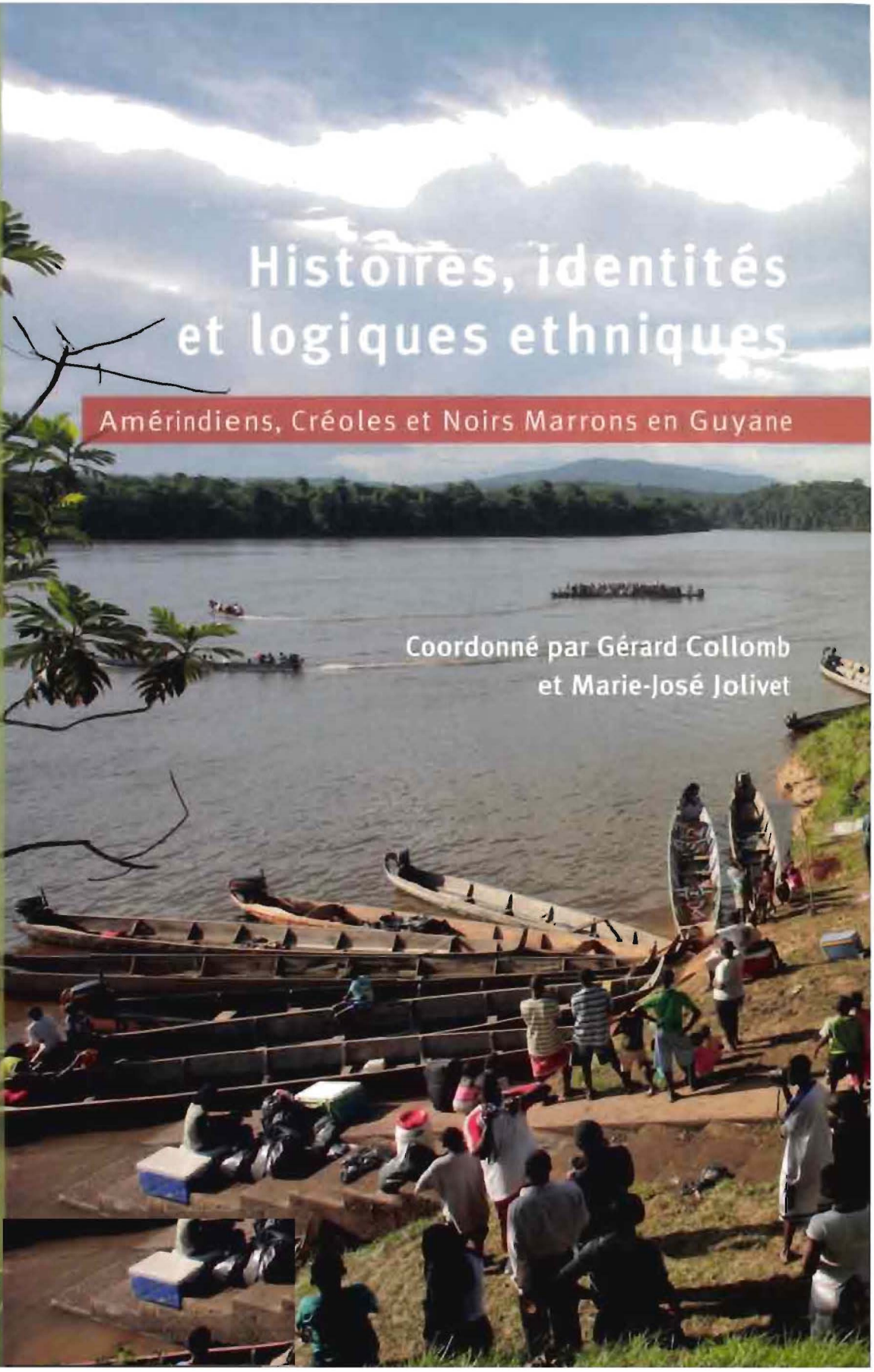
Le regard de l'ethnologue n° 18

Histoires, identités et logiques ethniques

Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane

Coordonné par Gérard Collomb
et Marie-José Jolivet



Éditions du CTHS

Histoires, identités et logiques ethniques

Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane

CTHS • Le regard de l'ethnologue n° 18

Image de couverture • Levée de deuil à Loka © Ronan Liétar, 2007

Mise en pages • Claire Rouyer
Responsable éditoriale • Carine Chavarochette

CTHS • 2008 • 110, rue de Grenelle, 75357 Paris cedex 07
(adresse postale)

ISBN : 978-2-7355-0662-0

Tous droits de traduction, d'adaptation et de rerpoductions par tout procédé, y compris la photographie et le microfilm, réservés pour tout pays.

Histoires, identités et logiques ethniques

Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane

Coordonné par Gérard Collomb et Marie-José Jolivet

Éditions du comité des travaux historiques et scientifiques • 2008

Remerciements

Nous remercions Olivier Baudry, Jacky Brunetaud,
Arnauld Heuret, Fabien Cardinale et Diane Vernon,
qui ont prêté gracieusement leurs photos pour cet ouvrage.

Les auteurs

• Gérard COLLOMB, anthropologue, membre du LAIOS (UMR 8177, CNRS/EHESS) et de l'EREA (UMR 7186, CNRS/Paris X).

• Francis DUPUY, anthropologue, enseignant à l'université de Poitiers et membre de l'EREA (UMR 7186, CNRS/Paris X).

• Wim HOOGBERGEN, anthropologue, enseignant à l'université d'Utrecht (Pays-Bas).

• Marie-José JOLIVET, anthropologue, directrice de l'URCIM (IRD R107)

• Jean-Yves PARRIS, anthropologue, associé à l'URCIM (IRD R107)

Représentation de la multiethnicité guyanaise à Saint-Laurent-du-Maroni

Introduction

Entre affrontement et « communauté de destin » : les voies du multiculturalisme

Gérard COLLOMB et Marie-José JOLIVET

La question de la diversité des origines culturelles et des rattachements identitaires des groupes composant la population guyanaise occupe aujourd'hui une place croissante dans le débat public et dans les médias de ce pays ; cette diversité suscite, au sein de la classe politique, des inquiétudes bien réelles quoique paradoxales, tant elle est associée, depuis au moins un siècle, à l'histoire moderne de la Guyane qui a formé ici une configuration originale en rassemblant un grand nombre de groupes socioculturels : Amérindiens de différentes « nations[1] », Blancs (colons, administrateurs ou bagnards autrefois, aujourd'hui le plus souvent fonctionnaires ou commerçants), Créoles descendant des esclaves libérés en 1848 ou affranchis auparavant, Marrons (localement dits *Businenge*) et leurs sous-groupes, nés des grands mouvements de marronnage qui affectèrent les plantations surinamiennes aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, Indiens d'Inde (localement dits *Coolies*), Créoles antillais immigrés au temps de l'orpaillage, Chinois aujourd'hui surtout impliqués dans le commerce, Hmong venus plus récemment du Laos via les camps de réfugiés de Thaïlande, sans oublier les migrants que la pauvreté a poussés, ces trente dernières années, à quitter Haïti, le Guyana, le Surinam et le Brésil, pour tenter leur chance dans ce département français d'Amérique…

Si la diversité de la population guyanaise qui fut un temps acceptée, voire valorisée, est désormais de plus en plus souvent pensée comme une hétérogénéité menaçante, c'est que derrière elle se profile l'interrogation préoccupante que suscitent les récentes et considérables transformations démographiques, économiques et culturelles du pays.

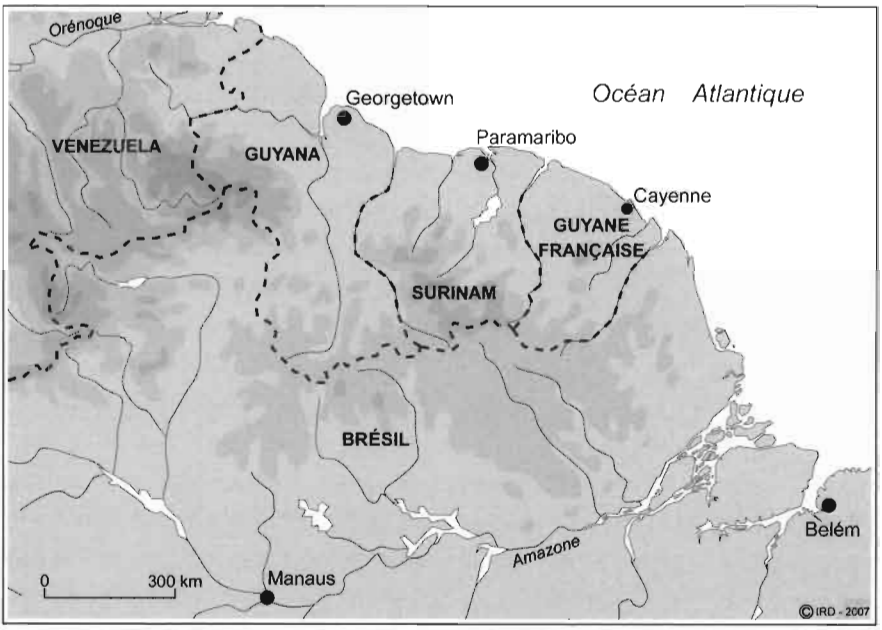
1. Les six « ethnies » (« nations » d'antan) présentes sur le territoire appartiennent à trois ensembles linguistiques et culturels distincts – carib, arawak et tupi –, mais la période coloniale a introduit un facteur supplémentaire de différenciation entre les Amérindiens installés de longue date sur le littoral – et singulièrement les Kali'na, engagés dans des rapports anciens avec les populations blanche puis créole, et les Amérindiens installés dans la forêt du sud à l'amont des grands fleuves – Wayana, Émerillon, Wayãpi – restés dans un relatif isolement jusqu'aux années 1970.

La créolisation a longtemps permis d'intégrer efficacement les vagues de peuplement successives que la région a connues depuis le milieu du XIX^e siècle, produisant une culture partagée, dans l'adhésion à l'idéologie assimilationniste et débouchant, à la « seconde génération » (celle des enfants de migrants, nés en Guyane), sur la reconnaissance de leur pleine appartenance à l'ensemble créole, alors largement confondu avec l'ensemble guyanais. Seconde par rapport à la culture française métropolitaine qui demeurait la référence, la culture créole est ainsi longtemps restée co-extensive à une « culture guyanaise » pensée un peu comme l'une des « cultures régionales » que la France rassemblait dans l'ensemble national[2].

Désormais privé du ressort que lui donnait auparavant le credo au progrès et à la scolarisation – aujourd'hui perdu dans les remous d'une crise plus générale des grandes idéologies nationales –, le processus de créolisation n'est plus à même d'absorber les populations nouvellement arrivées, numériquement importantes de surcroît, et bien plus diversifiées que par le passé. Ces transformations sont souvent perçues par les Créoles comme l'intrusion d'un possible désordre au cœur d'un paysage social et culturel qu'ils regardaient jusque-là comme homogène et plutôt serein. Elles ont, il est vrai, remis en question leur ancienne prééminence démographique et culturelle, en les faisant progressivement passer de l'état de large majorité à celui de principale minorité. Certes, cette minorité reste encore politiquement dominante, mais dans le même temps, certains des rapports sociaux qu'avait institués la colonisation sont contestés, notamment par les sociétés auparavant considérées comme « primitives » et de ce fait socialement marginalisées : les Amérindiens et les Marrons font entendre désormais sur la scène locale une voix dont le poids symbolique et politique ne cesse d'augmenter[3].

L'identité collective à laquelle renvoie une expression courante telle que « les Guyanais » pouvait naguère se construire à partir de la double polarité de la créolisation et de l'appartenance à la nation française. Désormais, le rejet du processus assimilationniste qui avait accompagné la départementalisation et la complexité croissante des rattachements ethniques, au sein d'une population devenue culturellement très hétérogène, rendent problématique la reproduction de cette référence identitaire. Cette situation a conduit, il y a quelques années déjà, certains responsables politiques guyanais à dénoncer le risque d'une « balkanisation spatiale et culturelle de la Guyane » ; ce sont là les termes

2. M.-J. Jolivet, 1997.
3. M.-J. Jolivet, *ibid.*, et 2006 ; G. Collomb, 2007.



Les Guyanes © ird 2007

qu'a employés le président du conseil régional lors du colloque « L'identité guyanaise en question » qui s'est tenu à Cayenne en 1995, c'est-à-dire au moment où se produisaient les plus graves affrontements intercommunautaires en Bosnie :

> « Je profite de la tribune que vous m'offrez pour dire très solennellement ma forte opposition à toute création nouvelle de communes ethniques. Je crains en effet que les premiers pas faits dans cette voie soient la porte ouverte à la balkanisation que je redoute[4]. »

Aujourd'hui, l'idée qu'un tel risque menacerait la Guyane est toujours solidement ancrée dans le champ politique régional et le thème se trouve volontiers mobilisé – explicitement ou implicitement – quand l'actualité conduit à soulever la question de l'appartenance des habitants de ce pays à une même « communauté imaginée[5] ». C'est ainsi, par exemple, qu'il faut comprendre les

4. GEREC, 1997, p. 37.
5. Selon la formule, devenue classique, de B. Anderson (1996) à propos de la « nation » : c'est bien une communauté, écrit-il, mais c'est une « communauté imaginée » car elle n'a de contenu que pour autant que ses membres reconnaissent en elle une collectivité d'identification et d'appartenance, et mettent en avant une identité commune.

réactions suscitées en 2000 par la demande qu'ont alors formulée les Hmong, installés depuis 1977 à Cacao, sur la commune de Roura qu'ils voulaient voir scinder en deux pour que soit reconnu au territoire de Cacao le statut de « commune » à part entière, fondée par conséquent sur une base « ethnique ». Ce projet a provoqué d'emblée une levée de boucliers des élus du département et de la Région, toutes appartenances politiques confondues, dans une dénonciation des risques de dérive « communautariste » qu'il entraînerait[6].

Une Guyane « guyanaise » ?

En elle-même, la départementalisation « statutaire », mise en place à partir de 1948, n'eut guère d'effets économiques tangibles. Elle ouvrit néanmoins sur une nouvelle logique de développement, celle de la « départementalisation sociale » promue par De Gaulle et sa politique de prestige dans les années 1960 qui virent aussi la création de la base spatiale de Kourou. En y ajoutant l'entrée en lice, dans les années 1970, du programme de mise en valeur, dit « Plan vert », dont l'échec relatif n'empêcha pas les effets induits, non négligeables en termes d'immigration, on peut estimer que les trente dernières années du XX^e^ siècle ont sensiblement modifié le paysage démographique de la Guyane : durant cette période, la population de ce pays a presque quadruplé ; elle s'est aussi diversifiée. On notera que cette augmentation doit beaucoup aux immigrants venus des pays voisins, chassés du Surinam par la guerre civile dans le cas de certains Marrons, attirés par le regain des exploitations aurifères pour certains Brésiliens, mais aussi, souvent, dans l'espoir de trouver un travail ou de bénéficier des avantages qu'assure aux personnes et aux familles le système de protection sociale français.

Lorsque l'on cherche à analyser les effets d'une telle situation, on peut être tenté de les lire comme un cas particulier des « difficultés » que rencontre la France hexagonale, et plus généralement l'ensemble des pays du « Nord » aujourd'hui confrontés aux effets d'une circulation globale des biens et des personnes. Les phénomènes migratoires toucheraient la Guyane comme ils touchent l'Europe, amplifiés ici par l'environnement que représente un continent sud-américain en développement et amenant avec eux leur cortège de

6. Et les mêmes élus d'évoquer la création, dix années plus tôt, de la commune amérindienne d'Awala-Yalimapo, quelquefois présentée comme une « erreur » à ne plus commettre...

conséquences économiques, sociales et culturelles. Cette lecture est, d'une certaine manière, celle que proposent quelques responsables politiques guyanais et représentants de l'État.

La comparaison n'est, bien entendu pas totalement infondée, mais les inquiétudes qui s'expriment aujourd'hui ne sauraient être réduites à cette analyse. Il faut en effet rappeler que, pour nombre d'entre eux, les migrants ne sont pas culturellement – ni même toujours socialement – complètement étrangers à ce pays : ils partagent bien souvent avec les sociétés historiquement établies en Guyane un fonds culturel et parfois aussi des pans d'histoire. D'autre part, le phénomène prend ici des proportions tout autres qu'en France : plus d'un tiers de la population présente aujourd'hui en Guyane (légalement ou non) est d'origine étrangère, souvent d'arrivée récente, en un mouvement qui ne semble pas devoir s'essouffler. Démographiquement très dynamiques, ces immigrants forment au sein de la population locale, en certaines zones (et en particulier dans l'ouest de la Guyane), de fortes minorités qui peuvent même générer une majorité, comme dans le cas des Marrons pris comme ensemble, indépendamment des nationalités.

À la différence de ce que l'on connaît généralement dans les pays du « Nord » confrontés à une immigration venue du « Sud », la question de leur « intégration » à ce qui serait un substrat culturel et social préexistant semble donc moins pertinente – si elle l'a jamais été – que celle de l'agencement, dans une histoire et dans un espace communs, de groupes qui se trouvent aujourd'hui dans la nécessité de mieux définir ce qui les sépare et ce qui les rapproche. Ce qui se trouve donc en question aujourd'hui, nous semble-t-il, ce sont bien la formation d'un nouvel espace public commun et la définition d'une conscience collective pouvant conférer suffisamment d'unité et de sens à un territoire que l'histoire de la colonisation a séparé du Brésil et du Surinam.

La réflexion engagée en 2001 par le conseil régional et le conseil général pour jeter les bases d'un « Projet d'accord relatif à l'avenir institutionnel de la Guyane[7] » a été pensée comme un élément de réponse à cette question. Rassemblés en Congrès, les élus – dans leur grande majorité issus de la composante créole de la population – ont plaidé pour une plus grande autonomie politique et administrative de la Guyane, mais se sont efforcés aussi de repenser l'articulation entre les diverses populations rassemblées sur cette terre. Reconnaissant la diversité culturelle comme constitutive de la Guyane, le Projet d'accord

7. « Projet d'accord relatif à l'avenir institutionnel de la Guyane », *Conseil régional de la Guyane/ Conseil général de la Guyane, Congrès du 29 juin 2001*, mairie de Rémire-Montjoly.

Les chefs coutumiers d'Awala et de Yalimapo accueillent le préfet de la Guyane en tournée

dessinait dans le même temps une image de la « nation » comme un espace politique homogène auquel il conférait une unité symbolique en avançant l'idée d'une « communauté de destin » guyanaise qui associerait les trois ensembles « natifs » de Guyane, à savoir Créoles, Amérindiens et Marrons – en l'occurrence les Aluku, de nationalité française – et serait progressivement ouverte aux groupes d'arrivée plus récente.

La Guyane que tentait de définir le Projet d'accord représente donc une manière de penser la diversité des composantes de la population et de l'inscrire dans un modèle de société, dans une forme politique. Mais pour séduisant qu'il puisse être, le modèle esquive deux questions, pourtant centrales aujourd'hui dans la réflexion sur le devenir de la Guyane. Tout d'abord, on ne doit pas oublier qu'il s'inscrit dans le droit-fil d'une histoire coloniale puis départementale et assimilationniste, productrice d'une situation où les Créoles, on l'a rappelé, ont acquis une place prééminente. Ceux-ci, en portant ce projet politique pour leur pays, entendent conserver une position forte ; ils réaffirment leur prééminence sociale et culturelle au regard des deux autres composantes. Mais ils reprennent par là même à leur compte, dans l'espace régional, le modèle jacobin et intégrateur de l'État qu'ils reprochent dans le même temps à la France d'appliquer.

Plus encore, ce modèle semble devoir buter contre la réalité de la composition actuelle de la population guyanaise : dès lors que la « guyanité » ne peut plus

être pensée sur la base de l'assimilation et dans le rapport à la France que celle-ci induit, la seule référence au statut de citoyen français ne suffit plus à fonder une logique de l'appartenance/exclusion. Pour de larges fractions des gens vivant en Guyane, la distinction entre « Français » et « étrangers », entre migrants « légaux » et « clandestins », assez claire sur un strict plan juridique, reste en effet bien souvent difficile à établir sur le terrain et peu pertinente au regard des processus qui ont façonné la société guyanaise depuis plus d'un siècle. Se pose alors pour eux la question de leur place dans la « communauté de destin » que les politiques s'efforcent de concevoir – et cela singulièrement dans la région de l'Ouest guyanais où l'on sait que le fleuve, aujourd'hui comme hier, est tout autant un espace de vie partagé qu'une frontière.

Changer d'échelle

L'histoire moderne de la Guyane et plus généralement les difficultés auxquelles sont confrontés aujourd'hui nombre de pays également en situation de multiculturalisme montrent à l'évidence que, prisonnière qu'elle est des constructions idéologiques qui la fondent et la légitiment, la forme politique et institutionnelle qui pourrait permettre de réduire ce paradoxe de l'un et du multiple n'est pas aisée à penser. Pour avancer vers une meilleure compréhension des processus à l'œuvre dans de telles configurations, il était alors nécessaire de s'abstraire de ce débat et de changer d'échelle d'observation, en s'interrogeant sur la manière dont se construisent dans l'histoire, au sein de cette société guyanaise multiculturelle, les rapports sociaux qui se nouent entre les différents groupes. Les textes rassemblés dans cet ouvrage s'efforcent ainsi de dépasser la naturalisation des appartenances ethniques qui sous-tend généralement le discours politique (quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine « ethnique »…), dans une double perspective : proposer une lecture de la manière dont les individus et les groupes ont pu jouer, au cours de leur histoire, avec les différents niveaux d'appartenance et d'identification qu'ils avaient à leur disposition, et analyser la manière dont ils ont pu placer et déplacer les frontières, toujours mouvantes et dynamiques, entre un « nous » et un « eux ».

Il nous a donc semblé intéressant de prendre comme champ d'observation la petite région que définit, géographiquement et historiquement, le fleuve Maroni, limite entre les anciennes colonies française et hollandaise respectivement devenues la Guyane et le Surinam. Plus qu'une frontière, le fleuve a toujours

représenté une voie de circulation vers l'intérieur pour les populations du littoral, un axe d'échange entre ces populations et celles de la forêt du sud, une voie d'exploration puis de pénétration coloniale enfin, à partir de la seconde moitié du XIX[e] siècle. Dans cette petite région, Amérindiens, Noirs Marrons et Créoles se sont rencontrés et ont cohabité. Les uns et les autres sont amenés aujourd'hui à reconstruire les rapports mutuels qu'ils avaient établis anciennement et à nouer de nouvelles relations avec les derniers arrivés, illustrant d'une manière éclairante la dimension multiculturelle de la Guyane et la complexité de son histoire.

Le marché de Saint-Laurent-du-Maroni

Le projet n'était pas d'embrasser toute la diversité culturelle ni tout le champ des relations interculturelles dans l'Ouest guyanais, telles qu'il est aujourd'hui possible de les observer sur le terrain. Il nous semblait en effet qu'au-delà de l'unité que confère peut-être le recours à ces notions, l'observateur est confronté à des réalités sensiblement différentes. La manière dont les migrants haïtiens ou brésiliens, par exemple, négocient à la fois leur identité et leur insertion dans le tissu social,

culturel et économique de la région, n'est, bien entendu, pas moins problématique ni moins intéressante à observer et à comprendre que les stratégies identitaires des groupes présents de longue date en Guyane. Mais ces immigrants sont d'arrivée récente, et les rapports qu'ils ont construits avec les groupes anciennement établis, la façon dont ils prennent place dans le paysage humain de l'Ouest guyanais, s'inscrivent dans des espaces et dans des temps différents, marqués notamment par une relation toujours forte au pays et à la société d'origine.

Aussi avons-nous fait le choix de privilégier, dans ce livre, l'étude des relations qui se sont nouées entre les sociétés présentes de longue date sur cet axe du « fleuve », ou qui, par leur histoire, participent de la dynamique politique, culturelle et économique de l'Ouest guyanais. C'est notamment le cas des Marrons d'origine surinamienne, dont l'installation sur le territoire guyanais est récente pour certains d'entre eux, mais qui ont néanmoins été des acteurs de premier plan de l'histoire – commune, dès l'instant où l'on ne s'arrête pas à la frontière – qui marque le bassin du Maroni depuis plus de deux siècles.

Des mémoires historiques en quête de légitimation

Sans vouloir développer la problématique à laquelle se réfère la notion de mémoire « historique », par rapport à celle de mémoire collective[8], il convient de souligner, avant de poursuivre, que nous ne nous attachons pas ici au problème, tout autre, de la transmission de la mémoire collective dont la dimension vécue est le nécessaire support. Il s'agit bien, dans l'affrontement de mémoires dont il est question, de constructions ou de reconstructions qui peuvent être le fait de quelques-uns – historiens et/ou idéologues – et dont la transmission n'engage pas la nécessité d'une adhésion collective continue. C'est d'ailleurs pourquoi les mémoires de ce type – on en a l'illustration avec les mémoires créoles, en Guyane comme aux Antilles – peuvent être données à voir comme des résurgences après l'oubli, voire après « raturage » pour reprendre l'expression d'Édouard Glissant (1981) qui dénonce ainsi le rôle longtemps lénifiant de l'histoire officielle et de sa référence imposée à la bonne et généreuse « mère patrie ».

Lorsque les élus de la Guyane se sont rassemblés pour définir ce qu'ils appelaient une « communauté de destin », pour penser une matrice commune associant l'ensemble des gens vivant en Guyane dans une nouvelle « guyanité », ils se sont

8. *Cf.* M.-J. Jolivet, 1987.

appuyés sur la référence à un récit de l'histoire considéré comme partagé par les différents groupes concernés. Construit sur la mémoire de la colonisation, de l'esclavage et de l'émancipation, ce récit est présenté dans le préambule du Projet en ces termes :

> « La Guyane, riche de ses diversités culturelle, humaine, géographique, historique, économique et politique, constitue une communauté de destin dont les bases ont été forgées dans la douleur : le génocide amérindien, la traite négrière, la violence de la société esclavagiste. »

Si elles sont difficilement contestables au regard de l'histoire, les bases symboliques ainsi proposées pour fonder cette « communauté de destin » n'en constituent pas moins une construction globalisante qui voudrait devenir la mémoire historique unifiée de tous les Guyanais, mais qui, en tant que telle, ne fait pas consensus auprès des trois groupes ainsi sollicités : si chacun a eu à souffrir tout au long de l'histoire coloniale de la Guyane, les uns et les autres se situent en effet de manière assez différente par rapport à ce passé. L'esclavage et l'abolition sont à l'évidence au cœur de la construction de l'identité créole et de la mémoire historique qui en est actuellement produite – étant entendu qu'antérieurement, toute « raturée » qu'elle ait été durant des décennies la mémoire de la situation fondatrice d'esclavage a dû jouer, en creux, comme contre-modèle justifiant l'adhésion à l'idéologie de l'assimilation. Mais dans le cas des Marrons, si le souvenir de l'esclavage et la peur d'un éventuel retour de « ces temps-là » placent aussi au premier plan pour eux, comme pour les Créoles, la violence initiale de l'histoire coloniale, le rapport au marronnage fondateur de leurs « Premiers Temps » – pour autant qu'ils restent inscrits dans la mémoire des adultes[9] – n'entraîne pas forcément ces derniers vers la conception d'une « communauté de destin » guyanaise. Quant aux Amérindiens, ils préfèrent au contraire rappeler qu'ils n'ont guère connu cette situation en Guyane[10], pour mettre en avant une mémoire qui célèbre un statut de peuple libre au sein de la colonie.

Ainsi que le rappelle plus loin Gérard Collomb, le débat qui a pris corps autour de l'affirmation amérindienne dans le champ politique guyanais, ces dernières

9. Nous verrons, dans les pages que Marie-José Jolivet consacre à ces questions, que l'histoire des « Premiers Temps » (celle du marronnage) est secrète et que sa transmission est réservée aux adultes jugés dignes de l'apprendre (voir à ce sujet R. Price, 1994). Notons à ce propos que la nature collective ou historique de cette mémoire pourrait faire l'objet d'un débat fructueux, mais, comme nous l'avons indiqué plus haut, ce n'est pas l'objectif de ce livre.

10. Le nombre d'esclaves amérindiens en Guyane est resté très faible ; dès la fin du XVII[e] siècle, ce statut ne concernait que les captifs faits lors des guerres entre groupes amérindiens, dans une dynamique amplifiée par les rivalités entre les pays colonisateurs – notamment entre la France et le Portugal.

années, met en jeu d'une manière exemplaire ces processus de constructions mémorielles affrontées et d'élaboration de récits de l'histoire mutuellement exclusifs. On sait qu'une des notions clés de la revendication politique amérindienne, en Guyane mais aussi dans l'ensemble du continent, est celle de l'autochtonie, qui est pensée comme instituant une coupure radicale avec une histoire qui se déploie dans la colonisation et la traite. Dès lors, on ne sera pas étonné de relever que, dans ce débat qui oppose Créoles et Amérindiens, les positions de part et d'autre s'expriment à travers un jeu croisé de construction et de réfutation de l'histoire : au discours amérindien, qui rappelle l'origine allochtone de la population créole, répond le discours créole qui dénonce une égale allochtonie de la part d'Amérindiens qui ne seraient arrivés que tardivement sur le littoral guyanais, prenant la place d'anciens peuples indigènes exterminés ou chassés par l'occupation coloniale, thème récurrent dans l'imaginaire créole, déjà illustré par Léon-Gontran Damas :

> « Cédant aux iniques persécutions des envahisseurs, les Naturels, d'assez bonne heure, gagnèrent l'intérieur du pays. Par un instinct irrésistible de vie libre, de plein air, ils s'y enfoncent de plus en plus, vivant au sein de tribus nombreuses et clairsemées, sous l'autorité fictive du gouvernement local[11]. »

On comprend que, derrière les efforts déployés dans l'espace politique pour construire une histoire commune, les histoires particulières résistent comme autant de points d'appui pour affirmer une existence collective et penser une identité. Les constructions mémorielles – outils permettant de dire l'histoire et d'y prendre sa place – représentent ainsi un enjeu majeur dans la production des référents symboliques qui fondent les affirmations identitaires. Les populations qui se croisent et se rencontrent au fil du temps dans cet espace du Maroni et de la Mana sont non seulement en situation de penser leur histoire propre, en élaborant une mémoire « pour soi », celle qui permet le placement et le déplacement de la limite entre « nous » et « les autres », mais doivent encore s'efforcer de faire valider cette construction mémorielle par les différents groupes en interaction – la mémoire produite par chacun de ces groupes ayant vocation à s'imposer à tous les autres, comme « la » mémoire historique.

Sans doute s'agit-il là surtout de l'affrontement des mémoires que construisent respectivement les Kali'na et les Créoles, les premiers en tant que promoteurs, dès 1989, de l'association des Amérindiens de Guyane[12] et les seconds en tant

11. L.-G. Damas, 1938, p. 74.
12. G. Collomb, 2001b.

que chantres d'une « guyanité » maîtrisée. Les Marrons, on l'a vu, ne sont pas (ou pas encore) producteurs d'un discours public aussi construit sur le passé : l'histoire demeure secrète, parce qu'elle est dangereuse[13] ; les jeunes en sont donc tenus à l'écart et sont, de ce fait, davantage susceptibles d'entrer, au moins momentanément, dans le schéma proposé par les Créoles. De plus, il n'y a pas de mémoire historique totalement unifiée au sein de l'ensemble Marron : chaque sous-groupe tente au contraire, là encore, de construire sa différence, de conforter sa position. Néanmoins, l'enjeu est d'une telle importance qu'il paraît peu probable de voir les Marrons rester longtemps en-dehors de ce jeu de constructions mémorielles. On peut même au contraire supposer que, à l'instar des Kali'na, les Marrons vont à leur tour, scolarisation aidant, proposer publiquement leur version du passé : les prémisses d'un tel mouvement sont d'ores et déjà visibles. Plus que jamais, alors, le « pays » du Maroni apparaîtra pour ce qu'il fut d'abord et demeure nécessairement : un espace transfrontalier.

Un « pays de l'Ouest »

Avant de cheminer le long du Maroni et des proches rives de la Mana, il nous reste à rappeler les grands traits d'une histoire qui dessine, dans la Guyane actuelle, ce qu'il faut voir comme un « pays de l'Ouest », avec les liens étroits qui l'unissent aux rives surinamiennes du Maroni.

Dans la première moitié du XIX^e^ siècle, l'administration coloniale décida de mettre en exploitation la partie occidentale de la Guyane, au-delà de la rivière Organabo qui avait représenté jusqu'alors la limite de l'implantation des colons français en direction de l'ouest. Longtemps disputée entre les colonies hollandaise et française, la région du Maroni représentait un refuge pour les Kali'na qui étaient progressivement repoussées, à l'est et à l'ouest, par les deux fronts de colonisation, et pour certains des groupes de Marrons qui s'étaient formés à partir des plantations surinamiennes, selon des modalités qu'abordent plusieurs contributions de ce livre (notamment celles que signent Wim Hoogbergen et Francis Dupuy).

Après plusieurs tentatives avortées de relance de la colonisation de la Guyane par l'implantation de colons européens (dont l'« expédition de Kourou », en

13. Comme on le verra plus loin, la connaissance des Premiers Temps est aussi celle des pouvoirs des ancêtres fondateurs et des esprits qu'ils ont amenés d'Afrique. Transmettre cette connaissance, c'est transmettre un savoir dangereux pour ceux-là même qu'il concerne et contre lesquels il pourrait être retourné.

1763, fut l'échec le plus retentissant), un nouveau projet de colonisation agricole fut conçu en vue d'installer, en quelques années, plusieurs milliers de colons sur la Mana et sur le Maroni. Mais la réalisation de cette opération tourna court avec l'échec de l'installation de quelques familles européennes, au lieu-dit la Nouvelle-Angoulême, sur la rive droite de la Mana. Le projet de mise en valeur de l'Ouest ne fut toutefois pas abandonné, comme le montrera plus loin l'histoire de l'établissement créole de Mana.

Sur la rive hollandaise du Maroni, le bourg d'Albina fut créé en 1846, sur le site d'un ancien village amérindien. Dix ans plus tard, la France installa sur l'autre rive du fleuve des établissements pénitentiaires qui, après 1858, prirent rapidement une grande extension, amenant le développement de la ville de Saint-Laurent et des différents camps, l'implantation de l'administration pénitentiaire et de la nouvelle population des transportés. La fermeture du Bagne, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, coïncida avec la transformation, en 1946, de la colonie en département français.

À partir des années 1870-1880, la Guyane fut le théâtre d'une véritable « fièvre de l'or » qui entraîna une forte croissance des petites villes situées à l'embouchure des bassins aurifères qu'exploitaient des orpailleurs créoles venus des petites Antilles (de Sainte-Lucie et de la Martinique, en particulier). Très vite, Mana devint ainsi, dans l'Ouest, un bourg commercial singulièrement actif, attirant des gens très divers, ce qui lui donna, pendant quelques décennies, une configuration qui n'est pas sans évoquer celle qu'on lui connaît aujourd'hui :

> « Il y a ici à côté des Noirs de toute nuance de Mana, des Coolies, des Chinois, des Annamites, des Peaux-Rouges ou Indiens d'Amérique, des Tapouyes ou métis portugais, des Bosch, des Boni, des Paramaca et des Saramaca, des Arabes. On y parle au moins dix langues différentes[14]. »

Mais cette dynamique économique, qui opérait le long du littoral et dans la relation aux villages miniers de l'intérieur, s'est progressivement essoufflée, en même temps que s'épuisaient les placers à forte teneur aurifère[15] – les années 1930 furent celles des ultimes découvertes de gisements de ce type. Au même moment, le régime administratif colonial, qui n'avait guère concerné jusqu'alors que la bande littorale, découpée en communes, fut complété par la création d'un protectorat sur un territoire couvrant tout l'intérieur du pays :

14. J. Brunetti, 1890, p. 46.
15. C'étaient les seuls rentablement exploitables à l'aide des techniques artisanales de l'époque. Tout le système d'exploitation des ressources aurifères de Guyane reposait alors sur le renouvellement des découvertes de ces placers.

l'Inini. Entre 1930 et 1969, l'administration des sociétés dites alors « tribales » (Amérindiens et Marrons) relevant ainsi de l'Inini fut directement placée sous le contrôle du gouverneur (puis du préfet) de la Guyane – échappant comme telle au contrôle des élus locaux. L'Inini fut divisé en vastes cercles municipaux administrés le plus souvent par des gendarmes auxquels le gouverneur ou le préfet déléguait ses pouvoirs. Ces administrateurs de cercles n'étaient toutefois censés intervenir que dans le cas de délits mettant en cause des individus de groupes différents, singulièrement si l'un d'entre eux était métropolitain ou créole. Les affaires intérieures de ces diverses sociétés continuaient donc à relever du seul droit coutumier dont les mandataires (les « capitaines ») touchaient une indemnité. Selon Jean Hurault[16] fervent défenseur de ce statut spécial, c'était là l'organisation la plus appropriée à « l'épanouissement harmonieux » de ces sociétés. Mais du point de vue des élus créoles et aussi bien de l'État français qui, au terme de sa politique de décolonisation, estimait impossible de maintenir un protectorat sur l'Inini, un changement de statut s'imposait. En 1969, l'Inini fut donc supprimé au profit d'un nouveau découpage administratif ne distinguant plus que des communes, elles-mêmes regroupées en deux grands arrondissements selon une ligne de séparation non plus parallèle mais perpendiculaire à la côte.

Le régime administratif alors appliqué aux Amérindiens et aux Marrons de l'intérieur connut néanmoins quelques exceptions par rapport au régime ordinaire des communes créoles : la citoyenneté française n'était pour eux qu'une option et, seuls, ceux qui en faisaient le choix étaient astreints au service militaire. Ce fut sans doute la mise en place de la politique de décentralisation, dans les années 1980, qui fut le principal moteur du changement et ce, dans toutes les communes, quelles qu'elles soient. Les conséquences particulières de cette évolution, dans l'Ouest guyanais, sont néanmoins intéressantes à souligner. Il semble tout d'abord que se soit ainsi creusée la séparation entre les groupes amérindiens du littoral – et singulièrement les Kali'na – et ceux de l'intérieur, tels les Wayana. Alors même qu'une histoire plus ancienne les avait mis en contact prolongé, ces deux groupes étaient, il est vrai, déjà séparés depuis la fin du XVIII[e] siècle, quand l'implantation de Marrons – Ndjuka puis Aluku (ou Boni) – le long du fleuve était venue entraver leur circulation. Mais l'extension de la scolarisation, à partir des années 1970, et la politique d'intégration qui lui était associée ont été plus facilement activées sur la côte que dans l'intérieur.

16. 1972, p. 256.

C'est néanmoins peut-être entre les Marrons installés de part et d'autre du Maroni ou, plus en amont, du Lawa, que l'évolution aujourd'hui tangible de l'intégration « à la française » introduit les différences les plus marquantes. Toutefois, celles-ci se jouent surtout dans l'inégalité actuelle des niveaux de vie et de l'accès aux aides sociales. Longtemps, ces sociétés vécurent dans une autonomie comparable. L'indépendance du Surinam en 1976 – mais après une longue période de maturation – ne changea pas vraiment le mode d'intervention des Marrons dans la vie du pays. Comme le montre plus loin Jean-Yves Parris, les relations claniques, tout particulièrement dans leur rapport à la mémoire des « Premiers Temps », restèrent au cœur de la vie politique des Ndjuka du Tapanahoni. En revanche, au même moment, le changement connu par les Ndjuka qui vivaient sur la bande littorale, le long de la Cottica, était déjà sensible : en contact étroit avec la capitale, Paramaribo, ils étaient souvent concernés, au moins de manière saisonnière, par les activités industrielles de Mœngo où siégeait Suralco, filiale d'une entreprise américaine d'exploitation de la bauxite, Alcoa (Aluminium Company of America). La guerre civile qui affecta la vie des habitants de la Cottica, entre 1986 et 1992, conduisit donc sur la rive guyanaise du Maroni quelques milliers de réfugiés qui étaient déjà, et depuis longtemps, familiers du mode de vie créole. Certains avaient même été scolarisés en hollandais.

Mais le changement survenu à l'Ouest, au cours des vingt ou trente dernières années, est surtout dû à l'accumulation des mouvements migratoires, en provenance du Surinam, comme on vient de le voir, mais aussi de l'amont où Ndjuka et Aluku quittent leurs grands villages du Tapanahoni et du Lawa pour venir s'installer dans la région de Saint-Laurent et de Saint-Jean. D'autres migrants sont aussi venus plus ou moins récemment d'autres pays voisins (Haïti, Guyana) ou encore du Laos (Hmong), ainsi qu'un grand nombre d'enseignants que l'accroissement considérable de la population en âge de scolarité conduit à faire venir de l'Hexagone, pour des séjours temporaires. Il en résulte une diminution proportionnelle particulièrement grande de la population créole. On comprend dès lors mieux l'importance des problèmes de mémoire que nous avons choisi de privilégier dans cet ouvrage.

Les avatars du « multiculturalisme »

Le cas de la Guyane illustre d'une manière particulièrement significative les difficultés que connaissent nombre de sociétés confrontées aujourd'hui à un fort fractionnement culturel et identitaire, et qui doivent faire coexister des populations très diverses dans une entité de type national – quel que soit par ailleurs son statut politique ou sa forme institutionnelle. Cette question doit d'abord être examinée dans l'espace social et politique formé par l'appartenance historique de la Guyane à la France – que cette appartenance soit valorisée ou qu'elle soit contestée. Mais il n'est pas sans intérêt aussi de la considérer à travers l'image en miroir renvoyée par les deux « petits » voisins que sont le Surinam et le Guyana, en la délocalisant pour mieux en percevoir la complexité, et en s'interrogeant sur les conditions de la mise en œuvre d'un modèle de société « multiculturelle ».

La Guyane partage en effet avec ces deux pays, comme avec Trinidad, un certain nombre de caractères qui en font des « sociétés plurielles » singulières en regard de ce que l'on observe dans les autres pays du sous-continent ou dans le reste de la Caraïbe. Par-delà les particularités de leur histoire, Surinam et Guyana ont en effet en commun avec la Guyane le fait d'être restés tardivement des colonies, à la différence de l'histoire qu'ont connue la plupart des pays d'Amérique latine. Et si les nouveaux petits États insulaires de la Caraïbe sont eux aussi nés tout récemment, ils se sont constitués autour d'une forte majorité créole, alors que les trois Guyanes abritent aujourd'hui une population très diversifiée, qui, par ailleurs, n'a pas été marquée par une idéologie poussant à l'unification, comme cela a pu être le cas par exemple au Brésil où l'idéologie du *mestiçagem* a pris place au cœur des mythes de construction nationale[1].

Au Guyana et au Surinam, qui ont connu au lendemain de la guerre une large autonomie puis l'indépendance, la vie politique s'est construite autour de la représentation proportionnelle, au Parlement et dans les ministères, de partis recrutant leur clientèle sur une base ethnique. Cette manière de « faire la politique » a conduit, dans le cas du Guyana, à la mise en place d'un système bipolaire reposant pour l'essentiel sur les deux grands groupes que constituent les Créoles et les Hindustanis. Le Surinam, dont

1. Il faut relever aussi qu'à la différence des leurs voisins des Antilles, les Guyanes ont sur leur sol une population amérindienne qui pèse symboliquement et, au bout du compte politiquement, même si elle reste démographiquement très minoritaire.

la configuration socio-ethnique plus diversifiée n'est pas sans analogies avec celle de la Guyane actuelle, a vu s'imposer un système pensé sur le même principe, mais qui présente un profil plus complexe associant aux deux groupes dominants (Créoles et Hindustanis) un importante présence javanaise, et une forte minorité businenge[2]. Depuis l'accession du Surinam à l'indépendance en 1975, et si l'on excepte la longue parenthèse de 1980 à 1987 qui a suivi le coup d'État militaire, la vie politique de ce pays s'est ainsi organisée sur la base de coalitions de gouvernement rassemblant les grands partis ethniques[3]. Cela s'est traduit sur un plan politique et institutionnel par ce que les spécialistes de science politique anglo-saxons appellent *consociationalism*[4], un mot forgé pour décrire le partage du pouvoir entre des segments de la société rassemblés dans une même appartenance citoyenne mais séparés par le sentiment ethnique, par la langue ou par la religion. Cette formule a permis de maintenir globalement un équilibre entre les diverses composantes des populations de ces deux pays, dont aucune n'avait la possibilité d'obtenir à elle seule une majorité lors des élections, et peut-être d'éviter jusqu'à aujourd'hui une confrontation directe entre les différents groupes ethniques – la guerre civile au Surinam à la fin des années 1980 devant être replacée dans le contexte politique particulier créé par le coup d'État militaire.

Mais d'autres processus sont à l'œuvre dans ces deux pays, qui viennent nuancer la construction idéologique de ce modèle de société multiculturelle pensé comme un système politiquement et socialement en équilibre. En premier lieu, rappelons que Guyana et Surinam demeurent les produits d'une histoire coloniale qui a, de longue date, fait coïncider les catégorisations raciales et culturelles avec une hiérarchisation des individus et des groupes, opposant notamment, selon un schéma classique, des élites claires et des couches populaires sombres – une catégorisation qui demeure, on le sait, un élément important de la structuration de ces sociétés. Et depuis quelques décennies leur entrée dans l'économie moderne et dans la globalisation est encore venue complexifier cette stratification socioraciale, en suscitant notamment

2. Voir L. Despres, 1967 ; E. Dew, 1978 ; R. Smith, 1995. Ce système est appelé *apanjaht* au Guyana et dans la Caraïbe, d'un mot hindi qui signifie explicitement « voter pour son groupe ». E. Dew (1990, p. 192) définit l'*apanjaht* comme *the practice of ethnically based political parties playing upon prejudice, fear, and/or communal interest to gain support* (« Un système de partis politiques à base ethnique, jouant sur les préjugés, les peurs et/ou les intérêts partagés, pour obtenir l'adhésion »).
3. Les principaux partis représentent : les Créoles (NPS), les Hindustani (VHP) et les Javanais (KTPI). Aux dernières élections (2005) est apparu le parti A-Combinatie, qui représente les Noirs Marrons. Rappelons que les Hindustani forment aujourd'hui environ 37 % de la population surinamienne, les Créoles 31 %, les Javanais 15 %, les Marrons 10 %, les Amérindiens 3 % et les Chinois 2 %.
4. A. Lijphart, 1969.

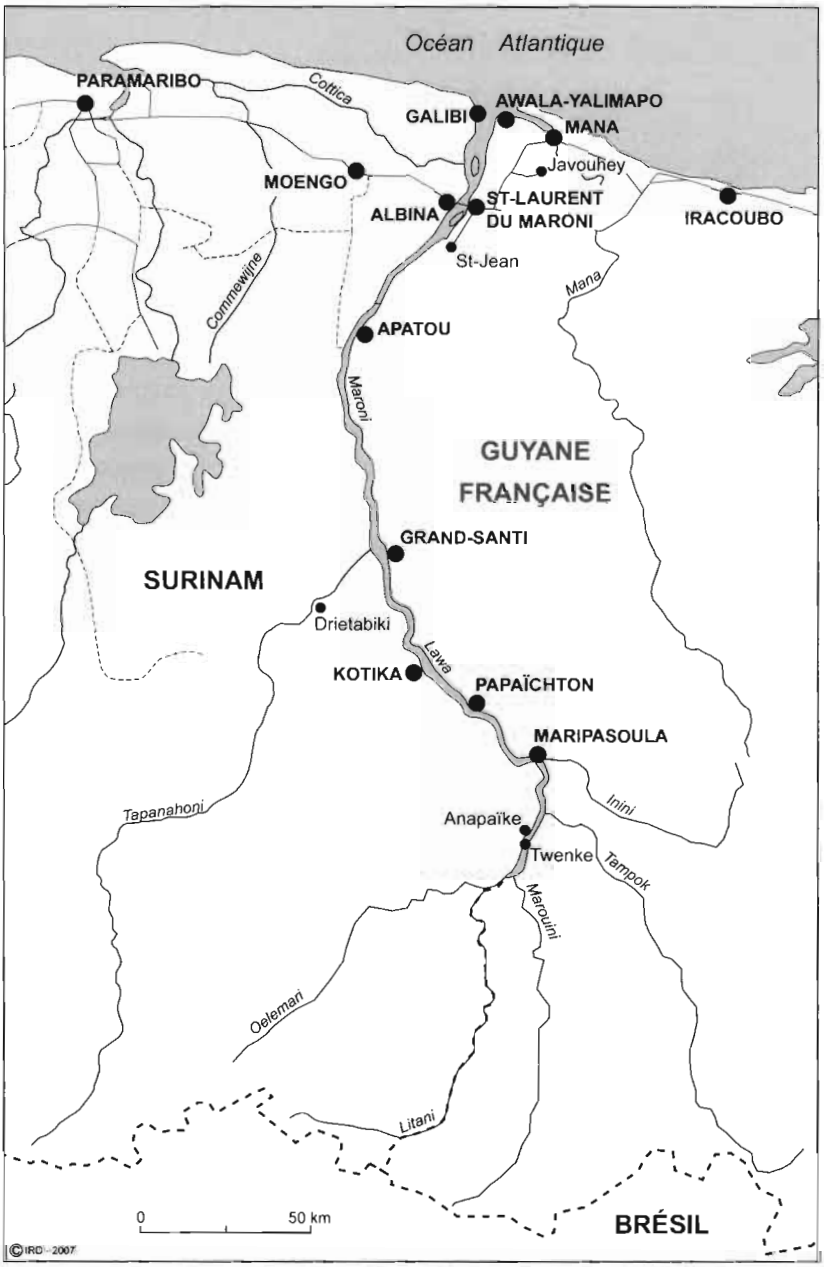
d'autres clivages, qui traversent les groupes eux-mêmes et tendent à recomposer le paysage politique autour de partis construits sur la base d'intérêts de classe ou autour d'une idéologie politique, plutôt que sur une base ethnique. C'est ainsi, par exemple, que l'on peut interpréter les transformations de la vie politique surinamienne au lendemain de la guerre civile[5], ou encore lors des élections de 2005, qui ont montré un affaiblissement de la coalition pluriethnique du New Front au bénéfice (notamment) du NDP, le parti du contesté Desi Bouterse, qui affichait une ligne explicitement nationaliste et non ethnique en direction d'un électorat jeune issu des classes moyennes et populaires.

Enfin, si le système du *consociationalism* présente l'avantage de permettre l'affirmation d'identités particulières qui avaient souvent été niées dans un contexte colonial fortement européano-centré, il conduit, naturellement, à un risque de surenchère ethnique pouvant mettre à mal un équilibre politique qui reste dans tous les cas fragile[6]. Par ailleurs, il ne peut véritablement fonctionner que dans la mesure où il existe une richesse à partager : la prospérité permet de masquer des clivages ethniques construits dans l'histoire, qui sont toujours susceptibles de réapparaître avec force en période économiquement difficile. C'est une situation que connaissent depuis quelques années les deux pays, et en particulier le Guyana, touché par une profonde crise économique qui réactive des tensions anciennes et toujours latentes entre Créoles et Hindustanis. Ainsi que le notait Edward Dew[7] à propos du Surinam, la question reste en effet celle du coût économique du partage du pouvoir au sein de ces sociétés plurielles, dans lesquelles une forte relation de clientélisme soude traditionnellement les acteurs politiques à leurs soutiens ethniques : « Combien de groupes devraient être autorisés à partager le pouvoir et, surtout, à retirer des avantages particuliers de leur participation au gouvernement[8] ? »

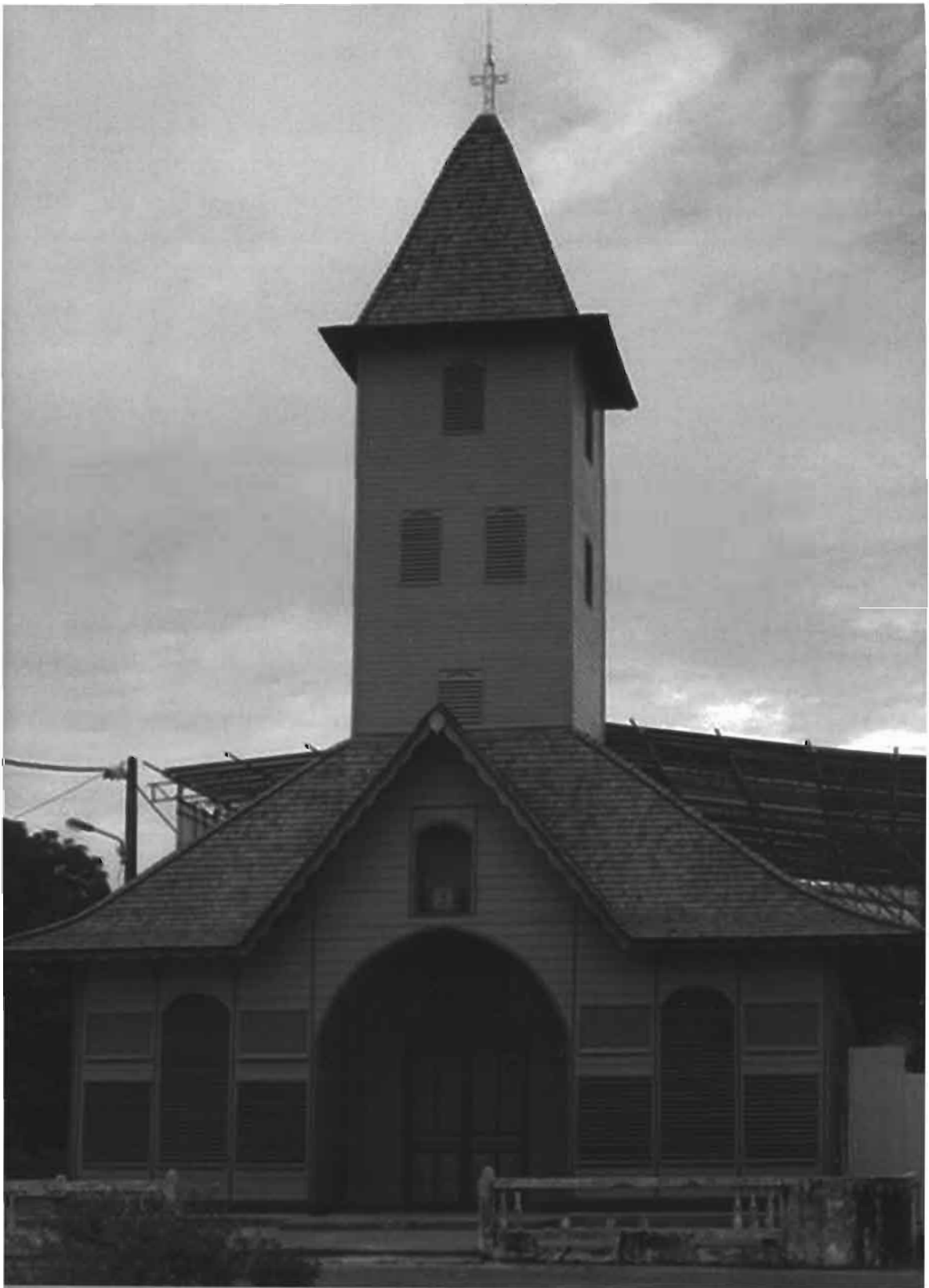
G. C.

---

5. G. Brana-Shute, 1997.
6. H. Ramsoedh (2001, p. 92) souligne le fait que l'absence de référents idéologiques au sein des partis ethniques conduit à une grande souplesse dans la mise en œuvre de leurs programmes et à un risque d'instabilité politique, la volonté d'accéder à la coalition au pouvoir pouvant justifier de complexes alliances et retournements d'alliances, dans un système que l'auteur qualifie de « démocratie pragmatique ».
7. 1990.
8. *How many groups should be permitted to share power and, more significantly, to draw special benefits from the government ?* E. Dew, 1990, p. VIII.



Le fleuve Maroni, entre Guyane française et Surinam © ird 2007



L'église de Mana en cours de restauration sous le contrôle des Monuments historiques

Des « libérables » aux « étrangers »

Mémoire et histoire créoles à Mana[1]

Marie-José JOLIVET

Le rapport des Créoles à leur histoire s'est construit au fil des mouvements de population qui ont produit l'actuelle situation multiculturelle du pays – longtemps dite pluriethnique ou pluriculturelle[2]. On sait que la colonisation en constitue le point de départ et que cette colonisation s'est d'abord imposée aux Amérindiens vivant sur les côtes des Guyanes, qu'elle s'est ensuite développée à partir de la transplantation et de l'esclavage d'Africains dans le cadre d'« habitations » exploitées par les colons blancs et que de là ont surgi les trois grands groupes cofondateurs de l'histoire moderne du pays : les Amérindiens, les Créoles (au sens large) et les Marrons.

La définition des Créoles de Guyane a pris son sens actuel, il y a une centaine d'années. Auparavant, l'appellation « créole » était appliquée à la descendance locale de toute population importée vivant dans le cadre colonial[3], mais désignait d'abord, comme aux Antilles et dans les colonies espagnoles, les colons blancs – d'ascendance française en l'occurrence. Les descendants d'esclaves africains libérés en 1848 ou préalablement affranchis restaient néanmoins eux aussi définis comme étant « créoles ». C'est la disparition des Blancs créoles en tant que groupe structuré à la fin du XIX[e] siècle[4] qui a réduit le champ d'application du terme « Créoles » aux descendants d'esclaves ou d'affranchis. Toutefois, diverses autres populations venues au temps des grandes ruées vers l'or avaient

1. Ce texte utilise au cours de l'analyse – mais dans une autre optique – certains des éléments antérieurement publiés dans M.-J. Jolivet, 2001.

2. Sur le sens et la portée de ces divergences de langage, où s'opposent notamment pratiques anglo-saxonnes et pratiques françaises, *cf.* Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart, 1995. Pour la Guyane, dans le sillage des choix prônés par les linguistes à propos de l'usage simultané de plusieurs langues parlées soit par une même personne ou un même groupe (plurilinguisme), soit par des groupes qui se côtoient (multilinguisme), la tendance actuelle est de préférer la notion de société multiculturelle.

3. Les Marrons, descendants d'esclaves fugitifs organisés en sociétés autonomes à l'intérieur de la Guyane ou du Surinam, étaient donc par définition exclus de la société créole. On trouvera une approche plus fouillée de la question dans M.-J. Jolivet, 1997.

4. L'étendue du territoire disponible pour une petite agriculture itinérante sur brûlis a provoqué le départ sans retour des esclaves libérés après 1848. La ruée vers l'or a parachevé le processus. Faute de main-d'œuvre, les habitations coloniales, déjà rarement très florissantes au temps de l'esclavage, ont rapidement périclité.

déjà commencé à se mêler aux Créoles guyanais. La particularité de l'histoire locale est en effet l'existence de cette « fièvre de l'or », entre 1870 et 1940, avec ses conséquences : la toute première ruée ayant débuté peu après l'abolition de l'esclavage, le pays connut pendant près de trois quarts de siècle une activité intense, soutenue notamment par l'immigration d'Antillais – venus de Sainte-Lucie surtout, ainsi que de la Martinique et en moindre mesure de la Dominique et de la Guadeloupe – qui vinrent grossir les rangs créoles dès la génération suivante. Des descendants de Chinois, dont une première vague d'immigration, exclusivement masculine, avait été encouragée en vue de promouvoir la pêche à la fin du XIX^e siècle, s'étaient également fondus dans la population créole existante. Aussi, au XX^e siècle, jusque dans les années 1960-1970, les Créoles constituaient-ils la grosse majorité de la population guyanaise.

