

Marie-José Jolivet

La créolisation en Guyane

Un paradigme pour une anthropologie
de la modernité créole

« La créolisation, qui est un des modes de l'emmêlement — et non pas seulement une résultante linguistique — n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les "contenus" à partir desquels ils fonctionneraient » (Glissant 1990 : 103).

Au début des années 1970 encore, les Créoles de Guyane ne savaient donner de leur groupe qu'une définition « en creux » ; bien que très largement majoritaires et alors même que l'appellation « les Guyanais » leur était à l'époque quasiment réservée, ils ne pouvaient se caractériser plus avant qu'à partir d'un tri ; ils étaient, parmi les habitants de la Guyane, ceux qui restaient quand on avait soustrait de l'ensemble tous les autres, c'est-à-dire tous ceux qui relevaient de groupes précis et reconnus pour tels : Amérindiens, Noirs marrons¹, Métropolitains, Antillais, Chinois, Libanais, Javanais, Indiens, Brésiliens... Mais au tri qu'ils opéraient ainsi correspondait en outre une mise en ordre, selon une hiérarchie qui plaçait les Métropolitains au plus haut niveau, juste au-dessus d'eux-mêmes, tandis qu'Amérindiens et Noirs marrons, globalement désignés comme « populations primitives », étaient rejetés tout en bas de l'échelle sociale.

J'ai déjà eu l'occasion de traiter des divers problèmes que soulève la définition du groupe créole en lui-même et dans ses rapports aux autres (Jolivet 1987, 1990, notamment). Y revenir aujourd'hui me paraît cependant utile pour trois raisons : d'abord, parce que cette définition est une question dont les intéressés eux-mêmes se sont récemment ressaisis, pour en modifier radicalement les termes selon une logique qui, à son tour, s'impose donc à l'anthropologue comme objet d'interrogation ; ensuite, parce que derrière cette question s'en profile une autre, plus fondamentale,

1. Sociétés issues des grands mouvements de rébellion qui ont affecté les plantations esclavagistes du Surinam voisin aux XVII^e et XVIII^e siècles.

B PA 30810

Cahiers d'Etudes Africaines
1997, vol. 37, n° 148

Fonds Documentaire ORSTOM



010012887

P 30810

Fonds Documentaire ORSTOM
Cote : B* 12887 Ex : 1

celle du processus de créolisation dont on sait depuis longtemps déjà, selon la voie ouverte par Roger Bastide (1963, 1967, 1970), qu'il est de l'ordre de la création, mais dont la nouvelle donne guyanaise permet justement de mieux saisir toutes les implications ; enfin, parce qu'à une époque où, dans la Caraïbe et à son propos, vif est le débat que suscitent la notion de créolité et le positionnement identitaire qui l'accompagne, s'attacher à la créolisation en tant que processus, avec sa dynamique, voire sa dialectique, est sans doute le seul moyen de dépasser et les effets de mode, et les retours de balancier dans la manière d'appréhender le passé et le poids de l'esclavage.

Bien entendu, les phénomènes de créolisation ont déjà fait l'objet d'autres approches. En linguistique, tout particulièrement, des chercheurs s'en préoccupent depuis longtemps déjà. Certains d'entre eux en viennent même à étendre leur réflexion au-delà de leur discipline, tel Robert Chaudenson (1989, 1992, 1995) qui s'intéresse à la musique, à la cuisine, à la médecine populaire et à la tradition orale considérées comme autant de systèmes culturels marqués par la créolisation. D'ailleurs, la question de la créolisation est toujours directement ou indirectement posée dans les colloques du Comité international des études créoles que préside ce même auteur, et l'approche, quoique principalement linguistique, entend s'y élargir au domaine culturel en sollicitant les anthropologues ; ainsi retrouve-t-on, par exemple, dans le cadre du colloque « Les métissages des langues et des représentations » (Pointe-à-Pitre, mai 1996) une intervention de Jean Benoist (1996) touchant la créolisation.

Si la linguistique et l'anthropologie sont les plus concernées par les phénomènes de créolisation, le concept peut être utilisé aussi dans d'autres disciplines : c'est ce que montre Myriam Cottias (1990) dans ses travaux d'histoire sur l'évolution de la famille antillaise aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, ou encore Denis-Constant Martin (1996), lorsqu'en bon politologue il s'intéresse à « la créolisation des Westminster » dans les États caribéens du Commonwealth. Pour sortir du champ de la recherche française, qui n'est certes pas la seule intéressée, il faut encore rappeler les études menées sur ces mêmes régions par les chercheurs anglophones qui, depuis nombre d'années déjà, conjuguent créolisation et interaction. Et la liste n'est évidemment pas close : le présent volume, notamment, offre d'autres illustrations de l'intérêt porté au processus de créolisation par des chercheurs de diverses appartenances. Cependant, entre genèse et perpétuel devenir, la question reste nécessairement ouverte, et il se trouve que le cas de la Guyane, dans sa spécificité passée et présente, se révèle être singulièrement éclairant, jusqu'à offrir une illustration quasiment paradigmatique de ce processus, dans ses fondements comme dans son rapport à la revendication montante d'une identité en termes de créolité.

Trois axes de réflexion retiendront ici successivement l'attention. Il s'agira d'abord de comprendre dans quelle logique s'inscrit le travail de redéfinition auquel se livrent actuellement les Créoles de Guyane. Alors

pourront être examinés les rapports que créolité et créolisation entretiennent, non seulement en tant que concepts, mais aussi et surtout à travers l'expérience qu'ont autrefois vécue et que vivent aujourd'hui concrètement les intéressés. Et à partir des problèmes que dévoile cette expérience, tant en termes de réalité que de représentations, nous verrons que c'est finalement toute la question du devenir créole et de sa modernité qui se trouve être engagée.

Être créole en Guyane

Première approche

Qui parcourt de nos jours le pays est forcément frappé par la multiplicité des groupes socioculturels en présence. S'agit-il d'une « mosaïque », comme on le dit souvent ? En fait, le terme est ambigu : si certains entendent ainsi la production d'une figure ordonnée (douée de sens) à partir d'éléments rassemblés, d'autres ne veulent au contraire désigner par ce mot qu'une simple juxtaposition d'éléments équivalents les uns aux autres. Or, pour la Guyane, rien n'est moins sûr que cette équivalence. L'idée n'en est toutefois pas due au hasard : elle privilégie le découpage apparent, sans souci des structures sous-jacentes et, de ce point de vue, prolonge la conception antérieure, même si le résultat diffère jusqu'à paraître presque inverse. Il y a vingt ans, en effet, le terme de « mosaïque » n'aurait pas semblé adéquat, pour des raisons d'ordre strictement démographique : si la multiplicité des groupes était déjà notable, c'était dans le cadre d'une évidente opposition entre une très forte majorité créole et une série de minorités. À l'époque, les Créoles constituaient en effet quelque 70 % de la population vivant en Guyane. Actuellement, ils en représentent à peine 30 %. Néanmoins entre temps, la décentralisation leur a donné un pouvoir qui, précédemment, appartenait à la minorité métropolitaine. Pour être bref, on pourrait dire, à l'aide d'une terminologie un peu vieillie, que les Créoles sont passés de l'état de majorité dominée à celui de minorité dominante. Encore fallait-il que les conditions de ce passage soient incluses dans leur statut premier, ce qui ramène en fait à leur position hiérarchique, elle-même indissociable de leur posture identitaire.

Qui, en Guyane, doit précisément être considéré comme un Créole ? À s'en tenir à la définition en creux signalée plus haut, le décompte est simple au regard des groupes que distinguent d'emblée des critères précis d'appartenance. On voit ainsi immédiatement, par exemple, que les Brésiliens ne sont pas des Créoles en raison d'une attache d'abord nationale et que les Kaliña² n'en sont pas davantage en raison de leur langue et

2. Amérindiens des Guyanes appartenant au groupe des Caraïbes, selon le nom qu'ils se donnent à eux-mêmes (RENAULT-LESCURE 1985) et dont ils souhaitent

de leur culture. Mais quand il s'agit de certains Antillais de langue et de culture créoles sinon semblables du moins très proches, les frontières deviennent beaucoup plus floues. On peut aussi s'interroger sur la place des Noirs marrons qui, selon des critères plus étymologiques, devraient en toute cohérence être considérés comme des Créoles. En tout cas, la question est infiniment plus complexe qu'il n'y paraît *a priori*...

