). Enfin, on s'est soudain rappelé que, chaque année au moment de Pâques, les grandes tortues de mer viennent pondre leurs œufs dans le sable des longues plages de l'embouchure de la Mana, et des touristes sont arrivés d'autres points de Guyane ; puis, un fait entraînant un autre, ils ont voulu aussi profiter, en fin de semaine, du micro-climat moins humide de cette commune. Mana a donc retrouvé l'aspect d'un bourg assez vivant, dont l'animation peut notamment se mesurer aux cinq magasins en libre-service que des Chinois y ont ouverts récemment, ou encore aux restaurants, aux bars, à la disco-

comme telle, car alors tout semblait préférable à l'agriculture traditionnelle (JOLIVET, 1982 b).

- (26) À l'inverse du reste de la commune, les villages galibi de l'embouchure de la Mana connaissaient au même moment un net accroissement, ce groupe ayant alors déjà commencé son redressement démographique.
- (27) L'ouverture devait en être officiellement inaugurée en juillet 1990, à l'occasion de la fête patronale.

thèque du samedi soir, au petit hôtel, au gîte communal et autres chambres d'hôtes, également ouverts au cours de ces dernières années... Cependant, c'est peut-être dans sa dynamique de scolarisation qu'apparaît le mieux toute sa vitalité.

Depuis longtemps, déjà, Mana possède deux écoles : outre l'école congréganiste, ouverte dès les débuts de la petite colonie, on y trouve, depuis 1905, une école communale. Jusqu'au milieu des années 1970, le partage des élèves s'y est opéré en fonction du sexe : les filles fréquentaient l'école des sœurs, les garçons l'école communale. Depuis, même si les filles restent légèrement majoritaires chez les sœurs et inversement, la mixité est devenue la règle et la distribution — à part quasi égale — des quelque 400 élèves du primaire que compte désormais le bourg se joue sur d'autres critères, parmi lesquels l'appartenance socioculturelle prend une place grandissante.

Il faut ici revenir un peu en arrière, pour évoquer les « homes indiens ». Quand, en 1947, la loi créant le statut de DOM est entrée en vigueur en Guyane, l'assimilation était l'idéologie dominante. Mais la question (proprement guyanaise) des populations alors dites « primitives » est restée un moment en suspens : la départementalisation, issue de la « loi d'assimilation », n'était pas censée les concerner (28). Il n'empêche que les responsables administratifs se sont vite posé le problème de leur intégration. Comme il l'écrit dans ses mémoires, le premier préfet de la Guyane (VIGNON, 1985) estima devoir œuvrer en ce sens, en commençant par un effort de scolarisation touchant le groupe le plus accessible : celui des Amérindiens de la côte nord-ouest. Mais les Galibi vivaient dans des villages assez éloignés des bourgs ; il fut donc demandé aux sœurs et aux prêtres de mettre en place des internats. C'est ainsi que les jeunes Galibi de la Mana purent se faire accueillir, à partir de 1949, dans les deux « homes indiens » du bourg, respectivement aménagés chez les sœurs, pour les filles, et au presbytère, pour les garçons.

Bien que leur « home indien » soit fermé depuis 1980, les sœurs ont toujours, dans leur école, la plupart des petites Galibi scolarisées au bourg ; quelques garçons du même groupe s'y sont joints. À une exception près, les enfants de Métropolitains, filles et garçons, fréquentent également cette école. Les Créoles, en revanche, se partagent davantage entre les deux écoles, au moins dans les grandes classes. Parmi les Noirs marrons, quelques Aluku vont chez les sœurs — rappelons que les Aluku en tant que tels ont tous la nationalité française, tandis que les Ndjuka et les Saramaka en sont

(28) Depuis la création du « Territoire de l'Inini » en 1930, ces populations jouissaient d'un statut spécial qui laissait une large place au droit coutumier (HURAUULT, 1985). L'Inini et son statut ont été supprimés en 1969, au profit d'un redécoupage administratif destiné à généraliser les principes de la départementalisation, selon une visée par conséquent assimilationniste.

exclus — mais les autres Aluku, ainsi que des Saramaka et surtout une large majorité des Ndjuka, filles et garçons, vont à l'école communale. Ces derniers ne viennent pas des camps — les réfugiés n'ont pas accès à la scolarisation française en raison même de leur statut — mais appartiennent à des familles dont l'implantation dans la commune de Mana est néanmoins assez récente.

La présence des Ndjuka à l'école communale est particulièrement forte dans les petites classes et dans la classe d'initiation (CLIN) mise en place, à la rentrée 1988, pour les élèves n'ayant aucune connaissance du français — qui leur est alors enseigné comme une langue étrangère. Mais cette présence marque suffisamment l'ensemble pour qu'une institutrice dise : « ici, c'est l'école des Bosh » (29). D'une façon symétrique, on pourrait être tenté de voir, en l'école des sœurs, l'école des Galibi, puisque ceux-ci y représentent près de la moitié des élèves (30), quand les Créoles guyanais n'atteignent pas 15 %. Les deux situations cependant ne sont pas identiques : on a un phénomène nouveau touchant massivement les petites classes et moins les grandes d'un côté, et de l'autre, une pratique vieille de plusieurs décennies, touchant au contraire les grandes classes et de moins en moins les petites, désormais assurées dans le cadre de la commune que gèrent les Galibi. En outre, l'école des sœurs est aussi celle où vont depuis toujours les petits Européens, dont la présence semble garantir la pérennité du « label français » de l'enseignement qui y est dispensé, tandis qu'à l'école communale la nécessité d'une CLIN et la composition des petites classes rappellent plutôt la nouvelle donne, issue d'une immigration plus ou moins bien acceptée par les Mananais de souche.