Qui arrive aujourd'hui pour la première fois en Guyane peine toutefois à imaginer cette situation antérieure, tant les bouleversements démographiques intervenus au cours des quarante dernières années ont transformé le pays en en faisant le cadre d'une société multiculturelle en plein devenir, où les Créoles ne sont plus qu'un groupe parmi d'autres. C'est en effet durant cette période que s'est enclenché son véritable essor démographique. En 1965 encore, l'économiste Jean Michotte pouvait donner à sa thèse le titre évocateur de *Un pays sous-développé et sous-peuplé : l'exemple de la Guyane* – étant entendu que la liaison entre les deux qualificatifs n'était pas fortuite. Or, en moins de quarante ans, la population guyanaise a quadruplé (157 213 habitants officiellement recensés par l'INSEE en 1999 et 178 000 estimés en 2003, contre 44 392 comptés en 1967). Et comme, durant la même période, le poids de l'Île de Cayenne dans l'ensemble de cette population a proportionnellement un peu diminué (53 % en 1999 contre 61 % en 1967), le fait que les Créoles y restent apparemment légèrement majoritaires[5] ne contrebalance pas vraiment la tendance générale à la minoration de ce groupe. Car si la forte augmentation du chiffre de la population est due moins au solde migratoire – en dehors du pic des années 1980 – qu'à l'important excédent naturel des naissances sur les décès, elle n'implique pas pour autant un fort taux de la natalité créole. Plus exactement, la dynamique de créolisation n'opère plus suffisamment pour que le taux de natalité global, très élevé quant à lui, puisse être envisagé comme alimentant encore sensiblement le groupe créole.

5. Selon la loi française, le recensement ne donne pas directement accès à ce type de renseignement. On ne peut d'emblée classer les gens qu'à partir de leur lieu de naissance. Remonter les généalogies est une affaire compliquée. Les travaux sur les migrants « domiens » de deuxième génération, en France même, ont montré combien ces statistiques étaient longues et difficiles à établir.

Voilà qui fait la différence – profonde – entre la situation d'aujourd'hui et celle des grandes ruées vers l'or. Réduits à n'être plus désormais, *de facto*, qu'une minorité parmi d'autres, les Créoles ont eu à prendre en compte l'existence des autres groupes en des termes nouveaux. C'est ainsi que la dimension de « l'interculturel » a fait irruption, dans leurs discours et leurs projets, au cours de la dernière décennie du XX^e^ siècle. Alors que pour les auteurs martiniquais de l'*Éloge de la créolité*[6], cette dernière notion, de fait confondue avec celle de créolisation, était connotée positivement, en termes d'interaction, et rejoignait là le courant idéologique plus large du métissage, en Guyane l'histoire et l'état actuel du peuplement contraignaient les Créoles à renoncer à tout affichage d'une idéologie de la créolisation.

J'ai montré antérieurement[7] l'étroit rapport que le processus de créolisation entretenait avec celui d'assimilation. Or, ce dernier fait désormais l'objet d'une dénonciation appuyée. Prise dans le sillage de l'idéologie du droit à la différence qui, depuis une trentaine d'années, tente d'entraîner en Occident une autre pratique de l'intégration touchant les immigrants, cette dénonciation trouve, en Guyane, une résonance renforcée par les fondements historiques d'une multiculturalité qui peut donc aujourd'hui s'affirmer comme étant tout à la fois un droit moderne et un fait ancestral. On n'insistera jamais trop sur l'ambiguïté forcée des positions créoles. Après avoir si longtemps intériorisé le droit à une assimilation qu'ils croyaient égalitariste, les Créoles n'y voient plus aujourd'hui que la subordination dans laquelle elle les place à l'égard des pouvoirs métropolitains. Inversement, alors qu'ils justifiaient autrefois la hiérarchie interne en classant les sociétés présentes en Guyane en fonction de leur degré de « civilisation » (c'est-à-dire d'assimilation), ils marquent désormais ces différences au sceau de l'égalité en les inscrivant dans le jeu des équivalences « ethniques ».

Il faut ici ouvrir une courte parenthèse pour rappeler le succès du concept d'ethnie en Guyane. Il est vrai que ce terme, en se popularisant à large échelle dans le monde, en français comme en anglais, s'est depuis un certain temps déjà nettement éloigné du sens que lui donnent les ethnologues. Dans son acception purement locale, en tout cas, le concept d'ethnie (ou celui de communauté qui tend désormais à s'y substituer) permet aujourd'hui aux Guyanais d'assigner une appartenance précise à toute population vivant sur leur territoire, à commencer par les Créoles dont le groupe, au départ par définition en perpétuel devenir, se voit ainsi figé sur les bases d'une stricte définition socioculturelle, comme

6. J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant, 1989.
7. M.-J. Jolivet, 1997.

l'étaient auparavant les Amérindiens et les Marrons (« sociétés primitives » d'antan), comme l'ont été d'emblée les Hmong dès leur arrivée en Guyane en 1977 et comme le sont ensuite devenus tous les autres groupes.

Les Créoles tentent néanmoins – et c'est historiquement et humainement logique – de conserver la maîtrise d'un sort qu'ils ont longtemps confondu, hautement majoritaires qu'ils étaient alors, avec celui de la Guyane tout entière. Le passage à l'interculturel, ou plus exactement l'affirmation de ses vertus, a constitué leur première tentative de réponse aux contradictions de leur situation. Car ces Créoles ne représentent plus de nos jours que 30 % environ de l'ensemble de la population vivant en Guyane : entre-temps, des immigrants arrivant non seulement de la Caraïbe (d'Haïti en particulier) mais aussi des pays avoisinants (Brésil, Surinam, Guyana), d'Europe ou même de l'autre bout du monde (les Hmong sont originaires du Laos), se sont plus récemment ajoutés aux minorités déjà présentes (Amérindiens, Métropolitains et Marrons, pour les plus anciennes, mais aussi quelques autres, dont des Chinois venus en famille, cette fois), sans plus entrer à la génération suivante dans le processus de créolisation. La multiplicité des « ethnies » guyanaises ainsi conçues est alors devenue la caractéristique première du pays, une caractéristique d'autant plus prégnante qu'elle a finalement vocation à reproduire les clivages qu'elle était au départ censée traduire.

Telles sont donc l'origine et la nature de la « mosaïque » dont parlent désormais les observateurs. On imagine aisément l'importance que les Créoles accordent, dans ces conditions, à la question identitaire et son nécessaire impact sur les problèmes de mémoire. À partir d'une étude de cas localisée à Mana et déclinée en trois temps – une première enquête de terrain à l'aube des années 1970, une deuxième approche quelque vingt ans plus tard et des observations plus récentes – nous verrons comment les représentations créoles du passé peuvent évoluer selon la conjoncture présente.

Quelques repères historiques[8]

L'établissement de Mana – du nom de la rivière au bord de laquelle il fut construit – fut fondé en 1828 par la mère Anne-Marie Javouhey assistée de

8. Les sources de ces informations sont triples : les archives privées de la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny à Mana, la correspondance de la mère Javouhey (tomes 2 et 3, publiés entre 1911 et 1913) et, pour la période de l'or, quelques éléments de tradition orale recueillis par moi-même à l'aube des années 1970.

quelques sœurs de la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny qu'elle avait elle-même fondée en 1812. À partir de 1836, il devint 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 quatorze ans, quelque 500 esclaves libérables furent donc confiés à la mère Javouhey qui se chargea de les « préparer à la liberté » en leur enseignant les vertus du travail et plus largement les grandes règles de la morale chrétienne. Ces gens avaient été

Maison des sœurs de la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny à Mana, carte postale, années 1930

préalablement placés dans les ateliers du gouvernement[9] et certains d'entre eux avaient vocation à être libérés assez rapidement : dès 1838 pour les plus anciens, « saisis » en 1831. Ils allaient alors devoir subvenir par eux-mêmes à l'essentiel de leurs propres besoins et pour ce faire devaient apprendre à cultiver la terre en ces lieux. Pour que l'enseignement soit pleinement productif, la mère Javouhey estima qu'il fallait donner à chacun d'eux une parcelle de terrain à préparer et à

9. C'étaient les exactions notoires des surveillants qui avaient conduit le ministre des Colonies à confier leur accueil à la mère Javouhey.

cultiver, en vue de sa libération, la pleine jouissance de cette parcelle lui étant promise à compter de cette date.

L'une des grandes particularités de Mana est d'être née, certes plus tardivement que la plupart des autres bourgs créoles de Guyane[10], mais à partir d'une population d'hommes et de femmes libres – ou destinés à l'être très rapidement – et sur les bases d'une agriculture assez florissante pour la région. Avec une perspicacité étonnante, la Mère Javouhey avait en effet su repérer certaines des qualités agricoles de cette partie du littoral. Travaillés à temps partiel par les « libérables », le « dessèchement » et l'« abattis[11] » de la Congrégation étaient prospères et, selon la mère Javouhey, les parcelles individuelles des libérés produisaient le complément de nourriture nécessaire aux besoins de ceux qui les cultivaient et de leurs familles. En tout cas, la colonie de Mana qui vivait sous un régime administratif d'autonomie – l'isolement avait été la condition posée au départ par la mère Javouhey pour accepter la tâche qu'on lui confiait avec les « libérables » – ne tarda pas à faire des envieux parmi les colons qui finirent par obtenir l'ouverture du bourg à leurs intérêts, en 1847. La mère Javouhey, qui avait quitté Mana en 1843, ne s'y opposa pas, mais, jusqu'à sa mort en 1851, elle continua à s'intéresser au sort de Mana et à faire valoir le crédit dont elle disposait encore au ministère des Colonies. La correspondance que les sœurs adressèrent à leur supérieure, au cours de la décennie qui suivit, fait en revanche état de pressions exercées sur les cultivateurs de Mana auxquels les colons demandaient de reconvertir leurs abattis de manioc en champs de canne à sucre[12]. Réagissant comme les esclaves créoles libérés en 1848, beaucoup de ces cultivateurs préférèrent aller couper de nouveaux abattis un peu plus haut sur la rivière, plutôt que de se transformer en ouvriers agricoles au profit des colons. Toutefois, ces derniers n'eurent pas vraiment à insister car, assez vite, ils purent se tourner vers un autre centre d'intérêt, infiniment plus attractif : l'or.

Alors que l'abolition de l'esclavage n'avait eu pratiquement aucune répercussion sur l'établissement de Mana, peuplée de personnes libres, la ruée vers l'or vint

10. La naissance de Saint-Laurent-du-Maroni est plus tardive encore.

11. Nom utilisé pour désigner le champ obtenu par abattage et brûlage de la végétation, selon les règles de l'agriculture itinérante sur brûlis. En l'occurrence, les sœurs exploitaient un abattis sur terres hautes, mais aussi un « dessèchement », c'est-à-dire un polder, sur terres basses, car la région de Mana se prêtait aux deux types d'exploitation.

12. En fait, la question est celle de la tenure foncière dans cette région. Elle est trop complexe pour être exposée ici. Disons, pour résumer, que les colons entendaient l'ouverture du bourg comme une totale remise en cause de la « propriété » sur les parcelles distribuées par la mère Javouhey aux libérés : ils revendiquaient le droit d'en faire des concessions à leur profit, au motif que l'état antérieur était exclusivement lié au statut d'isolement, désormais caduc, de l'établissement de Mana. On trouvera dans M.-J. Jolivet, 1982, p. 96-107, une relation plus détaillée de cette affaire.

fondamentalement le perturber. Une sœur écrivait à ce propos, dans un « journal » datant sans doute des années 1890[13], que les habitants de Mana étaient tous partis fouiller les bois pour trouver de l'or, mais en étaient revenus « dégoûtés à tout jamais de la houe et de la bêche ». D'autres, il faut le dire, venant de Sainte-Lucie et des autres petites Antilles, les avaient remplacés « dans les bois », induisant par là même des activités commerciales auxquelles les Créoles de Mana participèrent activement, en se faisant colporteurs ou en ouvrant boutique. Car il fallait bien organiser le ravitaillement des placers et des villages miniers qui s'étaient formés dans l'intérieur. Aussi Mana devint-elle vite l'une des principales bourgades côtières vivant des activités aurifères induites qui représentèrent, durant plus de cinquante ans, la grande affaire des Créoles de la côte, Cayenne en tête. Situé en aval de l'un des bassins fluviaux les plus riches en alluvions aurifères, le bourg de Mana connut une ère de prospérité et d'extension aisément mesurable à quelques indices dont la mémoire collective s'est longtemps enorgueillie : la présence de succursales de plusieurs grosses maisons d'import-export au premier chef, mais aussi, notamment, celle d'un juge de paix…

Puis les gisements d'or s'épuisèrent. Plus exactement, ils cessèrent d'être rentables avec les techniques d'exploitation de l'époque, techniques artisanales (battée, *long-tom* ou *sluice*) qui exigeaient de hauts rendements, c'est-à-dire de fortes teneur en or, au mètre cube d'alluvions « lavées » et dont l'épuisement rapide n'avait pu être précédemment compensé que par de nouvelles découvertes, désormais improbables. Par surcroît, la création, en 1949, du Bureau minier guyanais (BMG) – qui allait devenir plus tard une antenne du BRGM (Bureau de recherches géologiques et minières) – en vue de promouvoir la rationalité en matière d'exploitation minière, aboutit vite à l'expulsion des petits orpailleurs qui travaillaient précisément les plus fortes teneurs. Pour les besoins de sa recherche, le BMG se fit octroyer de vastes concessions qui balayèrent tous les droits antérieurs des artisans. Ainsi « chassés par le Bureau minier », comme ils me le dirent eux-mêmes quelque vingt ans plus tard, ces orpailleurs regagnèrent progressivement la côte pour vivre des maigres ressources d'une agriculture résiduelle. Le plus souvent Sainte-Luciens ou encore Martiniquais se mêlèrent aux autres Mananais et, suivant un processus de créolisation alors très actif, leurs enfants devinrent des Guyanais comme les autres. Mais Mana était déjà entrée dans une phase de déclin que l'exode rural confirmait d'année en année…

13. Il s'agit d'un cahier (non daté) faisant état des événements survenus à Mana au cours des années 1880. Il semble que ce cahier – que j'ai eu entre les mains à une époque où, malheureusement, on ne pratiquait pas la photocopie comme on le fait aujourd'hui, de sorte que je n'en ai tiré que quelques extraits – ait depuis disparu : un emprunteur indélicat aurait, m'a-t-on dit, oublié de le rendre.

Qui se rendait à Mana au seuil des années 1970 ne pouvait y voir qu'une bourgade endormie, comme figée dans le souvenir d'un passé lointain. Alors que, partout ailleurs ou presque, les Guyanais créoles parlaient facilement et souvent du temps encore proche des ruées vers l'or, les habitants de Mana semblaient plus attachés au souvenir de la création de leur village. Il est vrai que cette création, pas si ancienne au demeurant, s'était réalisée à l'aide d'une population « libérable » et non pas « esclave » au sens fort ; néanmoins, c'était bien au temps de l'esclavage et en relation avec lui qu'elle avait eu lieu. Or, à l'aube des années 1970, il n'était guère de mise, en Guyane, d'évoquer l'esclavage ; on avait même plutôt tendance à faire comme si ce passé-là n'existait pas, tant il était présenté et reçu comme quasiment préhistorique.

En réalité, ce que mettaient en avant les habitants de Mana, lors de mes premières enquêtes, c'était la prospérité agricole de la commune sous l'égide de la mère fondatrice. Sans doute attiraient-ils ainsi mon attention sur l'esclavage en tant que situation première – concrète, et non pas théorique – mais involontairement ; leurs propos traduisaient plutôt la vénération qu'ils portaient à la mère Javouhey. Comment en avaient-ils gardé le souvenir ? Les archives (rapports, correspondance) que conservait la Congrégation n'étaient guère consultées ; la mémoire considérée n'était pas le fait de lettrés qui auraient pu, pour parfaire leur savoir, se pencher sur ces sources. Ceux qui me parlaient des débuts florissants de Mana étaient cultivateurs ; ils tentaient à l'époque de s'organiser en syndicat pour écouler plus facilement leurs récoltes. Mais s'ils avaient su, pour ce faire, passer un marché avec les hôpitaux de Cayenne et de Saint-Laurent-du-Maroni, ils ne pouvaient y écouler qu'une petite partie de leur production : la demande hospitalière portait sur des produits maraîchers et fruitiers ; le couac tiré du manioc et les gros légumes-pays (dachines, ignames, bananes, etc.) qui constituaient l'essentiel d'une production restée traditionnelle[14] devaient trouver acquéreurs ailleurs.

Malgré ce sursaut relatif, le bourg périclitait par rapport à la période de l'or, assez récente pour être encore dans presque toutes les mémoires. Pourtant, nul n'en parlait spontanément, au contraire des anciens orpailleurs vivant dans d'autres bourgades côtières. Pourquoi, à Mana, s'attachait-on à la fondation

14. On cultivait le manioc sur le cordon sableux qui longe la route et les légumes aux abord plus humides de la rivière de Mana.

du bourg dans les années 1830-1840, alors même que ceux qui l'évoquaient pouvaient être descendants d'immigrants antillais ? L'explication devait être cherchée du côté du poids encore très fort, à l'époque, de la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny qui, par un important rituel de commémorations, maintenait vivante une mémoire-dévotion à l'égard de la mère Javouhey. Toute fête religieuse était l'occasion de rappeler ce que cette dernière avait fait pour Mana et ses premiers habitants. Sa béatification, en 1950, avait entraîné un rappel vibrant de toutes les qualités qu'on lui attribuait – dans l'ordre du spirituel mais aussi du social. Son opposition au régime esclavagiste[15] en faisait, notamment, un personnage emblématique, compris comme précurseur de Schœlcher dont la gloire républicaine alors incontestée rejaillissait sur elle. On ne parlait pas d'esclavage, certes, mais les acteurs de l'émancipation étaient vénérés comme les fondateurs du peuple créole guyanais, leur générosité étant censée ainsi rayer, comme d'un trait de plume, le drame antérieur. À Mana, il est vrai, tout avait bel et bien commencé avec Anne-Marie Javouhey et si le temps d'« apprentissage de la liberté » n'était pas tout à fait la liberté elle-même, il n'en était pas moins présenté et reçu comme un bienfait. Sans doute la prospérité de la petite « colonie » – alors ainsi nommée en raison de sa fermeture – était-elle très relative : l'appréciation devait en être pondérée en fonction de la grande pauvreté de la plupart des habitations coloniales de Guyane[16]. Mais, quelles que fussent les limites de cette prospérité, son évocation complétait le tableau dans le sens d'une forte valorisation de ce passé, la période de fondation devenant paradoxalement cet « âge d'or » que la ruée vers l'or n'était plus.

Mention spéciale doit être faite ici des deux autres populations qui partageaient alors avec les Créoles le territoire de Mana, mais sans entrer dans leur dispositif : les Galibi et les Saramaka. Descendants d'esclaves fugitifs vivant au cœur du Surinam, les Saramaka, au demeurant souvent plus sensibles à la christianisation de type protestant, étaient venus, dès la fin du XIX^e siècle, mettre leurs

15. Cette opposition ne fut pas d'emblée frontale. Pour l'aider à construire l'établissement de Mana, le Gouverneur de Cayenne mit à la disposition d'Anne-Marie Javouhey à son arrivée, vingt-cinq jeunes esclaves qu'elle ne refusa pas mais affranchit ensuite. Elle affirma surtout très concrètement sa position en faveur de l'émancipation – en même temps que sa conception d'une liberté étroitement liée à l'éducation – à travers le plan qu'elle proposa, en 1842, pour développer Mana : dans le sillage de l'impulsion donnée par les « libérables », elle souhaitait y réunir, pour les éduquer, les quelque 3 000 enfants noirs de cinq à quinze ans que comptait alors la colonie. Mais pour racheter ces enfants à leurs propriétaires et construire les bâtiments susceptibles de les accueillir, il fallait des subsides que le Gouvernement lui refusa – ce qui incita Anne-Marie Javouhey à quitter la Guyane, en 1843. Les colons qui souhaitaient l'ouverture du bourg lui reprochaient aussi de donner asile à des esclaves fugitifs.

16. La correspondance officielle en faisait régulièrement état et le fait est confirmé dans l'*Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, dû à la plume de magistrats venus en tournées d'inspection en Guyane entre 1841 et 1843.

canots profilés pour les rapides et leurs talents de canotiers au service du ravitaillement des mineurs de l'intérieur. Ils vivaient toutefois un peu à l'écart du bourg dont ils ne partageaient pas les valeurs créoles. Dans les années 1960 en effet, ils étaient encore assez scrupuleusement respectueux des préceptes de leur *gaanman* – chef politique et prêtre suprême, dont on verra mieux les attributs dans les pages de ce livre consacrées aux Ndjuka – qui les obligeaient à émigrer seuls, en laissant leurs femmes en pays saramaka, et à limiter leurs activités à celles de canotiers ou de bûcherons, dans la stricte observance de la hiérarchie politico-religieuse et de l'ensemble des valeurs marronnes. La reconversion économique des canotiers, dans les années 1950, s'était donc opérée autour des activités forestières, et ces gens vivaient essentiellement regroupés dans la région de Saut-Sabbat-Laussat, à proximité des scieries et à une bonne heure de canot en amont de Mana[17]. Seuls ceux, rares, qui s'étaient pleinement mêlés à la population créole du bourg, en y vivant et en y prenant femme, par exemple, pouvaient donc être concernés par le pouvoir centripète des commémorations honorant la mère Javouhey. Quant aux Amérindiens kali'na, dits alors Galibi – lesquels n'avaient au reste jamais été très concernés par les ruées vers l'or –, sans doute éprouvaient-ils un profond respect pour la mère Javouhey dans la mesure où la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny les soumettait à une christianisation poussée dans ses écoles et dans les « homes indiens » favorisés par le préfet Vignon au lendemain de la départementalisation, mais sans avoir à considérer la création de Mana comme l'acte de naissance de leur communauté qui demeurait par ailleurs attachée à ses valeurs propres.

Néanmoins, pour les Créoles en tout cas – mais ils étaient alors majoritaires[18] –, la devise mananaise semblait être de savoir mobiliser le souvenir de ce qui était vécu comme positif et de le mettre en avant pour occulter la médiocrité du présent ; me parler du temps de la fondation, quand je n'en faisais pas expressément la demande, était une manière de m'obliger à rectifier l'image induite par l'observation de la seule situation économique présente, à

17. Tout dépend, bien sûr, du mode de traction, pagaie ou moteur, et/ou de la puissance de ce dernier. Néanmoins, la Mana serpente en de nombreux méandres entre les deux lieux. De surcroît, Saut-Sabbat n'est guère plus rapidement accessible par la route, car pour s'y rendre depuis Mana, il faut faire un long détour. Saint-Laurent est plus proche, mais Saut-Sabbat dépend de la commune de Mana.

18. À la fin des années 1960, les Saramaka n'étaient plus guère qu'une cinquantaine de personnes dans la commune. Les Amérindiens galibi (kali'na), en revanche, avaient vu leur nombre renforcé par un accroissement démographique continu et étaient assez présents dans la mesure où la commune de Mana incluait alors l'actuelle commune kali'na d'Awala-Yalimapo : les Galibi constituaient en effet quelque 40 % de la population de l'ensemble (INSEE, recensement de 1967). Leur présence était cependant moins visible à Mana même – malgré les « homes indiens » où les enfants étaient confinés comme dans tout internat – qu'elle ne l'est aujourd'hui, avec le village kali'na qui s'est depuis construit à l'orée du bourg.

nouveau centrée sur l'agriculture et marquée par une crise générale en Guyane, particulièrement manifeste à Mana.

Un retour sur ce même terrain, vingt ans plus tard, vint confirmer cette analyse. Mais ce n'étaient plus les débuts de Mana qui étaient convoqués à la rescousse, c'étaient la prospérité et l'animation du bourg au temps de l'orpaillage qui, soudain, refaisaient surface sous l'effet de la reprise, en amont,

Débarcadère à Mana, au début du XX[e] siècle

des activités aurifères[19]. Les Mananais voulaient m'expliquer à quel point leur bourg avait pu être florissant au temps des premières ruées : alors que les Chinois[20] commençaient à y ouvrir de nouveaux magasins, alors qu'un médecin venait de s'y installer à demeure, on me rappelait que, vers 1930, il y avait beaucoup plus d'animation :

> « Pour moi, Mana aujourd'hui c'est zéro. On dit que c'est développé, mais il fallait voir comment c'était avant ! Il y avait un docteur, il y avait deux pharmacies. Il y avait surtout les orpailleurs et les commerçants : des gros, comme Tanon, et des petits. On dit que Mana renaît parce que trois Chinois ont ouvert. Mais à l'époque, dans tous les coins de Mana il y avait des magasins chinois ! On trouvait tout ce qu'on voulait ! Tout, tout ! Il y avait même des bateaux à voile qui apportaient le couac [...][21]. »

Selon cet informateur (un ancien orpailleur revenu à l'abattis en 1950) Mana était donc bien loin de son niveau d'antan. L'animation que donnait le chantier lié à la construction, alors en cours, d'un pont sur la Mana destiné à remplacer bientôt le bac, ne suffisait pas à donner au bourg l'allure d'une place réellement prospère. Il convenait donc, pour contrebalancer l'image un peu confuse du présent, qui donnait lieu surtout à regrets et doléances, de rappeler le lustre de la période de référence.

La mère Javouhey, en revanche, n'était plus au centre des évocations du passé. La Congrégation de Saint-Joseph de Cluny avait déjà beaucoup perdu de son influence. Les homes indiens avaient été fermés. Son école n'était plus l'important lieu de socialisation qu'elle était auparavant. Sans avoir disparu, la commémoration de la fondation du bourg, avec la dévotion attachée à la mère fondatrice, avait cessé d'être un rituel d'unification pour se faire l'expression d'un simple pan de croyances parmi d'autres. Les sectes protestantes, notamment, avaient largement progressé comme dans toutes les Amériques, en particulier auprès des Créoles, sans compter les religions portées par des populations plus récemment immigrées dans la région – Hmong, Surinamiens originaires d'Inde, etc.

Ce changement mettait bien en relief la force et la faiblesse d'une mémoire collective entretenue par la seule commémoration. Vivante, grâce au rituel

19. À l'aide d'une technologie entièrement renouvelée, des placers, autrefois considérés comme épuisés, pouvaient être retravaillés avec quelque bénéfice.
20. En Guyane, le commerce d'épicerie est essentiellement tenu par des Chinois ; on dit couramment « aller chez le Chinois » pour signifier qu'on va faire quelques courses.
21. Mana, 1989.

dans lequel elle s'inscrivait, cette mémoire reflétait l'intégration d'un groupe en même temps que ses limites : pour se reconnaître à travers la vénération de la mère fondatrice, il fallait être créole, c'est-à-dire pris dans un certain rapport à l'esclavage et à l'émancipation. Les orpailleurs originaires de Sainte-Lucie avaient pu, quelques décennies plus tôt, trouver leur place dans ce dispositif en raison de leur propre vécu de ce rapport-là. Mais les Marrons et les Amérindiens l'avaient toujours tenu à distance – au moins sous l'angle de l'émancipation dont ils ne partageaient pas le vécu créole[22] – et les nouveaux immigrants n'y voyaient qu'une histoire totalement étrangère à la leur.

La figure récurrente de l'« étranger »

En ce début de XXIe siècle, Mana doit désormais être rangée dans la cohorte des communes guyanaises qui, longtemps majoritairement créoles, vivent les transformations profondes qu'induisent nécessairement l'ampleur et la variété des mouvements migratoires touchant ce pays depuis plus de trente ans. Certes, l'immigration est depuis toujours au cœur de l'histoire de Mana, on l'a vu, notamment, avec la période de l'or. Mais cette immigration-là concernait essentiellement des gens qui, à Sainte-Lucie ou à la Martinique, avaient un passé aux proches références. Tel n'est plus exactement le cas. Qui se promène aujourd'hui à Mana y croise les gens les plus divers. Il s'agit non pas seulement de la diversité des phénotypes, déjà présente dans la seule population créole, mais de celle des appartenances qu'on dit sur place « ethniques ».

D'une manière générale, c'est à travers le discours politique de l'intégration que s'affirme la nouvelle posture créole à l'égard des « ethnies » guyanaises. Mais la complexité de la situation en matière de multiculturalité donne à ce discours une grande ambiguïté dès l'instant où l'on quitte le terrain de l'idéologie pour s'intéresser aux pratiques et aux processus qui pourraient en résulter. Certes, depuis longtemps déjà, l'intégration des sociétés cofondatrices de l'histoire guyanaise est pensée en termes de nécessité par les autorités de tutelle et leurs relais créoles. Dès 1969, le gouvernement français en posa les jalons en supprimant

22. À la fin du texte portant sur les « Histoires du marronnage », nous verrons apparaître un cas de figure inverse, où le passé marron disparaît sous la chape des commémorations du cent-cinquantenaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises. Un tel exemple reste toutefois étroitement lié au double contexte de la commémoration considérée, d'une part, et de la population touchée (migration récente, assez massive et jeune), d'autre part.

le « Territoire de l'Inini » dont dépendaient administrativement les Amérindiens et les Marrons, au profit d'un nouveau découpage. Instauré en 1930, ce « Territoire » couvrait tout l'intérieur du pays, soit près des 9/10e de la superficie totale de la Guyane ; il plaçait les populations concernées sous un régime de protectorat. Celui-ci fut maintenu après la départementalisation de 1946, qui n'a donc *de facto* concerné que la population du littoral, alors très majoritairement créole. En 1969, une réforme administrative vint mettre fin à cette situation en redécoupant le territoire guyanais en deux grands arrondissements de même statut, suivant une ligne perpendiculaire à la côte et non plus parallèle. Issue de la politique gaullienne de décolonisation, cette réforme était également fortement poussée par les élus (créoles) qui considéraient évidemment comme inacceptable le maintien de tant de territoires et de richesses potentielles sous un régime colonial dont le contrôle leur échappait entièrement. Les populations dites alors « tribales » conservèrent néanmoins quelques-unes de leurs libertés antérieures, devant l'impôt et le service militaire, notamment.

Revenons plus précisément au cas de Mana où la multiplicité des « ethnies » en présence est particulièrement sensible. Les résultats d'une étude menée il y a une dizaine d'années sur l'institution scolaire dans cette commune permettent de saisir plus concrètement certaines données de la situation multiculturelle. Il n'était alors, en effet, que de se glisser dans la cour de récréation du collège pour en voir tout à la fois l'illustration et les polarisations. Selon l'observation que j'ai pu en faire au cours de cette enquête, les élèves semblaient se regrouper en fonction de leur appartenance « ethnique » (toujours au sens émique du terme) : ici les Hmong, discrets et repliés, ou au moins supposés tels ; là les Kali'na, également calmes et assez silencieux ; ailleurs les Marrons, apparemment plus rieurs et même exubérants ; ailleurs encore un groupe plus nébuleux, davantage défini par les limites de la cour que par une quelconque cohésion interne, où les Haïtiens pouvaient ou non côtoyer quelques Créoles guyanais et de plus rares encore Chinois ou Métropolitains… Sans doute ne s'agissait-il que d'impressions, même si l'« opinion publique » (celle des dominants, métropolitains et créoles) en tirait généralement les stéréotypes susceptibles d'ordonner la vision de cette mosaïque perturbante.

En fait, l'observation de la situation scolaire, aussi instructive fût-elle, renvoyait à un moment ou à un autre à la nécessité d'une approche plus anthropologique de la multiculturalité guyanaise. Situation de contact, mais ponctuelle – au sortir du collège, chacun rentrait chez soi – elle reflétait d'abord la géographie sociale de la commune, c'est-à-dire la juxtaposition des groupes plutôt que leur mélange. Cette juxtaposition se retrouvait à l'intérieur des classes et gênait la

plupart des professeurs. Mais si tous luttaient contre cette ségrégation spontanée, leurs réactions cependant variaient selon la foi qu'ils avaient dans les vertus de l'École républicaine. Pour certains, la ségrégation ne pouvait céder qu'à la condition de faire oublier la spécificité socioculturelle ; ils entendaient avoir devant eux non pas des Ndjuka, des Kali'na, des Hmong ou des Créoles, mais seulement des élèves. D'autres prônaient au contraire une meilleure interconnaissance des spécificités culturelles. De ce dernier point de vue, il faut dire, au vu des résultats de l'enquête, que le chemin à parcourir restait grand. L'ignorance ici n'était pas seule en cause : c'était la fréquente indifférence à l'autre qui d'abord frappait. Pourquoi s'intéresser aux fêtes hmong quand on était Ndjuka ? Il y avait, il est vrai, le préalable de l'invitation. Mais pourquoi inviter des camarades qui ne s'intéressaient pas à vous ? Encore faut-il préciser que, si tendance évidente il y avait, les exceptions aussi fleurissaient, contredisant certains stéréotypes. Par ailleurs, tous les professeurs ne partageaient pas entièrement la vision d'une ségrégation dominante. Certains estimaient même que, dans la cour de récréation, les « ethnies » se mêlaient au moins autant qu'elles s'affirmaient.

Quoi qu'il en soit, d'importantes différences devaient – et doivent toujours – être pointées quant aux statuts respectifs des groupes en position d'intégration. Les Amérindiens kali'na – qui relèvent d'une société cofondatrice de la Guyane et de l'histoire de Mana – jouissaient de la position de force (relative) que leur procurait le fait d'être et de pouvoir agir « à domicile ». Parmi les immigrants, les Hmong bénéficiaient des avantages (relatifs aussi) d'une installation légale et organisée. En revanche, quoique appartenant à une catégorie de population issue de l'esclavage et à ce titre également cofondatrice de l'histoire des Guyanes, les Ndjuka présents sur le sol mananais, généralement issus des camps de réfugiés qui, à Charvein et à l'Acarouany[23], avaient abrité les gens qui avaient fui la côte du Surinam où sévissait la guerre civile entre 1986 et 1992, étaient considérés comme des étrangers. Il en allait de même des autres immigrants en provenance de Surinam, de Guyana ou d'Haïti.

Or, les discours tendaient à donner une place de plus en plus importante à la figure de l'étranger. Quelque dix ans auparavant, les vieux mananais mettaient en avant le temps des grandes ruées vers l'or, pour décrire leur commune au plus près de leurs vœux, tandis que leurs prédécesseurs avaient choisi la fondation

23. Ce sont les deux camps construits sur le territoire de la commune de Mana. On trouvera plus loin, dans le texte portant sur les « Histoires du marronnage », quelques précisions sur la guerre civile à laquelle il est ici fait simplement allusion.

du bourg comme temps de référence. À l'aube du XXIe siècle, en revanche, la construction de l'âge d'or commençait à perdre de son efficacité. Aujourd'hui, elle s'est clairement inversée sous l'effet d'une immigration vécue comme étouffante « il y a trop d'étrangers à Mana », peut-on entendre dire, comme en écho à la réflexion courante des Créoles de Cayenne : « Il y a trop d'étrangers en Guyane. » En d'autres termes, la mobilisation de la mémoire d'un passé plus glorieux ne répond plus à la nécessité présente. Le processus de créolisation étant désormais en berne, la congrégation de Saint-Joseph de Cluny ayant perdu son influence, la fondation et les grands moments de Mana n'intéresseront bientôt plus que des spécialistes auxquels il appartiendra alors de faire resurgir – s'ils le peuvent et si le contexte s'y prête – une mémoire historique aux supports sans doute essentiellement livresques ou médiatiques.

En guise de conclusion

« L'identité ethnique (même s'il s'agit d'une identité fabulée) postule forcément la mémoire, puisqu'elle signifie durée, maintien, à travers les changements, d'une réalité venue du passé » souligne judicieusement Roger Bastide[24]. C'est même en termes de stratégies identitaires que doivent être décryptées les questions de mémoires et de fluctuations précédemment relatées. Dans le cas de figure observé, le problème du rapport à la situation fondatrice d'esclavage, d'une part, et au « progrès » (diversement identifié), d'autre part, est fortement intervenu jusque dans les années 1990 : il s'agissait alors de se présenter au regard extérieur sous l'angle le plus favorable. Mais le temps présent, lui, échappe à cette conduite : à défaut de pouvoir rectifier l'image – très mouvante, il faut dire – de la réalité des années 2000, on préfère en cacher les déficiences sous le masque d'une responsabilité extérieure, celle des « étrangers ».

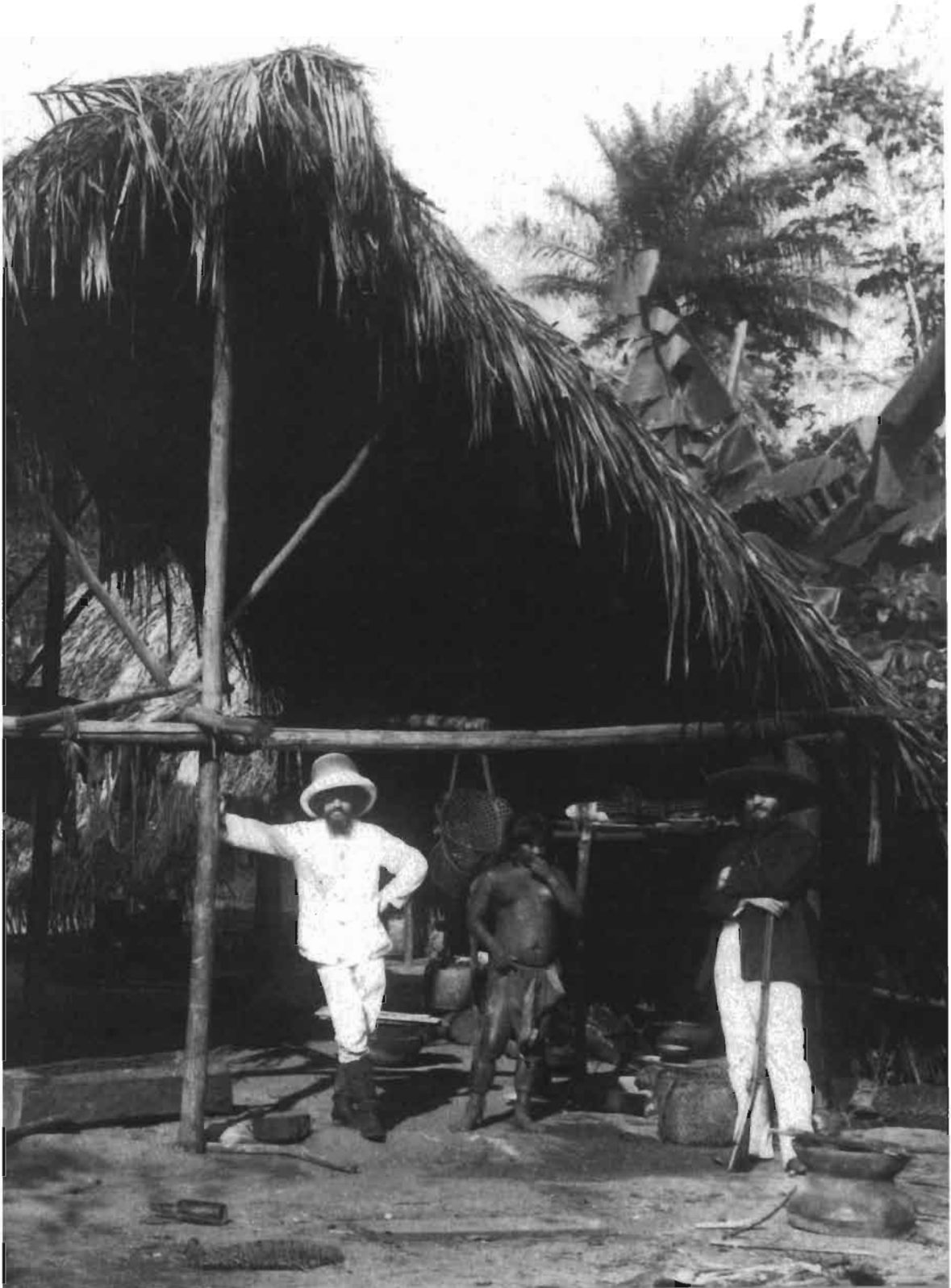
Le caractère instable de la situation présente et l'avenir indécis qui en résulte perturbent le rapport des habitants de Mana au passé de leur bourg. La question est fondamentalement celle d'une historicité en acte. Comment les divers nouveaux venus peuvent-ils participer à la construction de l'histoire à venir de Mana ? Quel rôle les Créoles et leur historicité propre – forgée par bientôt deux siècles d'une construction difficile – peuvent-ils jouer dans le dispositif que l'on voit actuellement émerger ?

24. 1994, p. 240.

Des points d'éventuelle convergence peuvent être ici dégagés quant à l'articulation de la construction présente au passé de Mana. Il y a tout d'abord l'indéniable prégnance du rapport à la colonisation esclavagiste, au moins pour les trois grands groupes cofondateurs de l'histoire des Guyanes. Car il faut élargir un peu l'horizon et introduire la dimension régionale (au sens géographique du terme) de manière plus directe : on voit alors que de part et d'autre de la frontière administrative du Maroni, de Mana jusqu'au pays saramaka, se jouent depuis longtemps des destins sinon communs du moins liés – par l'environnement et le mode de vie matérielle qu'il implique pour tous à certaines nuances près, par la colonisation pour le plus grand nombre, par l'esclavage pour beaucoup, par l'occidentalisation désormais de plus en plus marquée, pour les uns et les autres… En tant que lieu particulier (et privilégié) de la naissance d'un bourg créole aujourd'hui entièrement ouvert, comme tous les autres bourgs de la côte guyanaise, aux apports extérieurs, Mana est le cadre d'une possible synthèse où tous, du premier occupant au dernier arrivant, pourraient trouver matière à assurer l'avenir en partant d'un socle commun auquel pourraient également souscrire certains immigrants « voisins » (Créoles des Petites Antilles, d'Haïti ou du Surinam). Certes, l'intégration des Hmong ou des Chinois ne passe pas exactement par les mêmes chemins mémoriels, et sans doute faudra-t-il imaginer là un autre mode de relation au passé – même si une certaine créolisation reste envisageable sous la forme primaire de la francisation en cours. On notera, en revanche, que les Haïtiens, dont l'intégration est largement problématique en Guyane, eu égard aux mouvements de xénophobie dont ils sont périodiquement la cible, sont peut-être, à Mana, ceux à partir desquels le pont avec la période de fondation peut se faire le plus aisément : ils constituent en effet aujourd'hui des fidèles appréciés du culte catholique dont la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny tente de maintenir autant que faire se peut le flambeau. Peut-être la gloire de la mère Javouhey n'est-elle pas, de ce fait, nécessairement vouée à l'oubli le plus rapide.

On le voit, il est bien difficile de prévoir l'avenir de la Guyane créole, tel qu'il se présente à Mana. De l'assimilation passée aux présentes tendances plus communautaristes, naîtra-t-il une solution acceptable par tous ? Il est clair en tout cas que, pour être commune, cette solution devra reposer sur un minimum d'accord en termes de mémoire collective et/ou historique, tant, comme l'écrivait Herskovits : « Un peuple sans passé est un peuple que rien n'ancre dans le présent[25]. »

25. 1966, p. 212.



Fonctionnaires des établissements pénitentiaires en visite dans un village kali'na du bas-Maroni, fin du XIXe siècle

Chroniques interculturelles en Guyane

Un « point de vue » kali'na[1]...

Gérard COLLOMB

« Point de vue :
a) endroit où l'on doit se placer pour voir un objet le mieux possible.
b) manière particulière dont une question peut être considérée.
c) opinion particulière. »

Le Nouveau Petit Robert, *2005*

Les transformations que la Guyane a connues au cours des vingt dernières années ont contribué à déplacer et à élargir un débat qui avait pris forme dans les années 1970 entre les tenants d'une affirmation nationaliste guyanaise, revendiquant une plus grande autonomie ou, à terme, l'indépendance, et ceux qui plaidaient pour le maintien du lien historique avec l'ensemble national français[2]. Ce débat prend aujourd'hui une autre dimension, il tend à se focaliser sur les rapports que devraient à l'avenir entretenir entre elles les populations d'origine diverse rassemblées sur cette terre que l'histoire a découpée entre le Brésil, le Surinam et l'océan Atlantique. On a rappelé dans le texte introductif que l'appartenance à la France et la dynamique du processus de la créolisation ont procuré jusqu'à aujourd'hui un ensemble de références culturelles et un modèle sociétal et politique qui organisaient ces rapports. Mais cette double dimension de la Guyane – française et créole – ne semble plus désormais conférer suffisamment d'unité et de sens à ce territoire, culturellement de plus en plus divers, dans lequel nombre de groupes se sentent dans une certaine mesure « guyanais », mais ont sans doute du mal à se penser comme « français ». D'une certaine manière, la Guyane d'aujourd'hui apparaît comme un monde nouveau auquel il serait urgent de donner une forme, ou encore, selon une

1. Dans le cours de l'analyse, ce texte s'appuie sur des éléments publiés dans G. Collomb, 2001a et 2001b, repris ici dans la perspective d'une synthèse.
2. Cette montée d'une sensibilité nationaliste avait alors touché la Guyane comme les autres départements français d'Amérique. Sur ces questions, voir S. Mam Lam Fouck, 2006.

formule appliquée naguère par Jean Benoist (1972) aux Antilles françaises, comme une terre « inachevée ».

L'entrée des Amérindiens dans un espace politique national et surtout régional, au cours des années 1980, a joué en son temps le rôle d'un révélateur dans la formation des nouveaux enjeux que suscitent de telles interrogations sur le devenir de la Guyane. S'interrogeant sur leur rapport à l'Occident et à la France, tel que la colonisation le leur avait imposé depuis plus de quatre siècles, les responsables amérindiens soulevaient aussi implicitement, pour la première fois en Guyane, la question de la place des peuples qui revendiquent une identité non créole dans la société guyanaise. Aujourd'hui, cette question de la place des Amérindiens dans l'entité guyanaise et celle de leurs rapports aux autres composantes de cette entité restent, comme une sorte de contre-exemple, au centre du débat politique et intellectuel sur la nature de la « guyanité ». Depuis que le mouvement politique amérindien s'est structuré et qu'il a entrepris de s'exprimer avec force, la « question amérindienne » a acquis une grande visibilité dans l'espace régional, passionnément soutenue ou vivement dénoncée, au risque toutefois d'occulter la réalité d'un problème qui concerne désormais, à des degrés divers, la majeure partie des populations de la Guyane.

Déjà présents dans les zones littorales de la Guyane et du Surinam lors de l'arrivée européenne, les Amérindiens kali'na témoignent par leur histoire de cette difficile construction d'un « être ensemble » dans la Guyane d'aujourd'hui, pris comme tant d'autres, entre une affirmation identitaire « ethnique » et leur participation à une société en redéfinition. Alors que les populations indigènes du Sud ne font que depuis quelques années l'expérience de l'entrée dans la société guyanaise et dans les systèmes politique et économique englobants, et restent maintenues encore largement à la marge de cette société, les Kali'na, installés à proximité des petites villes de la côte, ont subi depuis longtemps les effets de la présence coloniale, puis de la politique d'assimilation conduite par la France à partir des années 1950. Ils ont exprimé activement une revendication identitaire construite sur l'image d'une « indianité » opposable aux autres affirmations ethniques et, jusqu'à ces dernières années, ils ont été les animateurs du mouvement amérindien en Guyane, auquel ils ont donné les principaux leaders et sur lequel ils ont imprimé une marque particulière. Mais dans le même temps, leur histoire les a conduits, plus que les autres groupes indigènes, à établir des rapports avec les populations issues de la colonisation, et aujourd'hui avec les nouveaux arrivants dans l'Ouest guyanais, illustrant à leur manière les dynamiques culturelles et sociales qui traversent cette petite région.

La « question amérindienne »

La départementalisation, après 1946, avait institué une assimilation juridique globale de la Guyane à la situation de la Métropole, et supprimé la distinction entre les nationaux français et les « indigènes[3] ». Mais, dans un premier temps, la mesure était restée sans véritable effet, le régime du Territoire de l'Inini continuant de régir le statut de ces populations[4]. Ce n'est qu'à partir de 1964 que l'administration a appliqué aux « indigènes » ces dispositions relatives à la citoyenneté, notamment à travers la mise en place d'un État civil bâti sur le recueil de *jugements déclaratifs* permettant de disposer d'une date de naissance approximative, et l'attribution de noms de famille conformes à la norme du droit français.

Au cours des années 1960, les Aluku et une partie des Amérindiens[5] devinrent donc officiellement « citoyens français » et accédèrent aux institutions de la République. Mais les uns et les autres se sont trouvés dans des positions différentes vis-à-vis du système politique et institutionnel français. À travers la création de la commune de Grand Santi-Papaïchton (1969)[6], puis de celle d'Apatou (1976), mais aussi par leur entrée au conseil général puis régional, les Aluku allaient progressivement apprendre à pénétrer et à utiliser les nouveaux espaces que l'État avait créés – sans pour autant que ces stratégies ne conduisent à remettre en question les fondements de la société traditionnelle : la structure du pouvoir politique dans les sociétés marronnes, qui confère une véritable capacité de représentation et une autorité aux chefs de lignages (les *kapiten*) n'était pas réellement menacée par le système de représentation électif, et permettait au contraire une articulation efficace et lisible de la société aluku avec les institutions de l'État[7]. Les sociétés amérindiennes, dans lesquelles l'autorité

3. Voir sur ces questions N. Rouland et *al.*, 1996.

4. Si depuis 1833 les personnes libres des colonies françaises d'Amérique et de la Réunion étaient régies par le code civil et avaient le droit de vote, cette disposition ne s'appliquait pas complètement en Guyane, où les « indigènes » restaient en marge de la société coloniale et conservaient un statut personnel défini en référence à la « coutume » (N. Rouland et *al.*, 1996). En 1930 fut institué le partage de la Guyane en deux zones d'administration : la Guyane coloniale proprement dite, organisée en communes et dotée d'un conseil élu, recouvrait la seule bande côtière, peuplée essentiellement de Créoles et d'Européens ; le Territoire de l'Inini, englobant le reste du pays – et donc les populations amérindiennes et businenge – restait placé sous un régime d'administration coloniale directe qui s'appliquait également aux populations Kali'na établies sur le littoral (S. Mam-Lam-Fouck, 1996).

5. Cette entrée dans la citoyenneté a concerné dans un premier temps les Kali'na, mais elle s'est étendue progressivement aux autres peuples amérindiens de l'intérieur ; elle faisait toutefois l'objet d'aménagements, notamment en ce qui concerne le service militaire et l'impôt.

6. En 1992, cette commune a été scindée en deux, formant la commune à majorité aluku de Papaïchton et la commune à majorité ndjuka de Grand-Santi.

7. Voir K. Bilby, 1990.

politique est moins formalisée et rejouée à chaque génération dans une dynamique de fractionnement des groupes résidentiels, ne présentaient pas d'emblée cette capacité d'articulation avec les institutions de l'État[8]. Dans le sud de la Guyane, la commune de Camopi, créée en 1969, à la même époque que celle de Grand Santi-Papaïchton, fut ainsi pendant longtemps considérée comme une structure étrangère et artificielle, gérée de fait par le secrétaire de mairie ou le gendarme... plutôt que comme une opportunité offerte aux Wayãpi et aux Émerillons de pénétrer cette institution.

Sur le littoral, les populations amérindiennes[9] avaient fait l'objet depuis les années 1960 d'une politique d'intégration culturelle et sociale engagée par le préfet Vignon, qui s'était notamment traduite par le regroupement des familles isolées en gros villages à proximité des bourgs créoles (Iracoubo, Mana, Saint-Laurent-du-Maroni). À la différence de ce que vivaient à la même époque les populations amérindiennes du Sud, l'environnement social et économique des Amérindiens du littoral s'était donc transformé rapidement, mais ils n'en restaient pas moins exclus de l'espace politique local, faisant l'objet d'une prise en charge sur un mode paternaliste par les élites créoles des communes, et d'une tutelle administrative de la part de l'État.

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer la naissance de l'Association des Amérindiens de Guyane française (AAGF) en 1981, et surtout l'organisation du premier Rassemblement des Amérindiens de Guyane, en décembre 1984 à Awara, village kali'na de la commune de Mana[10]. Au cours de cette manifestation, qui réunissait des représentants des diverses « nations » amérindiennes de Guyane, avaient été adressées à l'État des revendications qui allaient être régulièrement reprises par la suite comme fondement du discours politique des organisations amérindiennes[11]. Mais ce « Rassemblement des Amérindiens » était aussi la première expression publique dans l'espace politique guyanais, et la seule à ce jour de cette importance, d'une nouvelle affirmation identitaire : revendiquant une spécificité fondée sur leur « autochtonie », et se pensant dans un espace culturel élargi à la dimension du sous-continent, les Amérindiens posaient en effet en creux la question de leur place dans la nation française, mais aussi celle de leur

8. G. Collomb, 1999.
9. À la fin des années 1960, les Kali'na sont à peu près les seuls occupants amérindiens du littoral : les Palikur installés aujourd'hui à Tonate et à Favard ne sont arrivés de l'Oyapock que dans les années 1970, et les Arawak – présents en Guyane jusqu'au milieu du XIXe siècle - ne représentent encore qu'un très petit nombre de familles, réinstallées autour de Cayenne et de Saint-Laurent-du-Maroni dans les années 1950 à partir des villages surinamiens de la rive occidentale du Maroni (J. Hurault, 1972).
10. J.-J. Chalifoux, 1992, G. Collomb, 1997.
11. F. et P. Grenand, 1985.

rapport à la « guyanité », en tant que cette notion leur paraissait se construire autour d'un processus de créolisation auquel ils s'estimaient étrangers.

La revendication amérindienne suscita un certain étonnement en Guyane, où l'on ne s'attendait pas à une telle prise de parole de la part des « Indiens[12] ». Elle rencontra aussi dans un premier temps un écho favorable dans une partie de la classe politique guyanaise, majoritairement créole, qui voulait y voir une mise en question de l'État de même nature que sa propre dénonciation d'un modèle départemental considéré comme assimilationniste[13]. Mais, dans les mois qui suivirent, le regard porté sur ces événements et sur ce qu'ils semblaient annoncer commença à changer, lorsque l'on prit conscience du caractère « radical » des revendications autochtones, certes adressées avant tout à l'État mais n'épargnant pas les acteurs politiques guyanais. Après avoir paru soutenir le mouvement, la majorité des élus du conseil général et du conseil régional se mobilisa ainsi contre la mise en place par la préfecture de la Guyane d'un Comité de coordination des actions en faveur des Amérindiens de la Guyane française et des populations du Maroni, décidée à la suite de la manifestation.

On peut mesurer les effets du Rassemblement de 1984 dans la vie politique régionale à l'aune des déclarations et des réactions qu'il a en son temps suscitées, qui témoignaient de l'inquiétude de voir ainsi affichées et légitimées des prises de position alors dénoncées comme « tribalistes » ou « ethniques » :

> « Bien sûr, les dommages causés aux ethnies amérindiennes sont lourds, et les cinq mille survivants de nos ancêtres ont droit au respect de leur différence culturelle. Mais qu'ils se gardent d'oublier d'autres composantes qui leur permirent d'être ce que nous sommes. Pas de politique de la main tendue, s'il n'y a au préalable une reconnaissance de l'ancestralité indienne. Mais à moins de quinze ans de l'an deux mille, allons-nous continuer de réclamer à l'ethnie ce que seule une conception historique de notre développement culturel doit révéler[14] ? »

Deux décennies ont passé depuis le Rassemblement de 1984, mais par-delà son poids électoral en Guyane, qui reste à la mesure d'une population minoritaire[15], le mouvement amérindien pèse politiquement d'un fort poids symbolique,

12. F. Tiouka, 1985.
13. S. Mam Lam Fouck, 1992.
14. E. Rézaire, 1985.
15. On comprend que les estimations du nombre des Amérindiens par rapport à la population totale de la Guyane (200 000 habitants recensés en 2006) soient objets de controverses... La FOAG avance le chiffre de 15 000 Amérindiens (dont 6 000 Kali'na) ; le chiffre de 7 000 personnes, dont plus de 3 000 Kali'na, paraît plus proche de la réalité (F. et P. Grenand, 2005).

portant sa voix loin vers l'extérieur par un usage raisonné des médias et des ONG. Et la revendication de voir reconnue une spécificité politique et culturelle amérindienne se trouve aujourd'hui bien souvent au cœur des polémiques qui agitent la classe politique guyanaise lorsqu'elle s'interroge sur la nature de la « guyanité », comprise comme définissant le champ d'un imaginaire commun ouvert sur l'avenir.

Pendant plus de quatre siècles, les Kali'na ont subi directement les effets de la présence européenne en Guyane et au Surinam ; et au lendemain de la départementalisation, ils ont été les premiers Amérindiens à entrer dans la dynamique d'assimilation mise en place par la France. Ils ont par la suite occupé une place centrale dans la formation d'une expression politique amérindienne en Guyane, dont ils sont restés jusqu'à ces dernières années les porte-parole efficaces et à peu près exclusifs. Cette histoire, que n'ont pas connue avec la même intensité, ou sous les mêmes formes, les Amérindiens installés dans la forêt du Sud, a contraint les Kali'na à redéfinir progressivement les bases territoriales et symboliques de leur société ; elle a également modelé des représentations et des comportements qui sont encore à la base d'une construction de l'Autre, dessinant les grands traits des rapports qui lient aujourd'hui dans l'Ouest guyanais les Kali'na aux *Palanakɨli*[16], aux Noirs Marrons et aux Créoles. Elle les a enfin amenés à s'interroger sur la signification de leur statut de citoyens français, mais aussi sur leur place au sein d'une Guyane qui tente aujourd'hui de se penser comme un ensemble de type national, quel que soit par ailleurs son statut politique dans le moyen terme.

Entre marginalisation et enracinement : les *kali'na tɨlewuyu* dans le bas Maroni et la basse Mana

Les effets démographiques du contact et la pression militaire des nouveaux arrivants européens ont assez tôt provoqué une recomposition des ensembles ethniques et des structures politiques précolombiennes dans les Guyanes. Sur la côte, en particulier, se sont formés au cours des XVI^e^ et XVII^e^ siècles des groupes dont l'inscription territoriale et la construction identitaire allaient devenir indissociables de l'expansion coloniale européenne dans la région. Ces

16. Les *Palanakɨli*, les « esprits venus de la mer », était le nom donné aux premiers Européens arrivés sur les côtes des Guyane. Il est resté employé jusqu'à aujourd'hui pour désigner les Blancs.

ensembles ethniques ont été progressivement coupés des anciens réseaux politiques et économiques qui liaient entre eux les groupes locaux et les articulaient en un continuum dans les Guyanes, entre l'Orénoque et l'Amazone[17]. C'est ainsi qu'il faut interpréter l'inscription moderne en Guyane française et dans l'est du Surinam des Kali'na orientaux, qui se définissent comme *Kali'na tilewuyu* en opposition aux *Kali'na milato* habitant dans le centre du Surinam, au-delà de Paramaribo[18].

Nombreux dans l'île de Cayenne lors de l'arrivée européenne, les Kali'na ont été progressivement repoussés vers l'ouest par le développement de la colonie. À la fin du XVIII[e] siècle, la rivière Organabo marquait la limite occidentale de l'installation européenne permanente, et jusqu'à ce que soit organisée la mise en exploitation de la partie ouest de la Guyane, la petite région qui s'étend jusqu'à la rive surinamienne du Maroni échappait encore à l'emprise coloniale, formant un territoire où les Amérindiens étaient à peu près les seuls habitants ; seule une petite présence militaire était assurée, épisodiquement, sur la rive française de l'embouchure du Maroni, face au poste hollandais.

Au cours du XIX[e] siècle, dans la seconde phase de l'expansion coloniale, la présence française a pesé beaucoup plus fortement sur la société *kali'na* qu'elle ne l'avait fait jusqu'alors. Vers 1820, soucieuse de donner un nouveau souffle à la mise en exploitation de la Guyane, la France décida d'occuper la région située à l'ouest d'Iracoubo, ouvrant la voie à de premières tentatives de colonisation européenne puis, après 1830, à la fondation du bourg de Mana par la mère Anne-Marie Javouhey. Ces années ont représenté pour les Kali'na les derniers temps d'une relative autonomie, même s'ils avaient établi de longue date des relations avec le monde colonial, comme l'observait en 1838, à l'occasion d'une visite sur la Mana, le gouverneur Ducamper :

> « Ces Indiens habitaient antérieurement sur les rives du Maroni, mais peu satisfaits des Hollandais, ils sont venus s'établir sur la Mana et ils vivent en très

17. Les rivalités entre la France, l'Angleterre et les Pays-Bas, mais aussi la dense occupation coloniale hollandaise sur les rivières Commewijne et Suriname et la présence des Noirs Marrons, ont conduit à partir du XVIII[e] siècle à un isolement relatif des Kali'na de l'est, alors même que s'exerçait sur eux l'attirance de la colonie française et des missions jésuites de Kourou et de Sinnamary (voir, pour l'ensemble des Guyanes, S. Dreyfus, 1992 et N. Whitehead, 1992).