Rappelons le sens étymologique du terme créole : il vient du mot *criollo* qui, au XVI^e siècle, était employé par les Espagnols pour désigner leurs enfants nés aux Indes occidentales. Telle était toujours la définition du mot « criole » dans le Dictionnaire de Furetière datant de 1690. Pour les Français, qui le transformèrent bientôt en créole, le terme devint ainsi largement synonyme de Blanc né aux colonies. Cependant, une distorsion commençait à apparaître entre la définition retenue en Europe (et dans les dictionnaires) et la pratique locale. Dès la fin du XVII^e siècle, en effet, dans son *Nouveau voyage aux Isles de l'Amérique*, le Père Labat parlait d'esclaves créoles par opposition aux esclaves de traite. D'une manière générale, ce terme qualifiait en fait la descendance locale d'une espèce importée : on parlait aussi de maïs créole ou de bétail créole. Appliqué aux êtres humains, le mot désignait donc une personne née sur place de parents immigrants et par là-même distinguée aussi bien des autochtones que des nouveaux venus. Cette nuance est particulièrement importante pour la Guyane où les Créoles se distinguent toujours à la fois des Amérindiens et des immigrants.

Si le *Dictionnaire de la langue française* de Littré reflète l'usage qui prévalait dans la seconde moitié du XIX^e siècle, en définissant le Créole comme un « Homme blanc, femme blanche originaire des colonies », il indique également l'acception antérieure — « Nègre créole, nègre né aux colonies, par opposition au nègre qui provient de la traite »³. Dans une première édition du *Grand Larousse du XX^e siècle* (1928), on trouve aussi ces deux acceptions, la seconde restant là encore strictement limitée au passé (au temps de l'esclavage). Quant aux versions courtes, tel le *Petit Robert* de 1972, elles n'en retiennent plus que la première acception ; ainsi, sous l'entrée « créole », il indique : « Personne de race blanche, née dans les colonies inter-tropicales (Antilles) ». De toute façon, le descendant de l'esclave créole n'est à aucun moment pris en compte par les définitions académiques.

Certes aux Antilles, jusqu'à une date très récente, c'étaient bien pour les seuls Blancs que ce substantif était employé — de plus en plus rarement, toutefois, car commençait à s'imposer le terme « Béké » qui,

aujourd'hui voir l'usage se répandre. Ils sont néanmoins encore très souvent désignés comme les « Galibi », selon l'appellation que leur avaient donnée les Français au temps de la colonisation et qui a prévalu jusqu'à tout récemment.

3. À l'époque de Littré encore, et *a fortiori* antérieurement, le substantif « Nègre » reste très largement synonyme d'esclave quand il s'agit des colonies d'Amérique.

longtemps péjoratif, tendait à se banaliser. Mais tel n'était pas le cas en Guyane, et la réduction de sens officiellement opérée par voie de dictionnaire constituait alors, pour les Créoles de ce pays, une véritable négation de leur existence même. Car, contrairement aux Antilles, il n'y avait quasiment plus de Blancs créoles en Guyane, depuis la fin du XIX^e siècle, au moins sous la forme d'un groupe clairement identifiable. Ceux qui se désignaient comme des Créoles étaient donc concernés par l'autre sens du terme ; cependant, indéniables descendants d'esclaves originaires d'Afrique, ils pouvaient également — quoique non obligatoirement — avoir une autre ascendance, européenne notamment, ou encore amérindienne, indienne, chinoise, etc.

Il ne s'agit pas d'imposer ici une définition — à mon sens irrecevable en dehors du mouvement historique qui l'affecte et par là-même la modifie sans cesse. Ce que je voudrais simplement souligner, c'est le caractère confus, problématique de l'état dont sont contraints de partir les Créoles quand ils tentent aujourd'hui de cerner leur position identitaire. Pour comprendre leur présente démarche, il faut garder à l'esprit tout le poids des difficultés héritées.

La naissance d'une « ethnie »

Le temps n'est plus aux incertitudes de la définition en creux qui prévalait encore au début des années 1970. Les Créoles de Guyane se revendiquent aujourd'hui comme « ethnie », c'est-à-dire comme groupe bien circonscrit et pour autant nécessairement caractérisé par un certain nombre d'éléments culturels, au même titre que tout autre groupe. D'où vient cette volonté de définition en termes d'ethnicité ? Trois facteurs se sont conjugués, au cours de ces vingt dernières années, pour la produire : l'immigration, la fin de l'idéologie de l'assimilation et la modification du rapport aux autres groupes, Amérindiens et Noirs marrons, en particulier.

La vague d'immigration a eu, on l'a vu, des conséquences démographiques particulièrement importantes puisqu'elle a réduit ceux qu'on appelait jusqu'alors « les Guyanais », c'est-à-dire les Créoles, au rang d'une minorité — la plus importante peut-être, mais une minorité tout de même. Certes, le phénomène d'immigration n'est pas nouveau : au temps de la ruée vers l'or déjà, entre 1870 et 1930, la Guyane a connu un fort afflux de population. Les migrants venaient surtout des Antilles : Sainte-Lucie, Martinique, Dominique et Guadeloupe, par ordre d'importance décroissant. Ils étaient porteurs de cultures proches et ont pu être peu à peu intégrés. C'était dans le cadre de la situation toutefois assez singulière de « la fièvre de l'or » : plutôt portés vers le commerce et les diverses activités induites, les Guyanais étaient heureux de voir des bras étrangers remuer les battées ; mais l'intégration de ces orpailleurs se construisait sur le mode minimal d'une vie précaire et souvent solitaire. Tel n'est plus exactement le cas

pour les migrants actuels — Haïtiens poussés hors de leur île par la misère et la violence, Noirs marrons chassés du Surinam par la guerre civile, ou « entrepreneurs » venus pour affaires du Brésil ou des autres Guyanes — qui sont tous perçus comme potentiellement dangereux pour l'ordre et pour les équilibres socio-économiques : outre la délinquance (dans sa réalité et avec les fantasmes qu'elle suscite), on craint l'augmentation d'un chômage déjà lourd, la spéculation, l'affairisme, ou plus simplement la difficulté d'une compétition accrue ; on craint aussi, sur un autre registre, la force de certains cultes et de certaines pratiques magiques dont on n'a pas l'équivalent local, tel le vaudou haïtien, ou les vieux rituels des Bushi Nenge⁴.

Strictement contemporain du premier, le second facteur touche à la fin du temps de l'assimilation⁵ comme idéologie dominante. Nous examinerons plus loin cette idéologie dans toute la portée que lui donne l'histoire ; retenons pour l'instant l'ébranlement qui l'affecte dans la forme qu'elle a revêtue ces trente dernières années. Jusqu'alors, beaucoup en avaient escompté, au moins pour leurs enfants, une amélioration sensible de leurs conditions de vie : l'assimilation était donnée et reçue comme moyen infaillible de promotion sociale, outil indéfectible du « progrès » individuel. L'instruction française tenait en l'affaire la place principale : d'elle, tous et singulièrement les plus démunis attendaient l'avancée décisive ; ils avaient pour modèle la bourgeoisie créole dont une partie, représentée par les gens exerçant une profession libérale, s'était effectivement constituée sur cette base longtemps auparavant, au temps des affranchis et des « gens de couleur libres », alors que l'autre était née plus récemment des activités commerciales induites par la fièvre de l'or. Mais l'on voyait désormais les jeunes sortir de l'école sans autre débouché que le chômage, tandis que le flot des migrants se faisait plus pressant et que les populations naguère considérées et désignées comme « primitives », au sens le plus péjoratif du terme, acquéraient peu à peu des « avantages » jusqu'alors réservés à ceux qui avaient revendiqué et finalement obtenu « l'honneur de payer l'impôt du sang »⁶.

4. De l'anglais *Bush Negroes* ou du hollandais *Bos Negers*, l'appellation de Bushi Nenge est celle que les Noirs marrons des Guyanes, longtemps divisés, utilisent désormais de plus en plus souvent pour désigner l'ensemble de leurs groupes.
5. J'emploie ici le terme d'assimilation dans le sens qui prévaut à propos de ces régions. C'est une ellipse qui, appliquée au passé, sous-entend un étroit rapport aux valeurs de l'Europe chrétienne. La notion d'occidentalisation en est l'équivalent actuel. Il ne s'agit donc pas d'une acception maximaliste : aussi « assimilés » soient-ils, les Créoles sont et restent des Créoles — c'est tout le propos de cet article.
6. Le droit d'effectuer un service militaire fut revendiqué par les Antillais et les Guyanais dès la seconde moitié du XIX^e siècle : c'était là le gage qu'ils entendaient donner pour prouver leur aptitude à l'assimilation. Ils n'obtinrent satisfaction qu'à la veille de la guerre de 1914-18. « L'impôt du sang », pour le coup, fut énorme. À l'inverse des Créoles, les Amérindiens et les Noirs marrons n'ont

Quel est l'intérêt de perpétuer cette situation ?, pensent aujourd'hui certains. Le doute s'est installé quant aux bienfaits de l'assimilation. D'autres idéologies, en Europe même, n'ont-elles pas depuis lors émergé ? De fait, celle qui prône le droit à la différence chemine dans les consciences : être créole, pleinement et exclusivement, au point de former une « ethnie », telle est désormais l'ambition d'un nombre croissant de personnes. Mais au nom du droit à la différence, d'autres minorités ont en même temps fait irruption sur la scène guyanaise, et il faut en venir au troisième facteur de la volonté « ethniciste » des Créoles, à savoir le sens qu'ils donnent au mot « ethnie », la force qu'ils lui attribuent.