En quelle(s) langue(s) ces enfants entrent-ils en communication ? Telle est la question que je me suis forcément posée, au vu d'une telle situation. Autrefois, la réponse aurait été simple car la hiérarchie, à Mana, était claire : elle allait du français (langue du pouvoir) au galibi (langue vernaculaire), en passant par l'indispensable créole (langue véhiculaire), le saramaka étant totalement ignoré. Aujourd'hui, alors que le créole vient d'acquérir droit de cité à l'école — quand, auparavant, seul le français y était admis —, il n'est pas évident qu'il soit resté aussi largement partagé qu'il y a seulement vingt ou trente ans.

On ne peut, ici, qu'avancer des hypothèses, car on est devant un bouleversement démographique qui n'a pas fini de produire ses

- (29) Emprunté à l'anglais *Bush Negroes* et au hollandais *Bos Negers* — dont vient aussi le mot ndjuka *Bushi Nenge* — le terme de *Bosh* a longtemps été utilisé par les Créoles pour désigner soit l'ensemble des Noirs marrons, soit le seul groupe des Ndjuka.
- (30) De ce compte sont exclus les 80 jeunes enfants du village hmong, scolarisés par les sœurs, mais dans le cadre d'une annexe construite sur place.

effets. Pour l'instant, il convient de souligner que les enfants issus de milieux familiaux créolophones, guyanais ou même antillais, ne sont plus majoritaires à l'école primaire ; dans certaines classes, ils peuvent même n'être qu'un ou deux. Le créole peut-il rester, dans ces conditions, la principale langue de communication ?

Une institutrice de l'école communale — une Martiniquaise, comme il en est tant dans le corps enseignant de Guyane — parlant elle-même et français et créole, m'a expliqué avoir été frappée par le comportement de ses plus jeunes élèves, des Bushi Nenge, qui devant elle, en récréation comme en classe, refusaient de parler une autre langue que le français, alors même qu'ils commençaient tout juste à l'apprendre, et sans qu'il leur en soit fait nullement obligation. Elle demeurerait néanmoins persuadée que, outre le «taksi-taksi», pour reprendre sa manière de désigner le ndjuka, tous ses élèves connaissaient le créole et pouvaient à l'occasion s'en servir. Personnellement, j'ai rencontré des adolescents bushi nenge qui ne comprenaient pas ou prétendaient ne pas comprendre le créole. Falloit-il les croire ? C'étaient des élèves du collège dont la construction, elle aussi décidée et mise en œuvre par la nouvelle région, est à peine achevée, et dont les premiers cours ont commencé en septembre 1988. D'après des statistiques (31) concernant les 140 élèves fréquentant le collège en 1989-1990, si 58 % de ces derniers étaient nés en Guyane, ils étaient 57,5 % à vivre dans des foyers où l'on ne parlait pas du tout le français. Considérés comme des foyers bilingues (créole/français), les foyers créoles n'étaient pas comptés dans cette catégorie ; en revanche, les foyers non francophones, où l'on parlait principalement diverses langues — tels le galibi, le hmong, le «taksi-taksi», le hollandais, le portugais, le tamoul, ou encore le javanais — pouvaient être des foyers également créolophones, à titre secondaire. C'est parmi ces derniers que se recrutaient les jeunes Bushi Nenge dont je viens de parler. Il est donc probable qu'ils avaient un accès facile au créole, et qu'ils développaient, par rapport à lui, une attitude de refus. Parler ndjuka avec leurs proches et français partout ailleurs : tel était leur choix. S'agissait-il d'une stratégie de promotion par occidentalisation directe, ou d'une revanche sur la domination créole ? Peut-être bien étaient-ce les deux à la fois...

Certes, je ne cite là que des cas un peu particuliers ; d'autres Bushi Nenge n'ont pas ce rejet du créole et le pratiquent au contraire couramment. Mais on peut prendre aussi l'exemple des Galibi dont l'accès à la langue et à la culture française — certes non généralisé, mais facilité par les «homes indiens» — n'est sans doute pas étranger à la manière dont ils s'imposent désormais sur la scène

(31) Ces renseignements m'ont été communiqués par le principal du collège.

départementale, en toute autonomie par rapport aux Créoles. La généralisation de l'accès des jeunes au français, par le biais de l'école, peut-elle se faire sans modifier la position du créole comme intermédiaire nécessaire entre le monde occidental et celui de populations comme les Galibi, les Hmong, les « Noirs de la forêt » — si l'on peut ainsi traduire Bushi Nenge — etc. ? Il se peut qu'à l'avenir, l'intégration de ces jeunes fasse l'économie de la créolisation, au profit d'une francisation plus directe, quoique non exclusive du maintien — grâce aux parents — d'une appartenance spécifique. Mais rien n'est sûr, et l'on peut à l'inverse penser qu'une certaine créolisation restera le passage obligé de l'intégration. En tout cas, force est de constater que sur les marchés, dans le commerce et dans les relations de travail, le créole conserve tout son impact. Pourrait-il garder ce rôle ? Comment se situera-t-il par rapport aux multiples autres langues désormais en présence ?