18. De l'espagnol ou du portugais *mulato*, pour désigner ces Kali'na du centre du Surinam qui ont connu au XVII[e] siècle un fort métissage avec les populations d'origine africaine. Dans les régions du centre du Surinam, sur la rivière Coppename principalement, ceux qui deviendront les *Kali'na milato* ont été confrontés à la formation en forêt des populations de Noirs Marrons, dont la présence a suscité des formes de métissage biologique et a introduit quelques éléments de différenciation linguistique et culturelle avec les *Kali'na tilewuyu*. L'origine du terme *tilewuyu* reste obscure et les locuteurs contemporains ne comprennent le mot, dans l'acception « les vrais Kali'na », qu'à travers l'opposition avec *milato*).

> bonne intelligence avec les habitants de la nouvelle colonie [...]. Quoique ces hommes ne puissent être considérés comme appartenant à la population de Mana, ils y viennent cependant si fréquemment que l'on est entièrement familiarisé avec eux. Ils se rendent même souvent utiles lorsque l'on a besoin de gibier ou de poisson, ou que l'on a à employer leurs pirogues pour de longues courses; ils pagayent bien et longtemps[19]. »

À partir du milieu du XIX^e^ siècle, les Kali'na de la Mana et du Maroni ne pouvaient plus ignorer les conséquences d'une installation coloniale qui s'accélérait, de la création du bourg d'Albina sur la rive surinamienne du fleuve en 1846, à l'installation des Établissements pénitentiaires du Maroni à partir de 1858 du côté français, et à la véritable ruée vers l'or que connaît la Guyane après 1855. Contraints de partager désormais un espace au sein duquel ils avaient jusqu'alors pu inscrire – à peu près seuls – leurs activités et leur imaginaire, ils ont pris acte de ce nouvel environnement; mais, jusqu'à aujourd'hui, ils réaffirment symboliquement leur inscription territoriale dans l'Ouest guyanais, à travers un récit fondateur qui fait des villages de la basse Mana et du bas Maroni le coeur d'un « pays Kali'na » en Guyane. Ce récit relate un véritable recommencement du monde après l'effondrement démographique et le fractionnement politique entraînés par la présence européenne; il rapporte les efforts auxquels se sont livrés des chamanes kali'na pour faire revenir les morts sur terre, dans l'ancien village *Ulemali Unti*, sur le cours inférieur de la Mana où, dit-on, « tous les Kali'na s'étaient rassemblés[20] ». La référence à cet épisode, connu sous le nom *Epaka'non,* demeure aujourd'hui encore un des éléments forts de la tradition orale chez les *Kali'na tilewuyu*, qu'ils peuvent mobiliser pour bâtir une identité collective et fonder leur inscription territoriale dans l'Ouest guyanais.

Au cours de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, les Kali'na, très affaiblis démographiquement[21], se sont trouvés soumis à une pression administrative, économique, culturelle, devenue bien réelle. Ceux que l'on appelait les « Galibis » ne représentaient plus alors ces Indiens que les gouverneurs de la colonie s'étaient efforcés de protéger et d'attirer vers la France tout au long du XVIII^e^ siècle. Aux yeux de leurs contemporains, ils apparaissaient bien éloignés du modèle de

19. *Rapport du Gouverneur Ducamper, 1/09/1838*, Arch. dép. Guyane, Série X, 160, 186.
20. G. Collomb 2001a.
21. On estime que la population des Kali'na orientaux s'est trouvée à son plus bas niveau dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, quelques centaines d'individus. On a toutefois peu de données fiables pour cette période, mais il existe des repères pour le début du siècle suivant, alors même que s'était déjà dessiné un renouveau démographique : vers 1920, Willem G. Ahlbrinck (1931), qui s'appuie sur un recensement missionnaire assez précis, compte 1 240 Kali'na dans l'ensemble du Surinam, dont seulement 286 dans les villages du Maroni. La population en Guyane française n'est guère plus importante, quelques centaines de personnes au total entre l'Iracoubo et le Maroni (J. Hurault, 1972).

l'Indien de la grande forêt du Sud, dont les récits de Jules Crevaux et d'Henri Coudreau popularisaient l'image. Ils étaient devenus, pour la population guyanaise, créole ou blanche, ces « Indiens déchus » que décrivait par exemple le missionnaire Jules Brunetti :

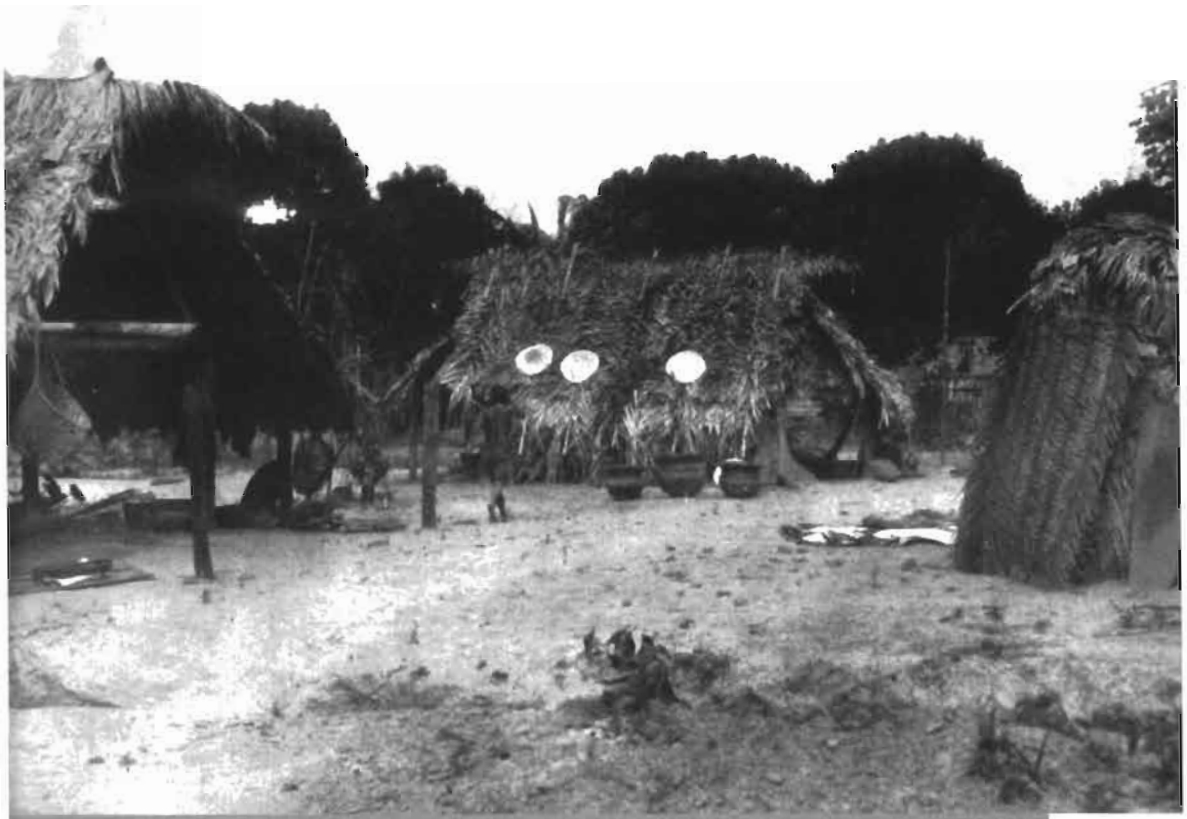
> « Sous ce teint d'un jaune pâle ou cuivré, on n'aperçoit aucun scintillement d'une âme immortelle, et on constate avec tristesse que ce sont là les restes dégénérés d'une belle et noble race que le contact avec notre prétendue civilisation et l'alcoolisme abrutissent de plus en plus[22]. »

De ces « Galibis », désormais, on n'allait plus guère parler en Guyane : le roman *Atipa*, qui est une peinture assez fine des rapports sociaux dans la Guyane coloniale de la fin du XIX^e^ siècle, n'évoque ainsi que les relations entre les Créoles, les Blancs et les diverses populations attirées par l'orpaillage, ou entre les « Guyanais » et les « Français de Métropole ». Et le roman ne laisse aucune place, sinon au détour de quelques très rares anecdotes, aux populations « sauvages » de l'intérieur, et moins encore à celles établies sur le littoral, qu'Atipa – il est vrai, citadin de Cayenne – semble ne jamais croiser...[23]

À la fin du XIX^e^ siècle, les Kali'na se trouvaient dans un rapport devenu presque exclusif avec les populations non amérindiennes (Créoles, Européens, Noirs Marrons du bas Maroni et du Surinam proche, etc.) ; ils n'entretenaient plus que des contacts occasionnels avec les autres groupes amérindiens, notamment ceux installés loin en amont sur le Maroni, dont ils étaient désormais séparés par l'espace colonial et par la présence des populations Ndjuka et Aluku. Les familles kali'na avaient établi leurs villages sur les principales rivières entre Iracoubo et la rive ouest du Maroni, un peu à l'écart de Saint-Laurent, d'Albina, de Mana, d'Iracoubo. Mais jusqu'à leur fixation récente dans les communes modernes, les groupements résidentiels restaient très mobiles, car les familles pouvaient encore mettre en œuvre, en cas de dissensions internes ou en réponse à la pression coloniale, les stratégies traditionnelles de déplacement des villages, selon une manière de faire solidement ancrée dans le fonctionnement des

22. 1890, p.292.

23. Publié à Paris en 1885, *Atipa* est le premier roman rédigé entièrement en langue créole guyanaise. La place qu'assigne aux Amérindiens l'imaginaire créole se donne à lire, en creux, dans une remarque telle que celle que fait Michel Lohier à propos de l'auteur – inconnu – d'*Atipa* : « Alfred Parépou [le nom duquel est signé du roman] est un pseudonyme. Le vrai nom de l'auteur est M. Météran, un intellectuel guyanais d'origine galibie, fils de la petite fille du Chef Cépérou, dont le morne qui protège la ville, à l'entrée de la rade de Cayenne, porte le nom. » (M. Lohier, dans *Parallèle V*, 1954, cité par M. Fauquenoy, 1989.) À l'époque où écrit Lohier, et bien souvent jusqu'à aujourd'hui, si l'on accepte d'affecter aux Amérindiens une image positive, ce n'est qu'en les rejetant dans un passé lointain où ils retrouvent un lustre que l'on refuse implicitement aux Amérindiens contemporains.



Un village kali'na dans le bas-Maroni, extrait de Willem Ahlbrinck, 1931

sociétés amérindiennes de toute cette région. Pour s'assurer d'une certaine tranquillité, les Amérindiens se maintenaient généralement hors de l'emprise du territoire pénitentiaire, qui occupait toute la rive orientale de l'estuaire du Maroni, au sein duquel avaient été établis une dizaine de « camps », d'importance diverse, rassemblant des condamnés pour le travail en forêt ou pour l'agriculture. Mais, dans le même temps, ils avaient soin de rester proches des bourgs, où ils avaient désormais besoin de se rendre régulièrement pour acheter des denrées et pour vendre leur poisson, leur manioc ou leurs poteries. À l'occasion de ces échanges, des relations allaient s'établir entre les Kali'na et les autres composantes de la population guyanaise : avec les Européens, avec les populations noires marronnes, et surtout avec la population des Créoles des bourgs qui allaient, dans la première moitié du XX^e^ siècle, occuper une bonne partie de l'espace social, culturel et politique de la Guyane.

Construire l'« Autre »

À Saint-Laurent-du-Maroni, à Mana, à Iracoubo, jusqu'au milieu du XX^e siècle, le monde des Blancs est resté pour les Kali'na celui des institutions de l'État et de l'Église, incarnées dans leurs représentants ; les Kali'na ont une longue expérience de cet univers, certes pesant par la domination qu'il a instituée mais qui demeure encore lointain, et dont on arrive à s'accommoder[24]. Si l'on excepte quelques figures de l'orpaillage et quelques aventuriers-explorateurs ou quelques commerçants des bourgs, les Blancs que les Kali'na rencontrent sont surtout les fonctionnaires de l'administration pénitentiaire, et bien sûr les bagnards. Avec les premiers, les contacts sont rares, mais les Kali'na sont parfois tentés d'apporter une aide – intéressée – aux forçats évadés ou à leurs poursuivants[25]. Et la présence à Saint-Laurent d'une population de condamnés doublant leur peine comme « libérés sur place », le plus souvent abandonnés dans un extrême dénuement, offre aux Kali'na – comme aux autres populations de la colonie – une image contrastée du monde européen, qui équilibre sur un mode ironique l'image historique du Blanc conquérant.

Avec les Créoles, une longue histoire...

En contraste, les relations que la population kali'na a nouées avec la société créole apparaissent plus denses et plus complexes : sur la Mana, les Créoles et les Kali'na ont une histoire en partie commune depuis la fin du XIX^e siècle, qui a façonné progressivement des manières de vivre ensemble – ou plutôt de vivre côte à côte – caractérisant jusqu'à aujourd'hui les rapports entre ces deux communautés. C'est une histoire dont on peut lire les effets, par exemple, dans les variations de la langue kali'na moderne[26]. Les emprunts lexicaux du kali'na au créole surinamien étaient une conséquence des rapports

24. C'est le cas, par exemple, en ce qui concerne l'activité missionnaire. Malgré les efforts des pères du Saint-Esprit qui sont titulaires des paroisses, l'Église s'est plaint longtemps de ne pouvoir réaliser de véritables conversions chez les Kali'na. Jusqu'à ce que les missionnaires et les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny développent une stratégie de présence au plus près des villages, dans les années 1950, la pression du clergé sur le monde amérindien est demeurée modeste.

25. L'aventure rapportée par A.K. Nielsen (1938) montre toute l'ambiguïté de ces rapports : évadés du Bagne, lui et ses compagnons sont recueillis dans un village amérindien du bas Maroni. Craignant un moment d'être remis aux autorités, ils constatent avec soulagement que les Amérindiens ont une attitude amicale. Mais ces derniers les conduisent sur une plantation surinamienne où ils seront « vendus » au propriétaire, avec lequel ils devront signer un engagement de travail d'une année !

26. O. Renault-Lescure, 1985.

privilégiés tissés tout au long du XVIII^e siècle avec la colonie hollandaise et de l'habitude prise d'aller faire ses achats à Paramaribo. L'entrée dans la langue kali'na de mots issus du créole français de Guyane, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, renvoie bien sûr à l'arrivée des populations créoles dans l'ouest guyanais, mais aussi à un recentrage économique et social des Kali'na sur la colonie française, ainsi que l'observait en 1859 le père Brunetti de passage à Mana : la langue galibi, écrivait-il, « est en ce moment encore toujours en usage entre eux, et pour communiquer avec les blancs ils parlent créole, au moins les hommes [...][27] ».

Dans la première moitié du XX^e siècle, alors que les établissements pénitentiaires avaient investi tout l'espace entre les estuaires de la Mana et du Maroni, les familles kali'na de la Mana étaient installées en amont du bourg de Mana – notamment dans les villages de Kuwasi (« Couachi ») et de Grand Village – et vers l'embouchure, sur la Pointe Isère. Les Créoles achetaient du poisson aux Amérindiens (« on allait vendre du poisson fumé aux Hollandais à Albina, et du poisson salé aux Créoles guyanais de Mana ou de Saint-Laurent »), et ils allaient s'approvisionner en manioc dans les familles kali'na (« les Amérindiens faisaient leur cassave, les Mananais faisaient du couac, mais ils leur achetaient le manioc; les Indiens plantaient beaucoup de manioc »).

À la Pointe Isère, les Kali'na avaient installé leur village à quelque distance de l'habitation de M. Pavant, un Créole de Mana :

> « Il y faisait de l'élevage, il apportait le lait tous les jours à Mana. Il y avait aussi là-bas des pêcheurs créoles; c'étaient surtout des Martiniquais, des Saint-Luciens, il y avait peu de Guyanais. »

La Pointe Isère abritait également quelques petites maisons créoles irrégulièrement occupées, par des gens de Mana, notamment, qui y envoyaient les enfants en vacances, et venaient sur la plage en famille pour Pâques, ou certaines fins de semaine :

> « À ce moment-là, la Pointe Isère n'était pas vaseuse comme aujourd'hui, il y avait des plages, on allait se baigner; pendant les vacances, on y allait avec ma famille, il y avait des Indiens, qui vivaient là avec leur famille. La Pointe Isère était belle, avec des cocotiers, du sable fin; tout gosse, on s'asseyait dans le sable, on se roulait dedans. »

27. *Archives de la Congrégation des Pères du St. Esprit*, boîte 98B/1. Lettre du P. Brunetti au Supérieur à Cayenne, 1859.

Kali'na et Créoles à Saint-Laurent-du-Maroni, carte postale, début du XX[e] siècle

Les rapports entre les Kali'na et les Créoles sont donc anciens, mais s'ils traversent volontiers le quotidien de l'un et l'autre groupe, ils restent ambivalents. Si l'on veut comprendre la forme qu'ils ont prise jusque dans l'histoire récente, on ne doit pas oublier qu'ils ont été modelés par un système de valeurs et par des rapports sociaux hérités de la colonie, distinguant et hiérarchisant les populations « primitives » (Amérindiens et Noirs Marrons) et une population créole aspirant à l'assimilation culturelle et sociale à la société française[28]. S'ils se croisaient et s'ils échangeaient, Kali'na et Créoles ne partageaient pas pour autant les mêmes espaces de vie, les mêmes villages ni les mêmes zones de culture ; les occasions de se rencontrer restaient rares, et lorsque l'on se fréquentait c'était généralement – et jusqu'à aujourd'hui dans une certaine mesure – sur un mode qui traduit toute l'ambiguïté de ces relations.

Pour les Kali'na, elles renvoyaient d'abord à ces systèmes d'échange privilégiés associant deux partenaires ou deux familles, qui représentaient dans la société kali'na – comme dans la plupart des sociétés indigènes amazoniennes – un élément clé des relations tissées entre les unités résidentielles et entre les groupes[29]. Mais les rapports qui liaient Kali'na et Créoles s'inscrivaient aussi dans le

28. M.-J. Jolivet, 1990.

29. C'était aussi, et depuis plusieurs siècles, sur ce mode que pouvaient s'établir les relations d'échange entre Amérindiens et nouveaux arrivants européens. Le terme *banare* était utilisé dans la

schéma classique du compérage que connaît toute l'Amérique latine, marqué par une relation asymétrique et paternaliste. À partir de la fin du XIX[e] siècle, lorsque l'institution du baptême s'est appliquée plus largement aux Kali'na, le choix d'un parrain ou d'une marraine pour un enfant représentait ainsi l'occasion de se rapprocher d'une famille créole au statut socialement respectable et économiquement enviable : « Tous ces Indiens du reste sont baptisés plutôt plusieurs fois qu'une », relève encore le père Brunetti. « Étant en communication continuelle avec Saint-Laurent, Mana, Iracoubo, ils choisissent pour parrain et marraine de leurs nouveau-nés des personnes qui puissent leur faire quelque présent[30]. »

Parfois, ces relations pouvaient aller jusqu'au placement d'enfants kali'na dans des familles créoles, voire jusqu'à des formes d'adoption : aux yeux des parents, il s'agissait par là de leur donner une éducation conforme au modèle de la culture dominante, mais cela représentait aussi, pour des familles jouant un rôle politique de premier plan dans la société kali'na, une occasion d'augmenter leur capital social par les nouveaux liens ainsi créés[31].

Mais si ces comportements peuvent suggérer une certaine proximité entre Amérindiens et Créoles, les rapports entre les deux communautés sont restés marqués par la forte stratification qu'avait instaurée l'idéologie coloniale :

> « Les Amérindiens, maintenant, on les voit dans un village, on les voit qui fréquentent un collège, ils se mélangent un peu ; autrefois, c'était une tribu à part, complètement ! Vous pouvez faire tout ce que vous voulez, mais la race, ça reste là [...]. »

Et au-delà des civilités de circonstance, ces relations sont généralement nourries, jusqu'à aujourd'hui, d'une méfiance réciproque dont rendent compte les discours croisés. Ainsi, à la récrimination kali'na :

> « Les Noirs nous méprisaient. Quand j'étais petit, nous étions quelques familles qui habitions vers Macoua, Flèche, près d'Organabo... On était vraiment moins que rien ! »

Guyane française coloniale pour désigner ce partenaire privilégié, mais le mot *pawana* était plutôt employé avec ce sens dans une grande partie de la région des Guyanes.

30. J. Brunetti 1890, p. 291.

31. J. Silberstein (2002) évoque ainsi le cas du fils d'un Capitaine kali'na d'Awala, qui avait été confié à Léopold Heder, leader politique créole qui fut député-maire de Cayenne dans les années 1960, puis sénateur de la Guyane. Élevé dans une culture et un environnement social créoles, il en a perdu la connaissance de la langue kali'na. Sur le même mode, des familles aluku et créoles pouvaient aussi se rapprocher (voir l'exemple donné par R. Price 1992, p.65)

répondent les reproches créoles :

> « Les Indiens sont contre nous, ils nous insultent : quand j'allais à l'école, ils nous appelaient "les macaques" [...]. »

Pour autant, prendre de telles déclarations au pied de la lettre, et n'y voir que l'expression d'un mépris mutuel, ne permettrait pas de comprendre les rapports qu'entretiennent véritablement ces deux populations, qui doivent être interprétés sur un autre mode. C'est ce que suggère, par exemple, la mise en perspective des discours et des pratiques kali'na actuels relatifs aux mariages entre personnes appartenant à l'un et à l'autre groupe. Si cette forme de mariage n'est guère valorisée, et si on exprime volontiers un refus des alliances matrimoniales avec ceux que l'on désigne comme « les Noirs », une telle position recouvre malgré tout une réalité plus nuancée ou plus complexe : les mariages de femmes kali'na avec des hommes créoles, même s'ils sont parfois dénoncés, ne sont pas exceptionnels et font partie des stratégies d'hypergamie que s'efforcent de mettre en œuvre les familles ou les individus[32]. Si la position affichée à travers le discours kali'na peut souvent prendre un tour radical, elle exprime surtout une contestation de la position sociale historiquement acquise par les Créoles au sein de la colonie, et de la relation qui les lie à eux, alliant paternalisme autoritaire et clientélisme[33].

Tel qu'il est exprimé, et même si il n'est pas exempt de dérives possibles, ce discours est dans son ensemble bien éloigné de ce qui serait la défense d'une intégrité raciale, ou la volonté de tracer une « ligne de couleur » démarquant Noirs et Amérindiens. En effet, si la référence au phénotype est bien utilisée par les Kali'na – mais comme elle l'est, au quotidien, par les autres populations de Guyane – c'est avant tout parce qu'elle représente un moyen efficace de repérage social et culturel dans un espace profondément métissé. Mais, la plupart du temps, elle n'occupe pas une place importante dans les représentations kali'na de l'Autre : en effet, différents degrés de métissage avec les populations noires existent au sein de la population *Tilewuyu,* ils sont reconnus mais ils ne sont généralement pas utilisés comme des caractères socialement discriminants, ni comme marqueurs dans les constructions identitaires.

32. Le mariage d'un homme kali'na avec une femme créole est beaucoup plus rare; il s'inscrit aussi dans des stratégies d'hypergamie, mais pose moins de problèmes aux yeux des kali'na que l'inverse.
33. Une attitude qui, bien entendu, n'est pas à imputer aux seuls Créoles... Il faut rappeler que c'est la relation qui est la règle dans la situation coloniale entre populations européennes ou « assimilées » et populations « primitives » : c'est à un rapport de même nature, lourd d'ambiguïté, que renvoient, par exemple, les liens personnels qui existaient entre le préfet Vignon et celui qu'il appelait dans ses mémoires « mon ami Tolinga », c'est-à-dire le *Gran Man* Tolinga (R. Vignon 1985).

Comme en ce qui concerne les rapports qui se sont instaurés avec les Créoles, on ne peut se contenter de saisir les relations entre les Kali'na et les Noirs Marrons à travers une observation contemporaine, car elles sont anciennes et s'inscrivent dans une longue histoire. Les Kali'na *Tïlewuyu* et ceux qu'ils désignent aujourd'hui du terme générique de *Yukabono*, c'est-à-dire « les Ndjuka[34] », se sont rencontrés au Surinam lors des diverses phases d'émancipation qui ont donné naissance aux peuples noirs marrons – les Amérindiens accueillant et protégeant les esclaves réfugiés en forêt –, ou sans doute plus fréquemment, participant à leur chasse pour le compte de la Colonie. Longtemps limitée aux villages de la rive ouest du Maroni et à la région de la rivière Cottica, cette cohabitation a parfois noué quelques solidarités entre les deux groupes face à l'occupant européen. Mais elle a également généré des tensions tenaces avec comme conséquence que, jusqu'à aujourd'hui, les relations entre les deux groupes sont restées difficiles, longtemps envenimées par une concurrence sur les mêmes territoires.

Pourtant, au dire des plus anciens, un *modus vivendi* a parfois par le passé permis à ces communautés à la fois si opposées et si proches, de cohabiter, mais dans une relation différente de celle qui s'était établie entre les Kali'na et les Créoles à la fin du XIX^e^ siècle. Ainsi, dans la mesure où les mariages avec un homme noir marron n'apparaissaient pas comme porteurs d'une éventuelle ascension sociale dans le contexte de la colonie, les Kali'na acceptaient encore plus difficilement l'idée d'un métissage avec les *Yukabono* – qui a pourtant été bien réel à certains moments, notamment lors de la formation sur la Coppename du groupe *Mïlato*. Les Kali'na du Maroni évoquent toutefois volontiers aujourd'hui l'exemple encore proche de l'ancien village de Bigiston, sur la rive surinamienne du Maroni, dans lequel voisinaient des quartiers amérindiens et des quartiers Ndjuka. Il y avait alors, rappelle-t-on, des échanges entre les populations, et un certain respect mutuel de la culture de l'autre, renforcé par un équilibre des pouvoirs occultes dont l'un et l'autre groupe pouvaient se prévaloir.

Mais sans doute le poids de l'administration coloniale, depuis la fin du XIX^e^ siècle, a-t-il facilité l'existence de ces formes de cohabitation, si l'on en juge par la rapidité avec laquelle les rapports entre les deux communautés se sont dégradés, quand a éclaté vers 1985 la guerre civile au Surinam, dans laquelle les Amérin-

34. Le fait que les Kali'na désignent les Marrons, en général, du nom des Ndjuka, rappelle que c'est avec ce groupe que les contacts ont été les plus nombreux, dans toute la région qui s'étend du Maroni à la Commewijne, où sont installés depuis le milieu du XVIII^e^ siècle les Ndjuka Cottica (voir, plus loin, les textes de M.-J. Jolivet et de W. Hoogbergen).

diens étaient partie prenante à travers le mouvement *Toekajana Amazonas* qui fédérait les villages arawak et carib du nord du pays[35]. Aujourd'hui, les observations que l'on peut faire sur les relations entre ces deux communautés restent donc marquées par les conséquences de ces événements qui ont opposé très durement Amérindiens et Marrons, et qui ont aussi conduit à une arrivée massive de familles ndjuka dans la région de Mana et de Saint-Laurent-du-Maroni.

Cette arrivée a bouleversé le rapport démographique entre les deux populations, et fait naître des inquiétudes en réaction à ce que les Kali'na perçoivent comme une attitude expansionniste des populations businenge, qui commencent à peser sur des terres et des portions de forêt qu'ils considéraient jusqu'à aujourd'hui comme partie de leur « territoire ». Si les zones d'implantation de l'habitat et les zones d'abattis ou de parcours forestier des uns et des autres restent pour le moment bien identifiées et encore séparées, ce processus, qui se développe avec l'accord tacite des communes d'accueil, désireuses de voir ces populations s'insérer dans le tissu économique local, risque de mettre à mal une sorte d'équilibre qui s'était institué après l'arrivée des « réfugiés[36] ».

Les relations entre les Kali'na et les Ndjuka se sont inscrites jusqu'à une époque récente dans une histoire coloniale qui s'est déployée de part et d'autre du fleuve Maroni. Pour les Kali'na, l'appartenance à la colonie française ou hollandaise n'avait guère de sens, sinon dans une perspective strictement opportuniste, selon les avantages que l'on pouvait retirer, à telle ou telle époque, de l'allégeance à l'une ou l'autre administration. Aujourd'hui la frontière – même si elle reste souvent symbolique – vient instituer une différence entre deux systèmes sociaux, et amplifie le différentiel économique de part et d'autre du fleuve. Dans ce contexte, le rapport avec les Ndjuka se construit de plus en plus pour les Kali'na à travers la référence à l'appartenance à un ensemble national, et à travers une catégorisation « Français/étranger » (*i.e.* : « Surinamien ») qui vient croiser la catégorisation traditionnelle « Amérindiens/Noirs ».

Le même phénomène marque d'ailleurs les relations que les Kali'na « français » établissent aujourd'hui avec les familles originaires de la rive surinamienne du Maroni, dont un nombre important s'est réfugié, puis établi, à Awala-Yalimapo

35. Le mouvement *Toekajana Amazonas* était engagé aux côtés de l'armée surinamienne dans la guérilla qui l'opposait aux *Jungle Commandos* de Ronnie Brunswijk, dans lesquels se retrouvaient pour l'essentiel des combattants Ndjuka.

36. La question se pose là où les deux populations se trouvent, de fait, en concurrence pour l'exploitation du bois ou d'autres produits forestiers. C'est, par exemple, le cas à la limite sud-est de la commune de Awala-Yalimapo, où les responsables coutumiers s'inquiètent des coupes effectuées par les Ndjuka installés sur la route qui relie Mana à Saint-Laurent-du-Maroni, dans une forêt que les villageois d'Awala exploitent en remontant la crique Coswyne.

et en d'autres villages lors de la guerre civile au Surinam. Si l'on reconnaît les liens de parenté, et si ces liens favorisent les échanges normaux entre individus et entre groupes familiaux, ces « réfugiés » n'en sont pas moins considérés tout autant à travers leur statut d'« étranger », et à ce titre perçus comme pouvant entrer en concurrence économique avec les Kali'na « français », voire en concurrence politique dès lors que l'on prend en considération les stratégies familiales internes aux villages. Une telle évolution manifeste les formes d'intégration culturelle et économique, croissante des Kali'na à un espace politique dont le Maroni constitue désormais à leurs yeux la frontière ouest. Elle vient rappeler, s'il en était besoin, que l'on ne peut pas traiter des relations « interethniques » dans cette région sans les replacer dans une histoire sociale et politique qui en représente non seulement l'environnement mais aussi les déterminants profonds.

Une rue de Mana

À Mana aujourd'hui, le quotidien des relations

Depuis la fin des années cinquante, l'intégration des Kali'na à l'ensemble national français et à la Guyane comme espace sociopolitique a modifié leur horizon social et leur assise territoriale, et a organisé une cohabitation nouvelle avec les autres composantes de la population guyanaise. Comme dans la plupart des autres villages formés à proximité d'une ville ou d'un bourg, les habitants amérindiens de la « Cité Anne-Marie Javouhey » à Mana font désormais au quotidien

l'expérience de cette cohabitation. Espace au sein duquel peut se construire un « entre soi » fondateur et protecteur, la Cité ne représente pas pour autant un territoire enfermé dans ses référents amérindiens, un intérieur qui serait opposé à un extérieur porteur de toutes les menaces. La relation que l'on établit avec l'« autre » a commencé de se construire dans un passé encore récent, alors que les familles venaient de faire leur retour de la rive brésilienne de l'Oyapock[37], s'efforçant de prendre leur place dans l'espace mananais en s'installant sur un terrain dont l'autorité municipale leur avait concédé l'occupation. Initialement édifié à l'écart du bourg, le village est aujourd'hui un élément constitutif de Mana, il a été rejoint par l'extension urbaine et risque, à terme, d'être absorbé. De nombreux liens sociaux et économiques relient les familles et les individus à la population du bourg, et les Kali'na de la Cité sont désormais confrontés à la multitude des groupes ethniques constituant la population mananaise.

Les rapports qu'ils ont noués avec les Créoles de Mana sont les plus anciens, et aussi les plus complexes, impliquant parfois des familles associées dans des relations de compérage. Les temps de la vie du bourg qui rassemblent ces familles Kali'na et Créoles ne sont pas nombreux, mais lorsqu'ils adviennent, ils donnent à lire les relations qui associent les deux communautés, comme ce fut le cas lors de cette veillée mortuaire organisée il y a quelques années dans une famille créole de Mana :

> La défunte connaissait les Kali'na de la cité Javouhey, qui l'appréciaient. Ceux-ci ont tenu à lui rendre un hommage, une dizaine de personnes du village sont venues à la veillée. Arrivés à la maison, au-devant de laquelle on a tendu la bâche qui forme l'auvent abritant les tables de dominos[38], les Kali'na restent un peu à l'écart, en groupe. Une personne de la maison vient les accueillir, on échange quelques paroles d'usage, on délivre des remerciements pour leur présence... Quelqu'un va chercher un banc pour les femmes, que l'on installe un peu en retrait des autres participants à la veillée, qui sont, eux, rassemblés à proximité de la maison.
>
> Au bout d'un moment, les hommes Kali'na entreprennent de jouer aux dominos. Deux tables isolées sont restées libres, ils s'installent mais le rythme du

37. Vers 1955 des familles avaient quitté le village de Kuwasi, en amont du bourg de Mana, à la suite de dissensions familiales, pour créer sur la rive brésilienne de l'Oyapock le village de San Jose do Galibi. Par la suite une partie de ces familles est revenue s'installer à Mana, fondant ce qui deviendra la Cité Anne-Marie Javouhey.

38. Dans la société créole, les veillées mortuaires sont l'occasion d'une intense sociabilité qui accompagne la tristesse éprouvée par les proches, et qui se marque traditionnellement par le jeu (cartes, mais surtout dominos), par l'échange de « blagues », et autrefois par le conte. Dans les villages kali'na, les veillées mortuaires mêlent des comportements culturels proprement kali'na à une organisation de la soirée qui se rapproche du modèle créole – y compris le jeu des dominos – un exemple parmi tant d'autres des emprunts entre ces deux cultures, distinctes mais co-présentes dans un même espace.

> jeu, les plaisanteries et les calembours qui accompagnent habituellement la pose des dominos, ne peuvent rivaliser avec la faconde créole qui s'exprime aux autres tables, proches de la maison. Durant toute la soirée, le jeu ne sera jamais l'occasion d'un rapprochement entre Créoles et Kali'na, ces derniers restant contraints de jouer entre eux. Pendant ce temps, les femmes, toujours sur leur banc placé à l'écart, sont silencieuses ou discutent entre elles à voix basse, sous le regard parfois de l'assistance créole.
>
> Tout au long de la veillée, aucune animosité ni hostilité n'a été manifestée de part et d'autre, mais aucune conversation n'a réuni non plus les participants créoles et kali'na, même si beaucoup se connaissent; seules quelques paroles de politesse ont été échangées entre anciens camarades d'école, ou entre collègues de travail. Au total, pendant toute la soirée, chacun est resté "à sa place" [...].

Hors de ces temps et de ces lieux, qui restent rares, les Créoles et les Kali'na ne font ordinairement que se croiser dans le bourg. Même si les rapports peuvent parfois prendre un ton différent à travers les échanges interpersonnels, par les liens que crée le compérage, ou encore par la camaraderie que peuvent susciter aujourd'hui l'école ou le travail partagés, ils restent le plus souvent superficiels et formels, encore marqués par la stricte hiérarchie sociale bâtie par l'histoire. Globalement ce sont des rapports de type clientéliste, qu'ils s'inscrivent dans le champ économique, lors de l'attribution d'emplois dans les collectivités locales par exemple, ou dans la vie politique, lors des campagnes électorales pour les scrutins locaux ou régionaux, au cours desquels le « vote amérindien[39] » est fermement sollicité par les élites politiques créoles à travers la personne des chefs de famille.

Ce rapport clientéliste a longtemps semblé accepté, bien intériorisé par les deux groupes, mais des tensions ont pu surgir dès lors qu'il semblait contesté. Ainsi, lors des élections cantonales de 1985, une candidature amérindienne dans la commune de Mana manifestait-elle la volonté des responsables de la jeune Association des Amérindiens de prendre place dans le jeu politique local. Cette candidature était la première participation d'un Amérindien à une élection en Guyane, hors des scrutins de liste municipaux. Menace électorale potentielle dans une commune où la démographie amérindienne était susceptible de contrarier à terme la prééminence créole, cette intrusion d'un « Galibi » dans le jeu politique était plus encore perçue comme une intolérable remise en question d'un ordre social établi. Le candidat amérindien ne fut pas élu, mais certains propos tenus

39. Même si ce vote « amérindien » reste faible quantitativement sur le littoral (hormis, bien entendu, dans la commune kali'na de Awala-Yalimapo), la concentration d'une bonne partie des électeurs amérindiens dans quelques communes, comme à Mana, à Saint-Laurent ou à Iracoubo, leur confère un poids significatif dans les scrutins locaux, où ils peuvent se trouver en position d'arbitres.

publiquement lors de la proclamation des résultats furent perçus comme insultants et provocateurs par les Kali'na présents, et suscitèrent, pour la première fois semble-t-il à Mana, de graves échauffourées entre les deux communautés.

Avec les autres populations, arrivées plus récemment dans la région, avec lesquelles les Kali'na ne partagent donc pas la longue histoire qui les lie aux Créoles ou aux *Yukabono*, la relation se fait sur le mode du frottement ou du croisement entre individus, plus que par une véritable mise en rapport des groupes sociaux. À Mana, la plupart des Kali'na habitent la Cité[40], peu ont fait le choix de s'installer dans le bourg, seulement quelques familles originaires d'Awala venues pour le travail ou pour la scolarisation des enfants. Leurs rapports avec le reste de la population se nouent le plus souvent dans des lieux et des temps neutres, et ils restent généralement l'apanage des hommes, dont un certain nombre occupent un emploi dans les services de la commune ou du département. Les relations peuvent parfois prendre la forme d'une camaraderie de surface, née d'une mise en contact quasi quotidienne dans le cadre du travail par exemple, mais elles restent d'ordinaire l'objet d'un assez faible engagement social ou intersubjectif. C'est ce type de relation qui prévaut par exemple, dans ces espaces publics du bourg que constituent les boutiques des épiciers « chinois », lieux privilégiés d'une sociabilité masculine mêlée : sur le pas de ces boutiques, autour de quelques figures des différentes communautés, l'échange de plaisanteries (la « blague ») et la consommation de bière dessinent un espace minimal de la communication interculturelle.

Mais si les relations entre les populations aujourd'hui mises en contact dans cette petite région de Mana peuvent ordinairement se lire sur le mode de la distance maintenue ou d'une certaine indifférence, la perspective peut aussi parfois être renversée. À travers le partage ou l'échange de références culturelles s'esquissent alors d'autres rapports entre les groupes sociaux et entre les cultures. On n'en retiendra qu'un exemple, celui du recours aux forces d'un monde invisible pour pallier les difficultés du monde visible. Les formes de ce recours sont habituellement propres à chacun des groupes, fonctionnant comme d'efficaces marqueurs culturels et identitaires : « Les Noirs Marrons utilisent les esprits des morts, ils les manipulent ; nous, on les craint et l'on s'en protège, c'est pour cela qu'on ne peut pas s'entendre avec eux [...] », expliquent ainsi les Kali'na. Mais il arrive que ce recours aux forces de l'invisible traverse des lignes de clivage culturel apparentes, croisant et mêlant les systèmes de représentation, amenant

40. La « Cité Anne-Marie Javouhey » ou la « Cité Ananas », voisine, où s'est installée une branche dissidente de la famille fondatrice.

parfois les spécialistes consultés à définir un espace syncrétique d'interprétation et de résorption des désordres.

Ainsi, il y a quelques années, un de ces spécialistes, un chamane kali'na, avait été sollicité lors de la découverte d'un sortilège dirigé contre la famille des occupants kali'na actuels d'un ancien village aujourd'hui réinvesti comme zone d'abattis. Il identifia dans la composition du sortilège l'utilisation de moyens magiques qui associaient les savoirs des Amérindiens, ceux des Haïtiens et ceux des « Bosch » (autrement dit, des Ndjuka), c'est-à-dire l'utilisation conjointe des moyens occultes mobilisables par trois cultures aujourd'hui réputées détentrices de savoir-faire particulièrement efficaces en la matière. La levée de ce sortilège, ou plutôt la protection des personnes concernées, fut engagée par le chamane kali'na, selon des référents spirituels et des procédés qui lui étaient propres ; mais après son décès accidentel, elle fut poursuivie et achevée par un spécialiste « javanais[41] » du bourg de Mana, selon d'autres référents et d'autres procédés, qui lui étaient également propres. Prenant acte des interactions culturelles que révélait l'analyse du sortilège, la recherche d'une solution véritablement efficace dépassait ainsi largement la référence à un univers spirituel proprement kali'na, et mettait en œuvre et en scène plusieurs des cultures qui se sont sédimentées dans l'histoire de l'Ouest guyanais.

Construits de cette manière, les rapports interculturels peuvent alors s'ouvrir pour un temps sur des espaces partagés plus vastes et plus complexes, conférant une nouvelle dimension au rapport à l'Autre : rappelant que le pouvoir des chamanes amérindiens est reconnu de longue date par les Créoles du bourg de Mana, les Kali'na évoquent volontiers encore aujourd'hui les visites effectuées il y a quelques années en période électorale à un chamane réputé de la communauté de Yalimapo, par telle personnalité politique locale, aujourd'hui disparue – ou font allusion à la venue, pour les mêmes raisons, d'autres personnalités politiques, contemporaines cette fois... Mais si, en de telles occasions, la relation qui lie les Kali'na et les Créoles peut un temps s'inverser, si la limite peut être transgressée, ce n'est – comme dans le temps carnavalesque – que dans la mesure où les rapports sociaux ne sont pas réellement remis en question, et où ils restent globalement conformes aux représentations qui ont pris forme dans la période coloniale.

Telle qu'elle se laisse lire dans le bourg de Mana, la relation que les habitants kali'na de la cité Javouhey entretiennent avec l'Autre apparaît donc largement surdéterminée par ces rapports sociaux et par cette histoire. Mais dans le même

41. C'est-à-dire surinamien d'origine indonésienne.

temps, considéré d'un point de vue kali'na, ces populations n'ont finalement que peu d'interactions avec le quotidien des villageois de la Cité, et demeurent encore aujourd'hui largement à la marge du fonctionnement social du groupe. Il est d'autres moments et d'autres espaces dans lesquels se joue ce rapport à l'autre, ailleurs que dans le quotidien des relations intersubjectives ou dans les représentations qui l'ordonnent, là où se rencontrent et parfois se heurtent les territoires investis par les uns et par les autres, que ces territoires soient inscrits dans l'espace physique – porteurs alors de possibles conflits économiques – ou qu'ils soient supports d'identités et de définitions de soi – susceptibles alors de générer exclusion et refus de l'autre.

« Notre terre » : une métaphore du soi

Dans l'histoire de cette région, la coexistence des différentes populations s'est longtemps jouée autour des stratégies de placement et de déplacement des frontières culturelles, mais aussi sur un mode de territorialisation qui acceptait un emboîtement ou une superposition des territoires – territoires centrés (le plus souvent, d'ailleurs, polycentrés) ou ancrés dans des espaces discontinus ou éclatés, plus que « territoires ethniques » repérables, circonscrits et bornés dans leur extension. Les transformations démographiques, économiques, institutionnelles que la région a connues depuis une vingtaine d'années ont définitivement remodelé cette réalité : aujourd'hui ces territoires, autrefois superposés ou emboîtés, se trouvent en quelque sorte mis à plat et juxtaposés sur un sol approprié et administré, selon un mode occidental/global d'occupation de l'espace fondé sur l'imposition de la limite et l'inscription sur la carte.

Les plus anciens Kali'na conservent le souvenir magnifié d'un vaste espace entre Orénoque et Amazone au sein duquel s'est inscrite une mémoire collective, fait d'un réseau de relations sociales et économiques tissées entre groupes indigènes plutôt que territoire spatialement repérable, au sein duquel leurs ancêtres réalisaient mariages, échanges et guerres. On a rappelé plus haut que, tout au long de la période coloniale, les *Tïlewuyu* ont vu se restreindre progressivement la liberté de se penser au sein de ce territoire indéfini, pour se trouver enserrés à la fin du XIX^e^ siècle dans des espaces qui leur étaient jusqu'alors étrangers : celui du Bagne, celui de la mise en valeur coloniale de l'Ouest guyanais et de l'est du Surinam, celui enfin des bourgs qui naissaient dans la fièvre de l'orpaillage, agglomérant les populations nouvelles de la Guyane.

Intégrés un siècle plus tard à l'ensemble national français, ils se sont trouvé engagés dans un processus de sédentarisation en gros villages, à proximité de l'école et des commerces. Élément d'un changement plus global des modes de vie, cette sédentarisation s'est marquée par l'installation des individus et des groupements familiaux dans un habitat pérenne, lié à un sol, dans des portions identifiables et limitées du territoire guyanais. Elle place désormais la société kali'na face à des catégories juridiques et administratives occidentales, fondées notamment sur la notion de propriété personnelle du sol, qui viennent perturber un fonctionnement social traditionnel construit sur la base des liens familiaux et appuyé sur des valeurs d'usage non approprié de la terre.

Cette pression s'était certes déjà exercée sur les Kali'na au cours de la période coloniale – et singulièrement depuis le milieu du XIX^e siècle – mais le groupe pouvait toujours décider de déplacer ses villages si la nécessité s'en faisait sentir. Aujourd'hui, dans la région littorale où est concentrée la majeure partie d'une population guyanaise en très forte croissance, une concurrence grandissante s'exerce sur les zones de résidence et les espaces agricoles amérindiens : concurrence pour la terre productive – zone de culture et d'extraction de bois, zone d'habitat – ou pour la terre symbolique – espace d'inscription d'un imaginaire collectif ou d'une mémoire historique. Dans ces espaces se croisent et s'affrontent désormais plusieurs logiques : aux représentations kali'na d'une « terre communautaire » s'opposent les représentations européennes et créoles d'un sol approprié et mis en valeur dans le cadre juridique dessiné par les institutions de l'État, notamment à l'échelon des communes.

Placée au cœur des revendications du Rassemblement des Amérindiens de Guyane en 1984, la question de la « terre » avait alors cristallisé les espoirs des communautés amérindiennes et parfois les craintes des autres acteurs politiques guyanais[42]. Il s'agissait d'obtenir de l'État une dérogation à la loi commune, pour que soit reconnu aux Amérindiens un droit à vivre sur un territoire propre[43]. Deux voies semblaient possibles dans le cadre des institutions de la République. La première était la constitution de communes sur une base ethnique, comme ce fut le cas en 1989 avec la création Awala-Yalimapo. Formée par détachement des deux villages kali'na jusqu'alors intégrés à la commune de Mana, la commune d'Awala-Yalimapo devait permettre aux Amérindiens de maîtriser la gestion d'un territoire, et d'y appliquer un modèle de développement original en contrôlant l'articulation de leur société avec les institutions

42. G. Collomb, 1997.
43. F. et P. Grenand, 2005.

Le village d'Awala

et la société englobantes. Le bilan que l'on peut dresser aujourd'hui est sans doute positif de ce point de vue, mais les équipes municipales successives se sont aussi trouvées dans l'obligation de prendre en compte une représentation occidentale du monde et de la politique, générant parfois des contradictions avec les idéaux qui animaient les leaders politiques à l'origine de la création de la commune. Quoiqu'il en soit, ce principe de la création de communes « ethniques », qui avait été un temps – implicitement – accepté, paraît désormais difficilement recevable en Guyane, suscitant, comme on l'a rappelé plus haut, une opposition ferme de la part de la classe politique, unanime dans la dénonciation des risques de dérive « communautaristes » que l'on ferait ainsi courir à la société guyanaise.

Une autre voie, qui semblait représenter un compromis acceptable, s'est ouverte en 1987 lorsque fut reconnue par l'État aux « communautés d'habitants qui tirent traditionnellement leur subsistance de la forêt » la possibilité de se voir attribuer des droits d'usage collectifs sur les terrains domaniaux « pour la pratique de la chasse, de la pêche et, d'une manière générale pour l'exercice de toute activité nécessaire à la subsistance de ces communautés ». Mais si cette disposition fut perçue en son temps comme une avancée, elle ne faisait que tolérer un usage, n'accordant pas une véritable reconnaissance juridique de

l'occupation de ces terres, et son application s'est donc révélée limitée. Au total, peu de demandes d'attribution de droits d'usage ont été acceptées, du fait de la résistance d'autres composantes de la population guyanaise, et les « zones de droits d'usage » qui ont été accordées se trouvent parfois aujourd'hui contestées dans les faits.

La revendication foncière, dans son acception littérale qui avait débouché sur l'attribution de « droits d'usage », s'est donc quelque peu épuisée pour les Kali'na au fil des ans, alors même qu'elle devenait de plus en plus difficile à soutenir dans la mesure où les populations amérindiennes du littoral tirent désormais une part moindre de leur subsistance de l'exploitation de la forêt. Aujourd'hui, la pression sur les « terres amérindiennes » s'exerce moins sur les espaces forestiers que sur les zones où se sont établis les villages : longtemps considérées comme des espaces sans grande valeur, les terres sur lesquelles vivent les Amérindiens dans des espaces de développement urbain sont désormais investies par d'autres logiques économiques, portées par d'autres composantes de la population guyanaise.

Si la question de la « terre » reste encore aujourd'hui au cœur des revendications portées par les acteurs politiques amérindiens, c'est parce qu'elle renvoie à leurs yeux à bien autre chose que la simple référence à l'espace de production que désignait le décret de 1987 : elle s'est déplacée et elle s'est enrichie de la référence à un modèle social et politique pensé comme spécifiquement amérindien et distinct du modèle dominant, à ce que les dirigeants autochtones appellent dans leurs discours la « communauté ». Le collectif désigné par ce terme ne se dévoile pas sous une forme aisément lisible selon des critères sociopolitiques occidentaux, car il ne possède pas de structure hiérarchisée, ni d'organe représentatif, mais il participe globalement d'un modèle social indigène amazonien, fondé sur la parenté, la corésidence et sur un usage commun des ressources et du territoire[44].

On comprend dès lors l'importance accordée à la reconnaissance d'une « terre collective », support économique et symbolique de la « communauté », et l'effort politique des responsables pour légitimer dans l'espace régional l'« autorité coutumière » : ils donnent à la société kali'na une forme institutionnelle lisible, opposable aux institutions de l'État sous leur forme nationale ou régionale. C'est ainsi qu'il faut lire, par exemple, le combat obstiné mené pendant plusieurs années dans le village amérindien de Kourou contre la volonté du conseil municipal de délimiter les parcelles occupées par les familles et de les céder, pour un prix symbolique, à leurs occupants :

44. B. Wyngaarde, 2005.

> « C'est un principe qui s'oppose totalement à notre tradition, à nos coutumes, aux fondements mêmes de notre communauté basée sur la possession commune des terres par l'ensemble des habitants d'un même village[45]. »

Même si les villages, aujourd'hui, sont devenus des rassemblements parfois hétérogènes de groupes familiaux, leur quotidien donne encore à voir la permanence et la reproduction de l'organisation sociale à laquelle renvoie cette notion de communauté, fondatrice du lien social, qui se manifeste par exemple d'une manière toujours spectaculaire dans les grandes cérémonies qui marquent l'ouverture et la clôture de la période d'un deuil familial (*omakano, epekotono*), rassemblant les parentèles entre Iracoubo et la rive occidentale du Maroni. Ces grandes fêtes – dont chaque ensemble familial est à son tour l'invitant, au gré des événements de la vie individuelle ou sociale – constituent d'intenses moments de sociabilité, jusque dans leurs préparatifs. L'organisation d'une telle manifestation demande en effet la participation de l'ensemble des membres de la famille étendue, qui doivent travailler collectivement : c'est sur la qualité de la préparation et de l'organisation, la quantité de *kasili* (bière de manioc) et de nourriture qui sont offertes, le talent des chanteurs ou chanteuses que les organisateurs peuvent faire intervenir, que l'on évalue la fête, et que l'on juge par conséquent le rang de la famille qui invite, sur sa cohésion et sur sa capacité à se mobiliser pour la circonstance et à tenir sa place au sein de la communauté kali'na.

Une « communauté de destin » ?

Au cours des dernières décennies, les Kali'na de Guyane ont quitté une sorte d'« entre soi » politique qui avait pu se maintenir jusqu'alors à la marge de l'histoire coloniale, pour prendre place dans l'ensemble national français, et dans un ensemble régional traversé par d'importants changements démographiques, économiques, sociaux. Depuis le « Rassemblement » de 1984, l'histoire des Kali'na a ainsi été dans une large mesure celle des efforts pour tenter de faire reconnaître dans ce nouvel environnement politique la réalité, toujours forte socialement et symboliquement, d'un collectif qui se pense comme spécifique, autonome et irréductible.

45. Déclaration de J. A. Charles, chef coutumier du village de Kourou au quotidien *France-Guyane*, 16/11/93.

Les évolutions du peuplement de la Guyane et de sa composition sociale et politique ont depuis quelques années amplifié cette revendication et l'ont aussi rendu plus complexe, dépassant désormais largement le face-à-face qui s'était ouvert dans les années 1980 entre les populations indigènes (et avant tout les Kali'na) et l'État nation français.

La réflexion engagée en 2001 par le conseil régional et le conseil général pour jeter les bases d'un « Projet d'accord sur l'avenir institutionnel de la Guyane[46] » est une illustration du contexte au sein duquel se construisent aujourd'hui pour les Amérindiens de nouveaux référents identitaires et un nouveau rapport à l'autre, dans une Guyane en profonde mutation. Cette réflexion avait comme objectif de proposer une base pour des discussions devant s'ouvrir avec l'État sur le remplacement des collectivités régionale et départementale par une collectivité territoriale unique dotée de pouvoirs élargis. Plaidant pour une plus grande autonomie politique et administrative, le projet répondait donc – au moins en partie – à des aspirations qui, pour n'être pas toujours exprimées clairement ni de manière consensuelle, n'en sont pas moins bien réelles et fortes. Mais considéré d'un point de vue indigène, ce texte soulève d'autres interrogations, et il met en lumière un des paradoxe de la situation sociopolitique contemporaine de la Guyane.

Le débat s'engageait entre des élus – maires, membres des deux assemblées, députés et sénateur – qui, du fait de l'histoire et de la sociologie politique de la Guyane, étaient très majoritairement créoles. Il s'agissait de rénover le cadre institutionnel dans lequel se trouvait la Guyane, et de rapprocher les centres de décision du territoire dans un certain nombre de domaines qui touchent à la culture, à l'éducation et à l'économie. Mais la réflexion qu'engageait la classe politique guyanaise devait aussi permettre d'élaborer un projet collectif de type national, et forger un nouvel imaginaire commun qui permettrait de repenser l'articulation entre les différentes populations rassemblées sur cette terre.

Pour tenter de dépasser les contradictions que faisait naître l'histoire de ce territoire, le « Projet d'accord sur l'avenir institutionnel de la Guyane » reconnaissait que la diversité culturelle était une donnée constitutive de la Guyane, et conférait dans le même temps une unité symbolique à la « nation guyanaise ». On s'appuyait pour cela, notamment, sur un récit de l'histoire que l'on considérait comme partagé par les populations « natives » du pays : Amérindiens,

46. « Projet d'accord relatif à l'avenir institutionnel de la Guyane », *Conseil régional de la Guyane/ Conseil général de la Guyane, Congrès du 29 juin 2001*, mairie de Rémire-Montjoly.

Noirs Marrons et Créoles (*cf.* page 16), construit sur la mémoire de la colonisation, de l'esclavage et de l'émancipation.

Si elles peuvent difficilement être contestées au regard de l'histoire, les bases symboliques ainsi convoquées pour construire cette « communauté de destin » ne faisaient pas pour autant consensus auprès des trois groupes qui se trouvaient ainsi sollicités : si chacun a eu à souffrir tout au long de l'histoire coloniale de la Guyane, les uns et les autres se situent en effet de manière assez différente par rapport à ce passé. L'esclavage et l'abolition sont bien sûr au cœur de la construction d'une identité créole, mais si le thème est également central pour les Noirs Marrons, c'est sur un mode inversé, glorifiant la résistance et l'autolibération des esclaves fugitifs. Et pour les Amérindiens, qui ne sont pris en compte dans cette lecture de l'histoire que sous l'angle du génocide, c'est-à-dire de la disparition, le thème de l'esclavage n'a guère de résonance ; ils préfèrent évoquer le fait qu'ils n'ont pas subi l'esclavage en Guyane[47], et mettent en avant une mémoire qui célèbre leur situation comme peuple libre au sein de la colonie, et qui insiste sur leur statut de premier occupant et d'« autochtone », sur lequel ils s'appuient aujourd'hui pour revendiquer leur existence comme collectif. On comprend que, derrière cet effort pour construire une histoire commune, les histoires particulières résistent, et qu'elles restent des points d'appui importants pour affirmer une existence collective et penser une identité.

En les conviant de la sorte à contribuer à l'émergence d'une « communauté de destin », le projet élaboré en 2001 entendait associer les Amérindiens à la réflexion sur le devenir politique de la Guyane. Mais tel qu'il était pensé, le texte avait une autre portée, il écrivait aussi les fondements symboliques de cette « communauté », et validait de fait dans l'espace régional une représentation de la Guyane portée par la composante créole de la population. Cette représentation construisait une image de la « nation » guyanaise autour d'une lecture créole de l'histoire commune, sur un mode jacobin et fortement intégrateur, et reproduisait paradoxalement dans l'espace régional des positions qui étaient dans le même temps reprochées à l'État.

Au-delà de ce qu'il s'efforçait de faire advenir au plan symbolique, le « Projet d'accord sur l'avenir institutionnel de la Guyane » soulevait donc des interrogations de la part des leaders amérindiens, qui craignaient que le nouveau

47. Le nombre d'esclaves amérindiens en Guyane est resté très faible ; dès la fin du XVII[e] siècle, ce statut ne concernait que des captifs faits dans des guerres entre groupes amérindiens, dans une dynamique amplifiée par les rivalités entre les pays colonisateurs – notamment entre la France et le Portugal.

statut ne dessine pour les communautés indigènes un horizon moins favorable à l'avenir, refermant l'espace que la pression exercée sur l'État avait permis d'ouvrir un peu : les responsables politiques amérindiens observaient que la composante créole de la population guyanaise serait politiquement dominante dans les nouvelles institutions, qui seraient dotées de pouvoirs beaucoup plus étendus que ceux que détenaient les assemblées locales dans le statut départemental, et qu'elle s'efforcerait très normalement de faire prévaloir sa lecture de l'histoire et sa vision de l'avenir[48].

Ce débat à trois sur des enjeux identitaires et nationaux, qui oppose en Guyane les Amérindiens, les porteurs créoles d'une sensibilité nationaliste « guyanaise » et l'État, est exemplaire des interrogations qui traversent aujourd'hui les formes historiques de l'État nation, ouvrant sur de nécessaires mais problématiques reconstructions du lien social. La France – mais aussi la Guyane comme entité politique en devenir – éprouve encore des difficultés à s'interroger sur la nature de son modèle d'intégration nationale, alors même qu'elle est confrontée à la fin de l'illusion que véhiculait le projet assimilationniste. Au-delà des caractères propres de l'histoire de la Guyane, ce débat a une portée beaucoup plus large, il trouve de multiples échos sous d'autres latitudes. Cela a été le cas, par exemple, ces dernières années lorsque les Premières Nations québécoises se sont efforcées de construire un espace politique singulier en marquant leur défiance envers un Québec souverainiste, et en affichant leur préférence pour un État canadien fédéral – sur lequel par ailleurs elles entendaient bien continuer à peser pour tenter d'aménager à leur profit les règles du jeu nationales[49].