Empruntée à l'ethnologie, l'expression « populations primitives » était encore en vigueur en Guyane, dans les années 1950, à propos des Amérindiens et des Noirs marrons. D'une certaine manière, ainsi étaient désignés des groupes qui avaient en commun d'avoir farouchement résisté à l'assimilation. On ne disait plus « sauvages », comme aux siècles précédents, mais le point de vue était à peu de chose près le même : détournée de son sens strictement ethnologique, la notion de primitivité était reprise par les Guyanais dans le cadre de leur propre système hiérarchique, non plus seulement pour désigner ceux qui, précisément, tournaient obstinément le dos au modèle occidental, mais pour les stigmatiser — comme le faisaient déjà, aux plus beaux temps de la colonisation, les Européens également inspirés par les travaux ethnologiques (cf. notamment Amselle 1990 : 22 sq.). Le point de vue officiel, cependant, commençait à changer : à l'heure des lois sociales, dont l'application était précédemment limitée à la seule Métropole, il devenait difficile de continuer à stigmatiser ainsi ces populations, même si elles étaient encore exclues de ces mesures-là. Aussi de « primitives » sont-elles devenues « tribales », dans les années 1960, selon une inspiration encore ethnologique qui a très rapidement connu la même dérive péjorative dans l'usage qu'en ont adopté les Créoles. Certains cadres administratifs (métropolitains) ont alors tenté d'introduire l'expression de « populations sylvicoles », laquelle par parenthèse, était censée englober les Kaliña qui vivent sur le cordon sableux du littoral. C'est finalement le terme d'« ethnie » qui s'est imposé. Réservé dans un premier temps aux ex-« populations tribales », il a ensuite été étendu à tous les groupes présents en Guyane, d'abord à l'exclusion des Européens et des Créoles, puis sans plus de restriction dans l'usage créole dès l'instant où, pour ce groupe, l'assimilation a cessé d'être gratifiante. C'est même sur ce processus d'assimilation, en un classique mouvement d'inversion, que s'est portée la stigmatisation, tandis qu'Amérindiens et Noirs marrons se trouvaient de ce fait obligatoirement pris dans un processus de revalorisation.

jamais souhaité une telle obligation, et jusqu'alors, ils en ont été dispensés (sur la question complexe du statut des Amérindiens et des Noirs marrons, cf. HURAUULT 1985).

Inachevé et même contradictoire, nous le verrons, le mouvement d'ethnisation, néanmoins, paraît s'être présenté aux Créoles comme une nécessité : pourquoi continuer à se laisser aspirer par une autre culture quand rien de plus n'en devait être attendu ? Ne suffisait-il pas d'être une « ethnologie » et d'en revendiquer les droits, à l'instar des autres ? L'idée a progressé, mais pour que le mouvement aille à son terme encore fallait-il que cette ethnologie-là soit assez bien circonscrite pour être réellement consistante. Se définir, telle a donc été l'urgence, et la question est alors devenue aussi celle de la créolité.

Créole, créolisation, créolité

Les Guyanais ne sont pas les seuls à s'inquiéter de leur créolité. C'est également en termes de créolité que certains Antillais interrogent désormais leur avenir, comme l'atteste un manifeste publié en 1989, sous le titre *Éloge de la créolité*⁷, et dû à la plume de trois auteurs martiniquais, Bernabé, Chamoiseau et Confiant, qui bousculent ainsi le mouvement antérieur de la négritude et sa manière de privilégier le rapport au berceau africain. J'ai rendu compte ailleurs de cet *Éloge* (Jolivet 1993a) et tiens seulement à souligner ici l'importance que la question de la créolité revêt, depuis quelques années, au-delà des frontières de la Guyane. Car si, en raison d'une situation quelque peu différente, c'est dans ce pays qu'elle se pose avec la plus forte acuité, les prémisses en sont plus largement partagées.

Assimilation et créolisation

Pour bien saisir les enjeux du rapport entre créolité et créolisation, il faut revenir préalablement à l'idéologie assimilationniste elle-même et à ses corollaires. C'est là une analyse que j'ai déjà eu l'occasion de développer, mais dont il convient de rappeler un aspect essentiel pour le présent propos : l'assimilation a été le pivot de la construction identitaire dans les « vieilles possessions françaises d'Amérique », au point d'être indissociable du processus de créolisation. Déjà, le Père Labat notait en 1698 :

« 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

7. Il s'agit surtout d'un manifeste littéraire mais la visée générale en est plus largement identitaire, et la place donnée à la tradition orale (créole) est à cet égard significative.

a logez ont un soin merveilleux de les instruire [...]. Ils leur servent pour l'ordinaire de Parrains. »⁸

Dans l'idée de dresser, d'instruire les « Nègres nouveaux » (nés en Afrique), c'était bien l'assimilation des premières grandes valeurs occidentales — croyances chrétiennes, vertus du travail — que l'auteur désignait. Et le rôle des « parrains », anciens déjà acclimatés et capables d'instruire les autres, était tout particulièrement souligné : « 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 Parrains. Les Créolles mêmes, c'est-à-dire, ceux qui sont nez dans le païs, les regardent comme leurs peres » (*ibid.*).

Ainsi, selon ce chroniqueur, celui qui était assez solidement « instruit » pour servir de guide au nouvel arrivant ou au jeune établissant par là-même une sorte de lien de parenté avec lui, comme si une nouvelle famille se fondait là, par transmission d'un nouveau corpus de savoirs et de croyances. Certes, le propos n'est pas celui d'un témoin neutre : homme de son époque, et par surcroît homme d'Église, le Père Labat était un partisan de l'esclavage et savait en vanter les « mérites » en matière de christianisation et d'instruction ; mais par-delà une posture qu'il faut savoir garder à l'esprit quand on lit ses écrits, la qualité de ses observations reste évidente. De toute façon, en mettant l'accent sur l'apprentissage des valeurs que l'on dirait aujourd'hui occidentales, il désignait les fondements du processus à l'œuvre, qui faisait passer de l'état d'esclave bossale⁹, récemment débarqué, à celui d'esclave « civilisé ». Contrairement aux Amérindiens, considérés comme irréductiblement « sauvages » en raison de leur incapacité à accepter la contrainte de l'esclavage, les Africains transplantés par la traite étaient perçus comme aptes à assimiler les grandes valeurs de l'Europe chrétienne. Et comme l'idée valait *a fortiori* pour les esclaves nés sur place et « instruits » dès l'enfance, c'était bien le processus de créolisation qui était en cause, même si le terme n'existait pas encore et si l'appellation « créole » restait limitée à son acception la plus étroite (« nez dans le païs »).

L'assimilation est donc au cœur du processus à partir duquel se sont créées les sociétés et les cultures créoles propres aux départements français d'Amérique. Encore faut-il en voir les justes proportions : elle ne résume pas à elle seule la créolisation, tant s'en faut, mais elle en est le point de départ, la condition nécessaire — quoique non suffisante. Par ailleurs, à cette étape, il s'agit d'une assimilation contrainte par la situation la plus

8. LABAT 1979, II : 398. Responsable d'une grande habitation martiniquaise et, plus largement, témoin privilégié de la colonisation durant douze années de séjour et de voyages dans la Caraïbe, le Père Labat est bien connu de tous les caribistes pour avoir publié une longue et minutieuse relation de ses observations.
9. De l'espagnol *bozal* qui, au sens propre veut dire « nouveau », mais qui connote aussi l'idée de simple, de frustré, voire presque de sauvage.

coercitive qui soit. Il faut attendre l'émancipation de 1848 pour que la construction socioculturelle se libère des contraintes les plus lourdes : créolisation et assimilation alors se gauchissent, chacune en son sens, tout en conservant des rapports très étroits.