En fait, au-delà de la langue, c'est tout le devenir du groupe créole en situation pluriculturelle qui est ici en question.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEYNE (M. C.), 1980. — *Comparative Afro-American : an Historical-Comparative Study of English-based Afro-American Dialects of the New World*, Ann Arbor, Karoma.
- ALLEYNE (M. C.), 1989. — « Mairons et esclaves de Guyane : y a-t-il deux types de créolisation ? » in *Études créoles*, vol. XII, n° 1 : 107-117.
- BERNABÉ (J.) et PRUDENT (L.-F.), 1980. — « La langue créole. Contribution à la sociogenèse des langues antillaises » in *Historial antillais*, Fort-de-France, Dajani, vol. 1 : 319-346.
- DUBOIS (J.), GIACOMO (M.), GUESPIN (L.), 1973. — *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 516 p.
- FARRAUDIÈRE (Y.), 1987. — *École et société en Guyane française*, Thèse pour le doctorat de 3^e cycle, sous la direction de P. de Gaudemar, université Paris-VIII, 358 p. *multigr.*
- FAUQUENOY (M.), 1989. — « Introduction » à *Atipa revisité ou les itinéraires de Parépou*, sous la direction de M. Fauquenoy, Fort-de-France/Paris, PUC/L'Harmattan : 17-42.
- GRENAND (P.), 1982. — *Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire wayäpi*, Paris, Orstom, Travaux et Documents n° 148.
- GRENAND (P.) et GRENAND (F.), 1979. — « Les populations amérindiennes de la Guyane » in *Atlas de la Guyane*, planche 20 (Groupes humains).
- GRENAND (P.) et GRENAND (F.), 1985. — « Éléments d'histoire amérindienne » in *La question amérindienne en Guyane française*, Revue *Ethnies*, vol. 1, n° 1-2, juin-septembre 1985 : 11-14.
- HAGÈGE (C.), 1986. — *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Fayard, coll. Le temps des sciences, 320 p.
- HURAUULT (J.-M.), 1972. — *Français et Indiens en Guyane*, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 438 p.

- HURAUULT (J.-M.), 1985. — « Pour un statut des populations tribales de Guyane française (1968-1984) » in *La question amérindienne en Guyane française*, Revue *Ethnies*, vol. 1, n° 1-2, juin-septembre 1985 : 42-53.
- INSEE (1983). — *Résultats du recensement de la population des départements d'outre-mer. 9 mars 1982. Guyane*, Paris, INSEE, 264 p.
- JARDEL (J.-P.), 1979. — « De quelques usages des concepts de 'bilinguisme' et de 'diglossie' » in WALD (P.) et MANESSY (G.). *Plurilinguisme, normes, situations, stratégies*, Paris, L'Harmattan : 25-40.
- JAVOUHEY (A.-M.), 1911-1913. — Recueil des lettres de la Vénérable Anne-Marie Javouhey, Paris, Imprimerie Mersch, tomes 2 et 3.
- JOLIVET (M.-J.), 1982 a. — « Le créole et l'idéologie du "progrès" » in *Culture*, revue de la Société canadienne d'ethnologie, vol. II, n° 1, Québec : 43-52.
- JOLIVET (M.-J.), 1982 b. — *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, Éditions de l'Orstom, coll. Mémoires, 503 p.
- JOLIVET (M.-J.), 1989 a. — « La question des "ethnies" et des frontières en Guyane » in *Questions d'identités comparées*, Paris, Orstom/SUD : 117-131.
- JOLIVET (M.-J.), 1989 b. — « Entre autochtones et immigrants : diversité et logique des positions créoles guyanaises », communication au VI^e colloque international des études créoles : *Monde amérindien, monde créole, monde africain*. Cayenne, 29 septembre, 6 octobre, 1989, (à paraître dans *Études Créoles*, 1990, vol. XIII).
- PARÉPOU (A.), 1987. — *Atipa (roman guyanais)* traduit et annoté par M. Fauquenoy. Fort-de-France/Paris, P.U.C./L'Harmattan, 231 p.
- RENAULT-LESCURE (O.), 1985. — « Les Galibi » in *La question amérindienne en Guyane française*, Revue *Ethnies*, vol. 1, n° 1-2, juin-septembre 1985 : 19-20.
- VERNON (D.), 1990. — « Choses de la forêt : identité et thérapie chez les Noirs marrons Ndjuka du Surinam », communication (à paraître) au séminaire *Discours et pratiques identitaires, à partir de la Caraïbe*.
- VIGNON (R.), 1985. — *Gran Man Baka*. Paris, Éditions Davol, 383 p.