La question que soulèvent aujourd'hui les Kali'na, dans une Guyane tout à la fois engagée dans ce processus de maturation d'un sentiment national et confrontée aux effets de l'ouverture à un monde globalisé, est ainsi assez différente de l'attitude factionnaliste ou communautariste à laquelle certains, parfois, sont tentés de la réduire. Elle apparaît plutôt comme une autre manière de poser aujourd'hui la question, centrale, des rapports entre des cultures et entre des groupes, pour une part hétérogènes, rassemblés ici par l'histoire.

48. Le « Projet d'accord sur l'avenir institutionnel de la Guyane » introduisait par exemple aux yeux des leaders amérindiens un nouvel élément qui risquait de rendre encore plus difficile (et vraisemblablement plus conflictuel) le règlement de la question foncière, en demandant le transfert des terres domaniales, qui représentent la quasi totalité de la superficie de la Guyane, à la nouvelle collectivité territoriale, dont les composantes se sont par le passé montrées réticentes au principe de l'attribution de droits d'usage aux populations « sylvicoles » que reconnaissait le décret de 1987.

49. On trouvera des éléments sur ce débat, qui n'est pas clos mais qui a culminé dans les années 1990, dans M. Labelle et D. Salée, 1999.

Dans ce contexte, une partie des responsables kali'na – ou, plus généralement, amérindiens – semble avoir fait le choix d'une entrée plus complète dans les espaces politiques et institutionnels nationaux et régionaux. Ce choix s'est par exemple traduit ces dernières années, notamment chez les Kali'na, par la mise en oeuvre de stratégies politiques bien différentes des rapports de domination paternalistes qui étaient imposés à leurs aînés, et par l'accès de dirigeants amérindiens à des responsabilités dans les collectivités locales et régionales. Nouant des alliances, engagés dans des jeux de médiation et de négociation, ils se placent désormais en toute connaissance de cause dans un nouvel espace politique. L'analyse que l'on peut en faire désormais est bien éloignée des métaphores médicales de la résistance du corps social aux agressions, qui ont longtemps représenté le mode privilégié sous lequel ont été analysées les relations que ces peuples ont entretenues dans leur histoire moderne avec l'extérieur occidental et avec l'État.

Aujourd'hui, plus encore que dans le passé colonial, la référence « ethnique » n'est donc peut-être pas la plus intéressante pour comprendre comment se forment les identités collectives pour les Kali'na. L'espace social communautaire reste encore important pour cette société, et l'attachement à la culture, notamment à travers l'usage de la langue, est toujours central. Mais d'autres niveaux de référence identitaire occupent désormais une place aussi importante, dessinant des identités « kali'na » composites et emboîtées au sein d'un espace guyanais lui-même extrêmement fragmenté. Le « point de vue » kali'na sur les relations interculturelles en Guyane, tel qu'on peut le saisir et le comprendre, représente donc au bout du compte bien autre chose qu'un repli dans un espace fortement ethnicisé – régime sous lequel il est volontiers analysé aujourd'hui. Par le questionnement qu'il formule, ce « point de vue » ouvre aussi sur d'autres manières de penser ces relations. Le rééquilibrage de leur rapport collectif à l'État, et à la Guyane comme espace politique, permet désormais aux Kali'na de s'approprier une appartenance citoyenne qui s'est dans un premier temps imposée à eux, mais en l'investissant d'un sens spécifique, à travers lequel ils tentent de penser et de construire d'autres formes du rapport à l'autre dans l'espace guyanais.

Pirogues sur le Maroni

Histoires du marronnage

ou le difficile renoncement des Ndjuka

Marie-José JOLIVET

Dans les pages qui suivent, nous nous intéresserons aux rapports qu'entretiennent, depuis leur formation, deux sociétés de Noirs Marrons de la région du Maroni, à la frontière de la Guyane et du Surinam : les Aluku et les Ndjuka. Le propos entend répondre à un double objectif : livrer et analyser un récit que je qualifierai de refondateur, car il révise l'histoire habituellement racontée quant aux Premiers Temps – ceux du marronnage – de l'une de ces sociétés et mérite à ce titre l'intérêt qu'on lui accorde ; replacer dans le même temps ce récit non seulement dans le contexte socio-historique qui lui donne sens et en permet l'analyse, mais aussi dans le mouvement de la transmission du savoir dont la crise actuelle permet précisément le travail de révision constaté.

Au préalable, pour que le récit considéré soit immédiatement compréhensible au lecteur, quelques grandes notions concernant ces sociétés doivent être rappelées, à commencer par celle de marronnage : on en prendra également connaissance dans d'autres parties de cet ouvrage, mais il convient d'en souligner ici tout à la fois l'importance et les limites. Le terme de « marron », appliqué aux esclaves qui avaient fui les plantations des maîtres, appartient davantage à l'univers des Blancs qu'à celui des populations concernées. Venu de l'espagnol *cimarron*, il désignait à l'origine un animal domestiqué redevenu sauvage. En langue française, on le trouve en abondance, surtout sous la forme de « nègres marrons » dans la correspondance officielle des divers administrateurs de la Guyane, en particulier au moment où le baron de Bessner mit leur accueil à l'ordre du jour (1774) et dans les années qui suivirent[1]. Dans les écrits anciens, on trouve aussi quelques équivalents, tels « nègre fugitif », « nègre révolté » et surtout « nègre rebelle », expression la plus fréquemment employée dans la

1. Gouverneur de la Guyane de 1781 à 1785, Bessner est surtout connu pour le différend qui l'opposa à Malouët et dont ce dernier fit largement état dans ses *Mémoires* publiées en 1802. Ce différend est né du plan de mise en valeur que Bessner a rédigé en 1774, sous forme de courts mémoires manuscrits (Arch. col. sous-série C¹⁴, année 1774). Il y prônait, entrer autres mesures, l'accueil en Guyane des Marrons qui demandaient alors asile à la France.

traduction du livre de Stedman [1790][2] qui utilisait peut-être là un vocabulaire plus spécifiquement militaire ou policier. La connotation péjorative de la notion de « marron » a survécu dans le vocabulaire des créoles à base lexicale française, avec l'expression *neg mawon* qui signifie avant tout : bandit, voyou. C'est plutôt à l'usage universitaire du XX^e^ siècle – anglophone et en moindre mesure francophone[3] – que l'expression doit ses titres de noblesse[4]. Elle se réfère alors au processus historique dont sont nées ces sociétés, à partir des plantations esclavagistes – en l'occurrence, au Surinam, aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Saramaka, Matawaï, Ndjuka, Paramaka, Aluku et Kwinti : telles sont les six sociétés concernées ici par cette appellation.

« Marron » est en effet un terme que personnellement j'emploie assez souvent, pour sa référence à l'histoire, de préférence à celui de « Businenge ». De l'anglais *Bush Negroes* et/ou du hollandais *Bos Negers*, ce nom de langue nenge(e) – créole à base lexicale anglaise dont les Ndjuka et les Aluku parlent des variantes[5] – signifie littéralement « Nègres des bois ». Pris comme terme générique englobant toutes les populations issues du marronnage, il est actuellement en usage sur la rive française du Maroni, chez les Aluku, notamment, et plus largement chez les jeunes, marrons et créoles. Mais il ne vient pas aussi spontanément à la bouche de mes vieux informateurs ndjuka, tel le narrateur dont je vais retranscrire le récit et qui préfère, nous le verrons, d'autres expressions nengee.

Outre le point de départ que constitua le marronnage qui suivit la mise en esclavage de ces Africains transportés en Amérique, ces sociétés ont très largement en commun leur mode d'organisation socio-politique, leur système de parenté et leur religion. Rappelons tout d'abord qu'elles sont toutes divisées en clans (*lo*) eux-mêmes organisés en matrilignages (*bee*)[6]. Chacune a à sa tête un *gaanman*, tout à la fois chef politique et prêtre suprême. Ce *gaanman* est assisté d'un *fiskali*,

2. Anglais, engagé dans l'armée hollandaise pour aller combattre au Surinam, John Gabriel Stedman a publié ses mémoires à Londres, sous le titre *Narrative of a Five Years Expedition against the revolted Negroes of Surinam*. La première traduction en français date de 1799 (réédité en 1989).

3. On le trouve sous la plume de Roger Bastide, dans *Les Amériques noires*, 1996 [1967], mais à la même époque, J. Hurault (1965) parlait plutôt de « Noirs réfugiés ».

4. J'exclus de mon propos la pratique haïtienne qui, comme l'a consacré l'érection de la statue du Marron inconnu, sous Duvalier, pouvait hautement valoriser cette figure de la liberté. On notera en revanche que si Glissant, dans ses romans des années 1960, place la figure du Marron au cœur de son dispositif de réhabilitation de l'histoire de l'esclavage, c'est sans le nommer tel directement : la valorisation du Marron passe plutôt par le rappel de ses savoirs venus d'Afrique et de ses capacités de quimboiseur (sorcier).

5. Les Aluku prononcent « nenge » et les Ndjuka « nengee ». Comme le proposent L. Goury et B. Migge (2003), j'écrirai *nenge(e)* pour couvrir les deux variantes. Constitués antérieurement, les Saramaka et les Matawaï parlent un créole à base lexicale anglo-portugaise, assez différent pour qu'il n'y ait pas totale intercompréhension.

6. On trouvera plus loin, sous la plume de Francis Dupuy, une réflexion sur le rapport entre *lo* et *bee*.

qui veille à la bonne observation des règles de justice, et de divers *Kapiten* (au moins un par *lo*) qui le représentent dans les grands villages (*konde*) et sont eux-mêmes assistés par des *basia*. Il n'est pas nécessaire pour la compréhension du récit de rendre compte ici des croyances marronnes et du monde des esprits auxquels celles-ci renvoient. On en verra apparaître les aspects indispensables au fil du propos. Seule, la notion d'*obia*, omniprésente dès les premières phrases du récit, mérite d'emblée un éclaircissement. Il s'agit d'une notion particulièrement complexe, que les Marrons, ou en tout cas les Ndjuka, utilisent le plus souvent pour désigner un remède auxquels des esprits confèrent son pouvoir. Car l'*obia* est tout à la fois le remède et l'esprit. Diane Vernon le définit comme une « vaste catégorie hétéroclite mais cohérente [...] où se côtoient dieux oraculaires, esprits de possession, rites, remèdes et charmes[7]. » Ancêtres et esprits de la forêt y conjuguent leurs pouvoirs. Bien au-delà du système de soins dans lequel on pourrait être enclin à l'enfermer, l'*obia* met en jeu des principes de vie et de mort qui le placent au cœur même de ces sociétés : nous en aurons ici l'illustration.

Venons-en maintenant à notre propos central : le récit que me fit un informateur ndjuka, dans des conditions que je relaterai plus loin. Ce récit commence par le nom d'un personnage historique, Boni, qu'on aura l'occasion de voir évoqué dans ce livre, à diverses reprises. Il fut le chef d'un groupe de Marrons qui ont longtemps porté son nom, les Boni, mais qui se désignent aujourd'hui plus souvent comme les Aluku, du nom d'un autre chef historique[8]. Boni apparaît, dans l'histoire du marronnage au Surinam, au cours du dernier tiers du XVIII^e siècle. Les Ndjuka sont alors déjà constitués en un groupe autonome, officiellement reconnu par l'accord passé avec le gouvernement colonial de Paramaribo, en 1760. Certains font toutefois remonter l'origine du groupe, que Boni prendra plus tard en main, à l'année 1712 lorsque l'invasion des Français poussa les colons hollandais à envoyer leurs esclaves en forêt pour éviter de payer le tribut exigé par tête. Selon Hoogbergen quelque 700 d'entre eux, en effet, ne regagnèrent jamais les plantations de la côte après le départ des Français[9]. On aurait alors là un tronc commun Ndjuka-Boni/Aluku[10], avant que s'opère la différenciation. C'est à cette conception de l'histoire des Aluku que se rattache le récit qui suit.

7. D. Vernon, 1992, p. 15.
8. Certains – dont Jean Moomou (2004), notamment, se fait l'écho – refusent toutefois ce changement d'appellation et préfèrent continuer à se désigner comme des Boni – sans compter l'habitude qui joue parfois aussi en faveur de cette dernière appellation. On trouvera plus loin, sous la plume de Francis Dupuy, quelques remarques plus précises concernant ces deux appellations. W. Hoogbergen indique ici, quant à lui, qu'Aluku était le beau-père de Boni (cf. p. 86).
9. 1990, p. 23.
10. Un tronc formé de plusieurs petits groupes, comme c'est le cas dans presque toutes les sociétés marronnes à leurs débuts, en raison même de leur mode constitutif.

La guerre entre Ndjuka et Aluku : une affaire de famille et d'*obia*

*« Boni et ses compagnons arrivèrent sur le Tapanahoni par la forêt. Ils venaient surprendre les Ndjuka et se battre contre eux. C'était à Puketi – le village où est enterré le premier gaanman ndjuka. Ils avaient apporté une flûte, pour en jouer tout en racontant ce qu'ils étaient venus faire. Ils ne trouvèrent là que des femmes. Tous les hommes étaient partis faire de l'*obia *dans un autre village, Mainsi.*

Celui qui jouait de la flûte s'installa sur la tombe du premier gaanman.

À Mainsi, les Ndjuka surent que Boni était arrivé dans leur village, car la marmite où ils préparaient l'obia se mit à bouillonner.

À Puketi, Boni demanda aux femmes où étaient les hommes. Elles répondirent qu'ils étaient dans un autre village.

Boni dit : "Ah bon ! Moi, j'étais venu pour les rencontrer, pour manger et boire avec eux !" – Il faisait semblant d'être venu en ami !

Les hommes n'étaient pas au village, excepté un qui était maladif, un peu handicapé, et qui s'était caché sous les bananiers, là où les gens jetaient les ordures.

Mais Boni, qui ne le ne voyait pas, ressentait néanmoins sa présence. Il dit aux femmes : "Vous avez dit qu'il n'y avait pas d'homme au village, mais pourquoi ai-je l'impression qu'il y a quelqu'un ?"

"Non ! Les hommes ne sont pas là", répondirent les femmes.

Mais celui qui s'était caché se fâcha contre l'homme qui jouait de la flûte sur la tombe du gaanman. *et, avec son fusil, il tira sur lui. Alors, Boni comprit qu'il y avait bien un homme au village. Il alla vers celui qui était tombé, le joueur de flûte, il le releva et il le passa trois fois entre ses jambes – car chez nous, c'est une pratique ; il y en a qui sont mieux "protégés" que d'autres*[11]*. Il lui fit "fula", aussi – c'est comme ça qu'on désigne le fait de mettre de l'eau ou du rhum ou des graines dans la bouche, qu'on fait ressortir en soufflant. Le blessé se sentit un peu mieux. Boni et ses hommes décidèrent alors de s'en aller. Ils marchèrent un moment ; le gars retomba. Boni s'en occupa à nouveau, mais l'autre finit par mourir. Alors, ils le mirent à l'intérieur d'un vieux tronc d'arbre abattu. Le bois était creux : ils le poussèrent à l'intérieur.*

11. C'est évidemment le cas de Boni qui utilise ici sa science et ses pouvoirs pour ranimer le joueur de flûte.

*Pendant ce temps, les Ndjuka qui étaient à Mainsi, en train de faire de l'*obia, *avaient décidé de rentrer à Puketi. Il y avait avec eux un homme de Kisai, un village proche de Mainsi, qui voulait retourner d'abord dans son village, pour revenir ensuite. Il demanda à un autre Ndjuka de l'attendre pour ne pas être tout seul au moment d'aller à la rencontre de Boni. Là, il y eut une sorte de défi entre eux. Celui qui était resté fit des incantations pour que la pirogue de l'autre s'échoue sur des rochers, pour le retarder… L'homme de Kisai savait qui le retardait… Mais il réussit à partir et revenir rapidement en passant dans le grand saut, au lieu de prendre des bistouris*[12] *comme on fait d'habitude.*

Les Ndjuka arrivèrent donc au village de Puketi et, apprenant que Boni venait de le quitter, ils partirent à sa poursuite.

Quand les Aluku parvinrent à la hauteur de la crique Gonini, au-dessus de Grand Santi[13]*, ils traversèrent. Au même moment, les Ndjuka arrivaient là où était caché le corps du joueur de flûte. Ils sentirent qu'il y avait quelqu'un là. Ils découvrirent le corps et comprirent de qui il s'agissait. Ils continuèrent leur route. Boni, lui, était redescendu sur la crique qui porte depuis son nom, la crique Boni ; il traversa cette crique. Mais les Ndjuka étaient déjà derrière lui. Ils lui crièrent :*

"Tu as dit à nos femmes que tu étais venu à notre rencontre. Pourquoi es-tu parti ?

– Je ne suis pas vraiment parti. Je vais revenir", répondit Boni.

*Alors, les Ndjuka firent demi-tour. Ils retournèrent à Puketi, le village où Boni était venu, et se rassemblèrent tous là, pour faire de l'*obia.

Il faut savoir que nous sommes arrivés dans les bois tous ensemble, avant cette époque-là. Boni lui-même avait un oncle qui s'appelait Baron. C'était un grand guerrier à l'époque de la lutte. D'ailleurs, il y a un endroit qu'on appelle Boni-doro, une île sur le Maroni, où cet oncle-là tuait les Blancs qui venaient sur le fleuve rechercher les esclaves fugitifs.

Dans la mesure où nous nous étions déjà enfuis, si les Blancs venaient pour nous voir, c'était forcément pour nous faire à nouveau esclaves.

---

12. *Bistouri* est un mot créole (guyanais) qui désigne chacun des passages étroits et détournés qu'on emprunte, quand il y en a, pour éviter les dénivellations trop fortes du cours principal d'un fleuve dans les rapides. Ce mot est aussi utilisé dans ce sens en français régional. Dans le cas présent, c'est mon interlocuteur qui l'emploie, dans un récit effectué principalement en langue nengee, mais parsemé d'expressions, voire de phrases entières en créole. Il faut dire que cet homme, âgé d'une bonne soixantaine d'années, parle couramment le créole, langue sans conteste véhiculaire en Guyane, jusqu'à ces dernières années où les langues à base lexicale anglaise, parlées par les Marrons et les Créoles du Surinam tendent à le supplanter dans ce rôle, au moins dans l'Ouest guyanais.

13. En fait, le village de Grand Santi n'existait pas à cette époque. Cette précision m'est donnée pour me permettre de mieux localiser l'événement raconté.

Cet homme-là [Baron] habitait un endroit d'où il pouvait voir de loin les Blancs arriver. À chaque fois qu'il les voyait venir, il allait à pied jusqu'à la hauteur de l'île Bonidoro, où le fleuve se resserre : les Blancs étaient obligés d'y passer, et là, il les tuait.

Cet oncle, à chaque fois qu'il allait se laver au fleuve, enlevait ses vêtements, ses armes et toutes ses « protections » : il les donnait à son neveu qui les portait pendant qu'il [Baron] se baignait. Et lui, quand il se plongeait dans l'eau, il ne remontait qu'une demi-heure après, sans avoir respiré entre temps : c'était un homme très fort. Il lutta et tua pas mal de Blancs sur Bonidoro.

Quand les Blancs cessèrent de venir sur le fleuve, l'oncle et le neveu remontèrent jusqu'au niveau de Providence, un endroit qu'on appelle Salua, et là, ils créèrent un village. L'oncle continua à donner à Boni toutes ses protections, avec sa lance et ses flèches, quand il allait se laver. Alors, les protections commencèrent à agir sur le neveu. Un jour où son oncle lui avait tout donné pour plonger dans le fleuve, Boni prit la lance que Baron utilisait pour tuer les Blancs et tua son oncle dans l'eau. C'est ainsi que l'oncle mourut et que lui, Boni, devint plus belliqueux encore que cet oncle.

Après quelques années, Boni et les siens arrivèrent à l'embouchure du Tapanahoni. Il y avait un frère de Boni et un autre oncle [maternel] avec eux. En fait, Boni et cet oncle étaient des Dikansama[14]*, c'est-à-dire des Ndjuka, du* lo *[clan] Dikan. Quand ils arrivèrent à l'embouchure du Tapanahoni, Boni était toujours un rebelle, il voulait toujours se battre.*

*Cet oncle lui dit : "Je t'ai bien observé. Tu es rebelle, violent. Bien que la lutte soit finie, tu as toujours des histoires. Si tu remontes avec nous vers l'*opu[15]*, sur le Tapanahoni, tu vas nous créer des problèmes. Nous sommes arrivés à un embranchement où il y a une autre partie du fleuve qui n'est pas explorée. Prends avec toi un certain nombre de personnes et vas de ce côté-là avec eux. Si tu viens avec nous en amont, tu vas créer des histoires."*

Cet oncle était un Dikan, un homme assez important pendant la fuite des esclaves, mais qui, lui, ne tuait pas : il arrivait même à calmer les plus belliqueux. C'était un homme d'autorité.

---

14. Le mot *sama* désigne la personne, les gens. Agglutiné à un nom propre, il signifie « quelqu'un de » ou « les gens de ». Il s'agit ici des gens du *lo* Dikan ; mais on dit aussi les *Ndjukasama* (en français : les Ndjuka), ou encore les *Busikondesama* de *busi* (les bois), *konde* (les villages) et *sama* (les gens), c'est-à-dire les gens qui habitent les villages de la forêt (soit l'ensemble des Marrons).

15. En nenge(e), *opu* désigne l'amont, et Opuse, le pays situé en amont du Tapanahoni, par opposition au Bilose qui, lui, désigne le pays situé en aval du fleuve. L'ensemble constitue le *Ndjuka Liba*, c'est-à-dire le fleuve et par extension le Pays Ndjuka.

À l'époque, les Dikan avaient créé un konde *sur la crique Beiman*[16]*. Boni partit sur le Lawa. Mais il revint un jour.*

Quand il arriva, il les salua.

L'oncle lui dit alors : "Que fais-tu là ? Je t'avais dit d'aller de l'autre côté et de ne plus revenir vers nous ! Qu'es-tu revenu faire ?

– Je suis venu vous rendre visite.

– Non, tu n'es pas venu nous rendre visite ! Tu es venu chercher des problèmes !

– Non, je suis venu vous rendre visite !"

L'oncle avait une petite calebasse, une sorte de gourde qui lui servait à garder de l'eau. Il prit cette calebasse et commença à préparer un obia*, sans que Boni le voie. Il y avait là un autre frère de Boni, celui qui était resté avec l'oncle. Pendant qu'il préparait l'*obia*, l'oncle dit alors à cet autre neveu :*

"Tu vois, Boni, ton frère, il n'est pas venu pour rien ! Il est venu pour chercher des problèmes !"

Il finit sa préparation et dit à ce neveu de la déposer dans la maison. Puis il demanda à Boni :

"Es-tu venu nous saluer ou chercher des problèmes ?

– Non, je suis venu en ami, répondit Boni.

– Alors si tu es venu en ami, prends cette gourde et rapporte-la moi."

Boni essaya, mais malgré toute sa force, il ne put jamais la soulever.

L'oncle alors lui dit : "Fais demi-tour et ne reviens plus jamais."

Il fit demi-tour, mais pour aller se préparer à se battre contre les Ndjuka à Puketi.

*L'oncle avait vu le danger grâce aux esprits. Il envoya un messager pour aller dire aux gens de l'Opuse [*Opusama*] que Boni était venu lui rendre visite et qu'il manifestait de mauvais sentiments à leur égard.*

Mais en remontant le fleuve, le messager arriva dans un village, Saaye, où se déroulait une cérémonie traditionnelle. Alors, il s'arrêta et participa à la cérémonie, en oubliant d'aller porter son message : les gens de l'Opuse ne furent donc pas mis au courant des intentions de Boni. C'est pourquoi, plus tard, quand tout fut fini, les Dikan durent payer une amende pour n'avoir pas averti les

16. Crique située sur la rive droite du Maroni, à une trentaine de kilomètres en aval du confluent du Lawa et du Tapanahoni qui sont les deux formateurs du Maroni. La portion de fleuve où, auparavant, l'oncle Dikan avait envoyé Boni était en amont : c'était sur le Lawa, lui-même et les autres Ndjuka remontant en amont du Tapanahoni.

autres, alors qu'ils étaient au courant, puisque les obia *leur avaient indiqué que Boni venait se battre contre eux. Ils auraient dû trouver un moyen de les prévenir.*

*Mais heureusement, les gens de l'Opuse savaient faire l'*obia. *Quand ils étaient retournés à Puketi, où Boni leur avait dit qu'il allait revenir (au moment où il traversait la crique Boni), ils n'étaient pas restés sans rien prévoir : ils avaient invité tous les* lo *[clans] à venir faire de l'*obia *avec eux, pour pouvoir repartir chez Boni et l'attraper. Quand ils firent l'*obia, *ils le firent tellement bien que cet* obia *devint une femme, une créature de rêve! Plus belle que toutes les femmes qu'on aurait pu rencontrer. Et c'était l'*obia *! C'est cette femme-là qui traversa la crique Boni pour aller dans le village de Boni. Quand la femme apparut dans ce village, tous les hommes s'exclamèrent : "Quelle est cette belle créature? Qu'elle est belle!" Et là, Boni dit : "Oui, elle est belle, très belle, mais cette femme-là, personne ne la touche! Elle m'appartient!"*

Boni la prit comme femme. Il l'emmena chez lui et passa la nuit avec elle. Le lendemain, la femme lui dit : "Puisque je suis ta femme, il faut que tu me dises ce qui est kina *[tabou], ce que je ne dois pas faire, ce que je ne dois pas toucher, à quel moment je ne dois pas faire telle ou telle chose [...]."*

Boni lui dévoila tous ses kina. *Ils passèrent une autre nuit. La femme fit à manger. Ils mangèrent, passèrent encore une autre nuit ensemble, et le matin suivant, la femme s'envola : il ne la vit plus. Alors, il comprit que les Ndjuka l'avaient abusé. Il rassembla les gens de son peuple pour les avertir que les Ndjuka l'avaient possédé et connaissaient désormais ses* kina. *Il leur dit : "C'est fini, maintenant!"*

Effectivement, quand la femme rentra à Puketi, elle indiqua aux Ndjuka quels étaient tous les kina *de Boni. C'est sur ces* kina *que les Ndjuka travaillèrent l'*obia. *C'est grâce à la connaissance de ces secrets qu'ils purent venir se battre et tuer Boni.*

C'est ainsi que tout finit : après la mort de Boni, il n'y eut plus de guerre entre eux.

Tout ça pour dire que, quand on voit les Aluku, il faut savoir que ce sont des Ndjuka, ce sont des Dikan. »

Ainsi s'achève le récit proprement dit de la relation de Boni aux Ndjuka, aux temps du marronnage. Mais le narrateur poursuit son propos dans le souffle du précédent, pour en venir aux temps présents et donner son point de vue sur les rapports actuels entre les deux groupes.

Fin des *gaanman* Dikan et retour à l'*obia*

« Auparavant, dans les Premiers Temps, les gaanman *aluku étaient des Ndjuka. Jusqu'à l'arrivée du* gaanman *Difu.*

Le gaanman *Awensaï, qui a précédé le* gaanman *Difu, était l'oncle [maternel] de ce dernier. Mais après Difu, il n'y avait plus personne de la lignée Dikan qui puisse lui succéder, car Difu n'avait pas de neveu. Ayant remarqué que cette lignée allait s'éteindre avec Difu, le* gaanman *Awensaï a pris une femme amérindienne. Il a eu avec elle deux enfants : une fille qui s'appelait Mamaya et un garçon qui s'appelait Amaïkon. Le père, Awensaï, a demandé à son neveu Difu d'épouser sa fille, Mamaya, afin que la lignée continue. Difu a refusé : il ne pouvait pas, disait-il, parce qu'elle était sa "sœur" [une cousine germaine est considérée comme telle]. Ils avaient été élevés ensemble : il ne se voyait pas épouser sa sœur.*

L'oncle a dit : "Puisque tu ne veux pas, je respecte ta volonté, mais il faut savoir qu'après toi, il n'y aura plus de gaanman *Dikan. Si tu avais épousé ma fille, la lignée des* gaanman *Dikan aurait pu continuer."*

Car justement, comme la mère était amérindienne, la fille conservait le lo *[clan] du père, donc elle restait Dikan. C'est la raison pour laquelle il était allé chercher une femme amérindienne : pour que sa fille garde sa propre lignée [...]. »*

Je ne retranscrirai pas ici la totalité du discours de mon informateur : l'histoire qu'il me conte alors est en effet assez complexe et sans doute peu intelligible pour un lecteur non nécessairement averti des événements qui ont scandé la vie des Aluku au XX^e^ siècle. Je n'indiquerai donc que le sens général du propos qui tourne autour de la question de l'extinction de la lignée Dikan comme lignée des *gaanman* aluku.

La charge étant traditionnellement héritée de l'oncle maternel, la condition de la transmission est, pour un *gaanman* en poste, d'avoir une sœur qui elle-même ait un fils. Selon mon informateur, Difu n'ayant pas de neveu utérin, Awensaï, son oncle, a tout fait pour tenter d'assurer autrement la perpétuation de la charge de *gaanman* à l'intérieur du clan Dikan : outre son mariage avec une Amérindienne, il est aussi allé épouser une femme Dikan ; mais rien n'a abouti et finalement, « il n'y a plus eu de vrais Dikan pour prendre la succession » ; intronisé dans les années 1960, le *gaanman* Tolinga, qui avait épousé Mamaya, la fille d'Awensaï et de son épouse amérindienne, disait d'ailleurs lui-même « qu'il exerçait la fonction de sa femme ». Toujours selon mon informateur, depuis la mort de Tolinga, en 1990, la transmission de la charge est

nécessairement sujette à débats, voire à contestations, ce qui, de son point de vue, rejaillit sur les rapports actuels entre Ndjuka et Aluku et ravive les antagonismes. Ainsi, après avoir évoqué une série d'événements récents, impliquant plusieurs personnages publics, il conclut :

> *« Les Aluku ont peur des Ndjuka et de leurs* obia. *C'est parce qu'il y a des* obia *sur le Litani, en amont du Lawa, que les Aluku refusent que les Ndjuka remontent jusqu'à cette rivière : ils craignent que les Ndjuka ne découvrent ces* obia *et s'en emparent.*
>
> *Car, autrefois, lors de la fuite des esclaves, les Ndjuka ont vu faire leurs aînés, ils ont vu celui qui, le premier, aurait dû avoir la fonction de* gaanman, *ils ont la connaissance des* obia. *S'ils découvrent quelque chose sur le Litani, comme ils ont gardé la connaissance de toute la tradition, ils peuvent savoir comment prendre ces* obia *et s'en servir comme ils l'ont fait autrefois pour tuer Boni. C'est ce que pensent certains Aluku, mais ils ont tort de penser ainsi, car à l'époque de Boni, on était en temps de guerre, alors qu'aujourd'hui, on est en temps de paix [...]. »*

Puis, ayant ponctué cette dernière affirmation d'un grand éclat de rire, comme pour la démentir, le narrateur reprend le fil de son récit, pour le centrer cette fois sur les Ndjuka eux-mêmes.

> *« Il y a chez les Ndjuka un esprit, le* sweli, *qui est le plus puissant de tous les esprits. À chaque fois que le* gaanman *part en voyage, il est accompagné du sweli. Quand il rencontre une personne qui a de mauvaises intentions, cette personne meurt parce que le sweli est le plus puissant.*
>
> *En fait, le* sweli, *c'est la protection du* gaanman *ndjuka, c'est son armure. Un jour, un haut fonctionnaire* bakaa *[blanc] est allé chez le* gaanman*; il n'était pas d'accord avec ce que le* gaanman *disait; il s'en défiait. Le* gaanman *lui a dit de retourner chez lui et de revenir plus tard. Mais il n'a jamais pu revenir, car sitôt rentré chez lui, il est décédé.*
>
> *Il y a eu aussi de hauts fonctionnaires du Surinam qui, normalement, ont un mandat de durée limitée : si un endroit leur plait et qu'ils souhaitent rester un ou deux ans de plus en poste, ils vont voir le* gaanman *pour lui dire qu'ils souhaitent rester plus longtemps. Le* gaanman *interroge alors le* sweli *pour savoir si ces gens ne manifestent pas de mauvaises intentions. S'ils ont de bonnes intentions, le* gaanman *prépare des* obia *avec le* sweli *pour leur permettre de rester le temps qu'ils veulent.*

Le sweli, *c'est l'*obia *le plus puissant, le plus haut : il commande les autres* obia. *Cet* obia *est un dieu, c'est le* sweli *Gadu*[17]. *Quand quelqu'un a de mauvaises intentions, le* sweli *les capte toujours. Donc le* gaanman *le sait à l'avance.*

Par exemple, là, nous sommes en train de parler du sweli. *Mais il y a des personnes qui pourraient le prendre à la légère, dire que ça n'existe pas, que ce n'est pas possible… Il se peut alors que deux ou trois jours plus tard, ces personnes meurent.*

On peut se servir également de cet obia *pour tuer le* gaanman. *Car autrefois, le* gaanman *ne pouvait pas rester en poste plus de douze ans. Or, ce n'est pas le* gaanman *lui-même qui travaille avec le* sweli : *il a des fidèles qui le font pour lui. Longtemps, ces fidèles ont pu manipuler le* sweli *et déterminer le temps d'exercice du* gaanman. *Au bout de douze ans, ils pouvaient tuer le* gaanman. *Jusqu'à l'avant-dernier* gaanman, *Kantu, qui est resté plus de douze ans, mais que les gens ont quand même fini par tuer en manipulant le* sweli. *Kantu est resté au pouvoir à peu près une vingtaine d'années, et les gens trouvaient que c'était très long dans la mesure où tous les* gaanman *mouraient habituellement au bout de douze ans maximum ! Puisqu'il y a chez nous douze* lo, *c'était un an pour chaque* lo. *Le* gaanman *le savait, mais il ne pouvait pas refuser la fonction, car c'était son devoir : si l'un est mort, c'est au fils de sa sœur de prendre la fonction, il ne peut pas refuser !*

Tout a changé avec Akalali, le grand médium qui a fait en sorte que les gens de l'Opuse [Opusama[18]] *ne pratiquent plus l'interrogatoire du mort : c'est lui qui a dévoilé le manège, en montrant que c'était avec le* sweli *que l'on tuait les* gaanman. *Quand le* gaanman *Gason a succédé au* gaanman *Kantu, tous les fidèles qui travaillaient avec le* sweli *sont morts : Akalali avait fabriqué des* obia *et trouvé les coupables de la mort de Kantu, et ces coupables sont morts à leur tour. Ensuite, il a détruit le lieu où il fallait aller pour pouvoir manipuler le* sweli, *et il a dit : "On va voir si le* gaanman *actuel peut rester plus longtemps." Et ce* gaanman *est en exercice depuis plus de trente ans […].* »

17. *Gadu* signifie Dieu en nenge(e).

18. Cette allusion aux gens de l'Opuse, alors que le narrateur est un Ndjuka originaire du Bilose (l'aval) est liée au fait que les *Bilosama* n'ont pas observé cette interdiction aussi longtemps que les gens de l'amont : prohibée dans les années 1970 par la divinité dont le médium Akalali se faisait l'écho, la pratique de l'interrogatoire posthume destinée à repérer les sorciers et à les punir – notamment en confisquant leurs biens – a été ouvertement reprise dans les villages du Bilose dès les années 1990. On trouvera plus loin la description et l'analyse qu'en propose Jean-Yves Parris dont la thèse (2002) traite également le sujet.

En préalable à toute tentative d'interprétation, il me faut ici préciser ma position dans la situation d'enquête qui a vu le recueil de ce récit et de quelques autres semblables. Ce n'est pas un hasard si m'a été contée l'histoire mêlée des Aluku et des Ndjuka, alors que l'histoire des Premiers Temps, ceux du marronnage, est habituellement donnée (ou plus exactement tue) pour être dangereuse et secrète. L'orateur entendait la communiquer à la personne que je représentais à ses yeux : une Française appartenant au monde des Blancs, et susceptible de transmettre largement son discours.

Ce récit et trois autres du même ordre m'ont été proposés, alors que je fréquentais depuis quelque temps déjà les Ndjuka installés dans l'Ouest guyanais, sur le territoire littoral des communes de Saint-Laurent-du-Maroni et de Mana. Or, j'avais dû constater jusqu'alors – sans m'en étonner outre mesure, pour avoir lu les travaux de Richard Price (1992) sur les Saramaka et leur histoire – à quel point il était difficile d'accéder à ce type d'information chez les Marrons. Pourtant, en quatre occasions différentes, des Ndjuka ont voulu me raconter cette version particulière de l'histoire des Premiers Temps aluku. Ils n'avaient aucun lien spécialement marqué entre eux et habitaient même des lieux divers, assez distants les uns des autres. Des quatre versions ainsi récoltées, j'ai choisi de présenter la plus riche en détails et la plus lisible en termes de cohérence. Mais pour être plus succinctes, les trois autres versions n'en voulaient pas moins signifier la même chose quant au point central que notre narrateur résume fort bien par la formule : « Tout ça pour dire que, quand on voit les Aluku, il faut savoir que ce sont des Ndjuka. »

On notera qu'à une exception près, représentant une longue coupure mais clairement signalée, j'ai choisi de retranscrire – dans la traduction française que j'ai pu établir avec l'aide d'un interprète – l'intégralité du récit qui m'a été proposé. Certains passages ne feront pas l'objet de commentaires : je les ai néanmoins laissés pour ce qu'ils apportent, en termes non pas de faits mais de contexte socioculturel. Ainsi, on mesure bien le poids de l'*obia* dans la quotidienneté de ces sociétés à travers les illustrations concrètes que fournissent l'histoire de la rivalité des poursuivants de Boni, ou mieux encore à travers la description du personnage de Baron[19], de sa force et de ses « protections ».

19. Baron a existé, mais pas dans la situation ni le lien de parenté avec Boni qui lui sont ici attribués. En revanche, j'ai pu récolter auprès d'autres Ndjuka des variantes sur la manière dont Boni a hérité ou volé sa force magique.

Le récit relaté comporte trois séquences : les rapports avec Boni, la fin de la lignée Dikan et la force des *obia* ndjuka. Ces séquences sont distinctes par le sujet traité, mais dites dans la continuité logique d'un propos dont le but était de faire connaître la nature exacte (du point de vue du narrateur) de la relation des Aluku et des Ndjuka, des Premiers Temps à nos jours, moment où, en raison de l'extinction de la lignée, les *gaanman* aluku ont cessé d'être des Dikan.

Du marronnage au protectorat

Attachons-nous d'abord aux Premiers Temps, pour comparer le récit présenté aux données accréditées par le travail d'historiens[20]. On trouvera, plus loin, la relation que donne Wim Hoogbergen de la guerre qui opposa les Ndjuka aux Aluku. On notera tout d'abord de larges similitudes entre les faits rapportés par Hoogbergen à propos de l'arrivée des Aluku chez les Ndjuka, en 1792, et le début du récit qui vient d'être présenté. Certes, ce ne sont ni tout à fait les mêmes protagonistes, ni tout à fait les mêmes lieux : il s'agit de Boni lui-même et de son arrivée à Puketi, dans ce dernier récit, alors que les faits retranscrits par Hoogbergen concernent le fils de Boni, Agosu, et son arrivée dans un village voisin de Puketi : Animbaw[21].

Toutefois, dans l'un et l'autre village est censé être enterré le *gaanman*, et la scène concernant la profanation de sa sépulture se retrouve, à quelques nuances près, dans les deux récits. En fait, ces deux récits sont deux variantes d'une même tradition orale. Hoogbergen s'y réfère, à partir des versions qu'ont récoltées, de manière convergente, plusieurs auteurs hollandais ou surinamiens[22]. En outre, on notera qu'à d'autres reprises, cette tradition orale confond Boni et Agosu, comme si « Boni » était devenu le nom du chef, à la manière d'un César[23].

De même, le mythe de Boni rendu vulnérable en raison d'une divulgation de ses *kina* (tabous) a été recueilli par ces chercheurs, sous d'autres formes. Celle qui a été présentée plus haut est la plus succincte. En général, le mythe fait

20. Le mot est ici pris au sens occidental du terme. Il implique donc la référence première aux archives, avec le nécessaire croisement des sources, et parfois un traitement très prudent de la tradition orale. Mais certains ethnologues peuvent aussi qualifier d'historiens ceux qui sont dépositaires de cette tradition orale, tel R. Price à propos des Saramaka dont il a appris l'histoire des Premiers Temps.
21. Antérieur à Puketi qui l'a remplacé, Animbaw reste connu pour sa fonction de cimetière.
22. *Cf.* plus loin, W. Hoogbergen, note 79, et plus largement W. Hoogbergen 1990, p.168-173, où sont résumées ces diverses versions.
23. *Cf.* p. 121, Thoden van Velzen cité par W. Hoogbergen.

intervenir un singe qui est l'émanation de l'*obia*. C'est ce singe qui est envoyé chez Boni, mais avant d'arriver, il se transforme en une très belle jeune femme qui, là encore, se joue de Boni, en l'obligeant à transgresser un tabou (voir ou être en contact avec un nouveau-né) et en s'emparant de ses « protections » (un pagne et une balle très spéciale). La force et l'invulnérabilité de Boni sont alors levées. La femme part, redevient singe et rentre chez les Ndjuka qui savent désormais Boni à leur portée[24].

Il n'est pas question ici de confronter la narration de mon informateur à d'autres versions des rapports premiers entre Ndjuka et Aluku, au regard de leur valeur historique : le principal intérêt, à mes yeux, de ladite narration ne s'inscrit pas dans une quête de la vérité. De ce dernier point de vue, on peut juste souligner que, quelles qu'elles soient, ces diverses versions relatent toujours la violence qui marqua la relation des Aluku aux Ndjuka aux débuts de leur histoire en tant que groupes. Or, seule, cette violence initiale, qui est avant tout celle de la colonisation esclavagiste, pouvait permettre les reconstructions historiques actuelles, destinées – nous y reviendrons ultérieurement – à rétablir symboliquement la prééminence des Ndjuka sur les Aluku, quand la situation migratoire inverse les données.

Rappelons rapidement, à ce propos, quelques faits indispensables à connaître pour comprendre les enjeux de l'affaire.

Tout d'abord, comme le montrera mieux, plus loin, le texte de Wim Hoogbergen, il faut rappeler que, dès 1760, les Ndjuka ont été « pacifiés », c'est-à-dire déclarés libres et autonomes, au titre d'un traité conclu avec le gouverneur hollandais du Surinam. Ce traité stipulait, entre autres, que des gratifications périodiques leur seraient accordées et qu'un représentant du pouvoir colonial (*posthoulder*) résiderait dans le village du *gaanman*. Mais la clause essentielle, en contrepartie de celle qui accordait la liberté, était évidemment de contraindre les Ndjuka à seconder les autorités coloniales dans leur lutte contre le marronnage en leur livrant, moyennant prime, tout esclave fugitif qui viendrait se réfugier auprès d'eux. Or, les Aluku n'étaient encore ni unifiés ni « pacifiés »...

N'extraire des relations entre Ndjuka et Aluku que les causes de leur antagonisme est nécessairement réducteur. Toutefois, Wim Hoogbergen montre plus loin toute la complexité de ces rapports et de leur histoire. On y verra notamment que tous les Ndjuka n'étaient pas hostiles aux Aluku et que certains d'entre eux étaient au contraire plutôt favorables à une collaboration entre les

24. *Cf.* comme précédemment, les résumés qu'en présente W. Hoogbergen, 1990, p. 178-183.

deux groupes. Tel était en particulier le cas des ressortissants du clan Dikan, peut-être en raison de l'origine commune qu'ils pouvaient avoir d'un groupe à l'autre, avec ceux dont le *lo* portait le même nom : tous venaient de la plantation de Nessencamp, du nom de son propriétaire, Gerrit de Camp[25]. C'est en tout cas cette origine commune que notre narrateur entend interpréter en termes d'apparentement ayant impliqué ce qui serait devenu ensuite la double lignée, ndjuka et aluku, des Dikan. Néanmoins, plus nombreux ou plus influents furent ceux qui préférèrent préserver les acquis du traité de 1760, et la guerre qui les opposa au groupe aluku se solda par la mort, en 1793, des trois chefs historiques de ce dernier groupe, Aluku, Boni et Kodjo, ainsi que de nombreux autres combattants aluku.

Censés être alors presque entièrement décimés, les Aluku ne connurent la « pacification » que beaucoup plus tardivement : en 1860, dans le cadre d'un accord franco-hollandais garantissant leur liberté. Trente ans plus tard, en 1890, le règlement du contesté franco-hollandais concernant la frontière entre les deux colonies fut l'occasion pour eux de sceller définitivement leur rattachement à la colonie française de la Guyane, au prix d'un large mouvement de déménagement sur la rive droite (guyanaise) du Lawa[26]. De la période intermédiaire (1793-1860), nous retiendrons essentiellement le contrôle opéré par les Ndjuka sur les positions aluku : en verrouillant l'accès au Maroni au-dessus du point où confluent le Lawa et le Tapanahoni, en maintenant ainsi les Aluku en amont sur le Lawa, les Ndjuka purent maîtriser l'accès non seulement à leurs propres grands villages, les *konde* du Tapanahoni, mais aussi à la côte et à ses plantations. Mais en 1860, l'abolition de l'esclavage, effective en Guyane et sur le point de l'être au Surinam, rendait désormais caduque la nécessité de lutter contre le marronnage. C'est donc également à la réduction du précédent système d'entrave aux mouvements aluku qu'a ouvert le traité.

À partir de 1890, les Ndjuka et les Aluku vécurent sous deux lois différentes, l'une hollandaise puis surinamienne[27] et l'autre franco-guyanaise – la

25. *Cf.* W. Hoogbergen, *infra*.

26. La zone frontalière contestée se situait entre le Tapanahoni et le Lawa, deux importants fleuves formateurs du Maroni, dont la source n'a jamais été clairement identifiée. C'est d'ailleurs pourquoi ce fleuve change de nom en amont de ce confluent. Nous verrons plus loin, avec Francis Dupuy, que pour les Aluku de l'amont, le Lawa n'est pas une frontière aussi étanche que le laisse supposer l'administration en aval.

27. Le Surinam est devenu indépendant en novembre 1975. Il bénéficiait déjà d'une large autonomie depuis qu'avait été signée la Charte du royaume des Pays-Bas, en 1954. Mais dès 1948, on avait cessé de parler de Guyane hollandaise au profit de l'appellation officielle de Surinam. C'était là le nom de la première implantation coloniale hollandaise dans cette région, implantation qui avait pris elle-même le nom du fleuve à l'entrée duquel avait commencé à se construire la ville de Paramaribo, actuelle capitale.

Guyane étant, comme on le sait, passée du statut de colonie à celui de département d'outre-mer (DOM) en 1946. Toutefois, pendant plus de vingt ans, la départementalisation de la Guyane ne concerna *de facto* que la bande littorale et laissa subsister, sur tout l'intérieur du pays, le statut de « protectorat[28] » mis en place en 1930, avec la création du Territoire de l'Inini qui couvrait, précisément, cette zone intérieure. Ndjuka et Aluku restèrent donc finalement longtemps soumis à des régimes de protectorat assez semblables. Les différences – sensibles – n'apparurent qu'à partir de 1969, date à laquelle, en Guyane, une réforme supprima l'Inini au profit d'un découpage en deux arrondissements administrativement équivalents : celui de Cayenne et celui de Saint-Laurent-du-Maroni. Les Aluku furent alors exposés à une francisation, certes non totalement obligatoire, puisqu'ils n'étaient pas contraints à prendre la nationalité française – avec les devoirs que celle-ci impliquait alors en termes de service militaire, notamment – mais non moins présente pour autant, scolarisation aidant.

Guerre civile et immigration

Du point de vue qui nous intéresse ici, c'est néanmoins surtout à partir des années 1980 que les positions respectives des Ndjuka et des Aluku redevinrent sujettes à antagonismes. Même si les différences précédemment soulignées n'étaient pas neutres en elles-mêmes, ce furent la guerre civile qui affecta le Surinam entre 1986 et 1992 et surtout ses conséquences guyanaises, en termes d'immigration, qui engagèrent certains Ndjuka à reconsidérer l'histoire des Premiers Temps aluku. Sans vouloir entrer dans les mobiles plutôt complexes de cette guerre, on peut résumer comme suit ce pan d'histoire.

À l'issue d'une échauffourée (1980) qui déboucha sur un coup d'État militaire, le lieutenant-colonel Desi Bouterse devint rapidement (1982) l'homme fort du régime. Il prit pour garde du corps un Ndjuka originaire de la Cottica[29] : Ronny Brunsjwik. Les deux hommes entrèrent en conflit pour des raisons que je me garderai de tenter de définir précisément ici, tant divergent les positions des partisans de l'un et l'autre camp. Je ne retiendrai donc de cette affaire que les aspects les plus importants à mes yeux. Citons, au premier chef, la cristallisation de ce conflit en termes d'opposition entre Marrons et « Créoles » – ce

28. J. Hurault, 1972.

29. La Cottica est une rivière de la région littorale du Surinam, dont le cours est parallèle à la côte. Elle part des confins de l'estuaire du Maroni auquel elle est reliée par une petite crique (la crique Wana), en aval de Saint-Laurent et d'Albina, et rejoint l'embouchure de la rivière Suriname, en aval de Paramaribo.

dernier qualificatif étant entendu au sens large de tout ce qui relève du monde occidentalisé et que les Marrons désignent par le terme de *bakaa*, lequel englobe les Blancs et ceux qui partagent leur mode de vie individualisé. Certes, il ne s'agissait pas d'une opposition générale : du côté des « Créoles », les combattants appartenaient à la milice de Bouterse, elle-même constituée, il est vrai, d'apports divers[30] ; du côté des Marrons, ils se composaient des *jungle commandoes* (commandos de la jungle) levés par Brunsjwik parmi les Ndjuka de la Cottica, mais auxquels s'adjoignirent par la suite des combattants venus de l'extérieur, le conflit ayant des répercussions débordant les frontières du Surinam. S'il toucha aussi, et même en premier, les Saramaka, ce conflit laissa néanmoins en marge nombre de Marrons, notamment sur le Tapanahoni. La rébellion se concentra surtout dans la région de la Cottica dont les habitants furent alors exposés aux tirs croisés des belligérants. Comme tous n'étaient pas enrôlés, tant s'en faut, sous les bannières de Brunsjwik, ils furent des milliers à fuir et à venir se réfugier sur l'autre rive du Maroni, en territoire guyanais.

Désignés en nenge(e) comme les *Cotticasama*, ces « gens de la Cottica » sont des Ndjuka originaires de l'amont du Tapanahoni (l'Opuse). Les débuts de leur migration vers la côte surinamienne datent de la première moitié du XIX^e^ siècle. Notre informateur la raconte en ces termes, en réponse à une question posée à ce sujet, indépendamment du récit précédemment relaté :

> « *Ce qu'on sait de la Cottica, c'est que ce sont des gens de l'Opuse* [Opusama]. *Comme ils n'avaient pas de travail là-haut, ils sont venus chercher du travail par ici : couper du bois, le traîner dans le fleuve pour aller le vendre aux scieries… À chaque fois, l'homme venait avec sa femme, l'autre avec sa femme et sa nièce, et c'est comme ça qu'ils ont créé les villages de la Cottica. Ils sont devenus une masse assez importante, et aujourd'hui, on les appelle des* Cotticasama. *Ce n'est pas ce qu'ils étaient à l'origine : ils sont venus de l'Opuse, et tous leurs* lo [clans] *sont des* lo *de l'Opuse. Mais ils sont allés travailler sur la Cottica, et ils y sont restés. Dernièrement, il y en a aussi qui sont allés à Foto* [Paramaribo], *mais ils n'ont pas de nom pour ça. Tandis que les* Cotticasama *sont parvenus à créer des* konde *[…].*
>
> *Les débuts de la Cottica, c'était il y a très longtemps. Mais c'était après le marronnage, quand les gens sont devenus libres, quand les Blancs sont venus faire*

30. Un de mes informateurs – témoin privilégié de cette guerre de par sa double ascendance : ndjuka, par sa mère qui l'a élevé et lui a légué son lignage et « amérindienne » (kali'na) par son père qu'il n'a guère connu – insiste sur la présence minoritaire mais néanmoins réelle d'Amérindiens et de *Coolies* (Indiens) dans la milice de Bouterse.

la paix. Il n'y avait plus d'esclaves à ce moment. Ça s'est fait seulement quand il y a eu la paix partout. Après l'esclavage, les créoles surinamiens ne savaient pas aller travailler dans la forêt. À l'époque, le bois était une filière très exploitée au Surinam, parce qu'il était exporté, donc, ce sont ces gens-là, les Cotticasama, *qui sont venus travailler le bois. C'était au Surinam comme en Guyane : à l'époque où l'on y travaillait le bois, ce n'étaient pas des Créoles qui le faisaient, c'étaient des gens qui venaient du fleuve. Il y avait des Blancs ou des Créoles qui avaient fait des études, qui savaient lire une carte, mais le travail en forêt, c'étaient les* Busikondesama [les Marrons]... »

Cet extrait d'entretien fait apparaître deux éléments sur lesquels il conviendra de revenir : Ndjuka à l'origine, les *Cotticasama* ont un nom particulier parce qu'ils ont fondé leurs propres *konde*; pour autant, il faut que cette migration soit massive et ancienne. Là encore, l'intérêt de cette citation n'est pas dans la vérité historique qu'elle serait susceptible de recéler. Comme dans le premier récit, on voit tout d'abord apparaître la difficulté d'une datation précise : pris dans un système de temporalités différent de celui de l'historien occidental, un système où, seule, la notion de liberté fait sens quand il s'agit des rapports avec les colons et le monde de la côte *(bakaa)*, beaucoup de Marrons ignorent la date exacte de l'abolition de l'esclavage au Surinam (1863) et la confondent souvent avec la date (également rarement connue avec précision) du traité de paix passé avec les autorités coloniales (1760, pour les Ndjuka), alors que plus d'un siècle les sépare. De même, à propos de l'industrie du bois, le précédent discours amalgame en un seul ensemble les dernières décennies du XIX^e^ siècle et la première moitié du XX^e^ siècle. En revanche, ce discours – qui émane d'un Ndjuka du Bilose immigré en Guyane depuis longtemps déjà – apporte un éclairage utile quant à la position des *Cotticasama* dans la société ndjuka : leur origine est reconnue, mais en tant qu'origine seulement, car ils ont un nom et des *konde* qui leur sont propres.

Nous avons vu apparaître, à diverses reprises, la notion de *konde*. On peut la traduire, comme je l'ai fait plus haut, par « grand village ». Encore faut-il savoir ce que recouvre plus précisément l'une ou l'autre appellation : il n'est de *konde* qu'à la triple condition que le village en question dispose d'une maison des morts (*dede osu*) où effectuer les rituels funéraires, d'un autel des ancêtres et de la présence d'un *kapiten*, c'est-à-dire des attributs d'un certain statut à la fois religieux et politique. En termes de cadre de vie, il existe aussi, à côté de ces grands villages, des *kampu* qui, au moins dans l'organisation traditionnelle, sont des lieux d'habitat non pérennes, liés à la pratique de l'agriculture itinérante

sur brûlis[31], et regroupent chacun les membres d'une famille étendue. Mais un *kampu*, même grandissant, n'a pas vocation à devenir obligatoirement un *konde*. En principe, les *konde* sont, pour les Ndjuka du Tapanahoni, en nombre relativement défini. Des exceptions ont toutefois pu avoir lieu par le passé. Mais pour que cette transformation se soit opérée à grande échelle sur la Cottica, il a fallu, outre l'autorisation nécessaire du *gaanman*, que s'affirme la prise de distance avec l'Opuse et, pour autant, que du temps s'écoule. Des événements plus récents, liés aux prises de position du médium Akalali, en 1972, quant à l'inopportunité de continuer à pratiquer l'interrogatoire posthume, sont venus entériner la scission : libérés de leur relation obligée avec les *konde* d'amont, les *Cotticasama* ont pu faire prendre toute leur autonomie aux *konde* qu'ils avaient créés.

Au niveau des *lo* (clans) en revanche, la continuité entre les *Opusama* et les *Cotticasama* reste évidente : les *lo* remontent nécessairement aux Premiers Temps de l'esclavage et du marronnage ; chez les Ndjuka, ils sont au nombre de douze (plus celui du *gaanman*, toujours comptabilisé à part)[32]. Les *lo* de la Cottica remontent donc tous aux mêmes ancêtres fondateurs que les *lo* du Tapanahoni et conservent les mêmes noms. C'est pourquoi nul ne peut ni ignorer ni nier l'origine ndjuka des *Cotticasama* qui, au demeurant, ont le même *gaanman* que tous les autres Ndjuka. Mais les *Cotticasama* n'en sont pas moins considérés comme particuliers et finalement pas vraiment ndjuka par ceux du Tapanahoni, y compris lorsque ces derniers sont eux-mêmes immigrés. Quant aux *Cotticasama*, ils ne se définissent comme ndjuka qu'au regard du passé et affirment d'abord leur appartenance à la Cottica. Il faut dire que l'exode forcé auquel ils viennent d'être confrontés[33] donne sans nul doute un relief tout particulier à cette appartenance : leur histoire ici s'éloigne très sensiblement de celle des Ndjuka du Tapanahoni…

Revenons maintenant à la guerre civile du Surinam et à ses conséquences guyanaises. Les milliers de personnes qui traversèrent le Maroni pour demander asile en Guyane obligèrent les autorités françaises à trouver des solutions

31. Le *kampu* se transforme aujourd'hui, dans le cadre de l'immigration en Guyane où il tend à fonder les bases d'un habitat permanent.

32. Selon Diane Vernon (communication orale) certains Ndjuka affirment qu'il y a treize *lo*, plus celui du *gaanman*, soit quatorze en tout. Le désaccord porte sur un *lo* de l'aval, apparu plus tardivement, sans doute à la suite d'une scission. On peut toutefois noter que, dans les conversations courantes, le fait d'annoncer l'existence de douze *lo* (plus celui du *gaanman*) n'empêche pas forcément de parler du quatorzième comme étant un *lo* à part entière. Il y a donc, vraisemblablement, un rapport privilégié au chiffre 12, maintenu envers et contre la réalité – qui est de toute façon d'au moins treize *lo*.

33. On aura noté que je ne raisonne ici que sur les *Cotticasama* immigrés en Guyane à la suite de la guerre. Leur nombre important et les relations étroites qu'ils conservent avec leurs *konde* d'origine permettent toutefois de ne pas restreindre systématiquement le propos au seul groupe immigré.

d'accueil. Ainsi furent montés quatre camps de réfugiés destinés à ceux que l'administration désigna alors par le sigle, quelque peu réducteur en même temps qu'euphémique, de PPDS (Personnes provisoirement déplacées du Surinam). Ces camps furent répartis entre les deux communes de Saint-Laurent-du-Maroni et de Mana, mais les trois principaux furent regroupés aux confins de ces deux communes : le camp dit du PK9[34], sur le territoire de la commune de Saint-Laurent, et les deux camps de Charvein et de l'Acarouany, sur celui de Mana. Plus près du Maroni, le quatrième camp – le premier en fait à avoir été monté – servait surtout de lieu d'accueil transitoire, avant redistribution dans l'un des trois autres.

On imagine les problèmes liés à cet afflux brutal de population. Les camps abritèrent quelque six mille *Cotticasama*, auxquels il convient d'ajouter ceux qui purent trouver asile chez des parents déjà implantés en Guyane[35]. Durant six ans, cette population considérée comme étant en situation transitoire, comme le rappelait à chaque instant la manière dont on la désignait officiellement (PPDS), vécut dans les conditions très particulières d'une organisation humanitaire d'urgence, mais dans un environnement qui leur était par ailleurs extrêmement familier. Car il faut bien savoir que, pour les Marrons, qu'ils soient Aluku, Ndjuka ou encore Paramaka[36], le bassin du Maroni a toujours constitué un pays dont le fleuve était le centre, un axe de communication, et non pas une frontière. Certes, les *konde* étaient sur l'autre rive, où résidaient également les *gaanman*, mais comme les migrations saisonnières ou encore temporaires à moyenne échéance – comme au temps de la ruée vers l'or – ont toujours fait partie intégrante de leur système économique, le fait de se trouver en Guyane plutôt qu'au Surinam ne devait pas constituer, *a priori*, une rupture radicale dans le mode de vie. C'est aussi sous cet angle qu'il faut comprendre la manière dont les *Cotticasama* ont vécu leur séjour dans les camps. Évidemment, leur position de « déplacés » les soumettait aux contraintes du genre. Mais la nature environnante, avec ses bois et ses fleuves, était aussi propice aux *goon* (abattis) et aux *kampu* que les rives de la Cottica.