Ici, le cas guyanais prend tout son intérêt. Le mouvement de dispersion qui suivit l'abolition de l'esclavage et qui, dans l'immensité du territoire disponible, trouva à s'actualiser jusqu'à son épuisement¹⁰, d'une part, l'immigration que suscita la ruée vers l'or, d'autre part : telles sont les deux conditions qui font mieux qu'ailleurs apparaître comment la créolisation s'est autonomisée, au point de changer de cap. Désormais, c'était autour du noyau créole déjà constitué qu'elle se jouait. Ainsi, lorsqu'un Sainte-Lucien venait chercher de l'or « dans les bois » ou « dans les hauteurs », c'est-à-dire en amont des fleuves, surtout lorsqu'il était, cas fréquent, un simple « maraudeur » solitaire (sans droit ni permis), c'était le mode de vie frustré des gens de l'intérieur que, par force, il adoptait : avec une bonne réserve de *couac*¹¹ et autant de conserves achetées à crédit aux gros négociants du littoral avant le départ, il pouvait subsister quelques mois grâce aux compléments que procuraient aisément la pêche et la chasse ; s'il trouvait un gisement et devait s'installer plus durablement, il empruntait alors aux Créoles de Guyane la technique de l'agriculture itinérante sur brûlis¹² pour planter des dachines qu'il récoltait quelques mois plus tard ; s'il légalisait sa position et obtenait un permis, c'était toujours plus ou moins le même mode de vie qu'il adoptait : travail en solitaire ou en petit groupe sur le chantier, entrecoupé de moments de détente au village minier le plus proche. Car pour être le plus sûr refuge des maraudeurs solitaires, l'intérieur n'en abritait pas moins des petits centres de vie collective : installé au bord du fleuve, souvent à proximité d'une mine plus importante où travaillaient des ouvriers sous contrat, chacun de ces centres était un relais commercial que fréquentaient tous les orpailleurs des alentours. Ce mode d'organisation correspondait en fait à l'adaptation au travail minier du modèle forgé par le cultivateur créole au lendemain de l'émancipation : dans l'alternance entre le travail de la

10. Pour qui s'intéresse aux phénomènes de créolisation et plus largement de création socioculturelle, cette situation constitue, sans aucun doute, un laboratoire tout à fait privilégié. L'exiguïté de la Martinique ou de la Guadeloupe ne pouvait permettre une telle explosion. Il faut toutefois y ajouter le poids du système de la plantation : sa force aux Antilles, sa faiblesse en Guyane.
11. *Couac*, nom donné en Guyane au produit obtenu par traitement du manioc amer. Il s'agit de grosses paillettes dorées, cuites jusqu'à complète déshydratation et qu'il faut mouiller avant consommation.
12. C'est la technique amérindienne, si bien adaptée au milieu que les colons européens eux-mêmes l'ont reprise à leur compte. Par ailleurs, c'est une technique très répandue dans le monde, en milieu forestier peu fertile : nul ne peut dire, en conséquence, quelle en est dans ce cas l'origine. Une chose est sûre, c'est que les Créoles de Guyane l'ont entièrement investie, pour en faire *leur* technique.

famille nucléaire sur son « habitation »¹³ et les moments de fête au village. En vérité, il s'agissait là d'un compromis original entre deux nécessités : la liberté individuelle et la vie collective. Or, c'est ce compromis qui, en jouant comme moteur d'une construction nouvelle, est venu fonder la spécificité créole.

Une tradition proprement créole, par conséquent, s'est créée, selon un mode que le cas guyanais met tout particulièrement bien en relief, mais dont on retrouve ailleurs les principes, comme l'atteste la facilité avec laquelle les immigrants originaires des Antilles ont plongé dans le creuset guyanais. Dans le même temps a émergé un autre rapport à l'assimilation, induit par la totale intériorisation de l'idéologie concernée. Car les valeurs occidentales sont parallèlement demeurées la référence absolue, mais d'autant plus lointaine, c'est-à-dire idéale, que s'éloignaient non seulement le modèle mais aussi ses relais locaux incarnés notamment par la bourgeoisie créole montante¹⁴. Ces relais, cependant, ne sont pas restés inactifs : on sait quelles luttes ont conduit, aux Antilles aussi bien qu'en Guyane, à la loi de 1946, dite alors loi d'assimilation, par laquelle ces colonies sont devenues des Départements d'Outre-Mer...

Créolisation, tradition, création

Reprenons plus concrètement la question de la créolisation. Issue d'une idéologie marquée par son ouverture à l'autre, même si, au départ, cette ouverture est totalement contrainte par la situation d'esclavage, la créolisation est une dynamique qui touche aussi bien le groupe que sa culture : en assimilant les nouveaux venus, les Créoles récupèrent également de nouveaux éléments de culture dont l'intégration à l'ensemble existant, sur le mode du « bricolage » mis en avant par Bastide (1970) qui lui-même partait de la théorie de Lévi-Strauss (1962), participe d'un phénomène de changement qui est la marque des cultures vivantes. Ce phénomène relève, en l'occurrence, d'un processus de création toujours à l'œuvre, avec ses trois grands principes de réappropriation, de détournement et de dérive. Encore faut-il souligner, comme le fait bien André Mary (1993, 1994) dans son approche des logiques syncrétiques, que la recomposition opérée par le bricolage, selon la conception de Lévi-Strauss, travaille sur une

13. Le mot « habitation » ne recouvre plus, en Guyane, le même sens qu'aux Antilles. Certes, au temps de l'esclavage, il désignait partout l'exploitation du colon, au sens où l'on dit aujourd'hui plantation. Mais en Guyane, après l'émancipation et la fin subséquente des grandes plantations, c'est la petite exploitation isolée, précisément créée par les Créoles dans le cadre de leur mouvement de dispersion et d'atomisation, que le terme désigne désormais.
14. Au temps de l'esclavage, le préjugé de couleur n'a jamais permis aux « gens de couleur libres » de devenir les égaux des maîtres blancs. Si leur ascension a pris appui sur les « privilèges » de leur position antérieure, pour eux aussi l'émancipation a marqué un commencement.

matière récupérée non pas neutre mais précontrainte par son usage antérieur.

À titre d'exemple quant à la manière dont peut s'opérer la création créole, j'évoquerai ici un processus qui touche un métal à charge symbolique singulièrement forte pour les Guyanais : l'or. Pour saisir toute la portée de celui-ci, il faut avoir à l'esprit l'arrière-plan qui lui donne sens : c'est pour chercher l'Eldorado que les Européens ont pris pied sur ces côtes ; c'est avec la ruée suscitée par la découverte effective de gisements d'or que, sur le plan de l'histoire, la Guyane s'est nettement distinguée des Antilles françaises, dont elle était jusqu'alors essentiellement considérée comme une base de soutien. Pendant près d'un siècle, la poudre d'or a directement servi de monnaie ; toute épargne s'effectuait en or, sous forme de pépites ou de bijoux, plus faciles à manier ; à l'or était associée la croyance en la chance et en la possibilité d'une vie meilleure. Bref, l'or était au centre de toutes les activités, de toutes les stratégies, de tous les espoirs. Mais après une dernière ruée dans les années 1930, les placers ont dû être abandonnés faute de rentabilité et, durant plusieurs décennies, l'exploitation de l'or est restée en sommeil. Depuis quelque temps, grâce à l'évolution des cours de l'or et des techniques d'extraction, elle connaît toutefois une reprise qui se répercute sur l'artisanat de la bijouterie, notamment à Cayenne où de nouvelles boutiques se sont ouvertes ces dernières années.

Beaucoup de bijoutiers travaillent encore à la commande comme autrefois, mais certains présentent désormais des stocks plus ou moins importants en devanture où ils font figurer en bonne place cette véritable dentelle d'or que sont les bijoux en filigrane. L'un d'eux, un homme âgé d'une quarantaine d'années, m'explique : « Le filigrane, c'est la tradition guyanaise. J'ai toujours connu cette technique-là. [...] Elle nous vient de l'Afrique. Ce sont les esclaves qui nous l'ont apportée autrefois. Mais depuis, on l'a beaucoup améliorée ! »¹⁵

Or, une recherche un peu plus fouillée concernant le filigrane fait apparaître que cette technique est d'introduction assez récente en Guyane. Elle y est arrivée dans les années 1940 et selon deux filières concurrentes : par l'intermédiaire de militaires français et antillais précédemment basés en Afrique où ils l'avaient vue appliquée à l'argent, et par des bijoutiers du Surinam émigrés en Guyane, qui la tenaient d'artisans originaires d'Inde. Auparavant, les Guyanais travaillaient l'or en « motifs », selon une tout autre technique : à l'époque, le client privilégiait le caractère massif du bijou qui devait répondre à une double fonction d'épargne et de parure tout particulièrement ostentatoire.

Que signifie le fait que certains bijoutiers revendiquent aujourd'hui cette technique — en toute bonne foi pour ceux qui ont appris le métier après la guerre, car ils ont trouvé le filigrane au rang des techniques

15. Entretien, Cayenne, 1992.

enseignées — comme une pure tradition guyanaise ? C'est là un phénomène de réappropriation caractérisé dont l'intérêt, cependant, réside moins dans l'emprunt lui-même d'une opération technique à l'origine somme toute indécidable¹⁶, que dans la manière dont s'effectue sa créolisation. Car pour qu'un bijou en filigrane soit considéré comme un produit de la tradition guyanaise, certaines conditions doivent être réunies. Il faut que les éléments de son décor rappellent des objets typiquement guyanais (ou considérés comme guyanais après un éventuel processus de réappropriation), tel le *catouri*, ce chapeau de feuilles séchées qu'on utilise pour se protéger de la pluie ou du soleil et dont la forme légèrement conique inspire depuis toujours les bijoutiers créoles. Il faut surtout que le bijou ait bien été plongé dans le « bain »¹⁷ qui seul, aux yeux d'un Guyanais, rend à l'or sa vraie couleur, celle du métal natif. La technique elle-même, par conséquent, n'a pas une grosse charge identitaire : c'est l'objet qui fait sens, et plus fondamentalement encore la matière et la couleur qui révèle cette matière. Peu importe la technique, pourrait-on presque dire, pourvu qu'on ait la couleur et le volume. C'est donc une logique du paraître qui préside au changement considéré, et cette logique est inscrite de longue date au cœur de la construction créole. Mais on est passé du lourd au léger, du plein au creux, avec une inversion des valeurs qui, jusqu'alors, étayaient largement l'univers économique et esthétique des Guyanais. Ce changement est donc beaucoup plus fondamental qu'il n'y paraît...

Notons par ailleurs que l'origine de cette tradition est attribuée à une Afrique ancestrale plutôt qu'actuelle. Ainsi est affirmée sa créolisation par dérive : l'amélioration revendiquée l'indique en marquant bien la différence entre le travail actuel et celui des ancêtres. Impensable il y a seulement dix ou quinze ans où l'on aurait préféré chercher une filiation du côté de l'Europe, l'idée d'un modèle africain, même ancien et « amélioré », montre évidemment le changement du rapport à l'Afrique et à l'assimilation ; mais la dérive est en l'occurrence imaginaire, et son affirmation vient en même temps nous révéler les limites du retournement opéré : le rapport des Créoles à l'Afrique et aux Africains reste frappé d'ambivalence.

16. Le filigrane a trois berceaux : l'Orient où il est connu depuis la plus haute antiquité, l'Europe où sa pratique tend à disparaître et l'Afrique. Les deux filières attestées par mes informateurs ne sont pas contradictoires. Sur le plan technique, l'important est le moment de la rencontre : dans les années 1940, la conjoncture est justement tout à fait favorable au passage d'une bijouterie très massive à une bijouterie légère (mais à effet) puisque le pays n'est plus producteur que de très faibles quantités d'or. L'adoption d'une technique dont les variations sont faibles d'une filière à l'autre peut donc être quasiment immédiate.

17. Mélange comportant traditionnellement du salpêtre et des sels d'alun, ceux-ci étant aujourd'hui souvent remplacés par de l'acide chlorhydrique. Le bijou est plongé dans ce liquide en ébullition, puis brossé et rincé.

D'une créolisation ouverte à une créolité restrictive

Pour les Antillais, revendiquer leur créolité est une opération simple. Certes, elle se pose en partie contre la notion de négritude selon Césaire¹⁸, alors comprise comme une étape qui, en son temps nécessaire, doit désormais être dépassée ; mais elle se joue très largement entre soi, et il suffit d'une formule quasi magique — « Se trouve en créolité ce qui s'harmonise au *Divers* », écrivent les auteurs de *l'Éloge de la créolité* (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1989 : 28) — pour que même les minorités s'y trouvent impliquées. Rien de tel n'est actuellement possible en Guyane, en raison des positions respectives des minorités en présence ; la quête de la créolité y est d'abord une quête de repères et de densité, c'est-à-dire de limites de plus en plus rigides, avec pour corollaire le rejet des autres dans une altérité renforcée.

A priori, on peut penser que créolisation et créolité ont beaucoup en commun. De fait, en tant que concepts, ils semblent désigner deux moments du même phénomène : sa construction et son état final. Le processus de créolisation peut aussi être compris en termes de démarche individuelle : ce serait alors le moyen d'accéder à la créolité. Mais examinés du point de vue de leur logique collective, ces deux moments sont plus contradictoires que complémentaires : dire que la créolité commence là où la créolisation s'arrête signifie, dans ce cas, leur impossible contemporanéité.

Perpétuel mouvement, le processus de créolisation débouche sur une configuration identitaire en nébuleuse : tout nouveau venu est, sous certaines conditions, potentiellement créole ou tout au moins père ou mère de Créole. Entre les autres et soi, il n'y a pas de coupure nette : on est dans la continuité. Toutefois, cette continuité n'est pas infinie : la nébuleuse a un au-delà, celui que lui assigne le rapport de la créolisation à l'assimilation (à l'occidentalisation). Ceux qui refusent l'assimilation ou tout simplement s'en détournent ne sauraient en effet être pris dans un quelconque processus de créolisation. Mais en deçà de ce front extérieur — que l'on peut toujours repousser —, la nébuleuse créole est comme un corps en continuelle expansion.

Les protagonistes du refus ou de la mise à distance sont évidemment au premier chef les Amérindiens et les Noirs marrons, mais leur position diffère selon l'époque considérée. Au temps de l'esclavage, ces groupes ont très nettement pratiqué le refus du monde de la plantation. Après l'abolition, ils se sont trouvés plus marginalisés qu'hostiles à proprement parler au monde des Blancs et des Créoles issu du précédent, même si la force de leur organisation socioculturelle doit être regardée comme le

18. Et parfois même contre Césaire lui-même, comme dans l'étonnant réquisitoire de R. CONFIAnt (1993).

premier facteur de leur mise à distance¹⁹. Depuis quelques années, leur position est en train de se modifier sensiblement : les Amérindiens de la côte, notamment, ont choisi d'intervenir sur la scène publique au lieu de s'en tenir à l'écart²⁰ ; l'importance donnée aux communes par la décentralisation accentue par ailleurs cette tendance pour l'ensemble des populations autrefois marginalisées. Toutefois, ce rapprochement, cette participation se joue sur un registre dont l'ambiguïté imprègne les rapports nouvellement tissés entre ces « ethnies » de la première heure et les Créoles, et le phénomène intervient à un moment où ces derniers se replient sur la quête de leur propres racines, de leur propre « ethnie ». Aussi n'y a-t-il guère de perméabilité entre les groupes, même si paradoxalement (en apparence), les Créoles en viennent à revendiquer un lien de filiation avec les tout premiers occupants. Ils affirment de la sorte la légitimité d'une présence que ce lien rend sans conteste indigène. L'ordre des mises à l'écart alors s'inverse pour toucher les immigrants, contre lesquels s'organisent désormais toutes les défenses. À la dynamique du processus de créolisation se substituent ainsi la statique et la rigidité d'une conception plus substantialiste de l'identité : on entre dans le règne de la créolité.

En vérité, la notion de créolité est en elle-même problématique. L'exemple guyanais le montre bien en pointant l'étroite relation qu'elle est susceptible d'entretenir avec l'idée d'ethnie. Négation, retournement ou refoulement des principes qui lui ont donné naissance — ceux du processus de créolisation qui, lui, supposait l'ouverture du groupe, sa capacité d'accueillir les nouveaux venus et de les entraîner dans la spirale montante d'un modèle idéal alors inspiré de l'Occident —, l'affirmation de la créolité est en fait avant tout une défense propre aux situations de minorité. À moins qu'elle ne soit prise pour autre qu'elle n'est et confondue en certains points avec son principe constitutif, comme dans le cadre de *l'Éloge*, où les auteurs lui attribuent des qualités d'ouverture qui sont en réalité celles du processus de créolisation...

Créolisation et modernité

Le jeu des représentations ethniques

Si, aux Antilles comme en Guyane, les Amérindiens ont été perçus comme d'irréductibles « sauvages » en raison de leur résistance à l'esclavage et

19. Précisons que celle-ci est toute relative quand il s'agit des Noirs marrons et singulièrement des Saramaka qui ont activement participé à la ruée vers l'or. En fait, nous y reviendrons, l'écart se construit sur le principe de l'adhésion à d'autres valeurs sociales.

20. Sur les prémices de cette action et plus largement sur la question amérindienne telle qu'elle se présente en Guyane dans les années 1980, cf. GRENAND & MENGET 1985.

aux valeurs qu'on entendait ainsi leur inculquer, ce fut non seulement par les colons blancs directement porteurs de ces valeurs, mais aussi, assez vite, par les esclaves africains « éduqués » dans le cadre de l'habitation et par conséquent sur la voie de la créolisation. Le témoignage du Père Labat (1979, I : 283) est à cet égard instructif :

« Une autre raison pour laquelle on doit éviter autant que possible de se servir des Caraïbes [...], c'est l'antipathie qu'il y a entr'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. »

C'est en Guyane toutefois que le rapport des Créoles aux populations dites plus tard « primitives » est le plus révélateur, d'une part parce que ce rapport touche aussi des Noirs marrons en tant que groupes durablement structurés²¹, d'autre part parce qu'il se conjugue toujours au présent. À l'égard des Noirs marrons, l'ambivalence prédomine. Plusieurs raisons peuvent l'expliquer, mais sans doute la commune (et lointaine du point de vue créole) origine africaine est-elle le principal nœud d'une construction de l'autre nécessairement instable. En tant que rebelles au système de la plantation esclavagiste et aux valeurs qui sous-tendent ce dernier, les Noirs marrons se sont définis d'emblée comme étrangers au monde créole ; mais pour être infiniment plus marqués par leur africanité constitutive, au point d'être encore de nos jours souvent désignés comme « les Africains de Guyane », ils n'en ont pas moins aussi des traits de type créole. Citons à titre d'exemple leurs langues dont la base lexicale est celle du créole de Paramaribo²² (sranan).