34. Ainsi s'attribuent les adresses, hors agglomération : en ajoutant le repérage kilométrique au nom ou au n° de la route (ici CD 9, c'est-à-dire chemin départemental n° 9).

35. On estime à quelque 4 000 les *Cotticasama* qui allèrent ainsi provisoirement s'installer sur la rive française du Maroni. Il faut signaler aussi, comme relevant du même cas de figure, l'immigration des Amérindiens kali'na, dont certains villages du littoral surinamien furent également exposés aux feux croisés de cette guerre civile, les Kali'na du Surinam se trouvant globalement pris dans le camp opposé à celui des *jungle commandoes* de Brunsjwik.

36. L'origine des Paramaka est moins bien connue que celle des autres Marrons, faute d'études aussi fouillées. Ils semblent s'être constitués en groupe autonome à partir d'une scission avec le groupe des Aluku dont ils restent très proches, par la langue, notamment (cf. B. Migge, 1998)

Le difficile accès (inondable en saison des pluies) à une maison d'immigré ndjuka sur la route de Mana à Saint-Laurent-du-Maroni

De cette situation, néanmoins, deux catégories de Marrons ne tardèrent pas à émerger sur la côte franco-guyanaise : les Français et les autres. Forts de leur nationalité et de leurs cartes d'identité françaises, les Aluku durent bien finalement être officiellement admis au rang des peuples fondateurs de l'histoire de la Guyane ; les Ndjuka venus de la Cottica, eux, restèrent assignés à leur statut de « déplacés » (au temps des camps) puis d'étrangers.

D'une tutelle à l'autre

Le récit retranscrit plus haut, je l'ai signalé, m'est venu de quatre sources différentes. Parmi les auteurs de cette version des Premiers Temps qui veut que Boni soit un Ndjuka et que, par voie de conséquence (du point de vue de ces informateurs), les Aluku soient à l'origine des Ndjuka, deux sont des *Cottica-sama* et les deux autres des *Bilosama* émigrés du Tapanahoni (du Bilose, en aval) vers Grand Santi d'abord, sur la rive droite (française) du Lawa, juste au-dessus du confluent du Tapanahoni et du Maroni, puis vers l'embouchure du Maroni.

Or, c'est auprès des narrateurs du Bilose que j'ai récolté les versions les plus affirmées de l'origine ndjuka de Boni. Je dois même signaler que, mon enquête s'étant étendue sur plusieurs années, j'ai assisté à un glissement de la narration du côté des *Cotticasama*. Lors de discussions ultérieures, Boni a cessé d'être désigné comme un Ndjuka à proprement parler ; seule, l'origine commune des Ndjuka et des Aluku continuait à être affirmée : « De toute façon, nous sommes tous venus d'Afrique et nous avons fui ensemble », résumait l'un d'eux. En fait, les récits enregistrés en 2002-2003, étaient le produit d'un discours construit, auquel tous les Ndjuka n'adhéraient pas. Il se peut d'ailleurs que mes tentatives visant à tester plus largement l'impact de cette version des Premiers Temps aluku, aient contribué à remettre en question cette construction. Mais, je l'ai dit plus haut, c'est bien en tant que construction « au présent » que ce récit mérite d'être analysé.

Si on le rapporte à l'explication que j'ai proposée précédemment (rétablissement symbolique d'une hiérarchie bouleversée), ce fait peut-il surprendre ? Les *Cotticasama* sont en position encore très délicate : même si, aujourd'hui, beaucoup ont obtenu des permis de séjour, certains restent soumis au cercle infernal des demandes de permis qui donnent droit à un « récépissé de demande » valable trois mois, sans autorisation de travailler, demandes renouvelées régulièrement, souvent sans plus de succès faute de pouvoir justifier d'un travail… Il faut dire que parmi les *Cotticasama* concernés par ces demandes à renouveler avant d'avoir pu être examinées, il en est qui ne sont pas en Guyane depuis très longtemps : ils y avaient de la famille, donc un point d'accueil possible ; ils sont venus dans l'espoir d'y trouver un travail plus rémunérateur ; ils sont convaincus qu'ils auront plus d'opportunités de ce côté de la frontière ; ils savent aussi qu'ils pourront, le cas échéant, se faire soigner et faire soigner leurs enfants. Dans certains cas, la migration se solde par un retour à l'abattis. Mais c'est presque toujours avec l'espoir qu'à la génération suivante, les enfants trouveront un travail salarié. Néanmoins, d'autres peuvent être là depuis quinze à vingt ans ; ils ont connu les camps et leur fermeture : ils étaient jeunes alors, encore enfants, et leurs parents n'ont pas forcément songé à tout mettre en œuvre pour régulariser leur situation. Aussi, lorsqu'ils atteignent l'âge de la majorité, ils entrent à leur tour dans le cycle des demandes et de leurs récépissés.

Il résulte de cette situation une disparité importante entre les divers Marrons résidant sur la côte occidentale de Guyane. Certains ont la nationalité française et bénéficient des droits que cette dernière ouvre : les Aluku, les Ndjuka nés en territoire français (Saint-Laurent et Grand Santi, notamment), ainsi que quelques rarissimes *Cotticasama* issus des camps qui, après vingt ans de présence

continue en Guyane, viennent enfin d'obtenir la nationalité française. Un peu moins rares sont les *Cotticasama* qui ont obtenu des permis de séjour de longue durée. Dans cette dernière catégorie figurent aussi des Ndjuka descendus du Tapanahoni (*via* Grand Santi), originaires parfois de l'Opuse, et plus souvent du Bilose. Enfin, le groupe de ceux qui n'ont que des papiers provisoires, voire aucuns papiers est toujours assez largement alimenté par les *Cotticasama* – même s'ils n'en sont pas les seuls représentants. Certains ont connu les camps, mais avaient choisi de rentrer au Surinam à la fin de la guerre ; d'autres vivaient dans des régions moins exposées pendant la guerre (à Paramaribo, par exemple) et opèrent en Guyane une migration classique, en vue de trouver là un travail mieux rémunéré. Il s'agit la plupart du temps de personnes qui ont des parents de ce côté de la frontière. Ils viennent en Guyane, comme lesdits parents vont au Surinam : les uns et les autres vivent la région située de part et d'autre du Maroni comme un ensemble tout en jouant sur la frontière et la différence de niveau de vie qu'elle instaure entre les deux pays. Venir revendre en Guyane des produits maraîchers ou fruitiers, voire manufacturés, achetés à meilleur prix au Surinam, telle est l'une des pratiques d'économie informelle les plus courantes.

Pour les *Cotticasama* immigrés, y compris ceux qui essayent de s'implanter durablement, les *konde* de référence – avec leurs maisons des morts, leurs autels des ancêtres et leurs *kapiten* – restent au Surinam. Toute activité rituelle d'envergure est donc soumise au retour au pays, à chaque fois que possible. Mais parmi les gestes de la tradition, il en est qui doivent être au moins en partie exécutés sur place. Tel est le cas des rituels qui accompagnent un décès. Pour ce faire, il faut mobiliser le savoir et la participation de *kapiten*. Or, dans le cadre de l'émigration, il ne saurait y avoir que des *kapiten* d'émigration, représentant les vrais *kapiten* restés au Surinam, ceux des *Konde*. Ces *kapiten* d'émigration sont certes reconnus tels par le *gaanman* des Ndjuka, mais ils n'ont pas d'autorité autonome par rapport au gouvernement français. En fait, c'est le *kapiten* des Aluku qui aurait demandé à être secondé par des *kapiten* ndjuka[37] pour pouvoir régler l'ensemble des questions que la migration ndjuka grossissante l'obligeait à examiner, et c'est finalement lui qui les coiffe. Il en va de même pour les *Cotticasama* qui, après la fermeture des camps, ont obtenu de la Mairie de Mana

37. C'est notamment ainsi qu'a été désigné le *kapiten* de Saint-Laurent qui représente les *kapiten* du Haut-Tapanahoni (Opuse). Alors que les Ndjuka du Bilose étaient assez nombreux à Saint-Laurent pour être encadrés par plusieurs *kapiten* d'émigration, ceux de l'Opuse, en plus petit nombre, n'ont eu longtemps personne pour jouer ce rôle. Or, des différences importantes existent entre le Bilose et l'Opuse en matière de rituels.

l'autorisation de s'installer aux alentours de Charvein : ils ont désormais un *kapiten*, agréé par le *gaanman* ndjuka pour représenter les *kapiten* des *konde* de la Cottica et veiller au respect des règles traditionnelles par les *Cotticasama* de l'Ouest guyanais, mais ce *kapiten* agit sous le double contrôle des *kapiten* des *konde* d'origine et du *kapiten* des Aluku. En d'autres termes, si l'observance de la tradition relève bien de la hiérarchie ndjuka dans le principe, dans la pratique en revanche, le rapport aux autorités françaises implique la médiation du *kapiten* des Aluku de Saint-Laurent. Il n'est que d'assister aux obsèques d'un Ndjuka à Saint-Laurent-du-Maroni – exercice qui, dans l'ordre businenge, exige plus que tout autre la compétence des *kapiten* – pour comprendre la position de ces *kapiten* ndjuka de l'émigration : présents, évidemment, mais aux côtés du *kapiten* des Aluku, c'est-à-dire en situation dominée.

Or, très présente est encore la mémoire ndjuka du temps où les Aluku n'étaient pas en position aussi avantageuse. C'est d'ailleurs bien cette mémoire d'un autre temps qui guide les récits récoltés sur Boni et son « oncle ndjuka ».

Immigration, transmission et intégration

Le mode d'intégration des Ndjuka en milieu guyanais dépend principalement de trois variables : la position du groupe de référence, la catégorie du groupe d'accueil (*bakaa* ou marron) et la manière dont s'opère (ou ne s'opère pas) la transmission.

Pour les *Cotticasama* venus au temps de la guerre civile du Surinam, le groupe de référence – quand il n'est pas assimilé à l'ensemble des Ndjuka – est d'abord perçu en termes de victime. Certains villages de la Cottica, tel Moiewana, sont tristement connus pour les massacres qui y ont été perpétrés pendant la guerre. Quand ceux qui ont vu leur famille décimée sous leurs yeux – le cas est heureusement très rare – déclarent qu'ils ne rentreront jamais vivre au Surinam et que la Guyane est désormais leur pays, leur sincérité ne saurait être mise en cause. Mais ce sont là des exceptions et la rupture avec les *konde* de la Cottica n'est pas entérinée pour autant. Les allers et retours entre le Surinam et la Guyane restent la règle, non seulement pour des raisons économiques, comme il a été signalé plus haut, mais aussi pour des raisons sociales (familiales notamment) et culturelles. Le fait est particulièrement marqué pour la Cottica qui est d'accès assez facile à partir de la route qui va d'Albina (en face de Saint-Laurent) à Paramaribo. Quand on s'enquiert de quelqu'un à Charvein ou dans les alentours,

Vente d'objets artisanaux marrons sur le bord de la route de Mana à Saint-Laurent-du-Maroni

il n'est pas rare de s'entendre répondre que cette personne est actuellement au Surinam – à Mœngo Tapu, par exemple, l'un des *konde* les plus importants de la Cottica, ou encore à Paramaribo – mais que ladite personne reviendra la semaine prochaine ou celle d'après. Pour les Ndjuka de Saint-Laurent, en revanche, si la relation avec le Surinam est tout aussi étroite, c'est plutôt – outre la capitale, Paramaribo, où les uns et les autres vont traiter toutes sortes d'affaires – avec Albina, d'une part, et les *konde* du Tapanahoni (le pays Ndjuka), d'autre part. On peut même repérer comme banal l'itinéraire migratoire reliant les trois secteurs de Saint-Laurent, d'Albina et du Tapanahoni.

Les *konde* d'origine, sur le Tapanahoni ou sur la Cottica, restent régulièrement fréquentés par ceux qui y ont des attaches. Tout Ndjuka respectueux des ancêtres se doit d'aller régulièrement nettoyer la case familiale quand elle

est désertée. Mais ce sont surtout les décès et leurs suites (la levée de deuil, notamment) qui maintiennent le lien : non seulement les décès qui ont lieu dans le *konde* d'origine et qui impliquent que chacun revienne effectuer ses devoirs à l'égard du mort, mais aussi ceux qui touchent les émigrés eux-mêmes et qui exigent, même quand le mort est enterré au cimetière de Saint-Laurent, que des rituels complémentaires soient exécutés dans le *konde*. C'est *a fortiori* vrai quand le mort est une personne d'importance dans la société ndjuka : son corps est alors rapatrié dans le *konde* où l'enterrement suit le long et complexe rituel traditionnel, en présence d'une assistance grossie par les migrants qui ont accompagné le corps – en nombre proportionnel à l'importance du mort.

Le maintien de ces liens avec le Tapanahoni ou la Cottica garantit-il la pleine transmission de la culture ndjuka d'une génération à l'autre ? Rien n'est moins sûr. Il faut tout d'abord prendre conscience du changement introduit par la scolarisation des jeunes migrants. Certes, elle n'est pas toujours effective et reste souvent très imparfaite – en particulier pour ceux qui ont été scolarisés trop tardivement pour acquérir la maîtrise de la langue française, maîtrise dont on connaît l'importance dans le système français. Néanmoins, même fugace, cette scolarisation n'est jamais sans conséquence pour la relation des jeunes Ndjuka à leur culture. Précisons que le fait vaut également, quoi qu'en moindre mesure, pour la scolarisation au Surinam : les jeunes Ndjuka qui vivent sur la côte ou à Paramaribo sont aussi soumis à des effets de distanciation avec la culture d'origine.

Parmi les savoirs à transmettre, ceux qui concernent les diverses techniques de production ou la simple gestuelle attachée aux rituels restent relativement accessibles. Mais quand il s'agit de la mémoire discursive et/ou savante des Premiers Temps, tel n'est plus le cas. Comme l'a bien montré Richard Price[38], ces temps-là sont dangereux : ils pourraient revenir. Il s'agit donc de ne pas en diffuser la connaissance au-delà du cercle très étroit de ceux qui la méritent. Mais comment ces derniers se distinguent-ils des autres ? Deux conditions principales sont à cet égard requises : le récipiendaire – si l'on peut le désigner ainsi – doit faire montre de maturité ; il doit aussi manifester un intérêt certain pour ces questions. Or, ces deux conditions sont de plus en plus difficiles à réunir, comme le constate un peu tristement mon informateur, à la fin du récit qu'il a voulu me faire, précisément pour ces raisons :

38. R. Price, 1994.

« *Les jeunes maintenant ne savent rien de tout ça. Ils vont à l'école et en rentrant, ils disent bonsoir et c'est tout. Moi, à mon époque, j'apprenais ; je côtoyais les aînés, je savais comment faire des* obia, *je connaissais les bains [...].*

J'avais des grands frères qui étaient kapiten. *Je disais à mes neveux de venir pour que leurs oncles leur racontent l'histoire, car eux étaient instruits et comme ça ces jeunes auraient pu connaître aussi l'histoire : ils ne sont jamais venus ! La plupart de mes frères aînés sont déjà morts, et leur savoir s'est perdu !* »

Mais en poursuivant sa réflexion sur l'intérêt de la transmission de ce savoir, mon interlocuteur en vient à me livrer les clés de la question, du point de vue dont il se place : le rapport à l'*obia* et aux blancs esclavagistes, dont il entend toutefois, en fin de parcours distinguer les colons français.

« *Tant qu'a duré l'esclavage, les Ndjuka n'ont pas été vraiment libres. Quand les Blancs venaient sur le fleuve, les* obia *continuaient de les tuer, car eux, les Ndjuka, consultaient les* obia, *tels que le* sweli *ou Agedeonsu, et voyaient bien si les Blancs venaient avec de bonnes ou de mauvaises intentions. Il y avait bien eu un accord avec les Blancs, mais les Ndjuka ne pouvaient pas leur faire confiance puisque, avant le marronnage, ils les avaient pris comme esclaves.*

Eux ne supportaient pas l'esclavage ; ils le refusaient ; ils s'étaient enfuis. Quand les Blancs sont venus passer des accords, ils ne les ont pas crus : lorsqu'ils étaient en ville, n'étaient-ils pas toujours considérés comme étant des esclaves ? Ils ne pouvaient pas leur faire confiance ! C'est seulement après l'abolition de l'esclavage que les obia *leur ont montré que les Blancs n'étaient plus malintentionnés. Quand ils ont vu que les Blancs venaient, ils sont allés les rejoindre dans un endroit où ils jugeaient possible de discuter avec eux : là, ils ont observé que les Blancs apportaient des provisions ; ils leur disaient qu'ils pouvaient revenir en ville sans risque. C'est donc seulement après l'abolition de l'esclavage qu'ils sont réellement devenus libres.*

C'est pourquoi les Cotticasama *ont pu descendre vers la côte. Comme il n'y avait pas de route, ils sont passés par la crique Wana qui relie le Maroni à la Cottica. Mais pour passer par là, il fallait être de vrais hommes. Car sur cette crique, il y avait des descendants d'esclaves créoles qui s'étaient échappés et qui étaient restés là, assez près de la côte : quand des Businenge arrivaient sur une partie étroite de la Wana, ces gens-là les guettaient pour s'emparer de leurs provisions.*

Auparavant, nous étions tous esclaves ; mais comme nous, nous avions des obia, *nous avons réussi à retrouver nos lignées, nos familles d'esclaves, et c'est ensemble*

que nous sommes partis. Mais les Bakaa Nenge [Créoles] *qui se sont enfuis également, sont restés à proximité de la côte. Après l'abolition, ils étaient toujours à cet endroit et il y a eu une sorte de guerre avec ceux qui passaient là. Puis, ils sont redevenus des* Fotonenge[39]*, des Créoles, au fur et à mesure où ils se sont mêlés aux autres Créoles, après l'abolition.*

Mais à l'origine, nous étions tous des Africains. Les Blancs sont venus nous chercher là-bas, nous ont trompé en nous disant qu'ils allaient nous offrir du travail, et finalement, nous sommes devenus esclaves.

Les Français n'ont pas mené la vie dure à leurs esclaves comme au Suriname. »

Dite sur le ton de la conviction, cette dernière petite phrase reprend l'idée préconçue, largement répandue en Guyane, que l'esclavage y fut moins dur qu'ailleurs[40]. Peut-être a-t-on également là, la marque d'une volonté d'intégration de la part du narrateur qui pourrait ainsi chercher à réduire la portée de la méfiance ancestrale des Ndjuka à l'égard des Blancs, sans oublier la crainte que la conscience de cette méfiance ne m'amène à trop bien comprendre l'instrumentalisation dont je suis l'objet dans cette relation, chargée que je suis de transmettre aux autres Blancs un récit destiné à réhabiliter le statut des Ndjuka immigrés par rapport à celui des Aluku français.

L'intérêt du récit précédent réside toutefois davantage dans la mise en scène des Créoles (*Bakaa Nenge*) surinamiens dans la posture du marronnage. Je n'ai pas recueilli d'autres discours sur ces événements dont rien, en conséquence, ne vient confirmer la véracité. Mais ces paroles peuvent aussi être comprises comme une sorte de parabole illustrant ce qui distingue fondamentalement *Busi* et *Bakaa Nenge,* ou si l'on préfère Marrons et Créoles : grâce aux *obia* dont ils ont gardé la science, les premiers ont pu, ensemble, s'enfuir des plantations et résister aux Blancs ; privés de cette science des *obia*, les seconds ont pu parfois s'enfuir eux aussi des plantations, mais sans jamais parvenir à une organisation collective autonome et durable. Ici, les deux termes *obia* et « ensemble » marquent le point d'irréductibilité des deux groupes.

39. Foto désignant Paramaribo, il s'agit des « Nègres » de cette ville et, par extension, des Créoles en général.

40. En fait, cette idée repose sur une vision purement européano-centriste de la situation esclavagiste en Guyane. J'ai montré ailleurs (1982) que le paternalisme caractérisait peut-être la majorité des maîtres d'esclaves, mais que cette majorité ne regroupait qu'une très petite minorité d'esclaves, puisqu'il s'agissait des maîtres d'habitations pauvres vivant « en famille » avec un ou deux esclaves chacun ; les grandes habitations administrées par des géreurs regroupaient, elles, la majorité des esclaves et les y soumettaient à un régime aussi dur que dans les îles.

On distingue dès lors mieux les possibles conséquences de la néocréolisation dont s'accompagne aujourd'hui la scolarisation des jeunes Ndjuka : propulsés par ce biais dans le monde *bakaa* (des Blancs et des Créoles), ainsi mis à distance des *obia* et de la conception ancestrale du « vivre ensemble », les jeunes se détachent des valeurs proprement ndjuka et ne manifestent plus guère d'intérêt pour le savoir des anciens. « Tant pis », se résignent parfois ces derniers selon lesquels, de toute façon, les savoirs et la mémoire des Premiers Temps ne se perdront jamais définitivement, car l'*obia* veillera à les révéler lui-même, directement, à qui les méritera. Dans ces conditions, quelle version des Premiers Temps verrons-nous s'imposer ? Celle relatée ici ? Ou bien une autre, plus conforme aux travaux des historiens ? Ou bien encore celle que me racontait une jeune fille ndjuka, peu de temps après les manifestations organisées en 1998, à l'occasion du cent cinquantenaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises :

> « D'après ce que j'ai compris, nous avons tous la même origine, nous sommes tous des descendants d'esclaves. C'est après l'abolition qu'il y a eu les Ndjuka, les Aluku, les Créoles [...]. Après 1848, ils ont quitté les plantations des Blancs et ils ont fait les groupes qu'on connaît maintenant : il y en a qui sont partis sur le Tapanahoni, il y en a eu sur la Cottica, les Créoles sont restés sur la côte, beaucoup à Paramaribo, il y a ceux qui sont tout de suite venus par ici, les Aluku [...]. Enfin, c'est ce que je crois [...][41]. »

On mesure aux amalgames que ce discours opère entre les colonisations guyanaise et surinamienne ainsi qu'entre les Marrons et les Créoles, à quel point l'histoire de ces sociétés est méconnue par les jeunes. Là où on aurait pu attendre des positions marquées par la fierté des origines dans la rébellion victorieuse des Premiers Temps, on se heurte au silence des anciens et à l'ignorance le plus souvent indifférente des plus jeunes. La main est alors aux historiens…

41. Mana, CD8, 1999.

Un nègre rebelle armé et sur ses gardes, gravure extraite de Jean Gabriel Stedman, 1796

Frères et ennemis

Aluku et Ndjuka de 1710 à 1860

Wim HOOGBERGEN

« Le 5 août 1792, peu avant le lever du soleil, Agosu, le fils de Boni, et quinze autres Aluku entrèrent bruyamment dans Animbaw. Dans ce village ndjuka situé sur le Tapanahoni, tout près de Puketi, avait vécu Pambu, le gaanman[1] des Ndjuka, décédé deux ans auparavant. Mais en 1792, il n'y restait plus grand monde : quelques femmes et enfants que les envahisseurs eurent vite fait d'enfermer et de ligoter, ainsi qu'un chef de poste néerlandais qui, lui, put s'enfuir dans les bois en pyjama. Les Aluku se mirent immédiatement à piller et à incendier les cases, rassemblant tout ce qui avait de la valeur au centre du village. Bientôt, Animbaw fut tout en flammes. Les Aluku s'installèrent alors à l'endroit où le gaanman Pambu avait été enterré et se mirent à boire, à chanter et à danser. Ils provoquaient les Ndjuka dans leurs chants :

"Où sont passés les hommes assez courageux pour se battre ? Il n'y a que des petits garçons. Nous autres, nous avons tous les droits du monde de nous trouver ici, car ce sont les Ndjuka qui nous ont trahis. Nous allons prendre enfin notre revanche !" Deux heures après le début de l'attaque, arrivèrent cinq Ndjuka qui, commandés par Bambi[2], réussirent à refouler les Aluku[3]. »

Les Hollandais avaient des raisons de se réjouir des événements d'août 1792 : ils étaient alors en pleine guerre avec les Aluku, et longtemps, ils avaient craint que, dans cette lutte, les Ndjuka ne prissent le parti de ces derniers. Il fallut beaucoup de diplomatie et d'intrigues, de la part des autorités du Surinam, pour séparer ces alliés naturels, tous deux issus d'esclaves rebelles ayant fui les

1. *Gaanman* est le nom donné au grand chef d'une tribu de Marrons. Le *gaanman* est issu du *lo* (clan matrilinéaire) principal. Pour les Ndjuka, il s'agit du clan Otoo.
2. Bambi (Kukudyaku) était le fils de Ma Cato, prêtresse principale des Ndjuka et sœur de Pambu qui fut *gaanman* des Ndjuka de 1760 à 1790. Les Ndjuka étant de filiation matrilinéaire, Bambi était un prétendant à la succession de son oncle maternel. Mais quand Pambu mourut, en 1790, Bambi était probablement trop jeune encore pour lui succéder. Celui qui devint alors *gaanman* fut Toni qui était issu d'une autre lignée du clan Otoo. Bambi fut *gaanman* de 1808 à 1819.
3. *Nationaal Archief's-Gravenhage* (en abrégé NA), *Oud-Archief Suriname/Raad van Politie* (en abrégé OAS/RvP) 173, *Defensie Notulen*, 23 octobre 1792, *insertio 4,5 en 6*.

plantations surinamiennes. Six mois après l'incident d'Animbaw, les Aluku furent battus, et cette défaite mit fin à plusieurs années de guérilla. Nous examinerons ici les relations entre Ndjuka et Aluku[4] à partir des années 1710 – alors que les deux groupes se formaient – jusqu'en 1860, date à laquelle la position des Aluku fut définitivement fixée par un accord entre Français et Hollandais. Auparavant, les deux groupes de Marrons avaient vécu en relative harmonie, et de tels affrontements ne se reproduisirent plus par la suite.

Dans l'armée coloniale qui se battait contre les Aluku, se trouvait un officier écossais, John Gabriel Stedman (1744-1797). Pendant son séjour au Surinam, Stedman tint un journal qui servit de base à son *Narrative of a Five Years' Expedition against the Revolted Negroes in Surinam*, dans lequel il relate la Première Guerre Aluku, alors que ceux-ci habitaient encore le Surinam, et plus particulièrement des années pendant lesquelles Stedman s'y trouvait (1773-1777)[5].

La Deuxième Guerre Aluku, entre 1789 et 1793, a longtemps échappé à l'attention des historiens. Jean Hurault (1960), par exemple, qui a écrit sur l'histoire des Aluku, n'en traite pas. Afin de pouvoir reconstruire cette histoire, il s'est servi des archives conservées en France, dans lesquelles il a trouvé des comptes rendus écrits par des voyageurs qui étaient allés voir les Marrons peu de temps après leur installation en Guyane Française (vers 1780), mais ces archives comprenaient surtout la correspondance officielle des autorités. Quant à la période 1785-1820, les archives consultées par Hurault ne parlaient guère des Aluku. Ainsi, alors même qu'elle s'est déroulée en grande partie en territoire français, cette Deuxième Guerre, qui a réduit le nombre des Aluku à une centaine de personnes, a complètement échappé à l'attention des Français.

Ce n'est qu'en 1821 que ces derniers ont eu à nouveau des contacts avec les Aluku qui s'étaient établis vers 1815 sur le Lawa, à peu près là où ils habitent encore aujourd'hui. Les événements qui ont suivi cette installation ont été dépeints par Hurault : les relations entre les Français et les Marrons s'étant renforcées, les Aluku ont décidé de se déplacer et de s'établir sur l'Oyapock.

---

4. Les Ndjuka empruntent leur nom à la crique Ndjuka, où ces Marrons ont vécu jusqu'en 1785 environ. On les appelle aussi des Aukaners, du nom de la plantation d'Auka. Les Aluku portent le nom de l'un de leurs premiers *gaanman*. Le nom de Boni est aussi en usage pour désigner ce groupe.

5. Publié en 1796. Un deuxième compte rendu des guerres Aluku figure dans Brouwn (1796, réédition dans De Beet, 1984). Employé du gouvernement, Brouwn a surtout fondé son récit sur un procès-verbal détaillé, traitant de l'emprisonnement d'un jeune Aluku. Silvia de Groot (1975, 1981) a elle aussi publié sur cette guerre, à partir d'une étude d'archives. Les guerres Aluku et les événements qui ont marqué la première partie du XIX[e] siècle sont également traités dans W. Hoogbergen (1985, 1990, 1992).

Mais le gouvernement français n'accepta pas cette situation et il y eut, entre l'armée française et de petits groupes détachés de Marrons, des accrochages au cours desquels le chef des Aluku lui-même trouva la mort en 1841[6].

L'histoire ancienne des Ndjuka et des Aluku

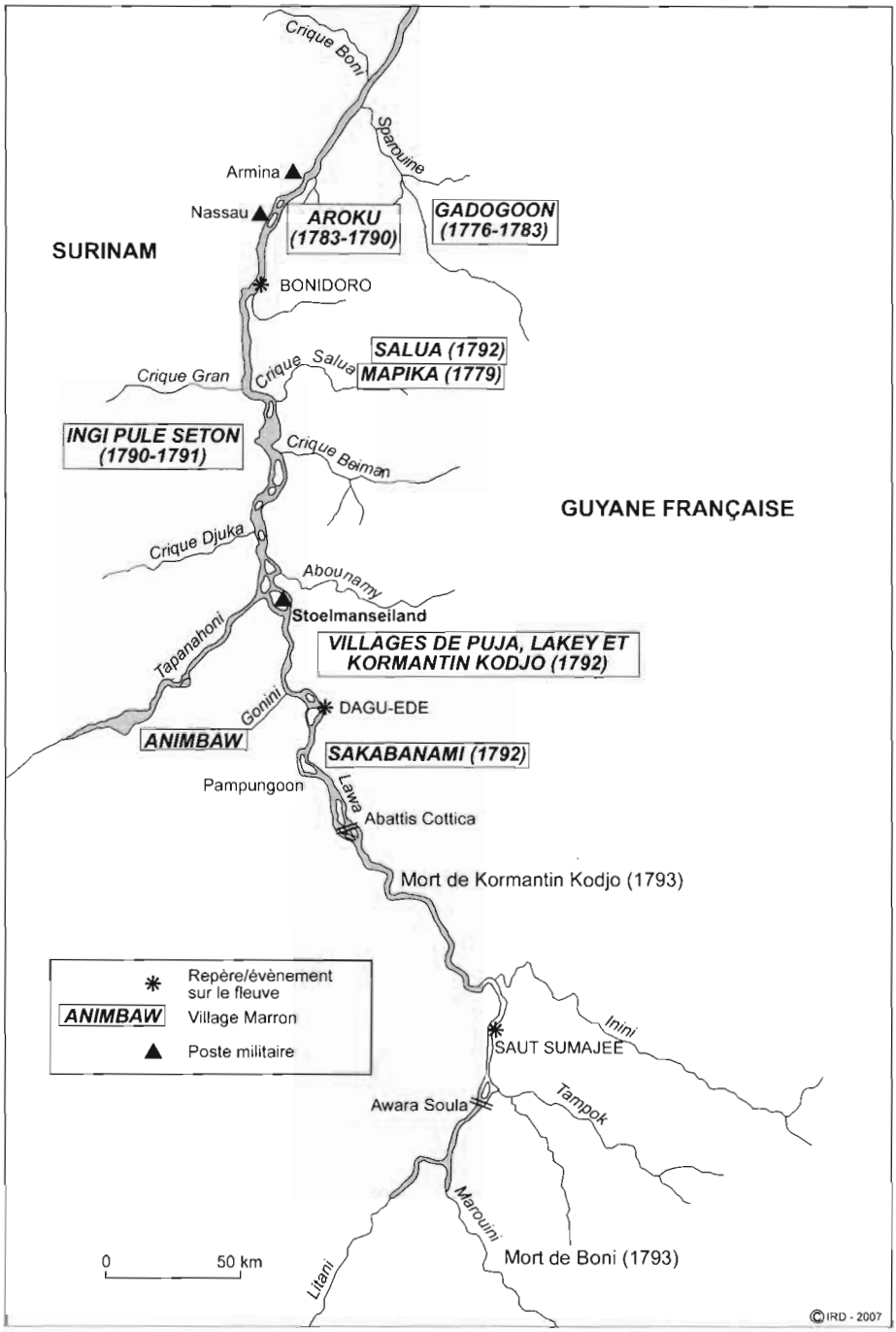
Les premières plantations, au Surinam, se trouvaient le long des rivières Surinam et Para et les premières communautés de Marrons ont vraisemblablement été formées par les esclaves qui se sont enfuis de ces plantations. Les Saramaka et les Matawai qui descendent de ces groupes ont, pour cette raison, une histoire un peu plus ancienne que celle des Aluku et des Ndjuka[7]. Après les guerres avec les Indiens (1679-1686), on a vu également apparaître des plantations le long des rivières Commewijne, Cottica et Perica. Au début du XVIII[e] siècle, des communautés de Marrons naquirent dans les bois et les marécages des régions de la Commewijne et de la Cottica. Les Aluku s'installèrent alors dans la zone marécageuse située entre l'Atlantique, la rivière Cottica et la crique Wane. Les Ndjuka allèrent élire domicile plus avant dans le Sud, vers l'est de la Commewijne.

En 1712, lors de la guerre de succession d'Espagne, l'amiral Cassard attaqua le Surinam au nom de Louis XIV. Il s'empara des forts les plus importants et annonça qu'il ne partirait que lorsque que lui aurait été payé un tribut considérable, calculé sur la base du nombre d'esclaves. Beaucoup de planteurs envoyèrent leurs esclaves dans les bois pour éviter de payer ce tribut, ce qui n'était pas très judicieux, car après le départ des Français, quelque sept cents esclaves ne revinrent pas dans leurs plantations. Parmi ces esclaves se trouvait Asikan-Silvester, qui devait devenir l'un des premiers chefs des Aluku.

---

6. J. Hurault, 1960, p. 110-126. Au XIX[e] siècle ont été publiées quelques relations de voyage intéressantes, écrites par des missionnaires et des explorateurs, rapportant leur visite chez les Aluku (C. Crevaux 1883 ; J. Brunetti 1890 ; H. Coudreau 1893). On doit aussi à Kenneth Bilby (1990) une description anthropologique des Aluku.

7. L'histoire des Ndjuka, sur la base d'une étude détaillée des archives, doit encore être écrite. La période 1710-1765 est traitée dans la thèse de Frank Dragtenstein (2002). La révolte de Tempatie de 1757 – amorce de la paix avec les Ndjuka en 1760 – a été décrite en néerlandais dans une publication scientifique des sources (H. Bouwhuijsen, R. De Bruin et G. Horeweg, 1988). Les publications de Silvia de Groot (1969-1977-1997) sont d'une grande importance pour l'histoire des Ndjuka. Une étude traitant les relations entre des groupes différents de Marrons et les autorités de la Guyane néerlandaise a été publiée par Ben Scholtens en 1994. Enfin, l'historiographie des mouvements religieux, qui ont déterminé à un haut degré la vie des Ndjuka, peut être trouvée dans H.U.E. Thoden van Velzen et W. Van Wetering (1988).



Les guerres entre Aluku et Ndjuka sur le Maroni, d'après Wim Hoogbergen, 1990 © ird 2007

Les Ndjuka

Il est très difficile de reconstruire l'histoire ancienne des Aluku et des Ndjuka sur la seule base des documents d'archives, néanmoins on peut faire quelques remarques[8]. Vers 1710, il y avait sur la Commewijne quelques petits villages habités auparavant par des esclaves fugitifs, villages qui peuvent être considérés comme les premières implantations des Ndjuka. Il n'y avait que des petits groupes sans cohésion, à partir desquels les différents clans (*lo*) allaient ensuite se former. En 1708 par exemple, il est question dans les archives d'un nègre « Coromantijn » esclave en fuite du planteur Cornelis de Nijs'[9]. Les esclaves n'avaient pas de nom de famille et, afin de pouvoir les distinguer les uns des autres, on leur donnait le nom du propriétaire ou de la plantation où ils travaillaient. Dans la pratique quotidienne, ces noms propres ont fonctionné comme des noms de famille, et les dénominations des clans des Marrons en sont vraisemblablement des corruptions. Le nom de clan Yakubi, par exemple, pourrait être tiré du nom d'un certain Jacobij, propriétaire de la plantation de Marceille, dont Aluku, le beau-père de Boni, s'était enfui[10].

Le 28 avril 1708, le planteur Paul Amsingh se plaint de désertion d'esclaves[11], et vers 1710 on entend parler de Bongo, le chef d'un village de Marrons nommé Pennenburg situé au sud de la crique de Penninica, un bras de la Commewijne, appelé ainsi parce que les chemins d'accès étaient semés de trappes dans lesquelles les Marrons avaient disposé des pieux en bois, très pointus (*pennen*). En 1715, les Marrons emmènent sous la direction de Bongo quinze esclaves de la plantation De Liefde, propriété d'Amsingh : sept femmes et huit hommes parmi lesquels deux *basia*[12]. Ce nom de famille Amsingh restera en usage auprès des Ndjuka, donnant le nom du clan Ansu.

En novembre 1717, une patrouille composée de planteurs et d'esclaves réussit à prendre Pennenburg. La plupart des habitants purent s'enfuir, mais deux

8. F. Dragtenstein, 2002, p. 95-98.
9. *Coromantijn Negers* (Nègres Cormantines) était au Surinam le nom donné aux esclaves qui avaient été importés du fort Cormantijn (au Ghana actuel).
10. En 1716, cette grande plantation avait déjà été mise en culture par Gerrit van Egten sous le nom d'« Eghtenveen ». Lorsqu'en 1713, Marcellus Jacobij entra en possession d'Eghtenveen, il changea ce nom en « Marceille ». Jacobij et son épouse décédèrent en 1741. La plantation tomba alors entre les mains de leurs fils qui demeuraient aux Pays-Bas. La gestion de Marceille passa ensuite entre les mains de plusieurs régisseurs et administrateurs (J. M. Postma, 1986, p. 29-32).
11. NA-Oud-Archief Suriname (code 1.05.10, abrégé ensuite comme OAS) 6, Not. HvP 28 avril 1708, fol. 145.
12. NA-SvS 130, Not. HvP, le 15 février 1715. *Basia* : l'esclave qui, sous le contrôle du propriétaire ou du régisseur, surveille les travaux des esclaves. Dans les grandes plantations, il y avait plusieurs *basia*. Les Marrons ont repris ce terme pour désigner les responsables villageois du premier échelon.

hommes et cinq femmes furent capturés[13]. Les Marrons s'enfuirent alors plus avant dans la forêt et bâtirent de nouveaux villages entre la crique Tempatie et le Maroni. En 1733, le nouveau village de Bongo figurait dans les archives[14], et six ans plus tard (1739) la plantation de De Pereyra[15] fut attaquée par des « Nègres Pongo ». Après la conclusion de la paix avec les Ndjuka en 1760 – j'y reviendrai plus loin – deux planteurs, Collerus et Vieira, qui étaient venus voir les villages se trouvant le long de la crique Ndjuka, arrivèrent aussi près du village de Bongodoti – nom qui signifie « terre de Bongo[16] ».

Deux autres villages de proto-Ndjuka se trouvaient sur le Maroni en 1723, on ne sait pas exactement où – peut-être vers le nord, donc du côté du Saut Hermina. Le 11 mars 1723, quarante-deux Marrons provenant de ces villages envahirent la plantation de Andries Grootveld. Outre de nombreux biens, ils emmenèrent quatorze femmes avec leurs enfants. Des esclaves de la plantation, les pères et les maris, les poursuivirent, ils tuèrent quatre Marrons et réussirent à reprendre leurs femmes. Au dire de celles-ci, les Marrons voulaient qu'elles restent, sous la direction de deux *kapiten*, sur le Maroni, où ils possédaient des pirogues et faisaient du commerce avec des Indiens libres, menant une vie calme[17].

C'est également à partir des archives que l'on peut reconstituer l'histoire de certains des clans (*lo*) ndjuka. Les Dikan, par exemple, empruntent leur nom au planteur De Camp, le propriétaire de la plantation de Nessencamp, qui fut attaqué le 22 novembre 1728 par un groupe important de Marrons[18]. En 1730, une patrouille commandée par Abraham Lemmers, formée de vingt-trois blancs et de quatre-vingt-six esclaves, parmi lesquels vingt-cinq tireurs, découvrit l'habitation de ces anciens esclaves de Nessencamp, où, entre-temps, s'étaient également installés bon nombre d'autres fugitifs. On ne peut savoir, à partir des archives, à quel endroit se situait exactement le village Lukubun, mais Lemmers nota plus tard qu'il avait escaladé trente-six montagnes, ce qui indique qu'il avançait vers le sud-est. La plupart des Marrons purent toutefois s'enfuir de ce village, dont Lemmers nota le nom[19].

13. F. Dragtenstein, 2002, p. 102 ; NA-OAS 288, Not. HvP lettre de Schelkens, le 29 novembre 1717.
14. F. Dragtenstein, *ibid.*, p. 111 ; NA-SvS 132, Not. HvP, le 14 juillet 1733.
15. F. Dragtenstein, *ibid.*, p. 117 ; NA-SvS 134, Not. HvP, le 8 décembre 1739.
16. NA-SvS 153, Not. HvP, le 14 juillet 1761.
17. F. Dragtenstein, 2002, p. 103 ; NA-SvS 131, Not. HvP, le 19 avril 1723.
18. F. Dragtenstein, *ibid.*, p. 108 ; NA-SvS 132, Not. HvP, le 22 novembre 1728. Le planteur Gerrit de Camp finit tragiquement, assassiné lors d'une nouvelle attaque de sa plantation en octobre 1737 (NA-OAS 24, Not. HvP, le 29 octobre 1737).
19. F. Dragtenstein, 2002, p. 110 ; NA-OAS 13 : le 20 mai 1730.

Dans les années 1730, le territoire du clan Dikan se trouvait près de la crique Ricanau, qui n'est pas très éloignée de la région où les Aluku séjournaient en ce temps-là. Cela les amena sans doute à entrer en contact les uns avec les autres. En avril 1761, quand la patrouille de Collerus et Vieira, mentionnée antérieurement, alla rencontrer les Ndjuka récemment pacifiés, les dirigeants de cette patrouille furent informés qu'il y avait trois grandes communautés d'habitation ndjuka : Joka, Lukubun et Minofia[20]. Arabi, le *kapiten* du clan Dikan, qui jouait un rôle important dans les négociations, était alors le chef de la région de Lukubun[21].

Il faut noter que le clan Dikan est aussi présent parmi les Aluku et, quand vers 1780, les Aluku et les Ndjuka entrèrent à nouveau en contact (mais plus loin dans le Sud, sur le Maroni, cette fois-ci) les Dikan étaient – parmi tous les clans ndjuka – les premiers partisans d'une coopération avec les Aluku. Et les Aluku, eux aussi, possédaient un village portant le nom Lukubun[22] !

Les Aluku

Jusqu'en 1730, les archives sont muettes sur les Aluku, exception faite d'une information concernant Asikan-Silvester, le premier *gaanman* des Aluku, qui avait profité de l'attaque des Français, en 1712, pour s'établir dans le territoire de la Cottica en « nègre des bois[23] ». À cette époque, la population des esclaves dans les plantations surinamiennes était composée en grande partie de « nègres », mais – au moins dans la première moitié du XVIII[e] siècle – les indiens « alliés » des Européens (les Arawak et les Caraïbes) capturaient des Indiens « sauvages » pendant leurs expéditions de pillage à l'intérieur du pays, puis ils les transportaient à Paramaribo afin de les vendre comme esclaves[24]. Tout comme leurs compagnons d'infortune africains, les esclaves amérindiens tentaient alors de se soustraire à l'esclavage en fuyant. Dans le territoire où Asikan-Silvester avait son village, une petite société de marrons indiens s'était ainsi formée. Le 5 juillet 1730, ils attaquèrent une plantation sur la crique

20. NA-SvS 153, Not. HvP, le 6 avril 1761. Minofia est une abréviation de *mi a fii a baaka* (« je suis libéré des Blancs »).
21. NA-OAS 355 ; lettre de Frick, le 23 septembre 1763. Une trentaine d'années plus tard le lieu de résidence des membres des clans Otoo et Misidjan était appelé aussi Loekoeboen.
22. NA-SvS, Not. HvP, le 15 décembre 1778.
23. Au Surinam, au XVII[e] siècle, un esclave était nommé tout simplement *neger* (nègre). S'il était affranchi, il devenait un *vrije neger* (nègre libre) et s'il s'enfuyait dans la forêt vierge, un *boschneger* (nègre des bois).
24. De 1730 à 1742, 492 Indiens « sauvages » ont été vendus comme esclaves à PNAmaribo (NA-SvS 271, folio 227).

Village d'indiens Bonis, détail, gravure extraite de Jules Crevaux, 1883

Mot et tuèrent le propriétaire[25]. La connaissance que nous avons de ce type de marronnage reste toutefois vague, et il est difficile d'évaluer à quel point ces marrons indiens étaient impliqués dans la vie des Aluku. Cependant, il est possible qu'il y ait eu des rapprochements et que des liens se soient créés, car en 1776, un Marron emprisonné aurait déclaré que le père (biologique) de Boni, le célèbre chef, qui naquit à cette même période, était un Indien.

En mai 1731, les Aluku attaquèrent la plantation « Vinkenvries » sur la Cottica ; le propriétaire échappa de justesse à la mort, mais les attaquants emmenèrent toutes les armes et tous les biens qu'ils avaient pu trouver[26]. En

25. NA-SvS 257, folio 434, lettre du gouverneur De Cheusses.
26. NA-SvS 258, folio 606, lettre du gouverneur De Cheusses du 14 juin 1731; SvS 259, folios 721-725 en 800-801, lettres de De Cheusses des 1er et 30 août 1732.

novembre 1736, quelques Aluku qui avaient tenté de voler des biens sur la plantation Marceille, sur le territoire de la Cottica[27], furent poursuivis par une patrouille jusqu'à un hameau comprenant sept maisons et des abattis. Peu de temps après, les mêmes Marrons, probablement, apparurent encore une fois à Marceille. Le propriétaire Jacobij était absent à ce moment-là, mais la plupart des esclaves ne voulaient pas se mêler aux intrigues des Marrons, et ils les chassèrent. Dans un premier temps, le dommage porté à Jacobij sembla réduit à quelques fusils, mais plus tard, on constata qu'un petit nombre d'esclaves s'étaient associés aux attaquants[28].

Puis, pendant dix ans environ, les archives ne parlent plus des Aluku. C'est seulement en 1744 qu'on trouve des documents relatant une grande expédition organisée par les Marrons qui se trouvaient sur la Cottica. Le motif direct était la désertion de seize esclaves de la plantation Hamburg, à l'incitation de déserteurs antérieurs. Les fugitifs remontèrent la Cottica en pirogue au-delà de la dernière plantation et s'arrêtèrent pour faire la fête. On pouvait entendre les battements des tambours jusqu'aux plantations voisines, mais personne n'eut le courage de poursuivre les fugitifs. Deux mois plus tard, une patrouille pénétra dans les marais, où elle trouva un petit village habité par vingt-cinq Marrons environ, derrière la plantation de Vriesenburg. Les attaquants réussirent à tuer dix Marrons ou à les faire prisonniers, alors que les autres purent s'enfuir. Une deuxième patrouille qui poursuivit pendant sept semaines les Marrons en fuite, ramena sept d'entre eux sur les plantations[29].

En 1745, les planteurs cherchèrent plusieurs fois, en vain, le lieu de résidence des Aluku, qui se manifestaient avec une insistance croissante sur les plantations[30]. En janvier 1746 enfin, leur entreprise fut couronnée de succès. Un Marron, fait captif, les conduisit à une implantation de vingt maisons. Pendant les combats qui eurent lieu aux alentours du village, un frère aîné de Boni trouva la mort, et treize personnes, pour la plupart des femmes, furent emprisonnées[31].

27. On a noté plus haut que le nom d'esclave issu de cette plantation était Yakubi, une altération du nom du propriétaire : Marcellus Jacobij. L'un des sept lignages aluku contemporains renvoie donc à la plantation de Marceille, à partir d'une altération du nom de Jacobie : le clan Yakubi. Aluku, le beau-père de Boni, était issu de la plantation de Marceille.
28. NA-SvS 133, Not. HvP, le 22 novembre 1736.
29. NA-SvS 136, Not. HvP, le 18 janvier et 14 mars 1744.
30. NA-SvS 137, Not. HvP, le 6 juillet, 3 août et 5 août 1745.
31. NA-SvS 138, Not. HvP, le 18 janvier et 5 février 1746; SvS 200, folios 219-220. Le fait que le Marron tué fût un frère de Boni ne fut connu qu'en 1776, par les déclarations d'un Marron, appelé Jonas van 's-Haagenbosch, qui avait été fait prisonnier (C. De Beet, 1984, p. 229).

La paix conclue avec les Ndjuka, mais non avec les Aluku

Sur la crique de Tempatie, aux confins de la grande forêt, il y avait des chantiers forestiers[32]. Au début de l'année 1757, environ 250 esclaves de ces chantiers se révoltèrent en masse lorsque le propriétaire du chantier La Paix voulut forcer ses esclaves à se déplacer vers une plantation de sucre qui se trouvait dans une autre région du Surinam. Les autorités essayèrent de mater les rebelles en envoyant des militaires, mais leurs efforts furent sans effet, et jusqu'au mois de juillet, les rebelles restèrent les maîtres incontestés de la région. Les chantiers avaient été détruits et les esclaves ne revinrent plus, ils quittèrent la région pour aller vers le sud se joindre aux Marrons qui vivaient sur la crique Ndjuka[33].

En mars 1758, ces Ndjuka, devenus plus téméraires, envahirent la plantation de Palmeneribo. Brutale, l'attaque avait été bien préparée. Pendant plus de sept mois, ils avaient espionné la plantation et convaincu les esclaves de se rallier à eux quand ils chargeraient. Lorsque, le matin du 8 mars, ils se jetèrent à l'assaut de Palmeneribo, avec force clameurs, la plupart des esclaves, quatre-vingts environ, consentirent à les suivre. Après l'attaque, des gens venus en aide trouvèrent un petit mot laissé là par les rebelles et signé par l'un d'eux, Boston de Tampatij. C'était une tentative d'entrer en contact avec les autorités de Paramaribo, mais même si le gouvernement s'était décidé à négocier avec les rebelles, personne ne savait où les trouver. En mai 1759, les Ndjuka attaquèrent la petite plantation d'Onoribo, où ils firent d'énormes dégâts, mais où ils laissèrent aussi un indice : trois lettres de Boston expliquant clairement qu'ils étaient toujours intéressés à conclure la paix avec les autorités[34].

À la suite de l'attaque d'Onoribo, la Cour de Police[35] prit la décision, pendant la séance du 12 juillet 1759, de donner suite aux lettres de Boston et d'envoyer deux esclaves chez les Ndjuka pour voir s'il y avait des chances de conclure la paix. Le 28 août 1759, ces esclaves revinrent à Paramaribo après

32. Les esclaves s'engageaient dans la forêt par petits groupes pour y abattre des arbres et transporter les fûts, un travail qu'ils pouvaient effectuer à leur propre rythme, sans être soumis au contrôle des Blancs.

33. On pourra trouver des données sur la rébellion de Tempatie dans un nombre considérable de documents se trouvant aux NA-SvS, inv. 149, 204 et 300. À voir aussi : H. Bouwhuijsen et *al.*, 1988 et W. Hoogbergen, 1990, p. 77-78.

34. W. Hoogbergen, 1990, p. 78.

35. La cour de police et de justice criminelle (*Hof van Politie en Criminele Justitie)* constituait l'administration de la colonie du Surinam. Elle était composée du Gouverneur, nommé par les autorités néerlandaises, et (le plus souvent) de quatorze membres, choisis parmi les colons.

avoir accompli leur mission secrète et rapportèrent que les Ndjuka voulaient en effet conclure la paix en échange de cadeaux périodiques. Peu de temps après, une délégation de deux planteurs se rendit chez les Marrons. Les négociations se déroulèrent sans problèmes, on établit une liste de cadeaux et les partis tombèrent d'accord pour une trêve. La paix allait être conclue pendant la longue saison sèche de 1760[36].

Le 24 septembre 1760, ce qu'on a appelé la « patrouille pacifique », composée de 210 militaires assistés des porteurs nécessaires, s'engagea dans la forêt, et le premier octobre elle entra en contact avec un premier Ndjuka. Le traité de paix comprenait quatorze articles qui réglaient le statut futur des Ndjuka[37], mais l'article le plus important était celui par lequel le gouvernement reconnaissait que ces hommes et leurs descendants seraient désormais considérés non plus comme des esclaves fugitifs, mais comme des « nègres libres ». Pour que soient définis lesquels d'entre eux seraient considérés comme des hommes libres, les Ndjuka durent accepter une inspection de leurs villages. Les Marrons qui, au moment de la paix, vivaient dans ces villages, furent les seuls à pouvoir profiter du traité en question. En contrepartie, les Ndjuka promirent d'arrêter les esclaves qui se réfugiaient auprès d'eux, et de les rendre aux planteurs. Une prime[38] devait rémunérer ces actes. Pour les autorités, la paix conclue avec les Ndjuka signifiait qu'à l'avenir, ils devraient considérer ces Marrons comme leurs alliés. Deux ans plus tard, et grâce à la médiation des Ndjuka, la paix avec les Saramaka fut conclue. Un petit groupe de Marrons (les Matawai) qui, sous les ordres des chefs Bekoe et Moesinga, s'était dégagé des Saramaka, continua à être turbulent pendant quelques années, mais fut également pacifié en 1769[39].

La paix de 1760 n'avait donc pas été conclue avec tous les Marrons du Surinam. Des groupes comme ceux composant les Aluku et les Kwinti restaient non pacifiés. Le fait d'être ou non pacifié avait peu à voir avec l'âge du groupe de Marrons : les rebelles de Tempatie ne s'étaient enfuis qu'en 1757, mais ils avaient connu la paix en 1760, tout comme les autres Ndjuka. En revanche, les premiers Aluku et les Kwinti, qui avaient quitté leurs plantations plusieurs décennies auparavant, n'avaient pas reçu de propositions de paix. La raison principale en était qu'il s'agissait de petits groupes dont les villages n'étaient

36. NA-SvS 151: Not. HvP, le 1er novembre 1759.
37. On peut trouver le texte exact dans NA-SvS 152, comme annexe du procès-verbal du 12 août 1760. Voir aussi B. Scholtens, 1994. Les articles (en Néerlandais et en Sranantongo) du traité de paix, conclu en 1762 avec les Saramaka, pourront être trouvés dans W. Hoogbergen et T. Polimé, 2000.
38. NA-SvS 152 : Journal de Vieira et de Collerus, annexe du procès-verbal HvP : le 23 octobre 1760.
39. R. Price, 1990.

pas trop éloignés des plantations, ce qui laissait penser aux autorités qu'elles pourraient trouver une autre solution. Elles y réussirent à la longue, mais pas aussi facilement que prévu.

Les premiers contacts entre Aluku et Ndjuka

Quand furent signés ces traités de paix, il n'était pas encore question d'une tribu unique d'Aluku. Les différents groupes qui vivaient à cette époque dans la région située à l'est et au sud-est des plantations ne se placèrent sous l'autorité centrale de Boni et d'Aluku qu'après 1770. C'est donc seulement à partir de cette date que l'on peut parler des Marrons Aluku ou Boni, qui rassemblaient trois groupes. Le plus ancien est celui qui vivait au nord de la Cottica, aux environs de la crique Cassipoera. Vers 1760, ce groupe se composait d'à peu près 350 personnes, avec à leur tête Asikan-Silvester, car Aluku et Boni n'émergèrent qu'une dizaine d'années plus tard : Aluku était originaire de la plantation Marceille et vivait avec la mère de Boni.

Les Marrons de Tesisi constituent le deuxième groupe fondateur des Aluku, mais les textes sont peu précis en ce qui concerne ce nom de Tesisi. Dans un document d'archives, c'est un village quelconque qui est appelé ainsi ; dans un autre document le nom se rapporte à toute la région située entre Tempatie et Maroni. Les esclaves qui s'enfuyaient à Tesisi étaient pour la plupart originaires des plantations qui se trouvaient dans la région de la Commewijne supérieure. Ils constituaient un groupe d'environ quatre-vingts à cent personnes qui avait connu beaucoup de changements. Vers 1770 le groupe se décomposa : une partie se dirigea vers le nord et s'allia aux Aluku-Boni ; l'autre partie alla au sud et s'allia aux Ndjuka (bien que ceci fût défendu, en vertu d'un pacte de paix).

Le troisième groupe de « proto-Aluku » se forma autour du chef Kormantin Kodjo qui possédait un village dans les marais, près de la crique Surnau, un territoire situé entre les rivières Surinam et Commewijne. Kormantin Kodjo, né en Afrique, avait été autrefois esclave à la plantation Sainte-Barbara. Il n'avait pas dû y vivre longtemps car il n'avait jamais appris à parler le Sranantongo, la langue créole des esclaves, et il avait continué à parler sa langue. En 1772, Kormantijn Kodjo et les siens quittèrent leur habitation sur la Surnau et marchèrent vers l'est. C'est là qu'ils se joignirent au groupe d'Aluku et de Boni.

Quoique, dans l'histoire la plus ancienne, les Aluku et les Ndjuka aient pu entrer en contact dans la région de Cottica – selon les dires des gens du *lo* Dikan – les deux tribus se développèrent, dans les années 1760 et 1770, de manière indépendante. Les Ndjuka étaient devenus les alliés des Néerlandais et vivaient en repos et en liberté dans leurs villages, sur les criques Sara et Ndjuka, sur le Maroni, sur la crique Beiman et sur le Tapanahoni. À la même époque, les Aluku menaient au contraire une guérilla acharnée, plus au nord, dans la région de la Cottica. La lutte des Aluku contre les Néerlandais – la Première Guerre Aluku de 1765-1777 – est hors du cadre de cet article[40], mais il n'existe aucune indication selon laquelle les Ndjuka se seraient mêlés d'une manière ou d'autre à cette lutte, ni en faveur des Néerlandais, ni en secourant les Aluku.

La Première Guerre Aluku se termina par la migration des Aluku du Surinam vers la Guyane française, en août 1776 et en janvier 1777[41]. Dans les archives, la crique Rowawona (la crique Boni) qui se jette dans le Maroni à vingt kilomètres environ en amont d'Albina, est mentionnée comme l'endroit où les Aluku traversèrent le Maroni en 1776. Les nouveaux villages des Aluku furent implantés sur la crique Sparouine, où vivaient près de 225 Aluku adultes. Une centaine d'entre eux, surtout des femmes et des jeunes, habitaient Gadogoon (terre de Dieu), le village d'Aluku, Boni et Agosu (le fils du précédent). Un autre village, dans lequel il n'y avait que des Kormantins (quarante femmes et vingt-cinq hommes), était dirigé par Kormantin Kodjo. Le troisième village avait Puja de La Paix comme chef. Le quatrième village, celui du *kapiten* Basa (de Clemensburg) rassemblait neuf hommes et un nombre relativement élevé (dix-neuf) de femmes[42].