Sans compter la région frontalière du Maroni où plusieurs de ces groupes (Ndjuka et Aluku, notamment) sont installés de longue date, l'époque de la ruée vers l'or a vu s'instaurer, entre Créoles et Noirs marrons, un mode de collaboration qu'il est intéressant d'évoquer ici. Installés sur les terres hautes (c'est-à-dire exondées) ou dans les « savanes » de la plaine littorale, sur les cours inférieurs des fleuves et de leurs affluents, les cultivateurs guyanais (créoles) n'avaient à leur disposition qu'un canot assez large, inspiré des barques européennes — et au reste ainsi parfaitement adapté à la navigation en aval qu'imposait

21. Pour plus d'informations sur ces populations, on peut lire notamment BILBY (1990) pour les Aluku, PRICE (1975, 1994) pour les Saramaka et VERNON (1992) pour les Ndjuka.

22. À l'exception des Saramaka qui, premiers Marrons à s'être constitués en groupe autonome, parlent une langue assez différente de celle des autres. Mais hormis l'hypothèse peu crédible, et en tout cas non vérifiée, d'une origine strictement africaine du saramaka (la langue mère aurait curieusement perdu récemment son dernier locuteur africain), cette langue est généralement considérée comme un créole.

la dispersion de leurs petites exploitations. Quand la découverte de gisements d'or en amont les poussa à remonter les fleuves, ces barques se révélèrent peu maniables dans les sauts qui en accidentent les cours supérieurs, et les naufrages, au début, furent fréquents. En revanche, les Noirs marrons disposaient tous de canots plus étroits, parfaitement profilés pour le passage des sauts qui, dans l'intérieur où ils vivaient, leur étaient forcément devenus familiers. Sur le Maroni, les Aluku et les Ndjuka s'imposèrent vite comme les meilleurs canotiers du fleuve. Sur les bassins de l'Oyapock, de l'Approuague et de la Mana, ce furent les Saramaka. Mais ces derniers vivaient au cœur du Surinam, et pour exercer leurs talents de canotiers en Guyane, voire y constituer de véritables petites entreprises de transport par canots, ils durent opérer toute une migration. Celle-ci fut entièrement maîtrisée par le *Gran Man* (chef de la tribu) qui, en 1883, depuis le Surinam où il résidait, passa des accords avec le gouverneur de Cayenne. Seuls les hommes étaient autorisés à partir, pour de courtes durées et dans le but exclusif d'exercer les métiers de canotier ou de bûcheron ; en outre, la hiérarchie saramaka était prolongée de ce côté de la frontière : un « commandant », installé sur l'Oyapock, coiffait l'ensemble du groupe émigré, en tant que représentant local du *Gran Man* qui pouvait le rappeler à tout moment ; chacun des deux autres sous-groupes (celui de l'Approuague et celui de la Mana) avait à sa tête un « capitaine », nommé par le gouverneur de Cayenne sur proposition du « commandant ». Clause principale des accords passés, cette reconnaissance officielle de la hiérarchie saramaka donnait donc au *Gran Man*, par l'intermédiaire de son commandant, les moyens de contrôler le groupe émigré. Rares furent ceux qui tentèrent d'échapper à ce contrôle ou de transgresser les interdits. Selon l'observation que j'ai pu en faire, aux alentours de 1970, soit près d'un siècle après la signature des accords, il n'y avait toujours pas (ou guère) de femmes saramaka sur l'Approuague et la Mana ; les hommes étaient le plus souvent bûcherons, alors que le travail du bois n'était plus très prospère ; certains, même, demeuraient canotiers bien que le trafic fluvial fût devenu très faible, faute d'orpailleurs²³. Mais dans tous les villages où ils étaient présents, ils restaient l'objet d'une indéniable considération dont les derniers vieux orpailleurs créoles se font aujourd'hui encore l'écho :

« Ah ! les Saramaka, c'étaient des gens sérieux ! Je leur confiais mon petit sac d'or : j'étais sûr qu'au retour, tout ce que je leur avais demandé de prendre pour moi était dans leur canot. Ou alors, c'est parce que ça manquait chez Tanon [gros

23. Au recul des activités liées à l'or, devenu irrémédiable dans les années 1950, a correspondu le repli des Saramaka qui, vers 1970, ne formaient plus, en Guyane, que des groupes restreints dont les membres vieillissants avaient tendance à se fixer, contrairement aux préceptes du *Gran Man* qui, sur ce point précis, n'étaient manifestement plus respectés. C'est d'ailleurs ainsi que j'ai pu recueillir les témoignages directs de Saramaka anciennement implantés, sur l'organisation de cette migration au temps de « la fièvre de l'or ».

négociant] ! [...] Sérieux, honnêtes, et habiles, avec ça ! Il fallait les voir dans les grands sauts, là-haut, avec un canot plein jusqu'au bord ! Avec les Guyanais, on coulait trop souvent ! Ah ! il y a de l'or à ramasser dans les sauts ! Mais c'est pas les Saramaka qui l'ont laissé tomber... »²⁴

Il faut noter toutefois que, du point de vue créole, en dehors de la question du savoir-faire, les qualités reconnues aux Saramaka relevaient de leur organisation sociale et de leur respect de la hiérarchie. On pouvait sans réserve confier son or aux Saramaka, car l'encadrement, la discipline des équipages et plus largement le respect des règles du groupe étaient tels qu'un vol de cet ordre était impensable : « Il y avait le capitaine, le commandant, et derrière, le Gran Man veillait. Chacun savait ce qu'il avait à faire et personne ne pouvait s'y soustraire. Quand il y avait un problème, ils réglait ça entre eux, et très vite », m'expliquait, en 1969, un ancien commerçant créole de l'Approuague.

En fait, les Créoles manifestaient là leur estime pour un mode d'organisation opposé au leur et qu'ils pouvaient par ailleurs regarder avec condescendance : le sens du groupe, le respect de la règle collective était à leurs yeux honorable comme une sorte de vertu primitive ; mais pour eux-mêmes, ils considéraient la liberté individuelle telle qu'ils la pratiquaient depuis l'émancipation comme tout à la fois plus essentielle et signe d'une plus grande évolution. C'est pourquoi ils englobèrent finalement Amérindiens et Noirs marrons sous le même vocable de « primitifs », sans réelle distinction, malgré la plus grande proximité culturelle des Noirs marrons, malgré le sentiment ambivalent qu'ils suscitaient, eux qui étaient aussi censés détenir la science des « choses de la forêt » (Vernon 1993), ces médecines et ces pratiques magico-religieuses dont les Créoles savaient avoir depuis longtemps perdu le plein usage...

À l'égard des Amérindiens, l'ambivalence est également de mise, mais elle est plus récente et d'une autre nature. Beaucoup de Créoles savent que leurs techniques agricoles traditionnelles — et singulièrement toutes celles qui ont trait à la culture itinérante sur brûlis du manioc amer — sont très largement fondées sur les pratiques amérindiennes ; mais ce fut au départ via l'emprunt préalable des colons, et rares sont au bout du compte ceux qui se sentent en dette à cet égard. L'ambivalence ne se joue pas sur le registre de la proximité culturelle. C'est plutôt l'actuelle volonté créole de se donner pour indigène par le biais d'une filiation amérindienne (au demeurant réelle dans certains cas) qui détermine le rapport. Encore faut-il noter que la filiation ainsi revendiquée met les Créoles en relation avec des ancêtres amérindiens plutôt que des Amérindiens actuels.

Depuis quelques années, cependant, par leurs nouvelles prises de position, les Amérindiens conduisent les Créoles à modifier sensiblement

24. Entretien, Mana, 1991.

l'image qu'ils avaient d'eux naguère. Les représentations « ethniques » sont en plein devenir. Qu'en est-il alors des valeurs sociales qui les fondent ?

Individualisme et holisme

J'emprunte évidemment les catégories d'individualisme et de holisme à Dumont (1983), mais sans souci d'orthodoxie. Peut-être même y a-t-il, dans ma façon de les utiliser, plus de détournement que de fidélité. Mais c'est à partir de la réalité observée dans ses particularités mêmes que cette problématique s'est imposée, et non le contraire.

Ce fut longtemps le holisme des sociétés primitives — et précisément jugées telles en raison du primat de cette valeur sociale, parfaitement perçue quoique jamais directement nommée — qui conduisit les Créoles, alors pris dans l'aspiration occidentale, à les tenir pour inférieures. Les Créoles s'estimaient autorisés à affirmer ce point de vue au nom de l'individualisme qu'ils commençaient à revendiquer comme preuve d'assimilation, après l'avoir préalablement pris totalement en charge, au lendemain de l'abolition de l'esclavage, dans le cadre du mouvement de réappropriation qui avait nourri leur construction socioculturelle.

Premier moteur de cette construction, l'individualisme fut en effet d'abord, pour les Créoles, un véritable principe structurant. J'ai montré ailleurs (Jolivet 1993b) comment la nouvelle petite « habitation » créole, née de l'émancipation et de l'écroulement consécutif du système de la plantation, fut organisée à partir de ce principe. Expression de la liberté retrouvée sous une forme diamétralement opposée à celle dont les Noirs marrons avaient pu faire le choix au moment de leur rébellion, l'individualisme a d'emblée marqué la société créole au sceau de la modernité. Intériorisé ensuite comme valeur partagée avec le monde occidental et devenu par là-même signe éclatant du cheminement dans la voie du progrès, il est aujourd'hui considéré par nombre de Créoles guyanais comme une caractéristique de leur culture et de leur groupe. Contrairement aux Antillais qui, souvent, prennent l'individualisme au sens commun du terme, comme synonyme d'égoïsme, et, pour s'en démarquer, mettent l'accent sur la solidarité des membres de leur société, en une vision quelque peu romantique ou à tout le moins irréaliste de cette dernière, nombreux sont les Guyanais qui, quant à eux, en acceptent l'idée : individualistes, tels se reconnaissent-ils. Mais le jeu des représentations n'est pas fixé une fois pour toutes : la fin de l'idéologie assimilationniste implique le changement de la hiérarchie des valeurs antérieures, voire son retournement. Aussi le holisme des « ethnies » anciennement « primitives » suscite-t-il en eux des sentiments de plus en plus contradictoires.

Le changement, il est vrai, n'est pas à sens unique : les Amérindiens y contribuent par leur manière de faire aujourd'hui irruption sur la scène

politique. Il s'agit essentiellement des Kaliña qui, dès 1982, à l'initiative de quelques-uns d'entre eux parmi les plus scolarisés, avaient constitué une association pour la défense des cultures et des droits des Amérindiens de Guyane ; en 1991, les Kaliña qui étaient installés sur la vaste commune de Mana ont obtenu la scission de celle-ci, jusqu'alors sous gestion créole, en deux parties distinctes, dont l'une, circonscrite au territoire qu'ils occupaient à l'embouchure du fleuve²⁵, est devenue une commune purement kaliña, gérée par des membres de cette communauté. Ces membres, évidemment, ont dû être élus selon les règles de la démocratie française, et le groupe se trouve depuis lors confronté à deux sources de pouvoir : l'un, officiel (national) et moderne, régi par le principe « individualiste » de la délégation, l'autre traditionnel et « communautaire ». Lors des Journées d'étude « Familles en Guyane », organisées à Cayenne en 1992, l'un des acteurs phares du nouveau kaliña en est venu à expliquer, au cours d'une communication effectuée à la demande des organisateurs (créoles), comment s'articulaient ces deux instances. Selon lui, il s'agissait bien de deux niveaux d'autorité distincts, voire opposés : si la commune pouvait être considérée comme un outil nécessaire au développement de la communauté, celle-ci ne reconnaissait pas l'autorité municipale et continuait à avoir ses propres règles de fonctionnement, notamment pour gérer le partage des terres. Certes, admettait-il, la société kaliña connaissait actuellement une période de mutation : étant donnée l'importance de la transmission traditionnelle du savoir²⁶ dans le fonctionnement et le maintien de la communauté, la scolarisation d'une part, la radio et la télévision de l'autre, apportaient de sensibles bouleversements. Mais dans la réadaptation en cours, la dimension communautaire restait, de son point de vue, centrale.

Présentée en l'occasion — juste retour des choses — comme une caractéristique valorisante, cette dimension communautaire était indéniablement perçue par les Créoles présents comme une valeur positive ; songeant à l'unité familiale étendue que les Haïtiens (de culture créole) ont conservée à travers le *lakou*, certains lui attribuaient même l'aura d'une valeur autrefois possédée et aujourd'hui perdue. À y regarder de plus près, cependant, la communauté kaliña aurait tout aussi bien pu être mise en question ; mais nul n'y songeait, et pleine était la revanche que constituait pour la société kaliña cette reconnaissance par l'Autre d'une

25. Les Kaliña pratiquent l'agriculture sur brûlis et la pêche en mer. Aussi leur territoire d'évolution a-t-il varié au cours des siècles. Leur présence dans le quartier de Mana n'a pas toujours été aussi massive qu'aujourd'hui, mais ils ont toujours fréquenté la côte située aux embouchures conjointes du Maroni et de la Mana.

26. Durant les premières années de socialisation, la transmission traditionnelle du savoir s'effectue par le grand-père pour le petit garçon et par la grand-mère pour la petite fille ; les parents prennent ensuite le relais. Les veillées jouent par ailleurs un rôle important.

valeur sociale — fût-elle en l'occurrence largement magnifiée par l'orateur — qui avait fait naguère l'objet de tant d'incompréhension.

Les Kaliña, néanmoins, avaient revendiqué et obtenu d'être gestionnaires d'une commune qui leur soit peu ou prou réservée. Et si, aux yeux de certains, cette instance administrative ne valait qu'au titre d'instrument au profit de la communauté, l'autorité municipale — loi française oblige — devait être exercée. Il y avait donc, dans cette rencontre et cette reconnaissance, plus de chemin parcouru par les Kaliña que n'en laissait entendre le discours proféré. Et sans doute ce fait n'était-il pas indifférent à l'attitude des Créoles pour qui l'idée de communauté se profilait à l'horizon comme possible substitut à l'idéologie assimilationniste défaillante, mais non point comme valeur sociale active.

*

Pour comprendre le rapport qu'entretiennent aujourd'hui les Créoles de Guyane avec les minorités « holistes », un maître mot s'impose : l'ambivalence. Quel que soit l'actuel intérêt porté par certains — parmi lesquels l'intelligentsia cayennaise figure en bonne place — aux vertus de l'organisation communautaire des « ethnies » amérindiennes et marronnes, il en est d'autres pour éprouver encore de la défiance, quand ce n'est pas du mépris, à l'égard de ces autres Guyanais que certains Créoles vont même jusqu'à ne pas reconnaître comme tels : « Il y a Indiens et Indiens », me disait, en 1989, un vieil homme. « Il y a ceux qui entrent dans nos mœurs et qui seront bientôt comme nous, mais il y en a aussi qui continuent à vivre comme des sauvages. Ceux-là ne sont pas de véritables Guyanais. »

Particulièrement tranchée, il est vrai, cette opinion reflète bien toute la difficulté de l'intégration de ces groupes. D'autres Créoles peuvent manifester leur ambivalence en soulignant tout à la fois, par exemple, et leur fierté d'avoir une ascendance amérindienne et leur incompréhension du mode de vie traditionnel du groupe concerné. Les carbet ouverts et *a fortiori* le grand carbet collectif, notamment, sont perçus comme purement archaïques, et leur abandon au profit de petites maisons fermées est compris comme un signe d'indéniable progrès. En fait, l'individualisme reste une valeur prégnante de la culture créole, et si le holisme retrouve un peu d'éclat aux yeux de quelques-uns, c'est, pour reprendre le concept de Herskovits (1966) à l'envers, « réinterprété » en termes de simple solidarité. Ainsi peut-il même apparaître comme une vertu moderne et prendre en tant que tel un relief accru. Mais n'est-on point alors en pleine dynamique de réappropriation, comme aux beaux temps de la créolisation ?

Allier modernité et « force » (cette densité que l'ethnicisation est censée procurer) constitue le défi auquel sont actuellement confrontés les Créoles de Guyane ; et ce défi tourne à la gageure dans le contexte de la décentralisation dont la logique balaie les précédentes remises en cause. En effet, le transfert de pouvoir ainsi induit s'effectue (jusqu'alors) à

l'avantage des Créoles en raison de la maturité que leur confère, aux yeux des pouvoirs publics comme à ceux d'une majorité d'électeurs, le processus d'assimilation dans lequel ils ont été longtemps si fortement engagés. Pour conserver ce pouvoir en la présente situation qui voit l'émergence politique des Amérindiens et des Noirs marrons, les Créoles doivent faire face aux contradictions qu'entraîne le problème de leur légitimité : le rejet de la spirale assimilationniste et le repli sur une créolité plus substantielle (ou supposée telle) les condamne à devenir de plus en plus minoritaires ; pour conserver le pouvoir, il leur faut donc être capables de représenter aussi les autres minorités ; or, cette capacité de représentation ne peut se maintenir que s'ils restent les meilleurs relais entre les minorités concernées et l'État français...