La crique Sparouine n'était pas inhabitée lorsque les Aluku s'y installèrent. À une distance de deux jours de marche vers le sud – au niveau du partage des eaux entre la Sparouine et la crique Salvia –, il y avait déjà un village de Marrons, appelé Mapika. Le chef, qui s'appelait Koki, attaqua la plantation de Bergendaal, sur le haut Surinam, juste avant que les Aluku s'établissent en Guyane française. Il y enleva de force onze femmes et cinq enfants[43]. Peu de temps après, Koki découvrit les villages des Aluku. Il négocia avec Boni et Aluku pour obtenir leur coopération et, à cette occasion, bien que les archives

40. À son propos, je renvoie à Stedman (1796) et à Hoogbergen (1990).
41. Aluku, Boni et Kormantin Kodjo partirent en août 1776 vers la Guyane française. Le *kapiten* Puja de La Paix ne migra qu'en 1777, lorsque le colonel Fourgeoud découvrit son village et le détruisit.
42. NA-OAS/RvP (*Raad van Politie*, Conseil de la police) 840, folio 183, procédures criminelles 1780.
43. NA-SvS 207, journal du gouverneur, les 6 et 23 août 1776.

n'en disent rien, ils burent certainement ce que les Aluku appellent le *sweli*[44]. Quelques semaines plus tard, Boni rendit une visite officielle à Mapika, et à cette occasion cent hommes et cinquante femmes (presque tous les hommes des groupes de Boni et de Koki et une partie des femmes) demeurèrent dans le village pendant plus de quatre semaines. En geste d'amitié, Boni offrit aux habitants de Mapika deux jeunes filles de son village dont une, du nom de Jannetje, était la fille de sa sœur. En retour, Koki donna aux Aluku quelques-unes des femmes qu'il avait enlevées à Bergendaal[45].

Depuis que les Ndjuka avait signé la paix avec l'administration, en 1760, un chef de poste (*posthouder*), le plus souvent un militaire, était installé en pays ndjuka. Le sergent Z. G. Thies fut chef de poste de 1771 à 1780, période pendant laquelle la plupart des Ndjuka allèrent s'établir sur le Tapanahoni. Depuis plusieurs années déjà, Thies était au courant de l'existence du village de Mapika ; il savait aussi que les Marrons de Koki étaient responsables de l'attaque de Bergendaal. En septembre 1779, cependant, il apprit qu'une quarantaine de Ndjuka étaient prêts à lutter contre Koki, sous la direction de Bambi. La troupe partit d'Animbaw, le village du *gaanman* Pambu. Au début du mois d'octobre, les hommes attaquèrent Mapika et tuèrent sept Marrons. Le nombre de prisonniers fut élevé : treize femmes, cinq garçons et cinq jeunes filles mais Koki put s'échapper. À leur grande surprise, les Ndjuka trouvèrent aussi deux jeunes femmes aluku. Les prisonniers leur parlèrent de l'alliance entre Koki et Boni. Alors, les Ndjuka prirent peur : ils mirent le feu à Mapika et se sauvèrent au plus vite[46]. Dès leur retour à Animbaw, un désaccord éclata quant au sort qu'il fallait réserver aux deux jeunes femmes. Les chefs de clan ne voulaient pas avoir de conflits avec les Aluku et estimaient que les jeunes filles ne devaient pas être remises aux Néerlandais. On décida donc de les remettre à Boni.

---

44. Le rituel *sweli* des Marrons a son origine en Afrique (K. Bilby, 1997). Boire le *sweli*, ce qui est un serment d'alliance, réunit des gens qui ne se fient pas véritablement les uns aux autres, mais qui sont néanmoins forcés de vivre ensemble. Le rituel, qui a été décrit à plusieurs reprises dans les archives, n'est pas toujours exactement le même, mais signifie que les deux protagonistes se font saigner, le plus souvent en faisant une petite incision au doigt. On recueille quelques gouttes de sang dans une calebasse, que l'on mêle à de l'eau et du *dram* (rhum), dont chacun absorbe quelques gouttes. Sweli Gadu, le Dieu du sweli, veille à ce que les deux parties respectent l'alliance. Ceux qui ne la respectent pas seront tués. Le *sweli* avait été bu lorsqu'en 1760 les Ndjuka conclurent la paix avec le gouvernement du Surinam (W. Hoogbergen, 1992b). En 1828, le *gaanman* des Saramaka, Kofi Bosuman, but le *sweli* avec les Marrons de Pasop. Plus tard, il devait expliquer à l'administrateur que, vu l'effet mortel de ce *sweli*, il ne pouvait pas lui remettre Pasop (J. Hoeree et W. Hoogbergen, 1983). Les Ndjuka et les Aluku, eux aussi, ont à plusieurs reprises bu ensemble le *sweli* (W. Hoogbergen, 1990, p. 250).

45. NA-OAS/RvP, procédures criminelles des 18 janvier et 21 mars 1780.

46. *Ibid.*

Un peu plus tard, alors que Thies se trouvait à Paramaribo, six Aluku, sous la direction d'Agosu, fils de Boni, arrivèrent à Animbaw. Ils prièrent Pambu de bien vouloir convoquer les chefs de clan ; ce qui fut fait. Quand ces derniers furent réunis, l'un des Aluku demanda la parole. Il déclara être envoyé par Boni pour demander aux Ndjuka pourquoi ils avaient attaqué Mapika, tué trois Aluku et emmené deux jeunes femmes aluku comme prisonnières. Les chefs de clan leur dirent ne rien savoir d'une alliance quelconque entre Koki et Boni, et ils présentèrent leurs excuses pour avoir tué des Aluku. Ils auraient détruit Mapika parce que des habitants avaient volé des esclaves de Bergendaal. Ils déclarèrent cependant être disposés à rendre les deux jeunes filles : quand Agosu et les siens repartiraient quelques jours plus tard, ils les emmèneraient[47].

Après la première visite d'Agosu, d'autres suivirent. Les Ndjuka et les Aluku buvaient le *sweli* et allaient visiter leurs villages respectifs à tour de rôle. Ils échangeaient des biens et il y eut des amitiés et des relations nuptiales. Pendant plus de douze ans (jusqu'en 1790) les rapports entre Ndjuka et Aluku furent en général des plus harmonieux.

Une histoire ayant comme sujet la première rencontre entre les deux groupes, racontée par le Ndjuka Da Kasiayeki du clan de Ndyu, a été recueillie par Thoden van Velzen le 14 mai 1982. Da Kasiayeki dit de ces premiers contacts :

> « *Boni allait voir les Ndjuka régulièrement à Animbaw. Il s'y était lié d'amitié avec Pambu (*A kon teke Pambu fu mati*) ; ils buvaient le* sweli *(*nyan buulu*) et faisaient la paix. Puis, Pambu fit venir une poule blanche. Il la coupa en deux en disant, avec les deux moitiés de la poule entre ses mains :*
>
> — *Si je fais du mal à Boni,* meke a sweli kii mi [*que le* sweli *me tue*].
>
> *Boni répondit :*
>
> — *Ah, mon bon ami Pambu,* efu mi misi sweli, meke a kii mi [*si je romps le serment, que je meure*]. »

47. Thies apprit du *kapiten* Djaki à sa rentrée de Paramaribo le 17 décembre 1779 ce qui avait été décidé lors de cette réunion (voir le journal de Thies dans W. Hoogbergen, 1984, p. 39-40). À l'automne 1961, le missionnaire morave Axwijk a écrit pour le journal surinamien De West, sous le pseudonyme d'Ajax, une série d'articles sur l'histoire des Aluku. On y trouve également une narration de ce premier contact entre Aluku et Ndjuka. Axwijk notait ces récits historiques auprès des Ndjuka ainsi qu'auprès des Aluku. Mais ce travail présente le défaut méthodologique de rassembler toutes sortes d'histoires sans jamais mentionner comment, où et auprès de qui il les a recueillies. Ainsi, on ne peut pas savoir s'il s'agit de récits énoncés par des Ndjuka ou des Aluku. Sur certains points, l'auteur a adapté lui-même les histoires (d'après Axwijk, il est question de centaines de morts au lieu de deux ou de trois). L'espace manque ici pour traiter d'Axwijk plus en détail, et nous renvoyons à W. Hoogbergen, 1985, 1990 ou 1992.

« À ce point, Da Kasiayeki interrompit son récit pour le commenter : " Mon ami Pambu ! Mamapima[48] ! Arrivé à la crique Gonini", Boni jeta la part de poule qui avait été enveloppée dans une toile blanche. Mais il continua à voir Pambu, tout en cachant ses intentions véritables : attendre le moment d'attaquer. »

Ce récit issu de la tradition orale des Ndjuka anticipe les difficultés ultérieures entre les Ndjuka et les Aluku. La visite d'Agosu apparaît sous un jour ambigu : il feint l'amitié, mais prépare la trahison. Les documents d'archives ne contiennent toutefois rien indiquant que les Aluku avaient en vue un quelconque forfait, et Agosu avait une raison évidente d'aller chez les Ndjuka : obtenir des éclaircissements concernant la dévastation de Mapika et aussi ramener les deux jeunes filles. Peu de temps après la visite d'Agosu, lorsque Ma Dona[49], la mère de Pambu, décéda à Animbaw, un groupe de vingt-trois Aluku prit part aux cérémonies funèbres[50].

Les contacts avec les Français

Vers 1780, le gouvernement français envoya un habitant d'Iracoubo, un nommé Cadet, à la rencontre des Aluku afin de s'informer de la situation et de négocier une paix avec eux. Les premiers jours, l'émissaire n'eut pas de succès, mais après quelque temps Boni accepta de l'écouter et de recevoir un drapeau et des cadeaux. Cadet lui proposa de conclure un traité, ce que Boni accepta. Il fit venir son *dresiman* (prêtre) qui lui fit, ainsi qu'à Cadet, une piqûre sur le bras et le pied pour recueillir un peu de sang dans une écuelle. Boni mélangea son sang avec celui de Cadet et l'un et l'autre burent le *sweli* ; la paix entre les Français et les Aluku était dès lors scellée. Cadet retourna ensuite à Iracoubo, mais on ne possède pas d'information sur les suites de son voyage[51].

En décembre 1782, l'abbé Jacquemin, curé de Sinnamary, rendit à nouveau visite aux Aluku. Jacquemin invoqua devant eux Dieu qui avait créé le ciel et la

48. *Mamapima*, une expression obscène utilisée comme juron.
49. D'après E. Wong (1938, p. 331), qui se fonde ici sur des traditions orales, Ma Dona était une soeur de Pambu et de Ma Cato. Thies, lui, parle sans hésitation de la « mère » de Pambu (W. Hoogbergen, 1984, p. 39-44). Autres noms pour Ma Dona : Ma Musafo et Ma Aginbasa.
50. NA-OAS/RvP 837, le 17 février 1780. Le journal de Thies du 15 décembre 1779 jusqu'au 17 janvier 1780 inclus se trouve dans W. Hoogbergen, 1984, p. 39-44.
51. J. Hurault, 1960, p. 92.

terre, le Blanc et le Noir, puis leur demanda s'il pouvait baptiser leurs enfants et s'ils aimeraient avoir parmi eux un prêtre. Ils répondirent qu'ils attachaient du prix à l'alliance avec les Français, mais que c'était la deuxième fois que des Français venaient les voir et qu'ils attendaient toujours les cadeaux que Cadet leur avait promis. Jacquemin s'engagea à en informer le Gouverneur français, et les Aluku lui firent alors savoir qu'ils voulaient bien conclure à nouveau la paix avec lui ; cela se fit selon la coutume aluku, que le prêtre, malgré sa répugnance, fut obligé d'accepter.

Peu de temps après le voyage de Jacquemin, les Aluku s'établirent sur le Maroni, juste au-dessus du Saut la Moitié, près du confluent avec la crique Cassagnac, dans un lieu qu'ils appelaient Aroku. Les principaux villages étaient : Aroku (le village d'Aluku, de Boni et d'Agosu), Bakamongo, Basakonde (le village du *kapiten* Basa van Clemensburg), Askaankonde (celui du *kapiten* Askaan van Ephrata), Kokikonde (celui du Koki) et Mapriari. Les chefs Kormantin Kodjo et Puja van La Paix s'installèrent dans des îlets du Maroni, au sud d'Aroku, respectivement à Langa Tabiki et à Asalobi Tabiki. Le journal du chef de poste Ahrens, pour la période 1783-1784, relate que les Aluku visitaient alors régulièrement les villages des Ndjuka, et que ceux-ci se rendaient à Aroku pour rencontrer les Aluku et commercer avec eux[52].

Au début de 1784, l'abbé Jacquemin se rendit une seconde fois chez les Aluku, pour les informer qu'ils n'obtiendraient des Français ni marchandises, ni armes ni munitions. Il leur proposa alors de se déplacer vers l'est, entre la Mana et l'Iracoubo, mais ils ne voulurent pas en entendre parler car ils se méfiaient des Français, craignant de subir une attaque et d'être décimés s'ils s'installaient sur le littoral[53].

Mais, en juin 1786, une délégation composée de dix Aluku vint à Iracoubo pour négocier avec les Français, et deux mois plus tard, Agosu et Askaan van Ephrata se rendirent à Cayenne où ils furent accueillis par un comité composé de plusieurs membres du conseil supérieur, ainsi que des prêtres Farjon et Rebours. On présenta à Agosu et à Askaan les articles d'un traité de paix stipulant entre autres que les Aluku devraient venir s'installer sur la Mana et s'y placer sous la protection des Français[54]. Mais Boni refusa et ce traité ne fut jamais ratifié.

52. W. Hoogbergen, 1990, p. 123-124.
53. J. Hurault, 1960, p. 102-104.
54. *Ibid.*, p. 107

La Deuxième Guerre Aluku (1789-1793)

Après une période de calme relatif qui dura douze ans, les Aluku reprirent en 1789 le combat contre les Néerlandais en attaquant des plantations. Il est difficile aujourd'hui d'en connaître la cause, mais on peut relever que lors de la première attaque, contre la plantation de Clarenbeek, les Aluku emmenèrent surtout des femmes et des enfants (vingt-neuf au total) et ne prirent presque pas de biens. Cela pourrait signifier que la raison principale de ces incursions était le manque de femmes, un problème récurrent que connaissaient les groupes de Marrons, constitués surtout d'hommes qui avaient décidé de quitter les plantations, alors que le marronnage ne touchait que peu les femmes[55].

De Friderici, qui commandait les troupes lancées sur les traces des Aluku, écrivit au gouverneur Jan Wichers qu'il pensait que cette attaque avait été lancée sans l'aide des Ndjuka, même s'il était évident que ceux-ci entretenaient de bonnes relations avec eux, comme c'était par exemple le cas de Kwamina Adjubi (du clan Dikan) qui était lié à Boni et à Kormantin Kodjo par le mariage. Quelques Ndjuka avaient même été informés de l'attaque de Clarenbeek, et Basschal, l'assistant du chef de poste, en avait lui aussi entendu parler. Le 5 mars 1789, il avait envoyé une lettre pour en avertir Paramaribo, mais à cause des basses eaux cette information n'arriva que le 16 avril dans la capitale du Surinam[56].

Dix jours après l'attaque de Clarenbeek, les Aluku revinrent à Aroku, ramenant Jean Merle, le régisseur de la plantation de Clarenbeek, qu'ils avaient enlevé[57]. Celui-ci, qui devait rester à Aroku jusqu'au mois de mai 1790, écrivit plus tard un compte rendu de son séjour. Son témoignage montre que pendant toute cette période les Aluku et les Ndjuka avaient manifestement d'excellents rapports les uns avec les autres, et qu'ils se fréquentaient régulièrement. Une semaine après son arrivée, Merle eut ainsi l'autorisation d'écrire à Paramaribo des lettres que Boni donnerait au *gaanman* Pambu pour les remettre au chef de poste. En outre, Boni voulait aussi que Merle écrive une lettre que des Aluku porteraient aux Ndjuka, pour annoncer à Pambu son intention d'attaquer ce même mois la *Jodensavanne* – village des juifs surinamiens –, et pour lui demander son avis[58].

55. W. Hoogbergen et M. De Theye, 1986, p. 148.
56. NA-SvS 179, le 11 mai 1789 ; SvS 393, folio 378.
57. NA-SvS 393, folio 378. Voir aussi W. Hoogbergen, 1984, p. 45-46.
58. *Journaal Merle*, dans W. Hoogbergen, *ibid.*, p. 85-92.

Quelques semaines plus tard, les Aluku revinrent de leur visite sur le Tapanahoni, porteurs d'une lettre du chef de poste Basschal destinée à Merle, et de deux fusils que Kwamina Adjubi avait fait réparer pour eux. Ils avaient aussi quelques cadeaux pour Boni, une houe neuve et des pierres à fusil. En septembre 1789, trois *kapiten* ndjuka arrivèrent à Aroku avec une autre lettre destinée à Merle. Le directeur emprisonné pria les Ndjuka de demander aux Aluku s'il lui était possible de venir habiter chez eux. Mais les *kapiten* ne voulurent pas en entendre parler, disant que Merle était bien traité par les Aluku et qu'il n'avait que ce qu'il méritait parce qu'à Clarenbeek il avait toujours maltraité les esclaves[59]. L'attaque de Clarenbeek en mars 1789 fut suivie, au mois de septembre, par des attaques contre quatre plantations sur le haut Surinam : Remoncourt, La Solitude, Auka et Welgevonden. Cinq personnes (trois Blancs et deux esclaves) furent assassinées, les bâtiments incendiés et quelque cent esclaves emmenés.

Les autorités du Surinam décidèrent alors de reprendre la guerre contre les Aluku. Le commandant militaire Stoelman fut chargé de prendre position sur le Saut Hermina (Armina) en aval d'Aroku, et de combattre les Aluku à partir de là. Le 25 octobre, il arriva sur le Maroni, où il resta jusqu'au 5 mars 1790[60]. Dans le journal qu'il rédigea pendant cette période, il explique que les Aluku l'attaquaient continuellement pendant les premières semaines. Le 12 novembre, quelques heures après le lever du soleil, une pirogue d'Aluku approcha de son campement, armée de guerriers qui faisaient un vacarme de tous les diables, battant du tambour, sifflant et sonnant du *tutu* (une trompe). Arrivés près d'un banc de sable, les Aluku descendirent et se rangèrent, Boni à leur tête, puis ils se mirent à danser. Bien que Stoelman eût à sa disposition deux petites pirogues, il prit soin de se tenir hors de portée de ses ennemis. À la marée montante, les Marrons repartirent vers l'amont[61].

À la fin de novembre, Stoelman essaya d'aller plus haut que le Saut Hermina, mais à peu de distance, au détour d'un coude de la rivière, ses hommes se trouvèrent face à face avec des Aluku qui les prirent pour cible depuis la rive en criant. Les soldats prirent peur et se précipitèrent sur leurs armes, ce qui fit chavirer les canots. Le fort courant les entraîna dans le saut, mais par miracle personne ne fut blessé. Les soldats ne voulaient pas servir de cible flottante pour ces excellents tireurs qui se cachaient sur la rive à l'abri des arbres, et ils

59. *Ibid.*
60. Ce journal a été publié dans W. Hoogbergen, 1984, p. 49-75.
61. *Journal Stoelman*, dans W. Hoogbergen, *ibid.*, p .57.

refusèrent de se battre. Une deuxième tentative, une semaine plus tard, échoua également. Au cours de ce combat, les Aluku firent un bruit terrible, battant les tambours, sonnant de leurs trompes et poussant des cris. Et ils visaient si juste que les soldats de Stoelman détalaient comme des lapins.

Entre-temps, une nouvelle délégation de Ndjuka était arrivée à Aroku, envoyée par Kwamina Adjubi auprès de Boni, avec de la poudre et du *dram* (rhum). Ils leur demandèrent de leur remettre les esclaves qui avaient été enlevés auparavant dans les plantations du haut Surinam. Boni leur répondit qu'il n'avait pas le temps de les entendre parce que Stoelman approchait des campements, et qu'il fallait au contraire que la délégation rentre au plus vite et demande à tous les Aluku valides qui se trouvaient auprès des Ndjuka de revenir à Aroku. Pour honorer Pambu, Boni lui fit cadeau d'une des esclaves prises à Clarenbeek, à la condition qu'il garde cette femme pour lui-même et ne la livre pas aux Néerlandais[62].

À la mi-décembre 1789, une autre délégation de Ndjuka revint à Aroku, cette fois-ci sous la direction de Kwamina Adjubi lui-même. Boni les accueillit avec beaucoup d'égards, car une de ses femmes était une fille de Kwamina. Au nom du *gaanman* Pambu, Kwamina Adjubi remercia Boni pour l'esclave qu'il lui avait donnée, et il lui fit une proposition par rapport aux esclaves qui avaient été enlevés à Clarenbeek et dans les plantations du haut Surinam : si les Aluku livraient ces gens aux Ndjuka, ils obtiendraient un tiers de la récompense qui leur serait attribuée. Les Aluku étaient partagés sur cette proposition : Kormantin Kodjo ne voulait pas en entendre parler, mais Boni accepta et remit à son beau-père, dix des esclaves enlevés.

En février 1790, quelques Ndjuka parmi lesquels se trouvait Bobo, le fils du *gaanman* Pambu, rapportèrent à Boni qu'Askaan van Ephrata, un de ses proches ***kapiten***, son frère d'armes depuis des années, avait été persuadé de s'allier aux Néerlandais lors d'une visite qu'il avait faite aux Ndjuka. Boni en fut furieux, mais il ne put l'empêcher. À la fin du mois, il eut encore un autre motif de contrariété quand Stoelman réussit à chasser les Aluku de leurs positions près du Saut Hermina, ce qui lui permit d'aménager un poste au-dessus du Saut, et d'attaquer Aroku à partir de cette position[63]. Stoelman fit deux tentatives en ce sens, mais sans succès et, à la mi-mars, il retourna à Paramaribo, remplacé dans son commandement par le lieutenant-colonel Beutler.

62. Rapport Merle, dans *ibid.*, p. 87-88.
63. W. Hoogbergen, 1984, p. 70-71.

Bien que les Aluku eussent réussi par deux fois à repousser l'attaque contre le village d'Aroku, Aluku et Boni se rendaient compte qu'à la longue ils ne pourraient pas tenir cette position car ils manquaient de plomb et de poudre pour se défendre. Ils décidèrent alors d'entamer les préparatifs pour une évacuation. Boni donna l'alerte en faisant battre les tambours, et les biens les plus précieux furent cachés en forêt; lui-même se rendit sur la rive surinamienne pour commander les hommes qui étaient postés dans l'île de la Moitié[64].

Le nouveau commandant des troupes néerlandaises sur le Maroni, le lieutenant-colonel Beutler, arriva à Hermina le 18 avril 1790 accompagné du transfuge Askaan et de cent soixante-cinq soldats. Une semaine plus tard Beutler envoya un détachement de soixante-dix-huit soldats sous le commandement de Kübeler vers la crique de Muray, en face de l'île de la Moitié. Ces hommes, auxquels s'était joint Askaan, avaient reçu la mission de traverser cette crique, de déloger les Aluku de l'Île de la Moitié et de pousser jusqu'aux villages établis de l'autre côté de la rivière.

Leur progression était difficile car les Aluku se défendaient avec acharnement, mais le 30 avril 1790 les Marrons furent chassés de l'Île de la Moitié. Avec leurs dernières munitions, les Aluku essayèrent d'empêcher la traversée des attaquants, mais ils durent céder devant le nombre. Les troupes de Kübeler prirent pied à Aroku, alors que tous les habitants n'avaient pu s'enfuir à temps, et six femmes et deux hommes tombèrent entre les mains des soldats. Les femmes, dont trois étaient nées en forêt, furent capturées mais les hommes furent fusillés sans pitié. Dans la forêt marécageuse en bordure du fleuve, les troupes trouvèrent Merle qui y avait été abandonné sain et sauf par les Aluku.

Le jour même où leur village avait été pris, les Aluku tentèrent une contre-attaque pour en chasser les occupants, mais la résistance était trop forte et ils furent forcés de se retirer à nouveau. Trois jours plus tard, peu après le lever du soleil, ils firent une deuxième tentative, en un combat violent de part et d'autre, mais trois heures après ils cessèrent le feu[65].

Presque en même temps qu'il prenait d'Aroku, Kübeler occupa les petits villages de Bakamongo, Basakonde (de Basa van Clemensburg), Askaankonde (du déserteur Askaan), Sambokwasikonde et Kokikonde, ainsi que Mapriari, situé plus en amont, qui avait été aussi abandonné par les Aluku. Le 14 et le 15 mai, il s'empara de Asalobitabiki et de Langatabiki, où se trouvaient les

64. Rapport Merle. Voir W. Hoogbergen, 1984, p. 91. Boni battait probablement l'*apinti* (le grand tambour).
65. NA-SvS 180, Not. HvP le 25 mai 1790; W. Hoogbergen, *ibid.*, p. 82-84.

villages de Puja et Kormantin Kodjo, et il établit à Langatabiki un poste où il plaça cinquante hommes.

Après la prise d'Aroku et des villages voisins, les Aluku s'enfuirent vers l'amont à une distance d'environ 40 kilomètres, et établirent au-dessus du Saut Songou un village qu'ils appelèrent Ingi Pule Seton. Leur situation était devenue difficile car même si des Marrons s'étaient déjà installés près de ces chutes, les abattis ne produisaient que peu de nourriture, entraînant une famine aggravée par une épidémie de variole qui causa la mort d'une centaine d'Aluku, soit environ un quart de la population. Cela poussa Boni et Aluku à entamer des négociations avec les Néerlandais et à évoquer une possible capitulation. Peut-être dans leur esprit cette négociation n'était-elle qu'un moyen pour gagner du temps, mais les Néerlandais eux aussi allaient profiter de cette pause, qui leur permettait de s'assurer de la neutralité des Ndjuka, et d'empêcher une alliance avec les Aluku.

Askaan, le déserteur, qui jouait un rôle de premier plan dans ces négociations, persuada Boni et Aluku d'envoyer trois négociateurs à Paramaribo. Peu après, les discussions commencèrent sur le Maroni près des chutes qui depuis ce temps-là s'appellent Saut Bonidoro. L'enjeu de ces négociations était la revendication par les Néerlandais de la restitution de tous les esclaves qui s'étaient enfuis et avaient trouvé refuge auprès des Aluku. Bien que de temps en temps, pendant les négociations, Boni eût livré des esclaves aux Néerlandais, il lui était impossible de satisfaire à cette exigence, même s'il l'avait voulu. Les discussions traînèrent pendant plus d'un an, même si après quelques mois il était devenu évident qu'on ne trouverait pas d'accord.

Au mois d'août 1790, le *gaanman* ndjuka Pambu décéda. Immédiatement après sa mort, une lutte terrible se déchaîna pour sa succession, entre des personnes qui avaient des point de vue différents quant à une alliance avec les Aluku. Une partie des Ndjuka, à la tête desquels se trouvait Kwamina Adjubi du clan Dikan, désirait s'allier avec eux pour lutter contre les Néerlandais. Les autres éprouvaient de la sympathie pour les Aluku et pour la guerre qu'il menaient, mais ils ne voulaient pas pour autant risquer de sacrifier la paix qu'ils avaient obtenue des Néerlandais.

De Friderici, le nouveau gouverneur du Surinam, se méfiait des Ndjuka et des Aluku, aussi décida-t-il d'interrompre les négociations engagées avec les Aluku par son prédécesseur, et de ne pas leur laisser le temps de se remettre de leur défaite alors qu'ils étaient encore faibles et pouvaient facilement être vaincus. Il écrivit à Beutler, le négociateur néerlandais, qu'il devrait conserver une attitude amicale même si les Aluku ne prenaient pas l'engagement de remettre

immédiatement les esclaves fugitifs, et qu'il devrait aussi tenter de capturer Boni, Kormantin Kodjo, Basa et Agosu si une occasion se présentait, et ensuite poursuivre les autres Aluku jusqu'au territoire des Ndjuka[66].

La situation des Aluku commença à devenir difficile lorsque, au milieu de 1790, il fut clair que les Ndjuka resteraient neutres dans leur guerre contre les Néerlandais. Kwamina Adjubi décéda peu de temps après Pambu, mais le *gaanman* Toni qui lui succéda, lui aussi favorable aux Aluku, n'avait presque pas d'autorité. Et dans ces années-là, la génération qui avait grandi après la paix de 1760 commençait à jouer un rôle politique important, avec à sa tête Bambi mentionné plus haut, et n'avait pas envie de mettre en danger la paix signée avec les Néerlandais en soutenant les Aluku.

Les Ndjuka étaient pourtant divisés sur cette question, comme le laisse voir un incident survenu en décembre 1790. Pendant les négociations qui se déroulaient au Saut Bonidoro, Beutler avait demandé à Boni de faire porter une lettre au chef de poste des Ndjuka, nommé Basschal. Boni envoya une délégation de seize personnes sous la direction de Koki vers le Tapanahoni. Lorsque les Aluku accostèrent à Kubidokiiki, le village des Ndjuka, ils furent fait prisonniers par un groupe de Ndjuka sous la direction de Bambi, et livrés emmenottés à Basschal. Peu de temps après que Bambi eut quitté le village de Kubidokiiki, quelques Ndjuka se précipitèrent chez Basschal et libérèrent les Aluku, à l'exception de Koki. Deux jours plus tard, Bambi arriva à Animbaw, et à la surprise de Basschal il exigea la libération de Koki, ce que le chef de poste refusa. Le lendemain le nouveau *gaanman* Toni, Bambi et un certain nombre d'autres chefs de clan arrivèrent avec des menottes avec lesquelles ils attachèrent Basschal ; puis ils libérèrent Koki, qui partit avec les chefs de clan sur la rivière[67].

En avril 1791, Basschal écrivit que les Ndjuka avaient décidé de chasser tous les Aluku qui habitaient auprès d'eux, à l'exception de la femme du chef Kwamina Adjubi qui était autorisée à finir sa période de deuil à Beemankiiki[68]. Lorsqu'il vit que les choses en resteraient là, et que les Ndjuka n'entreprendraient rien, le gouverneur De Friderici décida de les presser. Il fit arrêter deux chefs de clan qui étaient en visite à Paramaribo, et annonça qu'il ne les libérerait qu'au moment où les Ndjuka auraient chassé tous les Aluku de leur territoire. Ce chantage irrita les Ndjuka, et entraîna de longues réunions avec le chef de

66. NA-SvS 184, Not. HvP les 9 et 19 août 1790.
67. NA-SvS 396, folios 260-267.
68. NA-SvS 397, folio 83.

poste d'Animbaw, mais finalement ils cédèrent et décidèrent de cesser toute coopération avec les Aluku. Tous les Aluku qui habitaient sur le Tapanahoni devraient partir, et à l'avenir ils ne seraient plus acceptés dans les villages. Dans le cas où les Aluku prendraient la décision d'aller vers le sud, les Ndjuka les combattraient, et ils installeraient un poste sur le Maroni qui les empêcherait de remonter le Tapanahoni[69].

Au début du mois d'août, Boni se déplaça vers le Saut Pouligoudou, au confluent du Lawa et du Tapanahoni afin de négocier avec les Ndjuka[70], mais aucun des chefs ne voulut parler avec lui. Après ce voyage inutile, Boni comprit qu'il ne pourrait pas compter sur l'aide des Ndjuka dans sa lutte contre les Néerlandais. N'ayant presque pas d'armes pour se défendre, il décida de faire partir les femmes et les enfants d'Ingi Pule Seton et de les conduire aux nouveaux campements qui avaient été installés entre-temps sur le Lawa[71].

Quelques semaines plus tard, les Néerlandais reprirent les combats en attaquant les villages Aluku près du Saut Songou. Mais lorsque les militaires débarquèrent dans les îles, les Aluku évitèrent le combat en incendiant tout et s'enfuirent vers l'amont dans leurs pirogues. Le 19 août 1791, les Néerlandais arrivèrent à l'embouchure du Tapanahoni où Beutler, leur commandant, cherchait les Ndjuka qui lui avaient promis d'y installer un poste afin de barrer la route aux Aluku. Préférant le certain à l'incertain, ces Ndjuka n'avaient pas plus que les Aluku attendu l'arrivée de Beutler. Quant aux Aluku, ils n'avaient pas remonté le Tapanahoni, mais avaient été plus loin en passant par le Lawa[72].

Parmi les chefs ndjuka, Kwasimaba, Bambi, Avantuur, Kadeti Pinasi et Diander étaient partisans des Blancs. Après que les Aluku furent chassés du Saut Songou, ils recherchèrent les fuyards dispersés çà et là avec l'intention de les remettre aux Néerlandais. D'autres, en revanche, firent de leur mieux pour aider les Aluku en leur procurant de la nourriture et en cachant les femmes et les enfants sur leurs terres. Mais, du 13 au 18 septembre 1791, vingt-deux Aluku furent faits prisonniers par les Ndjuka postés à l'embouchure du Tapanahoni, et remis au chef de poste Basschal[73].

Peu de temps après son expulsion des villages du Saut Songou, Boni chercha de nouveau à prendre contact avec les Ndjuka. Une réunion se tint dans les

69. NA-SvS 184, Not. HvP, le 28 juin 1791. Voir aussi W. Hoogbergen, 1984, p. 121-125.
70. NA-SvS 184, Not. HvP, le 9 septembre 1791.
71. NA-SvS 397, folio 432.
72. *Ibid.*, folio 458.
73. NA-SvS 184, Not. HvP, le 10 octobre 1791.

campements du clan Dikan, près de la crique Abounamy. Six chefs ndjuka importants renouvelèrent la *sweli* avec Boni. Daniel Oku, le chef du clan Dikan, et Agosu, du clan Otoo, étaient présents, tandis que Primo, le chef du clan Beei, avait envoyé un représentant, comme les *kapiten* Samsam de Kiookonde et Bosu du village de Rama. Le *kapiten* Naku, du clan Pinasi, fit également alliance avec Boni, mais il se trouvait là à l'insu de son chef Kadeti Pinasi. Les Ndjuka et les Aluku promirent de s'entraider en cas d'attaque des Blancs, et de rester à l'avenir des alliés fidèles. Après s'être faits mutuellement ces promesses solennelles, les représentants des deux tribus se firent des incisions sur les doigts ; on recueillit le sang qui fut mélangé et bu. Après quoi, chacun s'en alla[74].

La mort d'Aluku, de Boni et de Kormantin Kodjo

Au début de 1792, Stoelman arriva dans le secteur du Maroni comme commandant, et à la fin de février 1792, il entreprit une expédition sur le Lawa. Sur une île, il trouva un petit village où quelques Marrons furent faits prisonniers. Ceux-ci lui dirent qu'il y avait d'autres villages encore et lui firent savoir qu'une grande partie des Aluku étaient réunis pour les cérémonies funèbres *(towee wata)* de ceux qui étaient morts récemment. Des patrouilles d'éclaireurs découvrirent ensuite les petits villages de Puja van La Paix, de Lakey et de Kormantin Kodjo ; les deux premiers avaient été abandonnés, mais non le village de Kormantin Kodjo où dix hommes furent faits prisonniers par les militaires.

En mai 1792, deux Ndjuka – mariés avec des femmes aluku – rendirent visite aux nouveaux villages boni. Dans les environs des Sauts Mboula Soula[75], ils rencontrèrent Boni qui les accompagna jusqu'à ces nouveaux villages, sur une île à la hauteur de ce qu'on appelle aujourd'hui les « Abattis Cottica ». L'île avait été entièrement défrichée, on y trouvait des abattis, et des maisons dispersées par groupes de deux ou trois. Une trentaine d'hommes se tenaient là, parmi lesquels Boni, son fils Agosu et Kormantin Kodjo.

Quand les Ndjuka voulurent partir, quelques jours plus tard, ils furent pris à partie par Agosu qui leur dit d'un ton hargneux qu'il s'engagerait sous peu dans une lutte contre les Ndjuka afin de se venger de tout le mal qu'ils avaient

74. *Ibid.*, 12 mars 1792.
75. Dans les archives néerlandaises, ces sauts s'appellent Willem, Willenca ou Willem Pijl.

causé aux Aluku. Ceux-ci iraient détruire quelques villages pour venger le fait que les Ndjuka avaient livré les Aluku aux Néerlandais. Jamais de leur vie ils n'oublieraient que les Ndjuka avaient tué des Aluku et qu'ils leur avaient coupé les mains afin de toucher une prime[76].

En mai et en juin 1792, Stoelman était en congé à Paramaribo. Le 23 juin, il revint sur le Maroni, après avoir reçu l'ordre de la part de De Friderici de conduire une nouvelle expédition contre les Aluku. Il lui fallait d'abord pour cela rapprocher le poste militaire de ces derniers, il l'établit sur une île située au confluent du Lawa et du Tapanahoni, pour séparer les Ndjuka et les Aluku[77]. Stoelman y arriva le 19 juillet[78], et une semaine plus tard, Agosu attaqua Animbaw : c'est l'incident relaté au début de ce texte. Pour Stoelman, cette attaque ne dût pas être une grande surprise, étant donné que, au cours des semaines durant lesquelles il avait déplacé son poste de Langa Tabiki à l'île de Stoelman, il avait été à plusieurs reprises en contact avec Agosu qui lui avait fait savoir son intention d'attaquer les Ndjuka. Il va sans dire que Stoelman l'avait encouragé à le faire, mais sans penser qu'Agosu allait passer des paroles aux actes[79].

Le 16 août 1792, Stoelman remonta le Lawa avec soixante dix-huit militaires et douze Ndjuka répartis en dix-sept pirogues. Quelques jours plus tard, ils arrivèrent à la hauteur d'une île des Abattis Cottica appelée Pampoengron[80] dans les archives. Ils y trouvèrent deux femmes ndjuka qui leur dirent que le nom du village était Sakabanami (« ils finiront par moi »). Stoelman prit la décision d'établir dans l'île un poste temporaire et d'envoyer à partir de là des patrouilles dans la direction où les Marrons s'étaient enfuis. Les soldats y trouvèrent beaucoup de terres cultivées, ainsi que, çà et là, des provisions et aperçurent de temps en temps des Aluku qui, tous, purent s'enfuir à temps. Le 30 août, les troupes se retirèrent sur l'île de Stoelman[81].

Le 12 septembre 1792, Stoelman remonta le Tapanahoni en direction du village de Kiookonde afin d'aller délibérer avec les Ndjuka. Le lendemain, lors d'une réunion avec leurs chefs, il put constater encore une fois l'importance de ce que les Ndjuka et les Aluku avaient vécu en commun dans le passé. Ils

76. NA-SvS 399, folios 55-59.
77. Depuis lors, l'île où se trouvait ce poste s'appelle Stoelmanseiland (l'île de Stoelman).
78. NA-SvS 184, Not. HvP, le 14 juillet 1792.
79. L'histoire de l'attaque d'Animbaw a été maintenue dans la tradition orale et enregistrée par quatre auteurs : Axwijk (Ajax, 1961), A. Pakosie (1972), S. De Groot (1980) et H.U.E. Thoden van Velzen (1988). Pour une version détaillée de ces récits, je renvoie à mes publications de 1985, 1990 et 1992.
80. On constate, sur la base des comptes rendus, que les Aluku ont de nouveau leur domicile en ce territoire. Ils l'appellent alors Itepuku (cf. paragraphe suivant).
81. Le journal de cette expédition figure dans W. Hoogbergen, 1984, p. 148-153.

énumérèrent toute une série de relations entre les deux peuples, d'où bon nombre d'enfants étaient nés : pendant les dix dernières années, les Aluku et les Ndjuka étaient devenus des alliés par la parenté[82]. Mais malgré ces bonnes relations antérieures, les Ndjuka persistèrent dans leur décision de venger l'attaque d'Animbaw, attendant le moment où les obias seraient favorables pour vaincre Boni. Ma Cato, la prêtresse, fut dès lors très occupée pour contribuer à cette entreprise. Enfin, à la mi-janvier 1793, les Ndjuka se décidèrent à entreprendre l'expédition.

Le 22 janvier 1793, soixante-douze Ndjuka galvanisés, guidés par Bambi, quittèrent l'île de Stoelman, sous le roulement des tambours et au son des clairons. Dans la région située entre l'Inini et le Marouini, ils essayèrent de trouver des traces des Aluku, mais dans un premier temps sans résultat. Le 10 février 1793, une des patrouilles envoyées par Bambi revint avec deux Aluku capturés, Jano et Kwasi. Elle rapporta aussi qu'un Marron appelé Bien, *kapiten* du village de Kormantin Kodjo, avait été tué. Les prisonniers aluku promirent d'indiquer les nouveaux repaires de Boni et de Kormantin Kodjo, en échange de leur vie[83].

Dans la nuit du 15 février, les Ndjuka arrivèrent à l'embouchure du Marouini[84]. Pendant les nuits suivantes, ils remontèrent le cours inférieur de cette rivière. Les guides expliquaient que les Aluku ne vivaient plus ensemble, mais étaient dispersés en petits villages le long des berges. Le 20 février 1793, à trois heures du matin, une petite patrouille, sous la direction de Bambi, atteignit la maison de Boni, qui était à l'écart, à une distance considérable des autres maisons. Les archives expliquent que Bambi tua Boni dans son sommeil. Sans doute, la peur que les Ndjuka avaient de Boni était telle qu'ils ne voulaient courir aucun risque et qu'il ne leur était pas possible de le faire prisonnier, comme ils le firent avec ses deux femmes et ses enfants. Cependant, on sait aussi que les Ndjuka n'avaient pas l'habitude de faire des prisonniers masculins

82. NA-SvS 399, folio 649

83. Selon les archives, la patrouille des Ndjuka se heurta à trois Aluku dont un, du nom de Bien van La Paix fut tué. Les deux autres, Jano et Kwasi, ont dû conduire les Ndjuka à l'habitation de Boni. Dans la tradition orale (Axwijk,1961 et S. De Groot, 1980), il n'y a qu'un seul prisonnier qui continue à vivre : Jano. Comme ce Jano avait un rôle de traître, il n'obtint pas l'autorisation de remonter la Tapanahoni et fut tué aux alentours de l'Ile de Stoelman. S. De Groot (1980, p. 12) écrit que cette légende est corroborée par les archives. Jano y aurait été mentionné sur la liste jointe des Aluku tués, ce qui, en revanche, est inexact. Le nom de Jano figure sur la liste des Boni emprisonnés. Ces listes figurent dans W. Hoogbergen (1984, p. 157-159).

84. La crique où Boni demeurait n'est pas mentionnée dans le journal de cette patrouille. D'après des notes de Zeegelaar, de décembre 1793, on peut supposer que cette rivière s'appelait Stonholo en ce temps-là. De nos jours encore, Stonholo reste la dénomination du Marouini (communication orale de H.U.E. Thoden van Velzen).

pendant leurs expéditions en forêt, qu'ils tuaient généralement les hommes et ne faisaient prisonniers que les femmes et les enfants.

Durant la nuit qui suivit celle de la mort de Boni, les Ndjuka encerclèrent un grand nombre de villages, et à trois heures, Bambi donna le signal de l'attaque. La lutte dura quatre heures environ, et vers sept heures les Aluku étaient vaincus. À l'issue du combat, onze Marrons avaient été tués, parmi lesquels le chef Puja, et deux hommes, vingt et une femmes et quinze enfants avaient été faits prisonniers.

Le 22 février, les Ndjuka découvrirent le village d'Agosu, mais le fils de Boni s'était enfui. Ils apprirent des prisonniers que Kormantin Kodjo se trouvait dans le nouveau village de Koki, qu'ils avaient dépassé car il n'était pas situé sur le Marouini, mais sur le Lawa en aval de l'Inini. Bambi, qui craignait que les Aluku qui s'étaient enfuis ne préviennent Koki et Kormantin, décida alors d'arrêter de rechercher Agosu et de redescendre le Lawa. Le 23 février, sa pirogue chavira, quelque part dans les sauts entre le Marouini et l'Inini, probablement dans le saut Sumajee. À grand-peine, les naufragés atteignirent la terre ferme, mais l'embarcation, qui contenait la tête coupée de Boni et les mains droites de neuf Boni tués, disparut dans les remous. Pendant deux jours, les Ndjuka cherchèrent la tête de Boni, mais en vain[85].

Le 26 février 1793, les Ndjuka descendirent un peu plus le Lawa et arrivèrent aux environs du nouveau village de Koki. Pendant la nuit, le village fut encerclé. Quelques heures avant le lever du soleil, les Ndjuka firent irruption dans les cabanes des Aluku, ils tuèrent encore cinq hommes et trois femmes, et Kormantin Kodjo subit le même sort que Boni une semaine auparavant. Deux de ces hommes étaient du groupe de Kormantin Kodjo, tandis que les trois autres appartenaient à celui de Koki. Une femme et son enfant tombèrent vivants entre les mains des Ndjuka qui les emmenèrent.

Le 2 mars, les Ndjuka revinrent sur l'île de Stoelman. Ils remirent au commandant les trente-huit prisonniers et les mains droites qui restaient. Le commandant Bambi déclara que sa patrouille avait dévasté onze villages récemment aménagés. Il s'agissait des villages de Basa, de Boni, de Kormantin Kodjo (*i.e.* le village de Koki), de Jakje (de Bellevue), de Puja, de Kardinaal, de Leander,

85. Le journal de l'expédition donne peu d'informations sur l'endroit où cet incident s'est passé. Le journal de Zeegelaar (NA-OAS/RvP 174, du 6 décembre 1793) fournit des indications plus précises. La tête de Boni disparut dans les flots quelque part sur le Lawa, entre le Marouini et l'Inini. Les lieux mentionnés, Daguede (S. De Groot, 1980, p. 15) et Bonidoro (Axwijk, 1960), se trouvent plus en aval et par conséquent, ces localisations sont sans doute inexactes. Dans le journal de Stoelman datant d'août 1792 (W. Hoogbergen, 1984, p. 148) le nom de Daguede est déjà mentionné. Il est donc impossible que ce lieu ait été nommé d'après la tête de Boni (*Dagu-ede* signifie « tête de chien »).

d'Ajaka, d'Ajombo et d'Aferi. Au cours de l'expédition, vingt-sept bons fusils et quinze autres défectueux avaient été récupérés ainsi que quarante pirogues en mauvais état[86].

Des relations difficiles (1793-1841)

Les indiens wayana dont les ancêtres, il y a deux siècles, vivaient sur des criques adjacentes au Marouini, ont gardé le souvenir du massacre dont les Aluku furent victimes. Leur tradition orale nous fait savoir qu'en un jour, les Ndjuka tuèrent presque tous les Aluku. Seule, une femme aurait pu échapper au massacre parce qu'une autre femme, une Wayana qui était sa partenaire dans les échanges commerciaux, la fit se cacher à temps sous une grande jarre[87]. Mais on sait, par les archives, qu'un plus grand nombre d'Aluku put heureusement survivre au massacre.

La tradition orale ndjuka nous apprend que, peu après 1793, la paix entre les Aluku et les Ndjuka fut restaurée[88]. Mais, dès 1802, on avait des nouvelles des Aluku à Paramaribo. Le chef de poste Bremer signala, en juillet de cette année-là, que trente indiens « sauvages » (probablement des Wayana) du territoire situé en amont du Lawa, s'étaient trouvés au confluent du Lawa et du Tapanahoni, et que ces Indiens étaient en relation avec les Aluku[89].

Bremer écrivit encore que, dans le passé, les Ndjuka n'avaient jamais eu de contact avec les Indiens, mais qu'une année auparavant ces derniers avaient été à Puketi[90] où ils auraient bu du *sweli* avec tous les chefs. Il est évident que ces Indiens avaient de nombreux contacts avec les Aluku. Leurs pirogues avaient été fabriquées par les Aluku et, comme ces derniers, ils s'habillaient en *pangi* et *kamisa*[91]. Grâce à des intermédiaires, le chef de poste apprit que les indiens « sauvages » avaient leurs villages situés à dix jours de voyage du

86. W. Hoogbergen, 1984, p. 159.
87. Communication orale de Mirjam van Nie. Voir également le texte de F. Dupuy, *infra*.
88. Communication orale de H.U.E. Thoden van Velzen.
89. Bremer ne mentionne nulle part le nom de ces Indiens. Probablement s'agit-il des Wayana (Roucouyennes), une tribu avec laquelle les Aluku ont presque toujours vécu en harmonie. De nos jours, les Wayana demeurent le long du Litani et du Lawa. À partir du XIX[e] siècle, il y eut aussi quelques villages de Wayana sur le Tapanahoni.
90. Après l'attaque d'Agosu, Animbaw ne fut pas reconstruit. À peu de distance de là, en face des Sauts Gaan-Olo, les Ndjuka ont bâti Puketi. Dans les archives néerlandaises, ce village s'appelle Nieuw-Anderblauw, et les chefs de poste s'y installèrent.
91. *Pangi* est le nom donné au pagne des femmes et *kamisa* à celui des hommes.

Apatou et sa famille

territoire des Ndjuka. Lors de leur visite, ils auraient également raconté que les Aluku demeuraient à peu de distance, sur une montagne haute qu'ils auraient aménagée pour en faire un bastion. Ils pouvaient ainsi faire rouler jusqu'en bas des pierres et du bois, afin de se défendre. Là-haut il y aurait eu aussi des puits[92].

92. NA-OAS/RvP 182, *Defensie notulen*, 13 novembre 1802.

Depuis le passage du Surinam aux mains des Anglais (entre 1799 et 1802 puis à nouveau à partir de 1804), les Ndjuka n'avaient plus reçu pendant quelques années leurs cadeaux périodiques. À Paramaribo, on ressentait le besoin de renouveler le pacte de paix de 1760. La cour de police s'opposa à ce qu'un tel pacte soit proposé aux Aluku « toute communication, amitié et relation » était interdite avec les Aluku. Une délégation de planteurs alla à la Crique Sara pour y négocier avec Bambi, le nouveau *gaanman*, et les autres chefs de clans. Les Ndjuka refusèrent de promettre qu'ils n'auraient plus de contacts avec les Aluku. Finalement, les négociateurs tombèrent d'accord sur un texte dans lequel les Ndjuka promettaient de contrôler les Aluku et de les empêcher d'importuner la colonie. Le 21 septembre 1809, le pacte de paix renouvelé était signé au cours d'une cérémonie solennelle à l'occasion de laquelle les délégations, tout comme en 1760, burent le *sweli*[93].

On ne possède pas beaucoup de données sur les Ndjuka et les Aluku durant les premières décennies du XIX^e^ siècle. Vers 1810 Agosu décéda et Gongo, du *lo* Dikan, lui succéda. En août 1813, un chef de poste rapporta que Bambi avait une femme aluku, mais les archives ne disent pas si cette femme était la même que celle qu'il avait déjà vers 1790. Les rapports du chef de poste laissent penser que les Aluku et les Ndjuka se rencontraient régulièrement, ainsi une grande délégation aluku était présente à une réunion à Puketi qui eut lieu du 4 au 9 mai 1814[94].

Le 23 août 1819, Bambi mourut de la lèpre. À Puketi, quarante Aluku assistèrent aux obsèques[95]. Quelques mois plus tard, il y eut une réunion à Puketi à laquelle tous les chefs de clans des Ndjuka et des Aluku étaient présents afin de boire le *sweli* pour fêter le nouveau *gaanman* Toobie[96].

Vaillant, un voyageur français, écrivit en 1821 que les Aluku demeuraient depuis longtemps déjà sur le Lawa, sur une île faisant face à la rive française. Vaillant croyait qu'ils étaient au nombre de 800, ce qui paraît assez élevé[97]. Un compte rendu de 1822 indique comme lieu de résidence des Aluku le saut Itepuku, sur le Lawa[98]. C'est le même endroit que celui où ils habitaient en 1792, lorsque Stoelman y détruisit leurs villages près des sauts, lesquels figurent maintenant sur la carte comme Abattis Cottica.

93. Cf. le texte de ce traité de paix dans S. De Groot (1970, p. 303)
94. NA-OAS/RvP 194, *Defensie notulen* le 2 août et le 6 décembre 1813; OAS/RvP 195, *defensie notulen* le 1^er^ août 1814.
95. NA-OAS/RvP 705, *Defensie notulen* 1819, annexes 6 et 7.
96. NA-OAS/RvP 708, *Defensie notulen* 1820, annexe 6; NA-*Suriname na 1828, Commissariaat voor de Inlandse Bevolking van Suriname (1828-1845)*, (code 1.05.11.06, plus loin désigné par CIB), 34, n° 33.
97. Aix-en-Provence : Arch. col. mod. Guyane E10 (05).
98. J. Hurault, 1960, p. 109.

En 1822, deux aventuriers français entreprirent un voyage chez les indiens émérillon et wayana. Un vieil indien émérillon leur raconta que sa tribu était en guerre contre les Aluku. Le voyage de Milthiade et de Loret prit fin peu de temps après parce qu'ils ne parvenaient pas à trouver des Indiens qui oseraient les conduire auprès des Aluku[99].

En mars 1835, le chef de poste résidant chez les Ndjuka écrivit que bon nombre d'Aluku demeuraient sur l'ordre de Beeiman, le nouveau *gaanman* ndjuka, dans son lieu de résidence, Diitabiki (Drietabbetje), au-dessus des Sauts Gaan-Olo. Après la désignation du nouveau *gaanman*, les relations entre les Aluku et les Ndjuka se détériorèrent rapidement. Beeiman était un potentat et il voulait exercer son commandement aussi sur les Aluku[100]. Vers 1840, Beeiman était le centre du culte du *sweli*, un culte qui dépassait le niveau des villages et des clans, et dont la caractéristique la plus remarquable était que tous les Marrons, que Beeiman entendait regrouper sous son autorité, devaient venir à Diitabiki afin de s'y soumettre au jugement de Dieu. Une personne qu'il soupçonnait de *wisi* (sorcellerie) était obligée de prendre le *sweli.* Si elle tombait malade, c'était la preuve de sa culpabilité, et elle risquait d'être brûlée vive[101]. La grande discorde qui éclata, dans ces années 1840, entre les Aluku et les Ndjuka peut être attribuée aux exigences de Beeiman et au refus des Aluku de se rendre à Diitabiki pour s'y soumettre à une ordalie.

Les relations entre les Aluku et les Ndjuka se détériorèrent également à l'occasion du voyage du commandant de Marine Leprieur, qui, en 1836, voulut atteindre les sources du Maroni. Il remonta le cours de l'Oyapock jusqu'au Camopi où il rencontra quelques Aluku qui – après avoir bu le *sweli* – l'emmenèrent chez eux sur le Lawa. La mission de Leprieur suscita l'enthousiasme des Aluku, surtout lorsque l'officier leur dit qu'il avait été envoyé par les autorités afin de conclure la paix avec eux. On célébra une fête qui dura plusieurs jours et plusieurs nuits. Peu de temps après l'arrivée de Leprieur, le *gaanman* Gongo envoya deux pirogues avec dix Aluku chez les Ndjuka pour mettre Beeiman au courant de la paix qu'ils avaient conclue. Celui-ci fut très fâché contre les Français et envoya une soixantaine de guerriers chez les Aluku pour capturer Leprieur. Mais ces guerriers ne purent rien faire, car les Aluku refusèrent de

99. Arch. col. mod. Guyane E10 (06).
100. NA-Suriname na 1828, CIB, le 14 mars 1835. Pour des informations complémentaires concernant le *gaanman* Beeiman, voir H.U.E. Thoden van Velzen et W. Van Wetering (1988, p. 13;50,;54 et p. 66).
101. D'un point de vue politique, beaucoup plus important était le serment de fidélité que les chefs de clan devaient prêter dans le cadre du culte du *sweli*, une fois tous les trois ou quatre ans, à Diitabiki (H.U.E. Thoden van Velzen 1979, p. 17-20. Pour plus d'informations concernant le *sweli*, voir H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering, 1988, p. 3; 51;58-60; 70-71; 82 et p. 92).

leur livrer Leprieur. Lorsque ce dernier repartit à Cayenne, il emmena avec lui quatre Aluku afin de discuter plus tard de la paix[102].

La suite a été décrite d'excellente manière par Hurault[103]. Après la visite de Leprieur, les Aluku étaient convaincus qu'ils avaient conclu la paix avec les Français et qu'ils avaient également l'autorisation de s'établir sur Oyapock. Leprieur, cependant, avait agi sans aucun mandat des autorités françaises ; ces dernières n'avaient nulle intention de conclure la paix avec les Aluku et ne voulaient absolument pas qu'ils aillent s'établir dans la région de l'Oyapock. En 1837, soit six mois plus tard, l'affaire se termina par un drame sur l'Oyapock, où quatre Aluku furent arrêtés et fusillés par des militaires français. À Cayenne, cette exécution provoqua la consternation, d'autant plus que l'un des Aluku se trouvait être en possession d'un sauf-conduit de Leprieur dans lequel on parlait de liberté, de fraternité et d'égalité. Le gouverneur fut désavoué par Paris et relevé de ses fonctions[104].

Pendant deux années, on n'eut plus de nouvelles des Aluku à Cayenne. En janvier 1839, un biologiste, Charles Couy, voyageant sur l'Oyapock, rencontra un groupe composé de douze Aluku et de deux Wayana qui descendaient le fleuve, répartis en quatre grandes pirogues, avec l'intention de vendre ces embarcations aux Français[105]. Il but le *sweli* avec eux et emmena quelques Aluku au poste militaire de Cafésoca, où ils restèrent quelques jours. Le commandant constata que les Aluku et les Wayana étaient en très bons termes. Le *gaanman* Gongo, probablement encouragé par ces contacts, se rendit lui-même à l'Oyapock en 1841, accompagné de onze hommes, trois femmes et de quelques enfants. Ils s'établirent dans une petite île près des sauts, au-dessus du poste de Cafésoca. Ils demandèrent à un chef indien d'essayer de contacter, en leur nom, le commandant de ce poste. Le commandant refusa de discuter avec les Aluku, avertissant que s'ils s'aventuraient aux environs du poste, les Français leur tireraient dessus. En attendant, le commandant reçut une lettre d'un colon disant que les Aluku avaient tué un chef indien (wayãpi). La lettre avait été remise par des Indiens qui souhaitaient avoir des renforts afin de pouvoir attaquer les Aluku. Puis, le commandant de Cafésoca dirigea dans la nuit un détachement d'Indiens et de militaires vers le lieu où les Aluku séjournaient. Au lever du soleil tous les Aluku, à l'exception d'une femme, étaient morts[106].

102. J. Hurault 1960, p. 114.
103. *Ibid*, p. 115-117.
104. *Ibid.*, p. 118-120.
105. *Ibid.*, p. 121.
106. *Ibid.*, p. 124-125.

Vers la reconnaissance en tant qu'hommes libres

Vers le milieu du XIX^e siècle, un certain nombre d'événements modifièrent la situation des Aluku. Dans les colonies françaises, l'esclavage fut aboli, ce qui eut pour conséquence que les Français n'eurent plus à craindre la force d'entraînement des Aluku vis-à-vis des esclaves. Vers 1850, un nombre toujours croissant de Français allaient s'établir dans la partie occidentale de la colonie, sur la Mana et le Maroni. L'établissement pénitentiaire de Saint-Laurent date de 1852. En 1856, le gouverneur Bondin se rendit au Maroni afin de consulter les Néerlandais sur le statut des Aluku. Le *gaanman* Ndjuka Beeiman assista aux discussions.