Un retour à l'idéologie assimilationniste paraît improbable dans la forme prise antérieurement, même si l'idée de progrès et la volonté de modernité demeurent fondamentalement présentes. La reprise d'une véritable dynamique de créolisation susceptible de replacer à terme les Créoles en position de majorité démographique est-elle plus facilement envisageable ? La question recoupe, notamment, celle de l'accueil réservé aux étrangers et singulièrement aux étrangers de proche culture créole. Le cas des Haïtiens est peut-être à cet égard révélateur : après avoir été victimes, il y a quelques années, d'une xénophobie exacerbée, ils sont aujourd'hui un peu mieux acceptés, avec leurs croyances et leurs savoirs — jusqu'alors tant redoutés. Est-ce le signe d'un changement ?

En vérité, il y a matière à s'interroger sur la viabilité du mouvement d'ethnicisation amorcé : expression d'une crise identitaire comme en connaissent beaucoup de peuples confrontés au progrès à l'occidentale, il n'est peut-être qu'un moment dans un processus de plus longue haleine, où la dynamique créatrice, celle dont sont précisément nées les cultures créoles, pourrait retrouver toutes ses prérogatives. Resterait toutefois à résoudre l'intégration des Guyanais relevant de sociétés plus holistes : est-elle possible en d'autres termes que ceux d'une créolisation ? La question est double : elle intéresse autant la logique créole que l'évolution actuelle de ces sociétés, indéniablement grignotées par l'occidentalisation, mais capables aussi de fortes résistances. La réponse, à tout le moins, n'est pas évidente. Certains Guyanais la cherchent du côté d'un possible « inter-culturel », en se réappropriant cette notion, notamment utilisée par les sciences de l'éducation (cf. Ladmiral & Lipiansky 1989), à travers un dispositif médiatique (radio, télévision) qui pose la diversité culturelle comme image de marque désormais valorisante de la Guyane, mais dont on ne saurait encore dire s'il traduit l'enclenchement d'une véritable dynamique interne et peut-être, à plus long terme, la possible émergence d'une néo-créolisation (au centre de gravité à nouveau déplacé) ou la simple production d'une image destinée au regard extérieur...

RÉFÉRENCES

- AMSELLE, J.-L.
1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- BASTIDE, R.
1963 « L'acculturation formelle », *America latina* (Rio de Janeiro), VI (3) : 3-14.
1967 *Les Amériques noires*, Paris, Payot.
1970 « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *Année sociologique*, XXI : 65-108.
- BENOIST, J.
1996 « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles*, XIX (1) : 47-60.
- BERNABÉ, J., CHAMOISEAU, P. & CONFIAIT, R.
1989 *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard.
- BILBY, K.
1990 *The Remaking of the Aluku : Culture, Politics, and Maroon Ethnicity in French South America*, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University, Ph. D. thesis.
- CHAUDENSON, R.
1989 « Créolisation linguistique, créolisation culturelle », *Études créoles*, XII (1) : 53-73.
1992 *Des îles, des hommes, des langues. Essai sur la créolisation linguistique et culturelle*, Paris, L'Harmattan.
1995 *Les créoles*, Paris, Presses universitaires de France (« Que sais-je ? » 2970).
- CONFIAIT, R.
1993 *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock.
- COTTIAS, M.
1990 « Enracinements créoles. La famille antillaise du XVII^e au XIX^e siècle », *Cahiers du Centre de Recherches historiques*, 6 : 71-79.
- DUMONT, L.
1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil.
- GLISSANT, É.
1990 *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- GRENAND, F., MENGET, F. & MENGET, P.
1985 « La question amérindienne en Guyane française. Éléments de synthèse », *Ethnies*, I (1-2) : 54-57.

HERSKOVITS, M. J.

1966 *L'héritage du noir. Mythe et réalité*, Paris, Présence africaine (« Situations et perspectives ») (1^{re} éd. 1941).

HURAUULT, J.

1985 « Pour un statut des populations tribales de Guyane française (1968-1984) », *Ethnies*, I (1-2) : 42-49.

JOLIVET, M.-J.

1987 « Nécessité et permutabilité de l'étranger dans la construction identitaire créole », in *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*, Paris, Orstom : 418-428.

1990 « Entre autochtones et immigrants : diversité et logique des positions créoles guyanaises », *Études créoles*, XIII (2) : 11-32.

1993a « Les cahiers de Marie-Sophie Laborieux existent-ils ? ou Du rapport de la créolité à l'oralité et à l'écriture », *Cahiers des Sciences humaines*, XXIX (4) : 795-804.

1993b « De "l'habitation" en Guyane. Éléments de réflexion sur la question identitaire créole », in M.-J. JOLIVET & D. REY-HULMAN, eds, *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan : 141-165.

LABAT, J.-B.

1979 *Nouveau voyage aux Isles de l'Amérique*, Saint-Joseph (Martinique), Courtinard, 4 vol. (1^{re} éd. 1722).

LADMIRAL, J.-R. & LIPIANSKY, E. M.

1989 *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin.

LÉVI-STRAUSS, C.

1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

MARTIN, D.-C. & CONSTANT, F.

1996 *Les démocraties antillaises en crise*, Paris, Karthala.

MARY, A.

1993 « Le travail symbolique des prophètes d'Eboga : logiques syncrétiques et entre-deux culturel », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIII (4), 132 : 613-643.

1994 « Bastide, Lévi-Strauss et le dieu intermédiaire », *Bastidiana*, 7-8 : 7-50.

PRICE, R.

1975 *Saramaka Social Structure : Analysis of a Maroon Society in Surinam*, Rio Pedras, University of Puerto Rico, Institute of Caribbean Studies (« Monograph series » 12).

1994 *Les premiers temps. La conception de l'histoire des Marrons saramaka*, Paris, Éditions du Seuil (1^{re} éd. 1983).

RENAULT-LESCURE, O.

1985 « Les Galibi », *Ethnies*, I (1-2) : 19-20.

VERNON, D.

1992 *Les représentations du corps chez les Ndjuka du Surinam et de Guyane française*, Paris, Orstom (« Études et thèses »).

1993 « "Choses de la forêt". Identité et thérapie chez les Noirs marrons Ndjuka du Surinam », in M.-J. JOLIVET & D. REY-HULMAN, eds, *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan : 261-281.

RÉSUMÉ

Cette étude s'intéresse au processus de créolisation tel qu'il se joue dans les sociétés nées de la colonisation esclavagiste. Le cas de la Guyane permet de saisir ce processus dans sa forme première — assimilation minimale par apprentissage forcé des valeurs de la religion chrétienne et du travail — et dans son recentrage autour d'une dynamique créatrice après l'émancipation. Les particularités de la situation guyanaise montrent que cette dynamique fut immédiatement mue par l'individualisme qui, comme principe structurant, marqua d'emblée le monde créole considéré au sceau de la modernité. Caractérisée par son obligatoire ouverture aux autres, la créolisation est aujourd'hui confrontée, en Guyane, à un devenir rendu problématique par l'importance des flux migratoires. De la présente volonté d'ethnisation qui pourrait condamner le groupe créole à n'être plus qu'une minorité parmi d'autres, à l'émergence d'une néo-créolisation sur la base d'un nouveau recentrage, en passant par la pleine reconnaissance de la dimension pluriculturelle de cette société : tels sont actuellement l'éventail et le jeu des possibles.

ABSTRACT

Creolization in French Guiana: A Paradigm for an Anthropology of Creole Modernity. — The case of French Guiana is used to study the Creolization process in its first form, namely: the minimal assimilation achieved by forcing slaves to learn the values of work and of the Christian religion. It also helps us see how this process recentered around a creative dynamics following emancipation. Given the particularities of the Guianan situation, this dynamism was immediately propelled by the individualism that, as a formative principle, marked the nascent Creole world with the stamp of modernity. Characterized by an obligatory openness toward others, Creolization is now facing, in French Guiana, a future full of problems given the extent of immigration. Prospects lie in the range running from the current 'ethnicization' (which could condemn the Creole group to becoming one minority among others) to the emergence of a neo-Creolization that, around a new center, would fully recognize this society's multiculturalism.

Mots-clés/Keywords : Guyane/Guiana, créolisation/creolization, individualisme/individualism, construction identitaire/identity construction, société pluriculturelle/multicultural society.

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES

XXXVII (4)

148

1997

La Caraïbe Des îles au continent

Marie-José JOLIVET. Présentation. 759

études et essais

Christine CHIVALLON. Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise. 767

Michel GIRAUD. La créolité : une rupture en trompe-l'œil. 795

Marie-José JOLIVET. La créolisation en Guyane. Un paradigme pour une anthropologie de la modernité. 813 *F.D.*

Gérard BARTHÉLÉMY. Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti. 839

Catherine BENOÎT. Origine des savoirs ou images du corps ? De la notion de chaud et de froid à une théorie des humeurs en Guadeloupe. 863

Anne-Marie LOSONCZY. Du corps-diaspora au corps nationalisé. Rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne. 891

notes et documents

Marie-Céline LAFONTAINE. Le chant du peuple guadeloupéen, ou « Plus c'est pareil et plus c'est différent ». 907

Michaëlle ASCENCIO. Le bilinguisme dans le roman haïtien. 943