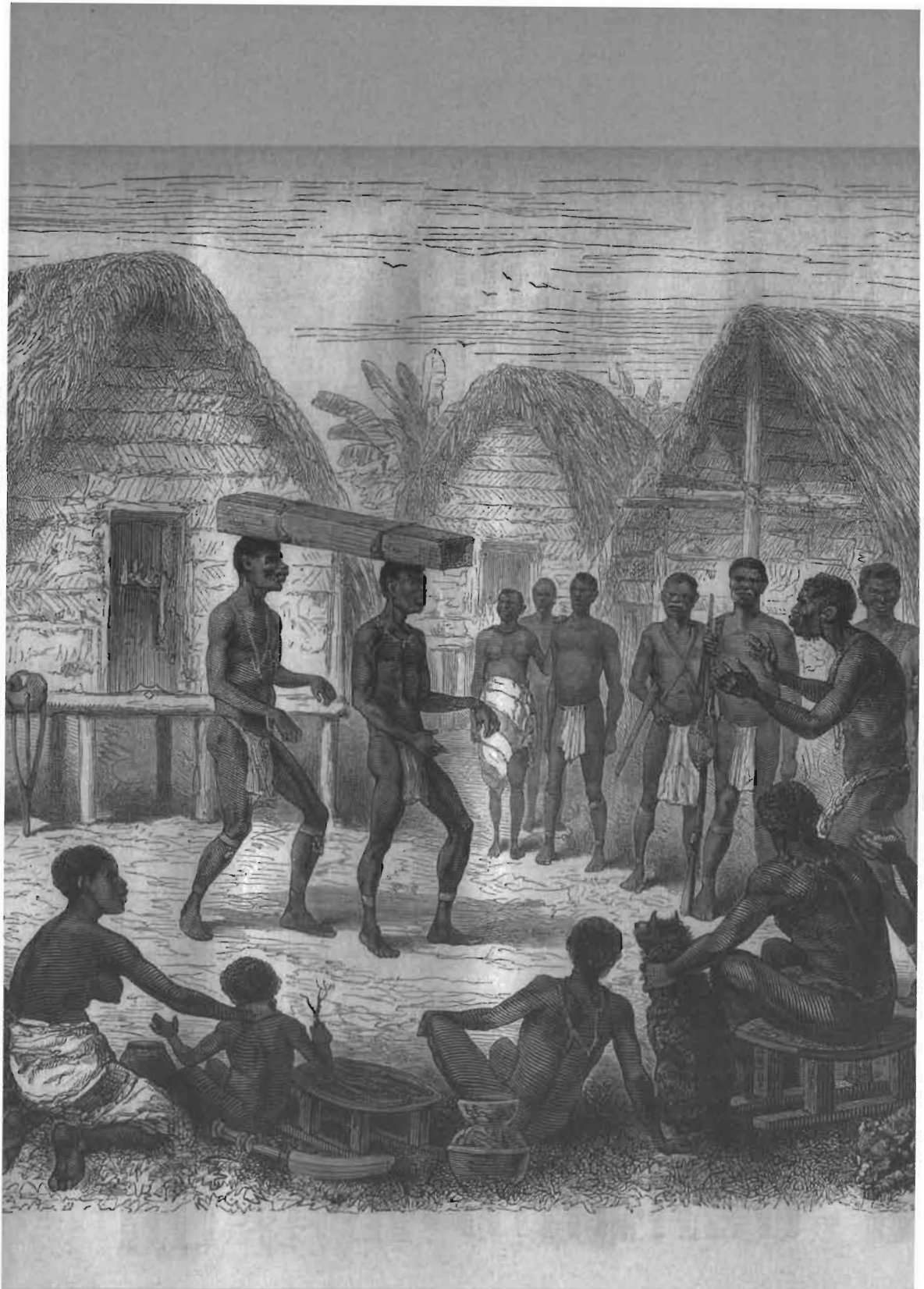
Il y eut ensuite des contacts réguliers entre les Néerlandais et les Français concernant la situation des Aluku. Entre-temps il était devenu clair qu'au Surinam également on abolirait sous peu l'esclavage (1863). En 1860, le gouverneur néerlandais Van Lansberge se rendit à Albina pour y discuter avec Beeiman de l'avenir des Aluku. À cette occasion, Van Lansberge précisa qu'il voulait en finir avec les interdictions à la liberté de mouvement des Aluku au Surinam. Il fallait aussi que les Ndjuka cessassent d'importuner les Français qui voyageaient sur le Maroni. Le gouverneur fit savoir à Beeiman qu'il présenterait, en accord avec les Français, un pacte de paix aux Aluku, stipulant que ces derniers seraient considérés comme des « nègres libres[107] ». À la fin du mois d'octobre 1860, une délégation se mit en route pour se rendre chez les Ndjuka et les Aluku, afin de discuter avec les Marrons des nouvelles dispositions[108]. Le traité avec les Aluku stipulait que ces derniers étaient autorisés à naviguer sans entraves sur le Maroni et à s'établir partout dans la colonie. Les Néerlandais espéraient que les Aluku iraient couper du bois puis le mettre en vente à Albina. Les Aluku, en revanche, préféraient commercer avec les Français. Ils ignoraient Albina et apportaient leurs marchandises au Français Tollinge, avec qui ils commerçaient depuis de nombreuses années. Ils faisaient leurs achats à Saint-Louis et à Saint-Laurent.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, quelques Aluku émigrèrent vers le nord, à Apatou, mais la plupart d'entre eux restèrent sur le territoire où ils se trouvent encore : sur le Lawa, en amont des Abattis Cottica. À partir de ce temps-là, les Aluku se considérèrent comme des ressortissants français. En 1891, ils

107. NA-*Archief van het Ministerie van Koloniën 1850-1900* (code : 2.10.02), exh. le 20 novembre 1860, n° 227 (secret).
108. S. De Groot, 1977, p. 74-77.

affirmèrent à l'arpenteur néerlandais, Loth, – alors que la région située entre le Tapanahoni et le Lawa, sur laquelle les Français et les Néerlandais prétendaient avoir des droits, venait d'être définitivement accordée aux Néerlandais – qu'ils préféraient rester des ressortissants français. Dès lors, à quelques exceptions près, ils déménagèrent pour s'installer sur la rive française[109].

109. Centraal Archief Suriname. Gouvernementsarchief, 15 mai 1923, n° 57 (Secret). Cet article s'arrête en 1860. Sur l'histoire postérieure, voir K. Bilby (1989 et 1990) pour les Aluku, S. De Groot et H.U.E. Thoden van Velzen pour les Ndjuka.



Enterrement des cheveux et des ongles d'un Gran-man *et de sa femme chez les Boni*, détail, gravure extraite de Jules Crevaux, 1883

La mémoire des Premiers Temps

Un enjeu politique ndjuka

Jean-Yves PARRIS

La connaissance de l'histoire de la période du marronnage, période dite des Premiers Temps, n'est pas seulement pour les Marrons Ndjuka du Surinam une manière de se tourner vers un passé douloureux dont on cherche à prévenir un toujours possible retour, comme le font aussi les marrons saramaka[1]. Cette connaissance, protégée, réservée, secrète, représente tout autant un enjeu politique pour les Ndjuka d'aujourd'hui, qui incorporent dans leurs pratiques ou dans leurs représentations un certain nombre d'éléments qui renvoient à ces périodes considérées comme constitutives. Il ne s'agit donc pas de faire ici de l'histoire et de rendre compte de la réalité historique mais, plus simplement, de comprendre la manière dont des événements contemporains peuvent rencontrer ce passé et être en prise avec la perception qu'en ont les acteurs actuels.

L'évocation de la période du marronnage intervient pour des raisons qui n'ont que peu à voir avec une entreprise de connaissance du passé, et ne se limite pas seulement à témoigner du fait que les Ndjuka ont une conscience historique. La figure de ceux qui mobilisent ce passé, le contexte dans lequel ils le font, la mise en forme de ces pages d'histoire ou la récurrence du procédé indiquent au contraire à quel point les Premiers Temps interviennent dans la vie politique contemporaine des Ndjuka : être à même de dire et de commenter ses origines et celles de son groupe d'appartenance, c'est dans une certaine mesure renforcer la position que l'on occupe ou revendique. La légitimité politique des dignitaires ndjuka repose sur un certain nombre de critères : le rapport entretenu avec le sacré, le charisme ou la capacité prophétique, le genre, les relations de parenté ou encore la relation entre aînés et cadets. La capacité de mobiliser la référence aux Premiers Temps est un autre de ces critères, tout aussi important, qui occupe une place particulière au regard de l'idéologie qui anime le pouvoir politique et de la hiérarchie qui en découle, validant l'autorité ou la domination politique et en la rendant acceptable.

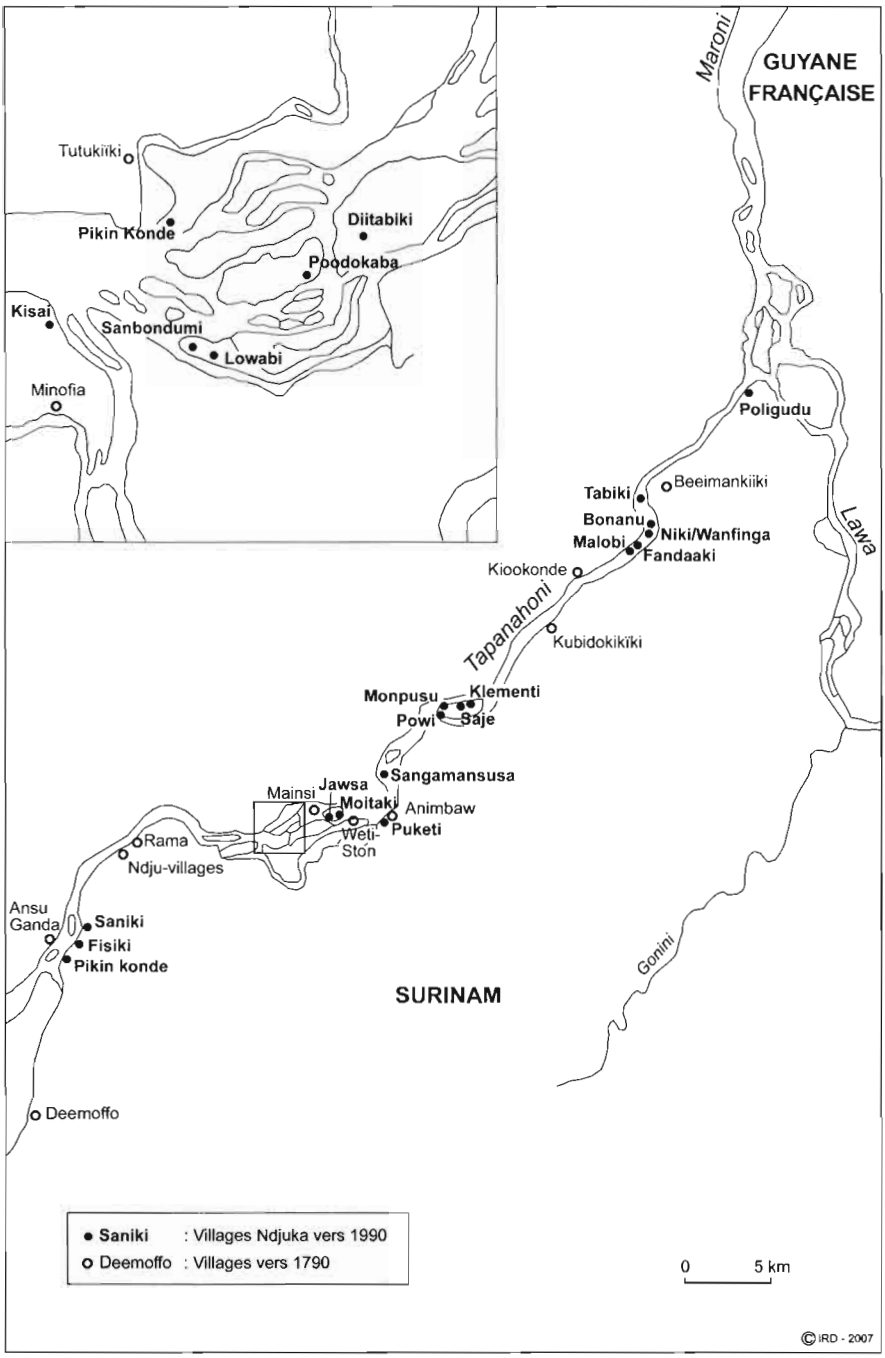
1. R. Price, 1994.

Les données ici présentées ont été recueillies entre 1993 et 1997 dans plusieurs villages ndjuka du Surinam tous situés le long de la rivière du Tapanahoni qui, du point de vue de l'ensemble de mes interlocuteurs, est considérée comme leur territoire traditionnel[2]. À défaut de données plus récentes, je considère encore aujourd'hui que l'ancienneté de cette ethnographie ne modifie guère les rapports que les Ndjuka peuvent avoir avec cette période, ni ce que je peux écrire sur certains aspects de leur vie politique. En effet, les Premiers Temps forment un ensemble de références qui sont autant de principes d'explication, descriptifs ou normatifs, et qui permettent de comprendre le sens des actes et des propos des personnes concernées, en définissant ce qui est pour eux pensable, possible ou légitime à un moment donné[3]. Mobilisables selon les acteurs et les circonstances ou le contexte, le recours aux Premiers Temps révèlent par conséquent certaines dynamiques toujours en œuvre dans la vie et l'organisation politiques des Ndjuka.

Les Premiers Temps

Où qu'ils soient, les Marrons sont le résultat d'un processus qui a conduit des esclaves venus d'Afrique à s'affranchir du régime esclavagiste qui prévalait dans le Nouveau Monde dès le début de son exploitation économique[4]. Au Surinam et, dans une moindre mesure, en Guyane, les premiers mouvements de marronnage durables interviennent au début du XVII^e^ siècle[5]. Alors que le Surinam, colonie hollandaise de 1667 à 1975, allait importer entre 1667 et 1826 jusqu'à 325 000 esclaves[6], le nombre de Marrons n'allait cesser de croître. Vers 1750, ils sont environ 6 000 à avoir « pris les bois[7] ». Les Ndjuka, un des six groupes de Noirs Marrons représentés au Surinam et, en partie, en Guyane[8], apparaissent avec certitude vers 1712. Selon l'historienne Silvia W. de Groot, ce serait à la

2. Mon propos ne concernera donc pas directement les Ndjuka qui ont migré vers les centres urbains situés le long de la côte, que cela soit au Surinam (la ville de Paramaribo et la région de la Cottica, par exemple) ou en Guyane (l'agglomération de Saint-Laurent-du-Maroni).
3. M. Naepels 1998.
4. La Guyane française et le Surinam ne furent pas les seuls terrains du marronnage. Pour un état plus général de la question, voir R. Bastide (1967) ou R. Price (1979), par exemple.
5. W. Hoogbergen, 1990, p. 65.
6. W. Hoogbergen, 1993, p. 167.
7. *Ibid*, p. 168.
8. Outre les Ndjuka, citons les Saramaka, les Aluku, les Paramaka, les Matawaï et les Kwinti. Seuls ces deux derniers ne sont guère présents en Guyane. Les estimations font actuellement état d'environ 100 000 Marrons, répartis entre le Surinam, la Guyane, ainsi que la Hollande (voir W. Hoogbergen, 1990 et 1993 ; R. Price, 2002).



Le Tapanahoni et le pays Ndjuka, d'après Wim Hoogbergen, 1990 © ird 2007

suite de l'invasion de la colonie hollandaise par la France depuis Cayenne, en 1712, que des planteurs, affolés, envoyèrent nombre de leurs esclaves dans la jungle pour éviter de payer un tribut par tête d'esclave. Mais après le repli des Français, quelque 700 esclaves ne revinrent pas vers les plantations, rejoignant sans doute des groupes qui existaient déjà[9].

Ce qu'il y a de commun entre tous les groupes de Marrons du Nouveau Monde, ce sont les impératifs de survie qui s'imposèrent très rapidement : tous ont été confrontés aux opérations menées par les colons, soucieux à la fois de récupérer leurs esclaves et d'éviter, par l'application de châtiments exemplaires[10], la diffusion de cette forme de rébellion. Bien entendu, comme l'indique Roger Bastide, nombre de ces Républiques de Marrons ont disparu, soit qu'elles aient été détruites par les armées coloniales, et que leurs terres aient été données à des Blancs, soit qu'à la longue leur population se soit laissé absorber par la population environnante, d'Indiens ou de Métis[11]. De leur côté, ces Marrons, soucieux de ne pas être repris, durent résister. La survie des premières enclaves marronnes fut conditionnée, au moins jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle, par deux exigences. La première fut la nécessité de mettre en place une organisation quasi militaire et de conserver une extrême mobilité pour faire face aux représailles des colons. La seconde exigence, liée à la précédente, fut le maintien de rapports plus ou moins pacifiques avec l'univers colonial dont les Marrons cherchaient pourtant à s'affranchir. C'est à ce titre qu'il convient d'envisager leurs attaques menées à l'encontre des plantations. Elles survenaient non pas tant en guise de représailles que pour des besoins d'approvisionnement. Les Marrons attaquèrent régulièrement les plantations afin de se procurer les nombreux biens manufacturés qui leur étaient indispensables et qui leur faisaient défaut : des armes et de la poudre (durant la période des conflits qui les opposèrent aux colons ou aux gouvernement coloniaux), des outils, des marmites, des vêtements, de la nourriture, mais aussi de nouvelles recrues et plus particulièrement des femmes[12].

Les coûts humains et financiers des expéditions menées à l'encontre des Marrons, l'inefficacité des troupes européennes dont l'art de la guerre n'était pas adapté à ce terrain propice aux embuscades et à des techniques de guérilla développées par des groupes rapides, mobiles et de taille réduite, l'intensification du marronnage et des actes de rapine, la peur et l'émoi qu'ils suscitaient

9. S. De Groot, 1977, p. 7-8.
10. Voir les descriptions et les gravures de J.G. Stedman (1992).
11. 1967, p. 55.
12. R. Price, 1979.

dans la colonie, ou encore la lassitude des Marrons sans cesse pourchassés, sont autant d'éléments qui sont très certainement à prendre en considération dans l'ouverture de négociations qui débutèrent en 1749. Elles devaient conduire à la signature de traités de paix entre les autorités coloniales et les Marrons : en 1760 avec les Ndjuka, en 1762 avec les Saramaka et en 1767 avec les Matawaï[13]. Ces traités marquèrent la fin des guerres de libération.

Ainsi peuvent être rapidement présentés, du point de vue historique, les Premiers Temps, traduction littérale de ce que les Ndjuka nomment *Den fosi ten*. C'est une période de référence qui s'échelonne des premiers mouvements de marronnage à la fin des guerres de libération. Cette cinquantaine d'années est successivement marquée par : la déportation d'Afrique, l'arrivée au Surinam, l'esclavage et les traitements infligés par les Blancs, les mouvements de marronnage, les vicissitudes des trajets qui les ont conduits jusqu'au territoire de référence actuel, les représailles des colons, les actions menées sur les plantations et la signature de traités de paix.

En raison d'un canevas historique commun à l'ensemble des Marrons du Surinam et de la Guyane, même si je m'en tiens désormais aux seuls Ndjuka, les Premiers Temps sont une période qui fait sens chez tous ces Marrons ; pour reprendre la métaphore d'un interlocuteur, les Premiers Temps sont les racines de l'arbre. Mais les Premiers Temps ne sont nullement confondus par les Ndjuka avec le temps de la Création, l'origine de la terre, des hommes, des animaux ou des plantes, ne figurent pas dans ces récits, qui représentent plutôt une tentative d'interprétation de la raison d'être spécifique des Ndjuka[14].

La mise en forme des Premiers Temps du point de vue des acteurs

En dépit de son caractère fondateur, cette période significative et déterminante aussi bien sur le plan social, politique que religieux n'est pas arrêtée avec précision par ceux avec lesquels je me suis entretenu : aucun événement, ni même celui que représente, par exemple, la signature du premier traité de paix en 1760, n'est daté – ce qui ne signifie pas qu'ils ne savent pas quand cela s'est

13. W. Hoogbergen, 1993, p. 168 ; S. De Groot, 1977.
14. R. Price propose une lecture similaire. À propos de la connaissance des Premiers Temps, il écrit qu'elle est « la source de l'identité collective ; elle contient les vraies racines de ce que signifie "être Saramaka" » (1994, p. 17).

produit. Dans la plupart des cas, mes interlocuteurs en connaissent les protagonistes, et un travail généalogique permettrait alors de déterminer non pas la date exacte de l'événement relaté mais l'époque à laquelle il renvoie. Par ailleurs, les Premiers Temps ne sont pas pensés comme une période aussi linéaire que le laisserait supposer une présentation historique : ils ne se présentent pas en une succession d'événements ordonnés du point de vue chronologique, ils rassemblent plutôt quantité d'épisodes dont la mise en forme, voire la chronologie, varie selon le narrateur et ses intérêts. Tous ces épisodes ont néanmoins pour point commun la particularité de renvoyer, aux yeux de mes interlocuteurs, à une ou plusieurs des phases constitutives de la société Ndjuka.

Richard Price identifie neuf formes du savoir qu'emprunte la connaissance des Premiers Temps, qui vont des fragments généalogiques aux évocations énoncées devant l'autel des ancêtres, en passant par des chants, des proverbes, des listes de toponymes ou des suites de noms[15]. Cette indication donne une idée des difficultés auxquelles s'expose l'enquêteur. Pour ma part, je me suis limité à des récits qui traitaient d'événements en prise directe avec l'organisation du pouvoir politique et qui furent recueillis dans un contexte précis, lequel sera abordé plus avant. J'ai eu par conséquent affaire soit à des événements qui furent associés aux Premiers Temps, et ce de manière a-historique (« du temps où les Ndjuka ne s'appelaient pas encore ainsi»), soit à des événements qu'un historien pourrait dater en opérant des recoupements (« c'était du temps du *Gaanman*[16] »), soit à des événements qui distinguaient deux périodes majeures des Premiers Temps : la période de l'esclavage (*Saafu ten*) et la période du marronnage (*Lowe ten*), distinction pertinente également chez leurs voisins Aluku[17].

Les récits auxquels j'ai eu accès relatent avec force détails les souffrances infligées aux ancêtres alors qu'ils étaient esclaves, les conditions dans lesquelles ils travaillaient ou les tâches qu'ils devaient accomplir. Ce sont là les *Saafu ten toli*, les histoires du temps de l'esclavage. D'autres récits traitent des hauts faits des ancêtres qui se sont illustrés durant toute la période du marronnage, et dans ce cas il peut aussi bien être question des circonstances qui ont conduit tel ancêtre à se retrouver à la tête d'un groupe d'esclaves en fuite, des origines de celui qui en fut un membre particulièrement actif ou incontournable, des ruses ou du courage dont a dû faire preuve tel autre pour déjouer les représailles des colons, ou encore de la clairvoyance et de l'intelligence de celui-là

15. 1994, p. 19-20.
16. Le chef suprême à la tête de l'ensemble des Ndjuka.
17. Francis Dupuy (communication personnelle).

qui sût gagner les faveurs des divinités des lieux pour se repérer et progresser dans la forêt jusqu'aux rives de la rivière Tapanahoni. Tous ces récits abordent, de manière plus ou moins explicite, des sujets qui touchent à la constitution des clans, leurs limites territoriales, leurs prérogatives religieuses et politiques, aux alliances et aux rivalités claniques. En somme, appartiennent aux Premiers Temps tous les faits qui sont considérés comme marquants et qui ont pu se dérouler durant cette période.

Les récits des Premiers Temps empruntent au genre historique au sens où ils se proposent de dire l'histoire telle qu'elle se serait déroulée. Qualifiés de *Fosi ten toli*, histoires des Premiers Temps, ils sont distincts d'autres genres narratifs – *Odo* (proverbes), *Anansi toli* (contes), *Shipowtu* ou *Toli* (blagues ou histoires, anecdotes ou histoires drôles). Toutefois, bien que ces récits se donnent pour objectif de dire l'histoire, ils combinent des éléments qui n'auraient d'autre sens que leur objet, en l'occurrence dire l'histoire, et ceux qui font référence au passé mais qui ne sont alors que des instruments narratifs. Ce que Jean Bazin nomme « un pseudo objet entièrement soumis à l'impératif du sens[18] ».

L'intérêt de ces récits pour qui entend examiner leurs usages réside dans le fait qu'ils relèvent de la tradition orale, c'est-à-dire qu'ils ne sont ni intangibles ni immuables : ils subissent des ajustements qui sont fonction du contexte de la narration, ou des intérêts du narrateur, et qui font de ce dernier un véritable auteur d'une production qui adopte une forme historique. Chaque acteur qui se confronte à cette tradition en fera une lecture et une interprétation personnelles, qui seront sensibles dans son récit. À cela s'ajoutent les conditions de transmission de cette tradition : chaque individu détiendra une part ou une version de l'histoire d'un même événement, l'acquisition d'un savoir plus large nécessitant de la part de l'apprenti un travail de recomposition à partir de différentes sources. Ce qui ne lui sera possible qu'en montrant qu'il possède déjà une certaine connaissance de ce même événement, ou qu'il est capable de mobiliser d'autres ressources. En définitive, l'accès à ce savoir est fondé sur une relation d'échange : pour qu'un interlocuteur divulgue certains éléments de son savoir, il convient qu'il puisse en recueillir d'autres. À moins que cet apprentissage serve des intérêts d'une autre nature, ainsi en est-il d'un chef de village instruisant un probable successeur, d'un grand-père son petit-fils, d'un oncle maternel son neveu ou, dans mon cas, d'un ethnologue intervenant dans un contexte conflictuel[19].

18. 1979, p. 447.
19. Sur les questions concernant la dimension du secret qui entoure les Premiers Temps et les

L'interrogatoire posthume objet d'une controverse

C'est dans un cadre conflictuel, lors d'un débat sur l'opportunité de rétablir et d'officialiser une pratique abolie au début des années 1970, qu'est apparue sur le terrain la référence aux Premiers Temps, dans sa dimension politique[20]. Ce débat s'enracine dans l'abolition d'une pratique présentée par l'ensemble des protagonistes comme ancestrale : l'interrogatoire du cadavre. Jusqu'aux années 1970, les Ndjuka du Tapanahoni se livraient à cet interrogatoire chaque fois que survenait un décès. Il s'agissait de déterminer la nature et les causes de la mort et, par conséquent, le type de funérailles auquel aurait droit le défunt. Au-delà de ces premières préoccupations, c'était le statut du défunt qui devait alors être ainsi déterminé, à savoir s'il pouvait ou non devenir un ancêtre de son lignage, en s'attachant essentiellement à déterminer s'il avait été de son vivant un sorcier. Dans l'affirmative, les rites funéraires étaient tronqués et réduits à leur plus simple expression : le corps était abandonné en forêt et le défunt ne pouvait ni se réincarner ni devenir ancêtre.

Dès la disparition du médium qui avait été l'instigateur de cette abolition, la pratique de l'interrogatoire *post mortem* reprit localement et sous diverses formes, sans que ne soit globalement ni fondamentalement remis en cause son interdiction qui fut pourtant officiellement décidée en 1972. Les pratiques funéraires étaient donc alors, au moins depuis 1979, loin de correspondre à ce qui avait alors été décrété quelques années plus tôt.

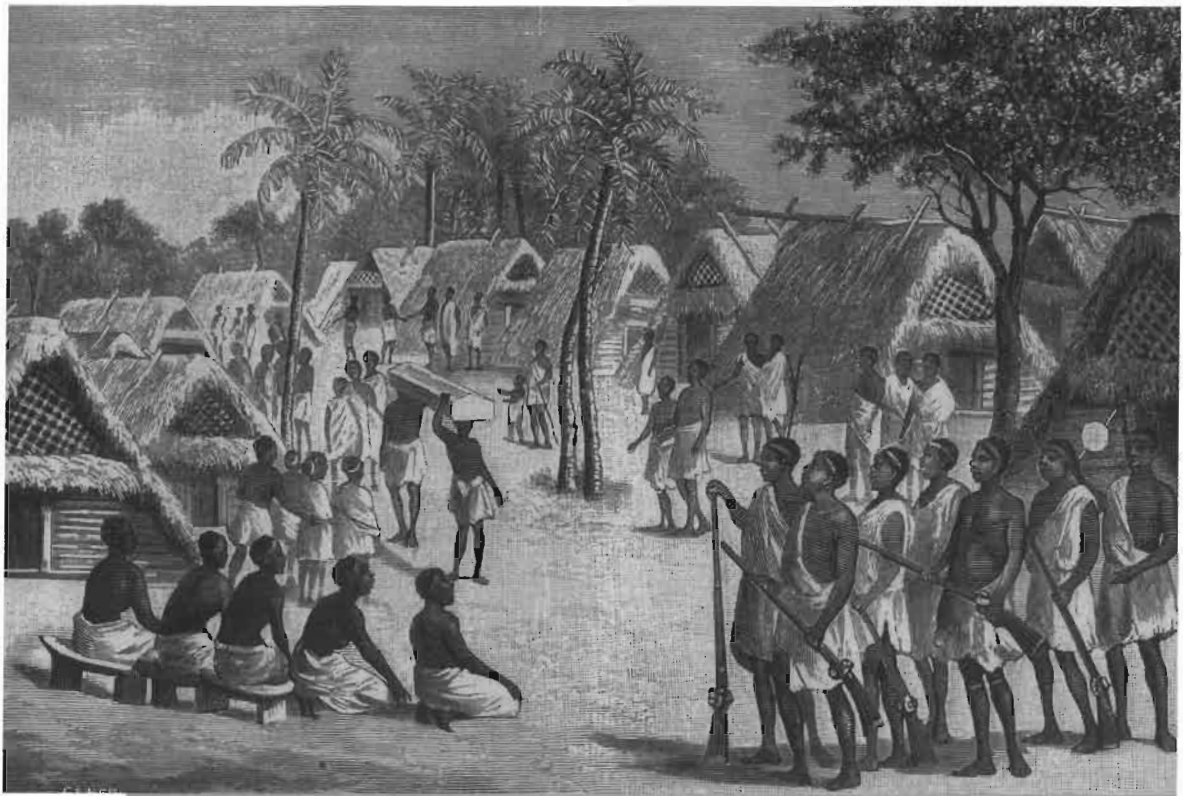
Au début des années 1990, au sein des villages situés dans l'amont du pays ndjuka, commencèrent à circuler les premières rumeurs concernant la réhabilitation de cette procédure divinatoire. Selon ces villageois, leurs homologues du bas Tapanahoni[21], relayés en cela par le chef suprême, entendaient inscrire cette question à l'ordre du jour d'un Grand conseil réunissant toutes les composantes de la société ndjuka, afin que l'interrogatoire du cadavre s'applique de nouveau à l'ensemble des Ndjuka. Cette démarche n'avait rien d'exceptionnel, et ce fut d'ailleurs dans le cadre d'un tel Grand conseil que l'auteur de l'abolition avait pu faire reconnaître le bien-fondé de sa proposition. Elle avait

---

conditions de la transmission de ce savoir, on pourra se reporter à R. Price (1994), notamment aux pages consacrées à la formation de l'historien saramaka, à l'enquête et au terrain.

20. Cette référence ne fut pas la seule mise en avant par mes interlocuteurs et j'ai pu par ailleurs en identifier un certain nombre d'autres qui alimentèrent cette controverse (J.-Y. Parris, 2002).

21. La partie de la rivière du Tapanahoni le long de laquelle sont établis les Ndjuka fait l'objet d'une distinction géopolitique entre la région et les villages de l'aval (*Bilose*) et celle des villages de l'amont (*Opuse*) où est localisé le siège de la chefferie.



Monpoussou, funérailles de la vieille femme baptisée par le missionnaire, gravure extraite de R.P. Jules Brunetti, 1890

alors, semble-t-il, été adoptée par l'ensemble des clans représentés par leurs responsables politiques. Dans la mesure où l'interrogatoire avait repris sous des formes diverses dans tous les villages du Tapanahoni, le projet de réhabilitation pouvait apparaître comme une uniformisation des procédures pratiquées localement, au sein de chaque village. Malgré cela, le clivage entre partisans de la réhabilitation et partisans du *statu quo* ne cessait de se creuser sur fond de rumeurs et d'accusations réciproques. Il opposait les partisans du médium Akalali, l'initiateur de l'abolition de l'interrogatoire posthume, qui prétendaient enterrer leurs morts sans procéder à un interrogatoire de la dépouille, et ceux qui ne respecteraient pas cette interdiction et qui, aux dires de leurs détracteurs, avaient ouvertement rétabli cette procédure divinatoire dès la disparition de ce médium. Ce sont en ces termes que mes hôtes, partisans de l'abolition de l'interrogatoire, m'exposèrent ce différend.

En réalité, le problème qui se posait ne portait pas tellement sur le respect ou non d'une mesure décidée d'un commun accord au début des années 1970, puisque personne ne semblait l'appliquer véritablement : mes hôtes accusaient les villageois du bas Tapanahoni d'interroger leurs morts ouvertement, en plein village et en toute impunité ; ils étaient à leur tour accusés d'en faire de même mais en catimini, c'est-à-dire au cimetière. Il s'agissait d'accusations mutuelles sur fond de procédure ou de lutte contre la sorcellerie qui ne laissaient qu'entrevoir des divergences de tout autre nature. En dépit donc des commentaires de mes interlocuteurs, les enjeux du débat ne se limitaient pas à des questions de procédure, ni à celles de devoir ou non respecter une tradition, quelle que soit celle invoquée, ni même à l'attention portée au devenir des défunts, à savoir s'ils pouvaient ou non prétendre au statut d'ancêtres.

Arguments de la controverse

Bien qu'ils soient significatifs, les arguments avancés de part et d'autre n'épuisent pas l'intégralité des enjeux et des motivations profondes de cette controverse. Ils ne sont qu'un premier niveau de lecture qui éclaire la teneur et l'expression des débats. Les tenants de la reprise de l'interrogatoire posthume justifiaient leur non-respect des décisions du médium Akalali en raison, selon eux, d'une recrudescence d'actes de sorcellerie contre lesquels aucune sanction n'existait plus depuis la réforme des années 1970. À leurs yeux, l'interrogatoire posthume était une mesure susceptible de pouvoir lutter contre la propagation de la sorcellerie. Il convient de préciser que, selon ce point de vue, l'interrogatoire était en l'absence de procès conduits du vivant des individus le principal moyen pour déceler les auteurs et les victimes d'actes de sorcellerie. De sorte que ce n'est qu'au moment du décès que de tels actes pouvaient être publiquement reconnus et sanctionnés[22].

Un autre argument faisait valoir que la réhabilitation de cette procédure visait à harmoniser les pratiques funéraires puisque l'immense majorité des villageois du Tapanahoni interrogeait plus ou moins ouvertement chaque dépouille. Ainsi, tous les Ndjuka seraient désormais, comme par le passé, soumis aux mêmes procédures. Enfin, était invoqué le soutien que le chef suprême apportait à cette

22. Le gouvernement du Surinam s'opposait aux représailles physiques à l'encontre des suspects (H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering, 1988, p. 353-357 ; W. van Wetering, 1979).

mesure ou, à tout le moins, à l'ouverture du débat. Il devenait par conséquent inconcevable que d'autres s'opposent à sa volonté, d'autant que celle-ci était respectueuse de la tradition ndjuka. Pour ces partisans de la réhabilitation, l'interrogatoire avait toujours été pratiqué et son abolition ne constituait qu'une courte parenthèse dans l'histoire ndjuka, de 1972 au début de cette controverse. Ils entendaient ainsi revenir à cette tradition ancestrale qui s'enracinait dans les Premiers Temps.

Tout autre était la position de ceux qui entendaient maintenir en l'état le déroulement des rites funéraires. Mes hôtes défendaient ce point de vue, qui se voulait respectueux des commandements imposés par la grande divinité *Na Ogii* dont le médium Akalali n'avait été que le porte-parole. Ils ajoutaient que cette décision avait fait l'objet d'un accord dont ils prétendaient qu'il avait alors été accepté par tous les Ndjuka, qu'ils soient du haut ou du bas Tapanahoni, y compris par le chef suprême[23]. Même si les révélations qui servirent l'abolition de l'interrogatoire posthume n'intervinrent que dans le courant des années 1970, elles n'en restaient pas moins assimilées, par ceux qui les soutenaient, à la tradition ndjuka, mes hôtes associant la grande divinité et son message aux Premiers Temps. De ce point de vue, respecter ce message revenait à respecter et à appliquer la tradition ndjuka. Ensuite, le combat contre la sorcellerie n'était pas, selon eux, assujetti à la conduite de l'interrogatoire posthume. La sorcellerie est consubstantielle à la nature humaine, affirmaient-ils, elle existait alors même que se pratiquait l'interrogatoire censé la combattre. Réhabiliter cette procédure ne changerait donc rien. Leurs arguments mettaient également en avant les dérives qu'occasionnaient les nombreux verdicts accusant les défunts de sorcellerie : leurs biens étaient alors accaparés par les dignitaires responsables de la conduite de l'interrogatoire, et seuls les biens sans valeur étaient offerts à la divinité sous l'égide de laquelle se déroulaient les interrogatoires. Pour mes hôtes, il s'agissait là d'un véritable racket qui privait les proches du défunt des biens qui devaient leur revenir. Enfin, même le soutien du chef suprême était remis en cause, au point que les conditions de sa suprématie furent discutées.

Dans le cadre de cette controverse, les partisans du *statu quo* lui refusaient en effet la possibilité de décider en son seul nom de ce dont il convenait de débattre ou de ce qui serait applicable à l'ensemble des Ndjuka : « Que serait

23. Rien n'est moins sûr. Comme me le faisait remarquer Diane Vernon, il ne semble pas que l'abolition de l'interrogatoire ait été l'objet de ce large consensus mis en avant par mes interlocuteurs d'aujourd'hui.

un *gaanman* – interrogeaient-ils – s'il imposait des mesures que personne ne souhaitait appliquer et qui ne seraient pas respectées ? Le *gaanman*, bien qu'à la tête de l'ensemble des Ndjuka, ne pouvait décider seul de ce qui était bon pour tous », concluaient-ils.

La référence aux Premiers Temps dans le débat politique

Au-delà de ces principaux arguments mis en avant par chacune des parties, cette opposition révéla des divergences d'intérêts et des prises de positions qui étaient avant tout d'ordre politique. Fondamentalement, la controverse n'opposait pas des individus qui défendaient un point de vue personnel quant à la façon dont il convenait de lutter contre la sorcellerie, d'harmoniser les pratiques funéraires, de respecter la tradition ndjuka ou la souveraineté du chef suprême. Plus qu'une position défendue par quelques villageois, le point de vue de mes hôtes était le reflet d'un désaccord partagé par l'ensemble de leur clan : le clan Misidjan. Les termes de ce désaccord s'entendaient en effet dans d'autres villages de la même appartenance clanique. En outre, les membres de ce clan prétendaient être à la tête d'une fronde qui réunissait la majorité des clans de l'amont du pays ndjuka. Il résultait de cette perception une opposition entre les clans de l'amont et ceux de l'aval, et entre la majorité des clans de l'amont et le clan du chef suprême.

Jusqu'au début des années 1970, les interrogatoires *post mortem* étaient conduits sous la tutelle d'une grande divinité nommée *Gaan Gadu*. Elle était réputée venir des Premiers Temps[24] et être efficace dans la lutte contre la sorcellerie. Or, cette grande divinité était essentiellement contrôlée par les prêtres ressortissants des clans Misidjan et Otoo (le clan du chef suprême). C'est au sein de ces deux clans qu'étaient exclusivement recrutés les prêtres de la divinité[25]. En conséquence, tous les autres clans ndjuka dépendaient de ceux-ci puisque leurs prêtres intervenaient dans tous les villages, à l'occasion de chaque décès, pour diriger les interrogatoires, déterminer les causes des décès, punir les éventuels sorciers et s'accaparer leurs biens. Il existe ainsi une collusion entre la possession

24. Cependant, selon H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering (1988), il s'agirait d'une divinité bien plus récente que ce qu'en disent mes interlocuteurs puisqu'elle serait apparue au début du XX^e siècle.
25. H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering, 1988.

de cette grande divinité et les clans qui revendiquent ou détiennent le pouvoir politique à l'échelle globale, au sens où elle apparaît comme un attribut du pouvoir politique. Selon mes hôtes en effet, aussi bien le marronnage que le périple jusqu'aux rives du Tapanahoni ne sont pas pensés comme ayant été le fait du seul courage des ancêtres. Si ceux-ci ont pu marronner, s'orienter et se diriger dans ce milieu hostile jusqu'à découvrir le territoire où vivent encore aujourd'hui les descendants de ces ancêtres illustres, c'est grâce à l'aide de pareilles divinités auxquelles l'ensemble des Ndjuka rendent depuis un culte. Comme toutes les charges politiques qui dépassent le niveau villageois, les cultes demeurent la propriété des clans des ancêtres qui ont ramené ces divinités d'Afrique, ou les ont « confectionnées » sur place à partir d'éléments parfois empruntés aux premières. Considérées ainsi, ces charges politiques et la propriété des grands cultes forment des paires indissociables.

Lorsque le médium Akalali abolit l'interrogatoire posthume, il le fit au nom d'une autre grande divinité présentée elle aussi comme un héritage des Premiers Temps bien que son influence ne se soit faite sentir qu'à partir du début du XX^e^ siècle : *Na Ogii*. Alors que le culte de *Gaan Gadu* était censé éradiquer la sorcellerie, le nombre de morts jugées suspectes fut de plus en plus important, jusqu'à atteindre, selon Thoden van Velzen et van Wetering (1988), 50 % des cas examinés entre 1961 et 1970. Les bénéficiaires du culte de *Gaan Gadu* étaient bien peu nombreux : « Sur les quatorze clans, seulement deux (Otoo et Misidjan), et seuls quelques rares lignages, perçoivent les bénéfices des Gadu lai[26].» S'appuyant sur le ressentiment de nombre de Ndjuka qui remettaient en cause aussi bien l'efficacité du culte de *Gaan Gadu* que le comportement des prêtres des clans Otoo et Misidjan, Akalali parvint à imposer de nouvelles mesures destinées à combattre la sorcellerie. Ce faisant, il abolit le culte de *Gaan Gadu* au profit de celui de *Na Ogii* et introduisit de nouveaux rites funéraires qui interdisaient que dorénavant on se livre à l'interrogatoire de la dépouille. Toutefois, Akalali appartenait à un clan rival de la coalition Otoo/Misidjan : le clan Pinasi qui, lui aussi, figure parmi ceux de l'amont du pays ndjuka. C'est dire que si les changements que préconisait Akalali avaient le soutien de Ndjuka appartenant à des clans qui pouvaient se sentir menacés ou lésés par les anciennes pratiques, ils devaient également recueillir l'adhésion des dignitaires des clans Misidjan et Otoo, détenteurs du pouvoir politique et de la maîtrise du culte de *Gaan Gadu* jusque-là en exercice.

26. Les *Gadu lai* désignent les biens des défunts accusés de sorcellerie que s'accaparaient les prêtres du culte de *Gaan Gadu*. 1988, p. 113.

Pourtant, *Na Ogii* n'était pas, à l'origine, la prérogative exclusive du clan Pinasi. Il le devint au début du XX^e^ siècle, alors même que la coalition Otoo/Misidjan renforçait son contrôle de la vie politique et religieuse en mettant en avant le culte de *Gaan Gadu* comme outil de lutte contre la sorcellerie[27]. En parvenant à imposer le culte de *Na Ogii* comme culte anti-sorcier et comme alternative au culte de *Gaan Gadu*, ses précédents médiums, suivis en cela par Akalali, contribuèrent à faire reconnaître la prépondérance de leur clan dans la vie politique ndjuka. En ce sens, le culte rendu à cette grande divinité représente un contre-mouvement à la prépondérance des clans Otoo et Misidjan et de leur grande divinité *Gaan Gadu*[28].

Pour imposer ce nouveau culte et contrebalancer la domination politique et religieuse de ces deux clans, le terrain sur lequel ce médium imposa sa réforme fut celui des Premiers Temps, en gagnant à sa cause les dignitaires Misidjan, et en affaiblissant la coalition Otoo/Misidjan et en isolant quelque peu le clan Otoo. Thoden van Velzen et van Wettering écrivent que le médium utilisa certains pans de la tradition des Premiers Temps et joua de la relative rivalité qui existe entre ces deux clans : il rappela que c'était à un ancêtre du clan Misidjan, et non Otoo, que l'ensemble des Ndjuka étaient redevables de vivre le long de la rivière Tapanahoni. C'est une divinité ramenée d'Afrique et qui avait pour médium un ancêtre Misidjan qui aurait plaidé auprès de *Na Ogii* pour qu'elle tolère la présence des Ndjuka dans cette forêt[29]. Dans le contexte de la controverse sur l'interrogatoire posthume qui reposait certes sur une opposition aux clans de l'aval, accusés de vouloir revenir sur une mesure qui avait, selon les Misidjan, fait l'unanimité, mais également à l'encontre du chef suprême et de son clan, accusés de soutenir la réhabilitation, cette lecture des Premiers Temps de la part d'Akalali me fut rappelée avec insistance par les membres du clan Misidjan.

En revanche, certains récits appartenant à cette même thématique du Tapanahoni comme territoire fondateur de la chefferie n'apparaissent pas dans le message d'Akalali. Du moins ne les ai-je pas relevés chez les prédécesseurs qui ont travaillé au début des années 1960 sur le culte de *Na Ogii*. Ils seraient selon moi d'un développement plus contemporain, davantage en lien avec la controverse, et pourraient être interprétés comme des transformations qui

27. *Ibid.*, p. 162-167.
28. Le médium Akalali tenta même de destituer à son profit le *gaanman* en exercice, alors que ce dernier est exclusivement désigné au sein du clan Otoo (H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering, *ibid.*).
29. H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering, 1988.

s'inscrivent dans une même continuité : le recours aux Premiers Temps comme instrument de légitimité politique. Au dire donc de mes interlocuteurs, Akalali aurait ainsi fait également valoir des accords entre grandes divinités et entre celles-ci et les grands ancêtres. Deux grandes divinités, *Na Ogii* et *sweli Gadu*[30], se seraient entendues avec les premiers Ndjuka sur la contrepartie qu'ils leur devaient pour avoir le droit de vivre le long du Tapanahoni. Selon cet accord, c'est à *Na Ogii* et à nulle autre divinité que devaient être offerts les biens des sorciers. Toutefois, cette divinité n'envisageait pas que ces dons se fassent jusqu'à la fin des temps. Lorsqu'elle choisit Akalali pour médium, rappellent mes interlocuteurs, *Na Ogii* annonça que la contrepartie était suffisante et que les Ndjuka avaient suffisamment payé le don de la rivière Tapanahoni, d'autant que c'étaient les prêtres du culte de *Gaan Gadu* qui se l'appropriaient pour leur usage personnel. Elle proclama que c'était désormais elle qui se chargerait de punir les sorciers. D'où les procédures mises en place par son médium pour détecter les sorciers de leur vivant et non plus au moment de leur décès.

Pour mes interlocuteurs, ces deux lectures légitimaient aussi bien l'arrêt des interrogatoires tel qu'il avait été décidé au début des années 1970 que leur opposition face à la volonté de réhabiliter cette procédure puisque toutes deux se rapportaient aux Premiers Temps. La reconnaissance de cette grande divinité et du message délivré par son médium qui, tous deux, mettaient pourtant en avant l'importance d'un clan autre, en l'occurrence le clan Pinasi, se fit donc avec l'assentiment du clan Misidjan, dont les intérêts étaient évidents. C'étaient là des choix judicieux qui les satisfaisaient et qui confortaient leurs revendications politiques : c'était grâce à eux et non au clan Otoo que la grande divinité *Na Ogii* avait accordé aux Ndjuka le droit de vivre ici. Si cette lecture des Premiers Temps par ce médium rendait compte de l'arrêt des interrogatoires, elle contribuait dans le même temps à officialiser et à fixer durablement les prétentions des Misidjan à figurer en tant que clan majeur de la vie politique ndjuka : même le clan Pinasi, pourtant hostile aux clans Otoo et Misidjan, devint un allié de circonstance dans la mesure où la volonté de réhabiliter l'interrogatoire allait à l'encontre du message de la divinité que leurs dignitaires surent rendre influente. Toutefois, la lecture et les commentaires des Misidjan au sujet de cette grande divinité témoignaient, ici encore, de leurs ambitions politiques : en posant en effet ce débat sur la base d'une

30. Autre grande divinité réputée venir des Premiers Temps. Ramenée d'Afrique, elle aurait participé aux guerres de libération et guidé les ancêtres ndjuka jusqu'aux rives du Tapanahoni. En outre, elle servait dans le cadre de la lutte contre les sorciers avant l'institution, au début du XX[e] siècle, du culte de *Gaan Gadu* par les clans Otoo et Misidjan (voir J.-Y. Parris, 2002).

opposition globale entre les clans de l'amont et ceux de l'aval, mes interlocuteurs firent de *Na Ogii* une divinité de l'amont et non pas seulement, comme à l'accoutumée, la divinité d'un clan particulier, en l'occurrence le clan Pinasi. Ce qui fut une interprétation pour le moins surprenante et inhabituelle tant chaque grande divinité est en principe associée à un clan et nullement à un ensemble régional.

Les Premiers Temps et l'idéologie du pouvoir politique

Ce qui autorise à placer cette controverse sur le terrain des Premiers Temps, ce sont ses liens avec les prérogatives claniques qui, elles-mêmes, renvoient à cette époque[31]. Intervenir sur l'interrogatoire posthume, et plus précisément sur son contrôle, revient à intervenir sur cette histoire, c'est-à-dire sur les privilèges et les rapports qu'entretiennent entre eux les clans ndjuka. Quant aux Premiers Temps, ils sont une référence politique en ce qu'ils témoignent de l'idéologie qui légitime ici le pouvoir politique. Cette idéologie veut que le pouvoir et le contrôle des cultes rendus aux grandes divinités soient dévolus aux clans qui auraient les premiers marronné et découvert la rivière du Tapanahoni. De sorte que, du point de vue Misidjan, revenir sur l'interrogatoire impliquait de revenir sur les conditions de son abolition, sur les bénéfices de cette réforme, sur les prérogatives politiques claniques attachées aux cultes au nom desquels étaient conduits les interrogatoires et sur les fondements de la hiérarchie politique ndjuka au sein de laquelle ce clan revendiquait alors une position hégémonique.

Il est par conséquent compréhensible que les termes de l'opposition du clan Misidjan se trouvent justifiés au regard de cette page d'histoire dont ils proposèrent une lecture qui garantissait leurs propres intérêts. Dans le cadre de cette controverse, ces prétentions politiques s'exprimèrent avec force. Cette véhémence était d'autant plus normale que l'on sait à quel point le contrôle de l'interrogatoire posthume est déterminant dans la vie politique ndjuka. Concrètement, avoir le contrôle de l'interrogatoire, c'est pouvoir s'immiscer

31. Il en est de même des Saramaka à propos desquels R. Price écrit que « de façon générale, les Premiers Temps interviennent dans l'arène restreinte mais fortement mouvementée des affaires interclaniques » (1994, p. 18).

dans la vie politique locale, c'est avoir les moyens de l'influencer en recueillant lors de ces procès publics l'essentiel de ce qui s'y passe, c'est être ensuite à même de peser dans les débats et dans les décisions de politique générale[32].

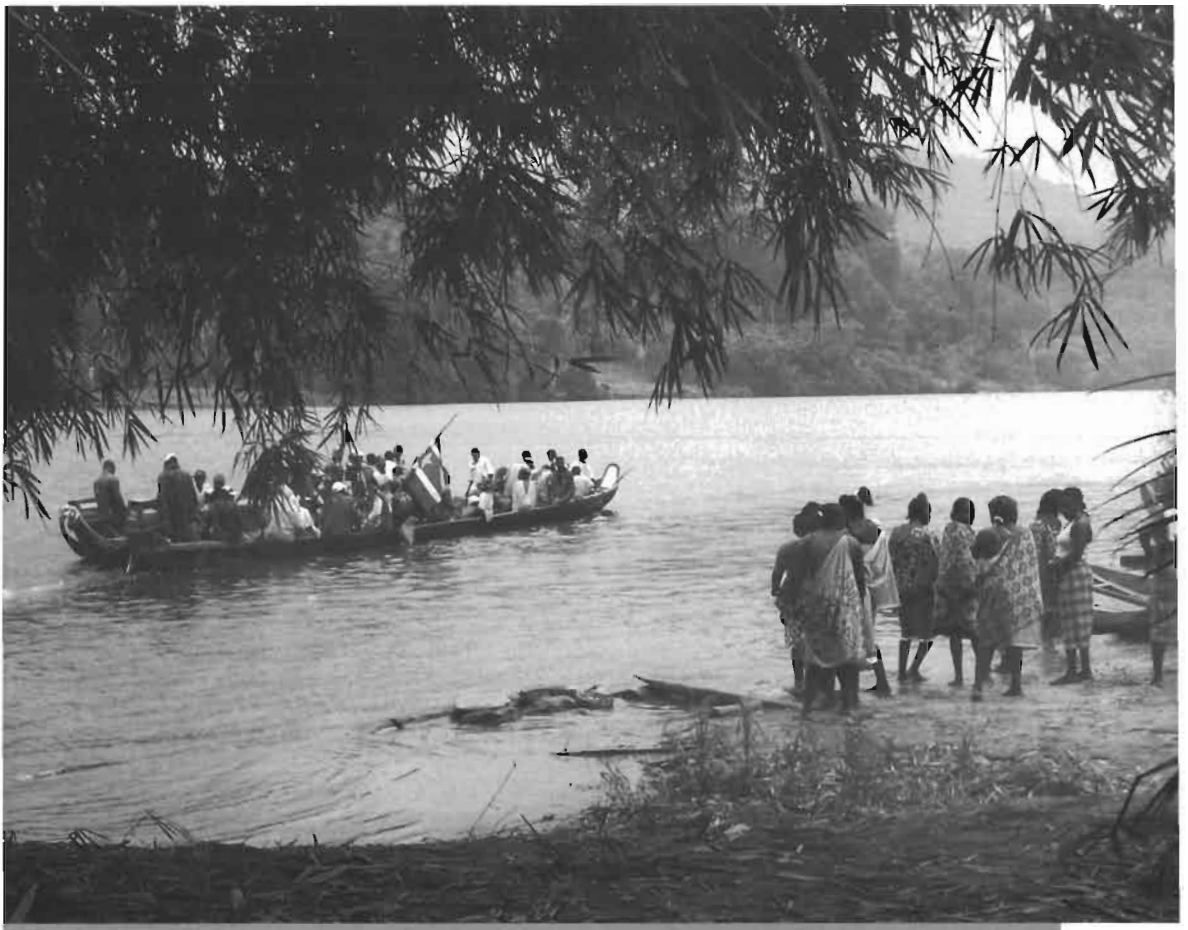
Que cela soit pour rendre compte de l'abolition de l'interrogatoire posthume ou de leur refus que cette procédure soit réhabilitée, les Misidjan, faisaient valoir que les motifs de leur position résidaient dans les Premiers Temps. Au nom de l'ensemble de leur clan, mes hôtes justifiaient leurs revendications au regard du rôle joué par leurs ancêtres lors de cette période déterminante. Les récits de cette période qu'ils me livrèrent insistaient sur le fait qu'ils étaient les descendants du clan qui avait le plus contribué au marronnage, à la découverte du Tapanahoni et à l'instauration du pouvoir politique tel qu'il existe encore de nos jours : n'ayant pas marronné dans les mêmes conditions que les autres clans ndjuka, ils n'en restaient pas moins les principaux protagonistes de la découverte du territoire des Ndjuka et ceux sans lesquels les luttes intestines pour le titre suprême auraient privé le clan Otoo de la charge royale. Au prix de luttes contre d'autres clans désireux de s'approprier cette charge, notamment ceux de l'aval du Tapanahoni, ils revendiquaient le fait d'avoir alors offert le titre de *gaanman* au clan Otoo[33], lequel détient depuis ce privilège. C'est en conséquence de ce rôle déterminant joué au cours des Premiers Temps que le clan Misidjan prétendait être le clan le plus influent dans la vie politique ndjuka. Influence qui, il est vrai, en fait le clan qui détient le plus grand nombre de villages et, par conséquent, de responsables politiques. Il peut ainsi peser de tout son poids dans les conseils qui engagent l'ensemble des Ndjuka, représentés par les chefs de clans et de villages.

Les membres de ce clan faisaient valoir que l'occupation territoriale des clans ndjuka le long de cette partie de la rivière Tapanahoni rendait compte de leur prééminence. Il en serait ainsi de la division géopolitique entre l'amont et l'aval de la rivière : si le Tapanahoni est considéré par les Ndjuka comme étant leur territoire traditionnel, cette revendication s'appuie sur le fait que c'est le long de cette rivière que s'enracinent tous les clans que compte cette société, et que c'est là que se matérialise la chefferie. Au sujet de cette division géopolitique

32. « Avec cette impossibilité d'interroger l'esprit du défunt [écrivent H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering (1988, p. 340)] disparaissait une importante part des ressources politiques de Diitabiki [le village de résidence du *gaanman* et de son clan] : cela mettait un terme au flot d'informations qui accompagnaient chaque décès ; cela ôtait beaucoup d'opportunités pour influencer la vie politique villageoise. »

33. Sur ce point les versions recueillies divergent : dans l'une, les Misidjan disent avoir offert le titre suprême au clan Otoo ; dans l'autre, ils disent que c'est grâce à leur soutien que les Otoo, en dépit de leur faiblesse, ont pu avoir et conserver ce titre.

entre amont (*Opuse*), siège de la chefferie, et aval (*Bilose*), simple province, les explications de mes interlocuteurs avancent qu'elle est avant tout d'ordre politique et qu'elle s'enracine encore une fois dans les Premiers Temps. Elle serait justifiée au regard du rôle subalterne qu'auraient alors joué les clans de l'aval : les ancêtres de ces clans auraient marronné les derniers ; ils auraient été ceux qui ont le plus pactisé avec les *Bakaa* (les Blancs) ; enfin, ils seraient les instigateurs de luttes intestines dans le but d'usurper au clan Otoo le privilège qui en fait le clan qui détient la chefferie. Et comme pour justifier de leur hégémonie par rapport à ce clan, les Misidjan évoquent l'implantation de leur clan et de leurs villages.



Voyage funéraire sur le Tapanahoni

On observe en effet que l'implantation des villages le long de cette partie du Tapanahoni respecte une appartenance clanique : les villages d'un même clan se suivent et forment un territoire propre à celui-ci. Or, le premier village du clan Misidjan, Sangamasusa, est celui qui marque le début de la région dite de l'amont (*Opuse*). De sorte que, comme le font judicieusement remarquer mes interlocuteurs, les villages du clan Misidjan encadraient et protégeaient de la menace de clans de l'aval le *gaanman* qui, jusqu'en 1835, résidait avec ceux de son clan dans le village de Puketi[34], en territoire Misidjan. Dite pour revendiquer la réalité de l'existence du leadership de la coalition Otoo/Misidjan à la tête des Ndjuka, cette présentation géopolitique permettait également de souligner, dans un contexte d'opposition à l'encontre du *gaanman* et de son clan, tout ce dont ils étaient redevables aux Misidjan.

En raison d'une position hiérarchique légitimement fondée, car inscrite dans les Premiers Temps et matérialisée dans l'espace, les Misidjan disaient être le clan sans lequel rien ne pouvait se décider le long du Tapanahoni, quand bien même s'agirait-il d'une mesure préconisée par le *gaanman*. En somme, les récits des Premiers Temps, tels qu'ils me furent alors proposés par des membres du clan Misidjan, affirmaient qu'ils sont en quelque sorte les garants du pouvoir politique suprême détenu par le clan Otoo, lequel était perçu en tant que clan allié mais néanmoins inféodé au leur.

Mais les revendications du clan Misidjan n'avaient de sens et d'impact que parce qu'elles renvoyaient à une idéologie qui accorde prestige et pouvoir, autorité et domination aux clans qui sont supposés avoir joué un rôle majeur durant les Premiers Temps, soit pour avoir marronné les premiers, soit pour avoir découvert le territoire de la chefferie : tous les clans qui participent ou qui ont participé à la course pour le pouvoir suprême par exemple, ou pour la possession de grandes divinités, l'ont fait en revendiquant une légitimité qu'ils inscrivaient dans les Premiers Temps. C'est dire que la hiérarchie du pouvoir politique est pensée comme un héritage des Premiers Temps. De sorte que la position des tenants de la réhabilitation de l'interrogatoire posthume était interprétée comme une tentative de renversement de cette hiérarchie, tentative qui passait par un rapprochement auprès du *Gaan man* afin de se positionner en tant qu'alliés du pouvoir suprême. L'opposition du clan Misidjan témoignait

34. Le village de Puketi était la résidence du *gaanman* jusqu'en 1835, date à laquelle c'est celui de Diitabiki qui le devint (H.U.E. Thoden van Velzen et W. van Wetering 1988, p. 54). Il est à remarquer qu'aussi bien Puketi que Diitabiki sont des villages situés en amont du pays ndjuka et revendiqués par le clan Misidjan. Sur ce point encore, les membres de ce clan disent accueillir dans leur village de Diitabiki le clan Otoo.

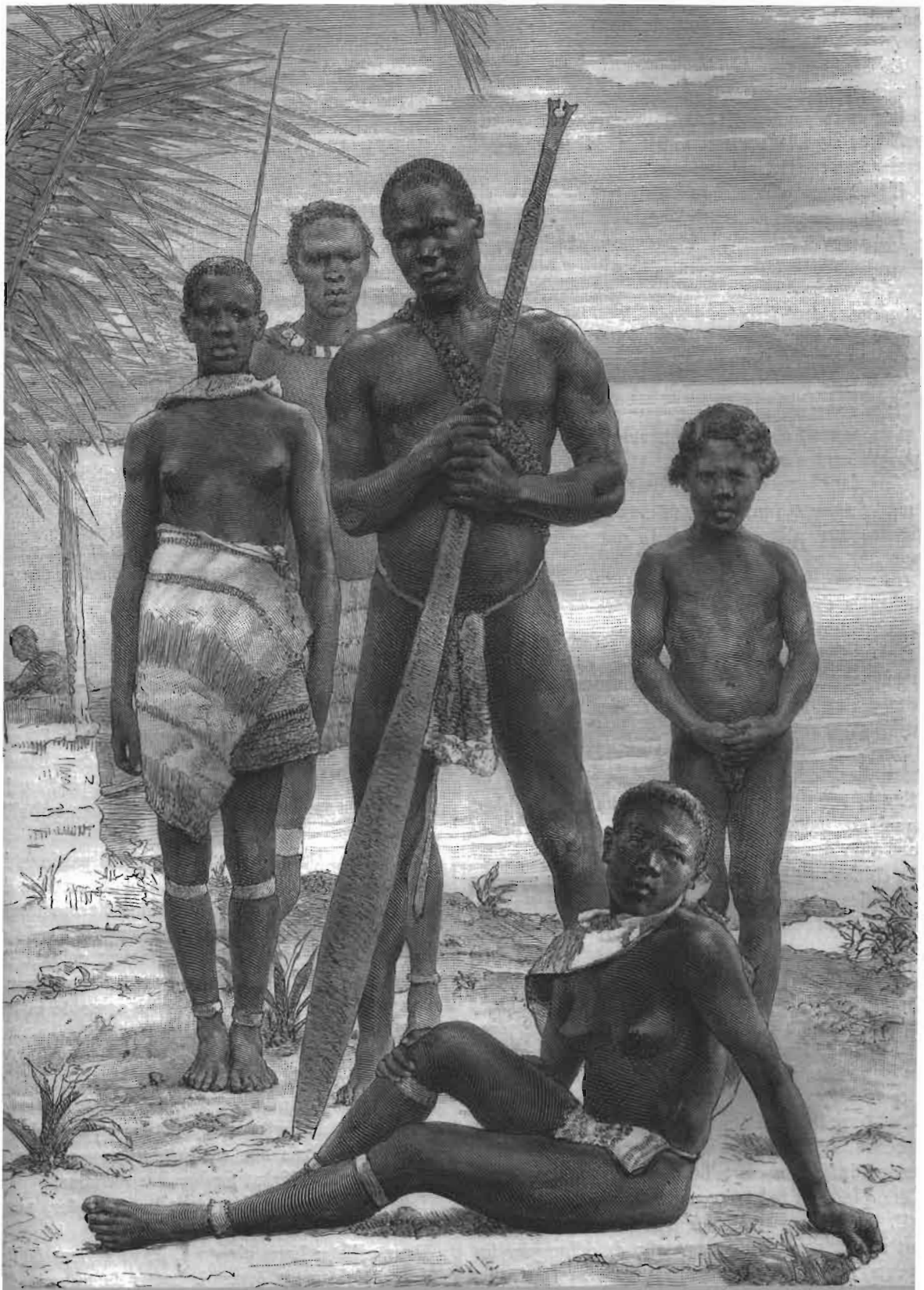
que ce rapprochement était susceptible de remettre en cause les prérogatives et les alliances claniques, toutes deux héritées des Premiers Temps. En un mot, l'opposition des Misidjan témoignait de leur volonté que les termes de cette idéologie et de la hiérarchie qui en découle demeurent ceux qu'ils proposaient. Pour ce faire, ils eurent recours à une référence, celle des Premiers Temps, globalement partagée.

Conclusion

Au vu de cette idéologie, il devient important de connaître l'histoire des Premiers Temps ou, plus précisément, d'être en mesure d'en mobiliser une lecture particulière afin de pouvoir peser dans la vie politique ndjuka : plus un clan pourra se prévaloir d'ancêtres illustres, plus il sera susceptible d'influencer cette vie politique. Ainsi, en revendiquant un statut découlant ni plus ni moins de leur contribution majeure au droit qu'ont les Ndjuka de vivre ici, le clan Misidjan dit être en quelque sorte le fondateur et le garant de l'existence de cette chefferie. Si la controverse relève plus particulièrement de la situation d'enquête, les références qu'elle mobilisa illustrent quant à elles la dynamique politique ndjuka et non pas uniquement une conscience historique : non seulement le recours aux Premiers Temps exprime ici une certaine conception de l'idéologie, de la légitimité et de la hiérarchie du pouvoir politique, mais il témoigne également d'une des façons dont peuvent ici se concevoir la lutte pour le pouvoir et le changement politique. De ce point de vue, la dynamique politique de ces Marrons procède d'un usage de cette histoire à des fins politiques. C'est en ce sens que l'on peut lire ce qui se joua à l'occasion de cette controverse sur le traitement des défunts.

Mais cette controverse nous renseigne sur un autre aspect de l'évolution sociopolitique des Marrons Ndjuka du Tapanahoni par rapport, cette fois, à la société globale surinamienne ou guyanaise. En effet, l'histoire que rappelle le marronnage mis en scène dans les récits des Premiers Temps est celle du fait colonial encore prégnant dans les rapports sociaux dans et entre certaines des formations sociales du Surinam ou de la Guyane. Alors que les Amérindiens revendiquent un statut d'autochtone, que les Créoles revendiquent soit leur proximité avec le monde occidental et blanc, soit l'esclavage en tant qu'événement fondateur, les Marrons revendiquent le marronnage qui leur a permis de conquérir leur autonomie et, jusqu'à un certain point, leur indépendance. C'est

dire que ce fait colonial impose un certain type d'évolution à ces formations sociales qui, chez ces Marrons, se traduit dans la mise en œuvre de forces de changement qui résistent à cette entreprise initiale de destruction. Il est de ce fait compréhensible que les Premiers Temps fonctionnent encore comme acte de résistance puisque le marronnage est la voie selon laquelle ces Marrons sont conscients de leur existence et de leur originalité. Dans ce contexte multiculturel marqué par la colonisation, c'est autour de la question des origines que se déclinent les identifications et les oppositions entre des formations qui, au regard de l'héritage colonial, peuvent être qualifiées de minorités sociologiques et/ou démographiques. Cette histoire du peuplement déclinée du point de vue de chaque formation sociale comme autant de modalités d'une conquête au droit à vivre sur ces terres devient en définitive la source de la légitimité et des revendications territoriales, sociales ou politiques.



Indiens Bonis, gravure extraite de Jules Crevaux, 1883

Wayana et Aluku :

les jeux de l'altérité dans le haut Maroni

Francis DUPUY

Dans le sud-ouest de la Guyane cohabitent depuis plus de deux siècles deux populations que rien *a priori* ne prédestinait à vivre côte à côte. L'une est amérindienne, ce sont les Wayana ; l'autre est d'origine africaine, ce sont les Aluku (ou Boni). Si les premiers ont toutes les raisons d'évoluer en ces parages, les seconds en revanche s'y retrouvent à la suite d'une histoire contrainte, douloureuse et épique tout à la fois. Alors que les premiers présentent une configuration culturelle sans surprise car conforme au contexte ambiant, les seconds, eux, ont reconstitué un étonnant bout d'Afrique sur les rives du Maroni. L'écart culturel entre les deux s'exprime donc ici avec un contraste des plus accusés. Mais en dépit (ou à cause ?) de cet écart culturel maximal se sont façonnées des relations interethniques originales, qui ne peuvent manquer de piquer la curiosité de l'ethnologue.

Lorsque nous entreprîmes d'étudier la teneur de ces relations interethniques, le parti pris méthodologique fut délibérément de centrer l'observation et de serrer l'analyse sur ce complexe de relations « en lui-même », autrement dit de partir de l'interface : nous cherchâmes à comprendre ce qui était aujourd'hui à l'œuvre entre ces deux communautés[1]. Ce n'est que dans un second temps, afin d'éclairer ce contexte, qu'il fallut, bien évidemment, « remonter » vers l'un et l'autre groupe, pour tenter d'atteindre à ce que chacun était intrinsèquement. Mais, bien vite, il apparut avec la force de l'évidence que ce qui se déroulait dans le contemporain ne pouvait être compris sans plonger dans l'histoire, ou plus exactement que chaque groupe vivait aujourd'hui son rapport à l'autre en fonction d'une grille de lecture et de comportements

1. Cette recherche fut entreprise en 1997. Depuis lors, plusieurs missions de terrain ont été réalisées d'abord avec le soutien financier de la Mission du patrimoine ethnologique (ministère de la Culture) et l'encadrement logistique de l'ORSTOM/IRD, plus récemment avec l'appui de l'EREA (CNRS, Villejuif). Ce travail est redevable à Marie-José Jolivet pour son aide, à Gérard Collomb pour sa sollicitude, à Jean Chapuis pour sa complicité, et à bien d'autres encore, en particulier sur le terrain ; que soient ici spécialement remerciés Aimawalé Opoya (et à travers lui tous les Wayana qui m'ont accueilli) ainsi que Pierre Boussoussa (et à travers lui tous les Aluku qui m'ont accepté).

dont les clés, jamais énoncées ouvertement, devaient se trouver prises dans la trame d'un passé pour partie commun, manifestement très présent dans les mémoires et dessinant comme une toile de fond qu'il fallait entreprendre de décrypter[2].

En entreprenant ce travail, nous étions résolu à faire toute la part nécessaire à la dynamique des cultures et acquis à l'idée que toute relation n'est effective (et possible) que si elle repose en même temps sur une représentation de l'autre et sur un schème d'aperception et d'expression de soi. Dès lors, il semblait que ce travail gagnerait à s'inspirer des thèses de Fredrik Barth (1969), qualifiées souvent d'interactionnistes dans la mesure où elles ne prennent pas pour point focal les ethnies considérées en elles-mêmes mais les frontières ethniques. C'est globalement dans cette optique que nous nous situerons ici, sans être totalement sûr d'être parvenu à éviter la réification, voire le « primordialisme », si communément stigmatisés en ces circonstances. Par ailleurs, il nous a semblé que pour une meilleure clarté de l'exposé le mieux était sans doute de remettre la démonstration « sur les pieds », autrement dit de commencer non pas par l'interface mais par la présentation des deux groupes pour dérouler ensuite le contexte historique sous-tendant la gamme des relations interethniques. Bref, d'emprunter dans l'exposé le cheminement inverse de celui que nous avons suivi sur le terrain...

Structures sociales comparées

Avant toute autre chose, avant d'envisager la dynamique à l'œuvre entre les deux sociétés, il apparaît indispensable de donner un certain nombre d'informations ethnographiques de manière à dessiner le profil de chacune des deux. Nous privilégierons ici les traits qui nous paraissent essentiels et qui simultanément dégageront un portait contrasté de ces deux ensembles.

2. La littérature ethnologique et para-ethnologique concernant les Wayana et les Aluku n'est pas négligeable, comme nous pourrons le constater. Toutefois, l'interethnique n'a jamais été ici véritablement considéré comme objet de recherche en tant que tel. Signalons cependant les mérites de Jean Hurault, qui a mené des recherches pionnières tout à la fois chez les Aluku et chez les Wayana, bien qu'il ne consacre au sujet qui nous occupe que trois pages dans son étude sur les premiers (1961) et quatre pages dans son étude sur les seconds (1968). Quant à son étude comparée centrée sur la culture matérielle (1965), elle n'aborde pas, assez curieusement, la problématique interethnique. Toutefois, l'auteur considère que la « symbiose » des deux groupes apparaît comme « un fait social des plus intéressants et des plus remarquables » (1968, p. 85).

La société wayana

La population wayana est estimée à près de 1 500 personnes. La majeure partie (de 800 à 900) habite aujourd'hui le territoire de la Guyane française (sur le Litani et le Tampok[3]) ; deux autres groupes, d'effectif nettement plus réduit, résident l'un du côté brésilien, sur le Paru, lieu d'« origine » des Wayana, l'autre au Surinam, sur le haut Tapanahoni (Paloemeu).

Les Wayana font partie de la grande famille linguistique caribe, tout comme les Apalai avec lesquels ils cohabitent sur le Paru et les Tirio à proximité desquels ils vivent au Surinam.

Le système de parenté structurant ce groupe est, comme pour bien des sociétés de la région amazonienne, de type dravidien, avec une certaine inclination pour la patrilinéarité. Le mariage préférentiel se fait avec la cousine croisée bilatérale (MBD et FZD). Cette règle est encore en vigueur, en dépit de son affaiblissement diagnostiqué depuis un bon demi-siècle[4]. La résidence est clairement uxorilocale, au moins un temps, durant lequel le gendre devra s'acquitter de devoirs vis-à-vis des parents de sa femme (sorte de *bride-service*). La polygynie, naguère répandue semble-t-il[5], est actuellement en net recul[6]. À partir de ce principe d'alliance s'organise en réalité l'essentiel de la société wayana. L'unité de résidence traditionnelle est composée autour d'un homme d'un certain âge qui, mariant ses filles, et autant que possible ses fils, autour de lui, constitue avec ses gendres (et parfois ses brus) un agglomérat de familles nucléaires, auquel viendront s'adjoindre éventuellement, par alliance ou adhésion, quelques autres familles. Cet homme, focalisant autour de lui ce noyau restreint de population (classiquement de vingt à trente individus), fonde un village dont il est considéré comme le « chef ». Il sera dit *tamusi*, et ses gens seront dits *peito*. Cette relation *tamusi/peito* constitue la relation politique et sociale prépondérante, sur la base de la parenté, le véritable cadre structurant de la société wayana.

Ici, les chefs (*tamusi*) correspondent assez bien au paradigme du « chef indien » tel que théorisé par Robert Lowie (1948) puis par Pierre Clastres[7] : ce sont

3. En l'absence de recensement prenant en compte le critère ethnique – ce qui serait contraire au droit français – il est toujours difficile de donner des chiffres précis concernant les groupes ici considérés.
4. Aujourd'hui, ce mariage préférentiel sera parfois vécu comme un mariage « à l'essai » : si les époux ainsi appariés ne s'accordent pas, cette union sera rompue, et s'ensuivra un nouveau mariage plus conforme aux aspirations des individus.
5. R. Grébert, 2001, p. 51.
6. Jean Lapointe ne recense, au cours de son enquête menée en 1967-1968 chez les Wayana du Paru, que 30 % de mariages polygyniques (sur un total de 160 personnes, Wayana et Apalai confondus) ; cette polygynie peut être sororale ou associant mère et fille (J. Lapointe, 1970, p. 105). La polyandrie est également pratiquée : de (très) rares exemples sont connus sur le Litani.
7. 1974, p. 25-42 ; 1980, p. 103-109.

des chefs dépourvus de pouvoir coercitif et dont l'art de la parole et la générosité sont les qualités nécessaires[8]. Ils se prêtent tout autant à la critique que Philippe Descola (1988) formule à l'encontre des thèses de Clastres : le véritable pouvoir n'est pas dans les mains du chef mais dans celles du chamane (*piaye*), lequel, de par ses relations privilégiées avec le monde des esprits (*yolok*), est en mesure d'exercer un ascendant « magico-religieux » et néanmoins bien réel sur les vivants ; pouvoir de guérir et pouvoir de nuire sont les deux facettes de ce pouvoir symbolique. Un mystère demeure : selon les premiers observateurs européens, au milieu du XVIII[e] siècle, les Wayana, alors dénommés Roucouyen(ne)s, étaient organisés de façon très militaire et placés sous le pouvoir quasi despotique d'un chef de guerre, désigné sous le terme *yapotoli*[9], or il ne reste de nos jours dans la mémoire collective aucune trace d'une organisation de ce type[10]. Il est possible que ç'ait été là un mode d'organisation ponctuel, dicté par des circonstances particulières, en l'occurrence un cycle de guerres intenses contre les Wayãpi voisins équipés d'armes à feu par les Portugais, comme le laisse à penser dans son récit Claude Tony qui accompagne Jean-Baptiste Patris, médecin du roi à Cayenne, lors de son second voyage (1769) dans l'intérieur guyanais[11].

Une autre caractéristique de cette société – que l'on retrouve dans bien des sociétés amazoniennes – c'est la mobilité des villages, trait que l'on a souvent pris pour une sorte d'instabilité structurelle. Plusieurs facteurs entrent ici en ligne de compte. D'abord, la nécessité de rechercher de nouveaux abattis pour l'horticulture sur brûlis qui, avec la pêche, assure la base alimentaire – la chasse ne procurant que des denrées plus aléatoires et ne venant ainsi qu'au second plan des activités de subsistance. Ensuite, le comportement culturel qui consiste à fuir les morts de son groupe : lorsqu'un ou plusieurs décès sont venus endeuiller la communauté villageoise, celle-ci s'éloigne. Enfin, les conflits qui peuvent surgir et qui provoquent l'éclatement et/ou le déplacement de tout ou partie du village ; les Wayana ne possèdent pas d'instance de résolution des conflits : le *tamusi* ne dispose pas d'une autorité d'arbitrage suffisante, quant au chamane[12], il participe d'une logique vindicatoire et non pas d'un principe

8. Le privilège de polygynie et le pouvoir de commandement guerrier, autres caractères de ce même paradigme (P. Clastres, 1974), peut-être effectifs autrefois, ne sont plus de mise de nos jours.
9. C. Tony, 1769 ; H. Coudreau, 1893 ; J. Hurault, 1968.
10. Lorsque nous les interrogeons sur ce point, nos informateurs pensent que nous commettons un lapsus et que nous voulons parler de Wapotoli, héros mythique et guerrier, compagnon de Kailawa, le héros principal (cf. *infra*). Ceci est confirmé par les enquêtes de Jean Chapuis (1998, p. 40).
11. C. Tony, 1769, p. 232.
12. Les Wayana distinguent deux catégories : le chamane (*piaye*) qui opère par cure chamanique classique (succion, souffle, tabac, plantes médicinales, etc.) et l'*ëlemi*, lequel agit principalement par la parole. Les deux sont reconnus pouvoir guérir et tuer.

Le village de Twenké (Wayana)

de régulation par la médiation. Ce sont bien ces trois paramètres qu'il faut considérer à la fois, ce qui doit nous amener à rompre avec le déterminisme écologique souvent appliqué en la matière : on ne peut imputer aux seules exigences de l'essartage la mobilité des Wayana[13]. Ces déplacements semblent s'opérer de telle sorte qu'un mouvement d'ensemble se dégage : ainsi, depuis le XVIII[e] siècle, les Wayana ont régulièrement progressé du sud (Jari, Paru) vers le nord (bassin supérieur du Maroni).

Aujourd'hui, quelques modestes infrastructures (écoles, centres de santé, adductions d'eau) paraissent avoir fixé plusieurs villages et donc grippé la dynamique de mobilité. À y regarder de près, rien n'est moins sûr : si des unités de taille exceptionnelle (pour le pays indien) se sont constituées (jusqu'à 200 personnes), on remarque que d'une part ces unités ne sont que des juxtapositions de micro-groupes qui entretiennent le mode ancien d'organisation et de résidence (le village de Taluhwen en offre un bon exemple), et que d'autre part les individus, les familles ou les noyaux de familles continuent de se déplacer.

13. Et encore moins se polariser, comme le fait par exemple J. Hurault (1965 et 1972), sur les ravages de la fourmi-manioc comme facteur explicatif. S'il est évident que cet insecte vorace constitue un véritable fléau pour les cultures et qu'il est redouté à ce titre par les Wayana, il ne faut sans doute pas l'accabler de tous les maux : quelle ne fut pas ma surprise lorsque je me rendis compte que quelques femmes « élevaient » des fourmilières, en plein cœur du village, pour leurs larves, véritables friandises !

Nous qualifierons l'organisation sociale des Wayana d'horizontale. C'est le principe d'alliance qui l'emporte ici sur celui de filiation : c'est bien en vertu des possibilités de l'alliance que le *tamusi* agglomère autour de lui un *nucleus* de *peito*. Ajoutons que, chez les Wayana, unité de parenté et unité de résidence ne se correspondent jamais.

La société aluku

La population aluku compte de nos jours environ 4 500 personnes. Les Aluku, ou Boni[14], forment l'une des six communautés issues du marronnage dans la région des Guyanes[15]. Ils proviennent du littoral surinamien (région de la rivière Cottica), et se sont enfuis au cours du XVIII[e] siècle des plantations où ils étaient soumis à l'esclavage – nous expliciterons cette question plus loin. Ils occupent les rives du Lawa (cours moyen du Maroni) depuis le milieu du XIX[e] siècle.

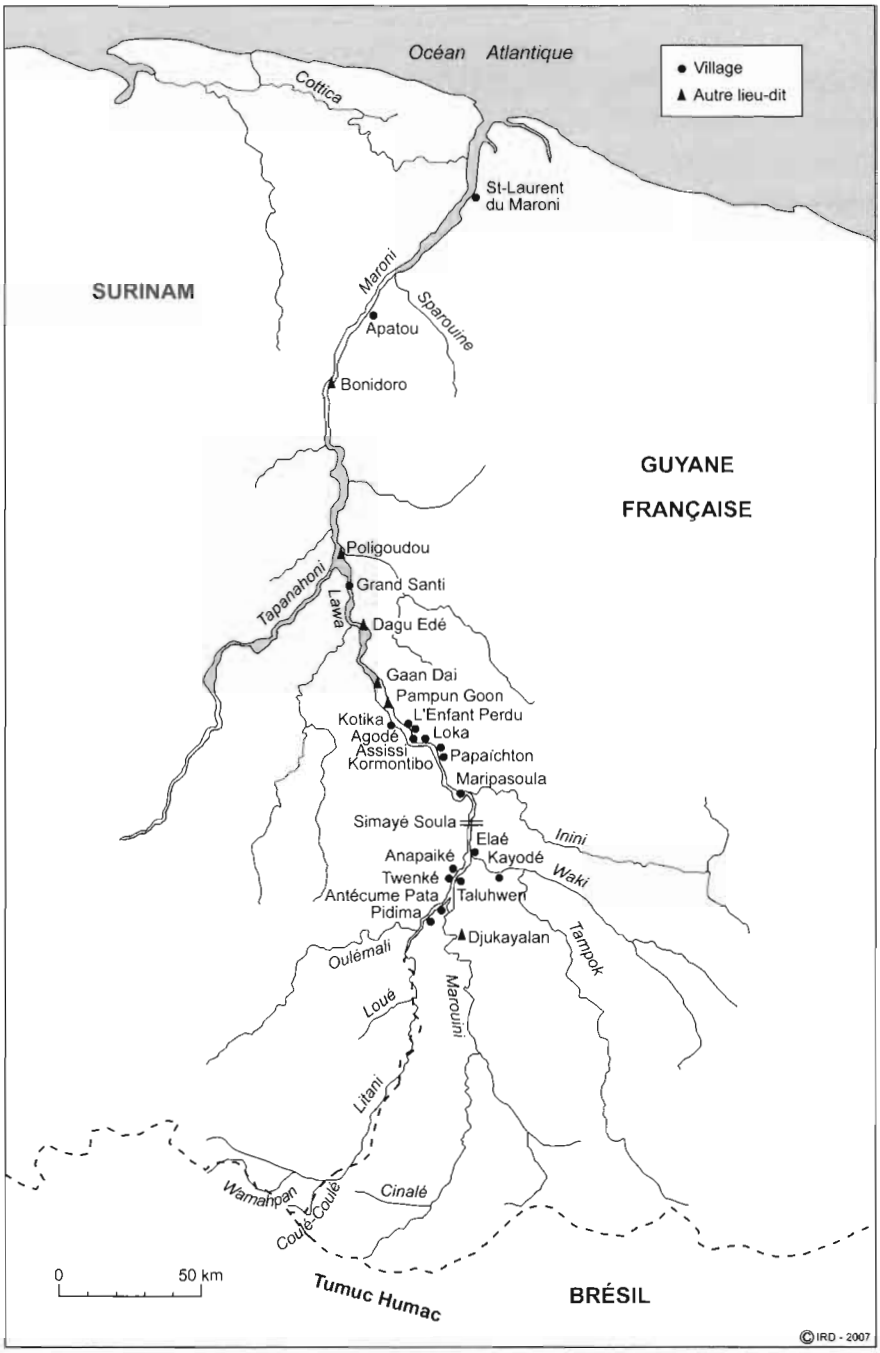
Leur principe structurant est celui d'une matrilinéarité absolue (semblablement aux autres sociétés marronnes). Ce qui signifie que tout individu appartient au clan de sa mère, qu'il est placé sous l'autorité des oncles maternels et que les héritages de biens ou de statuts s'opèrent d'oncle maternel à neveu utérin. Cette matrilinéarité se double d'une matrilocalité : après mariage, chacun des époux continue de résider auprès de son clan ; si bien que la famille à proprement parler n'a pas de réalité, chaque homme pouvant de surcroît multiplier les unions. L'unité sociale de base est le *lo* ou *bee* (*i.e.* le clan matrilinéaire)[16]. Cette unité de parenté est en outre territorialisée – pour simplifier, un village (*konde*) par *lo*. L'ensemble aluku se répartit en six *lo* principaux[17], agencés selon une hiérarchie tout à la fois rigide et compétitive

14. L'usage de ces deux désignations reste problématique. Si l'appellation *Boni* (préférée par l'administration française et par les Wayana) réfère clairement au grand chef de guerre de la fin du XVIII[e] siècle, le terme *Aluku* (auto-désignation préférentielle) est plus énigmatique. Wim Hoogbergen (1990) considère qu'il renvoie à un autre chef, plus volontiers dans l'ombre (cf. *infra*), mais nos enquêtes personnelles ne nous ont pas permis, pour l'instant, de confirmer cette hypothèse.

15. Les cinq autres groupes étant les Saramaka, les Ndjuka, les Matawai, les Kwinti et les Paramaka, tous localisés au Surinam. La population totale des *Businenge* est estimée à environ 100 000 individus.

16. Les termes *lo* et *bee* (le second signifiant « ventre ») ne sont sans doute pas complètement équivalents et interchangeables, même s'ils semblent le devenir de plus en plus dans les pratiques sociales actuelles – pour un essai de définition et de discussion, on pourra se reporter au travail de Shelby Matthew Givens (1984). Par souci de simplification, même si l'état de nos connaissances nous incline à voir dans le *bee* un segment du *lo*, nous les considèrerons comme globalement synonymes – point de vue adopté par Dirk Hendrik van der Elst (1971, p. 122).
Reste que la question se pose de savoir s'il convient de parler de « clan » ou bien de « lignage ». Alors que Jean Hurault privilégie la seconde acception (1961), Kenneth Bilby recourt à la première (1990). Le fait que ce groupement de parenté autorise (et de plus en plus, semble-t-il) l'endogamie plaide nettement en faveur de la première option.

17. Les six *lo* sont : le *lo* Dikan (village d'Agodé ou Boniville), le *lo* Kawina (village de Papaïchton), le



Wayana et Aluku sur le Maroni © ird 2007

qui trouve ses fondements dans l'histoire (dans l'épopée guerrière) et dans la possession des forces magiques (*obia* et *sweli*)[18].

Chez les Aluku, comme chez les autres Businenge, le pivot de la vie sociale, festive et cérémonielle est assuré par le culte des ancêtres : les rituels funéraires (*broko dê*) et les levées de deuil (*puu baaka*) rythment la vie de la communauté. En ce domaine se manifestent avec une particulière évidence les réminiscences africaines : l'interrogatoire du cadavre, l'omniprésence spirituelle des ancêtres, l'importance des percussions et des danses…

Les villages aluku témoignent d'une grande stabilité[19]. La correspondance entre unité de parenté et unité de résidence contribue pour une bonne part à cette stabilité : si les individus, les hommes plus particulièrement, voyagent pour des raisons diverses (et de plus en plus), leur attachement au village ne se distend pas pour autant et chacun y revient, ne serait-ce que lors des moments forts comme les rituels funéraires. Un autre facteur de poids est sans nul doute le culte des ancêtres qui ancre un clan et un village à la terre[20] : le *faaka tiki* (« autel » aux ancêtres) est présent dans chaque village pour symboliser cette relation quasi fusionnelle. Un dernier aspect contribue au plus haut point à cette stabilité : la société aluku est dotée d'une instance forte de résolution des conflits, laquelle renvoie à la structuration politique.

À cet égard, la communauté aluku est organisée selon un modèle commun aux sociétés marronnes, c'est-à-dire selon un principe pyramidal. L'ensemble social est coiffé par le *gaanman*, autorité suprême, détenteur du pouvoir civil et spirituel, garant de l'unité du groupe et gardien des connaissances les plus sacrées (*gaan sama sabi*) qui relient la communauté à son histoire et les vivants aux morts. Sa fonction se transmet essentiellement par héritage en ligne maternelle, ou de frère aîné à frère cadet, et une large part d'élection intervient entre plusieurs

---

lo Dipelu (villages de Kormontibo, Assissi et l'Enfant Perdu, plus l'« antenne » du bas Maroni autour d'Apatou), le *lo* Dju (village d'Assissi), le *lo* Lapé (village de Loka), le *lo* Yakobi (village de Kotika). À quoi s'ajoute un septième, situé en marge et au bas de l'échelle sociale – dont nous aurons à reparler – le *lo* Awaabaka (rattaché initialement au village d'Assissi et qui a de nos jours massivement investi Maripasoula).

18. Les *obia* constituent indéniablement la pièce maîtresse du système de représentation. Ce sont des forces qui, prenant assise, le plus souvent, sur un support matériel, permettent aux hommes, par divinités et/ou ancêtres interposés, d'agir (en bien ou en mal) sur leurs semblables et sur la nature. Comme telles, elles représentent un levier efficace du pouvoir et un moyen non moins efficace de régulation des rapports sociaux. La notion elle-même, très polysémique, mériterait de longs développements qui ne relèvent pas du sujet de la présente étude – mais nous nous réservons le projet d'y revenir à l'occasion d'un texte approprié.

19. Or les Aluku pratiquent une horticulture sensiblement analogue à celle des Amérindiens. Preuve s'il en faut que cette horticulture n'induit pas forcément la mobilité de l'habitat.

20. Les ancêtres sont censés « résider » dans la terre ; aucune libation ne saurait commencer sans verser un peu de tafia sur le sol « pour les ancêtres ».

prétendants possibles. Il est secondé par le *fiskali* qui le représente et le remplace lorsque nécessaire. Chaque clan et/ou village est ensuite dirigé par un ou deux *kapiten*. Ceux-ci disposent d'assesseurs, les *basia*, qui relaient leurs directives et organisent la vie commune. Les divers *kapiten* entourent le *gaanman* dans toutes les décisions et actions importantes. Ensemble ils composent le noyau principal du *kuutu* (conseil), auquel participent aussi tous les hommes d'un certain âge, les « grandes personnes » que l'on respecte. Ce conseil est un lieu de gestion des affaires publiques mais aussi et surtout un organe de nature judiciaire : lorsqu'un conflit se déclare, c'est ici qu'il sera traité et que l'on pourra sanctionner le contrevenant ; mais on y juge aussi les morts, ainsi celui qui sera déclaré *wisiman* (sorcier) n'aura pas l'honneur de funérailles normales et n'accèdera pas au rang d'ancêtre. Nous qualifierons l'organisation sociale des Aluku de verticale. Chez eux, le principe de filiation prime nettement sur celui d'alliance.

À la lumière de ces quelques critères, nous constatons à quel point Wayana et Aluku se situent dans une situation d'écart culturel véritablement maximal.

Mythe, histoire, territoire

Ce qui nous intéressera ici, ce ne sera nullement de reconstituer une histoire qui aurait la prétention d'être « objective », mais bien plutôt de recueillir et de restituer au mieux la vision indigène (en l'occurrence wayana et aluku) du temps passé. Ce dernier, c'est évident, n'est pas toujours conçu selon un déroulement linéaire – le temps passé n'est pas obligatoirement corrélé au temps qui passe. Le mythe, comme il a été souvent remarqué, « aplatit » le temps. Néanmoins « tout mythe raconte une histoire[21] ». Quoique ce constat, qui tient pour nous de l'évidence même, ait été le plus souvent sans effet dans l'approche structuraliste, c'est cela justement que nous retiendrons ici.

Notre démarche revendique donc la nécessité de prendre en compte l'histoire[22] ; elle s'inscrit en conséquence dans une optique que l'on peut qualifier d'« anthropologie historique ». Mais, plus encore, elle relève de l'« ethnohistoire », en ce sens que nous nous plaçons ici délibérément dans le registre

21. C. Lévi-Strauss, 1962, p. 38.
22. La difficulté (et la source aussi de bien des malentendus sur la question vis-à-vis du courant structuraliste) tient sans doute pour une bonne part à la pauvreté lexicale : le terme « histoire » désigne tout à la fois le temps écoulé et la discipline scientifique qui rend compte de celui-ci, selon un mode de computation linéaire au sein duquel les événements font office de jalons.

des représentations, un registre où le temps perd de sa prétention à l'absolu pour céder la place aux temporalités, catégories culturellement et socialement construites, et *ipso facto* relatives. Le mythe et l'histoire sont pour nous deux manières différentes de concevoir et de restituer le temps écoulé.

Mythe et ethnogenèse

C'est le mythe qui pour les Wayana explique leur présence sur le haut Litani. Le corpus mythique[23] met en scène un certain nombre de héros guerriers et civilisateurs, au premier rang desquels figure Kailawa. C'est ce dernier qui a tout à la fois construit l'ensemble wayana et procuré à celui-ci son espace territorial.

Dans un temps antérieur – et indéfinissable en termes de situation historique *stricto sensu* – les Wayana n'existaient pas comme tels. Seuls existaient des groupes épars : Kukuyana, Okomëyana, Opaguana, Upului, etc. Ces groupes sont vaguement situés en ce temps-là dans la région du Jari et du Paru. « On ne se connaissait pas, ce n'était pas la même langue », précisent les Wayana d'aujourd'hui. Ces groupes, conçus comme des ethnies différentes, se livraient des guerres incessantes. Les guerres firent place aux alliances, scellées par des inter-mariages, après que Kailawa eut fédéré ces groupes. Et cette fusion s'opéra par la guerre, mais tournée cette fois contre un ou plusieurs ennemis extérieurs. Kailawa constitua une armée en prenant les meilleurs guerriers des diverses entités, et ce fut là le creuset de la « nation » wayana. Les différentes composantes ne disparurent pas pour autant : elles devinrent autant de groupes de parenté, clairement identifiés mais unis par un entrelacs de relations matrimoniales, et que l'on retrouve actuellement comme tels au sein d'un ensemble qui, pour l'extérieur, se pose comme homogène, les Wayana.

Kailawa a en outre procuré aux Wayana toute une série de bienfaits. C'est ainsi qu'il a trouvé le coton, la banane et d'autres plantes dont son peuple a pu tirer parti : souvent il a dû combattre les personnages ou les monstres qui en étaient les gardiens. Il a également découvert les *hemït*[24] dans les inselbergs (Tumuc Humac), au lieu-dit Makayé, où Kuyuli, le démiurge, les avait disposés. Kailawa a su aussi rassembler les connaissances éparses de ses guerriers (*tulinumhamo*) et conditionner ces derniers pour une guerre sans merci. Avec eux, rendus invincibles par leurs pouvoirs magiques, il a combattu les monstres

23. Nous nous référons en la matière à nos propres matériaux de terrain. Mais nous tenons à signaler l'important recueil réalisé par Jean Chapuis, récemment publié (J. Chapuis et H. Rivière, 2003), auquel on pourra se reporter avec profit.

24. Les *hemït* sont des plantes magiques et/ou médicinales, susceptibles aussi bien de guérir que de tuer (J. Chapuis, 2001).

et les bêtes féroces qui habitaient les rochers ainsi que les *itupon*, qu'il s'agisse des peuples « sauvages » (les Tiriosan, les Pianakoto et bien d'autres) qui occupaient la région ou des êtres mi-hommes mi-animaux qui vivaient au fond des criques[25]. Kailawa, on le voit, a pacifié le territoire dévolu aux Wayana. Il l'a aussi humanisé, en dénommant les principaux lieux (rivières, rochers, etc.), et aménagé, si l'on peut dire, en traçant des chemins – entendons d'élémentaires sentiers – d'un village à l'autre.

Enfin, c'est Kailawa encore qui a ouvert aux Wayana l'accès au Litani qu'ils occupent de nos jours. On raconte comment, dans l'intention de coloniser ce fleuve, les Wayana envoyaient de temps à autre une pirogue qui jamais ne revenait ; jusqu'au jour où Kailawa, embarquant sur une seconde pirogue, décida de suivre celle qu'il avait envoyée en éclaireur. Soudain, il vit surgir des eaux du fleuve un monstre – sorte d'énorme anaconda – qui engloutit la pirogue qui le précédait[26]. Kailawa tua le monstre (*tulupele*), et de la sorte libéra le passage pour les embarcations à venir. Les Wayana situent ce lieu mythique très en amont sur le Litani : c'était là le verrou qu'il fallait faire sauter pour que l'axe de peuplement, calqué sur celui du fleuve, soit ouvert.

La geste de Kailawa, dont l'essentiel se situe dans les Tumuc Humac, est un aspect primordial dans l'ethnogenèse wayana : c'est le temps de la fédération des hommes et de l'anthropisation de l'espace.

Le mythe relate un autre moment auquel les Wayana accordent une grande importance car ils le considèrent tant comme fondateur des ethnies amérindiennes de l'intérieur que comme structurant des territoires qui leur sont impartis. Ce moment est connu sous l'intitulé « le partage » (*ëtakpapïtpë*) et est dit avoir eu lieu en un village du même nom. Cet événement est postérieur à Kailawa. Après la disparition de leur grand héros civilisateur, les Wayana unifiés et les groupes avoisinants (Tirio, Apalai, Wayãpi, etc.) entrèrent dans une nouvelle spirale guerrière, engendrée, dit-on, par des agressions chamaniques et entretenue par la logique vindicatoire (les deux ingrédients inévitables de la guerre dans le monde amérindien). Les divers groupes s'épuisaient dans ces luttes stériles et interminables. Alors, un jour, la décision fut prise d'organiser une grande réunion de tous les belligérants, réunion à laquelle prirent part tous les chefs de guerre, les chamanes, les *ëlemi*, les savants et tous les hommes d'importance. Cette assemblée se tint durant une journée et une nuit consécutives, et

25. Le terme « crique » désigne en Guyane un cours d'eau de faible importance.
26. Nous retrouvons ici une variante des innombrables histoires de monstres aquatiques, bénéfiques ou maléfiques, qui peuplent l'imaginaire amazonien.

les discussions furent fort nourries. Il en ressortit une commune détermination de sceller la paix, et les divers groupes échangèrent des épouses pour concrétiser cette alliance politique. Afin que ne resurgisse pas à l'avenir le spectre de la discorde et de la guerre, un territoire spécifique fut affecté à chaque peuple : c'est celui que chacun d'eux occupe encore de nos jours.

Guerre et sociogenèse

Alors que les Wayana entretiennent leur rapport au passé sur le mode du mythe, c'est en vertu d'une histoire très proche (dans sa forme et dans sa structure) de celle que les sociétés occidentales peuvent développer que les Aluku conçoivent ce même rapport[27].

Les Boni disent venir de la région de la rivière Cottica, grande zone de plantations de la frange côtière de l'ancienne Guyane hollandaise (Surinam). C'est dans la forêt marécageuse que présentent ces lieux qu'ils vont dans un premier temps trouver refuge et qu'ils vont résister aux troupes coloniales qui les pourchassent. Dès 1712, un petit noyau d'esclaves marrons, sous la conduite d'un chef ayant pour nom Asikan-Silvester, est signalé dans ce secteur[28]. Au milieu du XVIII[e] siècle, le marronnage représente un phénomène de grande ampleur dans la colonie hollandaise. Tant et si bien que les autorités, prenant peur et craignant d'être débordées, préfèrent pactiser avec les groupes importants déjà constitués : c'est ainsi que dans les années 1760 un traité de paix sera passé avec les Saramaka, les Ndjuka et les Matawai. Ce traité reconnaît liberté, autonomie et territoire à ces derniers mais comporte une clause redoutable : les « Marrons pacifiés » – ainsi les désigne-t-on dorénavant – s'engagent à apporter leur concours actif aux autorités coloniales dans leur combat contre tout marronnage à venir. C'est précisément dans ce contexte que vont se constituer les Boni.

Ceux que l'on peut appeler les « proto-Boni » se forment par fusion de petits groupes assez inorganisés[29]. Ils ont pour chefs Boni, Kormantin Kodjo, Baron, et à partir de leur union se placent sous l'autorité d'Asikan-Silvester. Ils doivent compter alors dans les 400 à 500 individus. Ils mènent des raids sporadiques

27. Il est difficile de tenir sur ce point une explication catégorique. Toutefois, on ne peut s'empêcher de remarquer que l'histoire des Aluku est, d'abord parce qu'ils ont subi le joug de l'esclavage et la vie des plantations, une histoire conditionnée par celle des puissances européennes. Faut-il conclure à un mimétisme ou tout du moins à une influence marquante ?

28. Pour une histoire « objective » des Boni, voir K. Bilby (1990, p. 101-140), S. de Groot (1975) ; W. Hoogbergen (1990). Pour une histoire plus axée sur les témoignages, voir S.M. Givens (1984, p. 35-53). Enfin, l'on doit à Arthur Othily une précieuse *Chronologie Aluku* (1988), qui présente une bonne synthèse événementielle à laquelle nous nous référerons lorsque nécessaire.

29. W. Hoogbergen, 1990.

contre les plantations de la région afin de se procurer des vivres et des armes, d'enlever des femmes et d'enrôler de nouveaux hommes. En 1765, leur village principal, Tessissi, est découvert par une patrouille militaire (composée de Ndjuka selon Silvia de Groot) et est entièrement détruit ; mais les Marrons avaient eu le temps de s'esquiver. De là commence la véritable épopée des Boni.

Placé sous le commandement unifié de son chef de guerre, Boni[30], guerrier valeureux et redouté, doté de pouvoirs magiques hors du commun – lequel Boni a succédé au vieux Silvester capturé –, ce groupe de Marrons mène une série d'attaques contre les plantations locales. La répression s'organise, et le gouverneur du Surinam fait appel à des troupes de mercenaires recrutées en Europe. Plus de 1 200 soldats européens, épaulés par les Black Rangers (troupes d'esclaves affranchis ou à qui l'on a promis l'affranchissement), participent à une campagne de harcèlement intensif contre d'insaisissables Boni, dans la jungle inextricable de la Cottica. Cette guerre meurtrière – davantage, d'ailleurs, pour les soldats venus d'Europe que pour les Marrons, lesquels connaissaient infiniment mieux le terrain et ses dangers – durera de 1768 à 1777 : elle est connue comme la « première guerre des Boni[31] ».

Après avoir établi un cordon militaire nord-sud, perpendiculaire à l'axe de la Cottica[32], les forces coloniales réussiront à repousser les Boni vers l'est, au prix de pertes et de destructions considérables[33]. En 1776, une bonne fraction des Boni traverse le Maroni, et se réfugie côté français ; le reste du groupe suivra au début de l'année 1777[34]. L'ensemble se replie sur la crique Sparouine. Même si cette contrée de la colonie française est à cette époque totalement délaissée et très peu peuplée – seuls quelques groupes de Kali'na occupent le bas du fleuve – les autorités s'émeuvent néanmoins de cette intrusion intempestive : dans l'ignorance de ce que comptent les Boni, les chiffres les plus fantaisistes circulent, au vu de la réputation que les « rebelles » se sont taillée du côté hollandais on craint les troubles qu'ils risquent de provoquer, et l'on redoute

30. Il semblerait que, parallèlement, un second chef ait eu sous sa responsabilité les femmes, les enfants et les réserves de nourriture, bref toutes les forces de reproduction du groupe : son nom aurait été Aluku. Ceci est en tout cas la version donnée par W. Hoogbergen (1990, p. 52 et 200). Le même auteur parle à ce propos d'une « harmonieuse dyarchie » (1989, p. 183). Ceci expliquerait peut-être la double auto-désignation dont fait usage ce groupe, mais rien ne nous permet à ce jour de valider cette information par les témoignages recueillis sur le terrain.

31. Un témoignage est ici d'une valeur inestimable, celui de Jean-Gabriel Stedman qui participa comme capitaine à cette guerre durant cinq années, de 1773 à 1777 (1989).

32. W. Hoogbergen 1990, p. 99.

33. Sur les 1 200 soldats européens engagés dans les hostilités, seulement 100 d'entre eux survécurent (J.-G. Stedman, 1989, p. 338). Du côté des « rebelles », les pertes en vies humaines semblent avoir été relativement faibles, même si les chiffres font défaut ; toutefois, vingt-et-un villages ainsi que deux cents abattis furent détruits (*ibid.*, p. 324-325).

34. W. Hoogbergen, 1990, p. 101-104.

plus encore le « mauvais exemple » qu'ils pourraient insuffler aux esclaves de la Guyane française[35]. Pourtant les Boni se tiennent là tranquilles durant quelques années, recevant, au début des années 1780, quelques émissaires français[36]. Mais à partir de 1783, les Boni commencent à sortir de leur repaire de la crique Sparouine, et s'installent sur une île située dans le lit même du Maroni, sur le cours inférieur mais en amont des premiers sauts qui offrent une défense naturelle. Ce lieu sera baptisé Bonidoro (*i.e.* la « porte des Boni »). Et en 1789, tenaillés semble-t-il par la famine, ils reprennent leurs attaques contre les plantations hollandaises[37]. La répression s'enclenche de nouveau. Alors s'engage la « seconde guerre des Boni », qui durera de 1789 à 1793. Cette guerre sera terrible dans son déroulement et tragique dans ses effets ; car les Ndjuka y participeront de façon omniprésente – et au bout du compte décisive[38]. Si bien qu'en plus de combattre les forces coloniales, les Boni devront également guerroyer contre leurs frères en esclavage d'hier.

De nouveau les Boni doivent refluer, cette fois en remontant le cours du fleuve. Le repli le long du Lawa sera ponctué de batailles contre les troupes hollandaises commandées par le commandant Stoelman, ennemi acharné des Boni qui avait participé déjà à la première guerre, mais aussi contre les guerriers ndjuka. Celles de Gaan Dai et de Pampun Goon dans la zone des grands rapides sont restées inscrites dans la mémoire collective. Boni, le chef de guerre vieillissant, est secondé par son fils Agosu. À plusieurs reprises, des tractations de paix avec les Hollandais échouent. En 1792, les autorités de Paramaribo placent les Boni sous la tutelle des Ndjuka, mais les premiers n'acceptent pas la domination

35. Pour preuve de l'effervescence que suscite l'arrivée des Boni en territoire français, on relèvera, entre autres, la correspondance entre le gouverneur Fiedmond, les autorités du Surinam et le ministre (*Histoire des Boni*). La question fait débat quant à l'attitude à suivre. Ainsi d'aucuns, tel Bessner, y voient une chance pour la colonie qui manque cruellement de main-d'œuvre. Ce dernier écrit dans un mémoire de 1777 : « Ces nègres, disent les Hollandais, sont féroces, perfides, infidèles aux traités, ennemis atroces et irréconciliables [...]. Les vices qu'on leur reproche ne sont que l'imitation de ceux dont ils ont été la victime, et des dispositions nécessaires à leur situation [...]. Le nègre n'est atroce dans les colonies que parce qu'il est la victime de l'atrocité de son maître, il n'est traître et lâche que parce qu'il est le plus faible ; il n'est paresseux que parce qu'il est excédé de travail au profit d'un maître qui le maltraite et qui souvent ne le nourrit pas [...]. Tous les hommes, les noirs comme les blancs, sont sensibles aux bons traitements, et susceptibles de la même civilisation et de la même dépendance, lorsqu'on les y porte par l'attrait de la liberté et du bien-être. » (*Ibid.*)

36. Tels Cadet, habitant d'Iracoubo, ou l'abbé Jacquemin, curé de Sinnamary, qui tentent d'établir des relations normalisées entre le gouvernement français et les réfugiés (*ibid.*).

37. W. Hoogbergen, 1990, p. 129.

38. L'implication des Ndjuka dans cette guerre est une question qui reste pour une part confuse. Certes ils sont tenus par les termes du pacte qu'ils ont conclu avec les autorités de Paramaribo, mais cela ne suffit pas à expliquer la violence et le jusqu'au-boutisme dont ils feront preuve. Il semble qu'à plusieurs reprises les Boni se chargeront d'attiser leur vindicte. Il ne nous est pas loisible de développer ici cet aspect des choses ; on pourra se reporter notamment à Hoogbergen (1990). Pour une reconstitution, d'après les archives coloniales, de la relation ambiguë entre les Boni et les Ndjuka, voir Hoogbergen, ce volume.

des seconds. Pour signe éloquent de cette insoumission, en août 1792, Agosu et ses guerriers attaquent Animbaw, le village du *gaanman* des Ndjuka sur le Tapanahoni[39]. L'événement déclenchera la fureur des Ndjuka qui n'auront de cesse d'en finir dès lors avec ces « turbulents » Boni.

Ces derniers, refluant toujours plus haut, choisissent d'emprunter le Marouini, tributaire de rive droite du fleuve, sans doute en raison du fait que son confluent est protégé par de redoutables rapides. C'est là cependant que les guerriers ndjuka iront les débusquer, et les massacrer. En 1793 (au mois de février selon Othily), une troupe de guerriers ndjuka amenés par leur chef Bambi déferle sur les villages boni : le massacre est effroyable, et Boni lui-même, le chef historique et tant redouté, périt dans l'assaut[40]. Il sera décapité et les Ndjuka devront rapporter sa tête, comme trophée et comme preuve, aux autorités de Paramaribo. Ici prend fin l'épopée guerrière des Boni[41]. Au lendemain de la défaite, il ne resterait que 100 à 150 d'entre eux[42].

L'inscription territoriale

Lorsque, durant la guerre, les Boni tentent de trouver refuge sur le Marouini, ils remontent quasiment jusqu'aux sources de ce cours d'eau. Là ils buttent sur les Wayana. Ces derniers n'occupent en effet, en cette fin de XVIII^e^ siècle, que les petites criques du très haut Marouini. C'est là que les découvrent Patris et Tony dans les années 1760[43]. Plus en aval – sur le Tampok et la Waki – habitent les Aramichaux, groupe nombreux en ce temps-là mais qui disparaîtra par la suite, pour partie fondu parmi les Émerillons[44]. Simon Mentelle qui, en

39. En réalité le *gaanman* Pambu est mort depuis déjà deux ans et son village est quasiment à l'abandon (W. Hoogbergen, 1990, p. 166-167). Cet acte de guerre caractérisé n'en mettra pas moins le feu aux poudres – voir Hoogbergen, ce volume.

40. Les versions de la mort de Boni sont nombreuses et leur diversité alimente le légendaire aluku. Les témoignages que nous avons recueillis sur le terrain disent ceci : les Saramaka avaient vendu un *obia* particulièrement puissant aux Ndjuka, susceptible de les rendre à même de vaincre Boni. Cet *obia*, appelé *Mamamatombé*, prit l'aspect d'une belle femme. Boni, qui avait la réputation d'être sensible au charme féminin, fut séduit. La femme découvrit où le vieux guerrier indomptable cachait ses pouvoirs magiques : dans son chignon tressé. La femme livra l'information aux Ndjuka, ce qui permit à ces derniers de tuer Boni. Sa mission – sa forfaiture aux yeux des Aluku – exécutée, elle se transforma en singe et s'enfuit.

41. Si pour les nécessités de l'exposé nous avons indiqué un certain nombre de dates empruntées – non sans quelques incertitudes, d'ailleurs – à l'historiographie « objective », nous tenons à préciser que les événements relatés et leur chronologie (à l'exception des dates justement) sont pieusement conservés dans la mémoire collective du peuple aluku, en dépit d'une certaine réticence à en parler. On ne peut que souligner ici la coïncidence assez remarquable entre la tradition orale entretenue par la communauté et l'histoire écrite par des chercheurs extérieurs.

42. W. Hoogbergen, 1990, p. 183.

43. J.-B. Patris, 1767 ; C. Tony, 1769.

44. H. Coudreau, 1891, p. 123.

1767, opère la jonction entre le bassin de l'Oyapok et celui du Maroni par le Camopi et le Tampok (appelé alors Arawa), ne rencontre que les Aramichaux et les Émerillons : les Wayana résident en effet plus en amont[45].

Quand, un siècle plus tard (1877), l'explorateur Jules Crevaux remonte tout le cours du Maroni, pour rejoindre, en traversant les Tumuc Humac, le Jari puis l'Amazone, il ne rencontre le premier petit village wayana (ou roucouyenne, selon le terme alors en vigueur) qu'aux sources du Litani, à proximité de la crique Coulé-Coulé qui sert à rejoindre le Mapahoni puis le haut Jari[46] ; laissant le Marouini sur sa gauche, il ne peut rencontrer les quelques villages qui doivent s'y trouver et entre en contact avec le gros de la communauté qui habite alors sur le Jari. Lorsque, dix ans plus tard, Henri Coudreau remonte à son tour le Litani, il retrouve les Wayana encore sur le haut du fleuve, mais le premier village se situe un peu en aval par rapport à ce que son prédécesseur avait rencontré : « Les Roucouyennes se sont tranquillement installés dans la Moyenne Itany, au village de Piquiolo », écrit-il[47]. Il passera ensuite tout un hivernage (saison des pluies) sur le haut Marouini, notamment au village de Pililipou, non loin, selon ses dires, de celui où aurait résidé naguère le *yapotoli*, le grand chef militaire[48].

Un point d'interrogation demeure : si Crevaux et Coudreau corroborent les témoignages des premiers explorateurs (Patris, Tony, Mentelle) quant à la situation des Wayana, un autre explorateur, Jean-Baptiste Leblond, remontant vers l'intérieur par l'Oyapok[49] et ensuite le Camopi puis le Tamouri, en 1789, soit à peine une vingtaine d'années après Patris, situe des villages

45. S. Mentelle, 1821.

46. J. Crevaux 1987, p. 108. C'est déjà là que le premier village des Roucouyennes avait été rencontré, en 1861, par l'expédition franco-hollandaise d'exploration du haut Maroni, commandée par Gomer Vidal (1882, p. 48 et carte).

47. 1893, p. 79. Henri Coudreau ajoute : « Les anciens villages roucouyennes sont déjà nombreux sur les rives de la Moyenne Itany. » (*Ibid.*, p. 84.) N.B. Itany = Litani.

48. *Ibid.*, p. 557. Nous n'avons pu retrouver trace de ces villages dans la mémoire des Wayana contemporains. Ceci ne nous semble discréditer en rien le témoignage de Coudreau, et nous profitons de cette occasion pour dire que nous comprenons mal les jugements pour le moins sévères portés à son encontre – notamment par J. Hurault qui le stigmatise comme relevant d'une « psychose paranoïaque », pas moins! (1972, p. 194). S'il prônait, c'est vrai (mais comme d'autres en ce temps), une politique d'assimilation par métissage systématique (s'inspirant en la matière du « modèle » brésilien), et donc à terme une disparition des populations amérindiennes en tant que telles, s'il faisait preuve de mépris ostensible et même de racisme envers les Noirs Marrons (en particulier vis-à-vis d'Apatou, fidèle et salutaire compagnon de son prédécesseur Crevaux, et qu'il avait engagé dans ses propres voyages d'exploration comme pour mieux ternir la mémoire de ce dernier), il nous semble difficile de dénigrer pour autant ses observations ethnographiques.

49. Précisons que si tous les voyageurs de cette époque empruntent l'Oyapok comme axe de pénétration, c'est parce que les Ndjuka, fortement établis sur le cours moyen du Maroni (au confluent avec le Tapanahoni), s'opposent à toute remontée de ce dernier – ce qu'explique fort bien Leblond. Il faudra attendre Crevaux, bénéficiant de récents accords intervenus entre les Ndjuka et les autorités françaises, pour que cet itinéraire puisse être emprunté sans empêchement.

« rocouyènes » sur la haute Waki[50] ; ce qui voudrait dire que, dans un laps de temps restreint, le groupe a beaucoup évolué vers le nord. Mais est-on vraiment sûr qu'il s'agit bien là de Wayana ? D'autant que Leblond, tout occupé il est vrai à la propagande d'un projet colonial et « civilisateur », se montre bien avare en précisions géographiques et ethnographiques[51]. Le mystère s'éclaire peut-être légèrement avec Milthiade et Loret qui, voyageant dans les mêmes parages en 1822, ne mentionnent pas d'habitat roucouyenne dans ce secteur – ils signalent logiquement les Aramichaux et les Émerillons – mais font état en revanche de déplacements de Roucouyennes « jusques à la crique Ouaqui[52] ».

Au vu de ces divers témoignages en provenance d'observateurs extérieurs, il nous paraît que l'on peut tenir à peu près pour acquis qu'à la fin du XVIII[e] siècle, les Wayana, pour l'essentiel localisés sur le Jari et le Paru, n'occupent pas de position permanente plus septentrionale que les sources du Marouini – lieu où va se produire la rencontre avec les Boni. Confrontons maintenant ces données avec le point de vue indigène.

Si nous recoupons les témoignages de nos informateurs, nous parvenons à la reconstitution suivante. Le groupe de base sur lequel les Wayana se sont constitués est celui des Kumarawai. Ce dernier est dit *Wayanahle* (*i.e.* les « vrais » Wayana). Ils proviennent d'une région située à proximité des Tirio, à savoir quelque part aux sources du Paru, aux confins du Surinam et du Brésil. Menant des guerres contre les Taira[53], ils se déplacent vers l'est et s'installent sur la crique Wamahpan (tributaire de rive droite du haut Litani) et aux sources du Marouini. Arrivent ultérieurement les Kukuyana, en provenance des mêmes lieux, qui mènent eux aussi des guerres contre les Taira ; ils se fondent dans les Kumarawai, ou plutôt les absorbent car ces derniers sont très affaiblis par leurs guerres et leur nombre a beaucoup chuté. Cette fusion s'opère aux sources du Marouini (que les Wayana appellent Malani) : par cette fusion/confusion, les Kukuyana deviennent eux aussi des *Wayanahle* – les Kumarawai comme tels n'existent plus. Par la suite, les Kukuyana descendront le Marouini et seront les

50. J.-B. Leblond, 1814, p. 76-77.
51. Ajoutons que la carte qu'il joint en annexe de sa brochure a un côté tellement « virtuel » qu'elle ne nous aide guère à clarifier les choses.
52. J. Milthiade 1823, p. 519.
53. Cet ethnonyme, employé par les Wayana, désigne les Kali'na (ou Galibi en vertu de la terminologie retenue par les Blancs) habitant le littoral guyanais. Leur présence sur le haut Maroni ne fait aucun doute, vers la fin du XVIII[e] et le début du XIX[e] siècle. La mémoire collective wayana conserve maints souvenirs de guerres contre ce peuple, manifestement en dynamique d'expansion territoriale à cette époque. Ce point est confirmé par les témoignages de J.-B. Patris en 1766 (1767) et de S. Mentelle en 1767 (1821).

premiers à s'installer sur le Litani. Ils seront rejoints par divers autres groupes en provenance du Jari et se mélangeront à eux.

De tels processus de fusion/scission/absorption combinés avec une dynamique d'évolution dans l'espace sont à l'image de ceux qui semblent à l'œuvre dans la genèse de la plupart des groupes amazoniens. Nous avons affaire à des sociétés en perpétuelle recomposition, bien loin de l'atonie historique qu'on leur a souvent prêtée.

De nos jours, les Kukuyana, demeurant au village de Twenké (sur une île du Litani) et devenus à leur tour peu nombreux en comparaison d'autres sous-groupes (les Upului, par exemple), gardent une certaine spécificité qui tient à deux points : ils sont les « vrais » Wayana et ils sont les premiers occupants du Litani. Cette suprématie ne leur est nullement contestée, tout du moins à partir des critères de la tradition. De ce fait, rien d'étonnant que lorsque, sur le modèle aluku, il fallut désigner un « Grand man » chez les Wayana, ce fût parmi eux qu'il ait été choisi.

Aujourd'hui, le « pays » wayana – faut-il parler de territoire, faut-il parler d'espace? – se déploie du nord-Amazone (cours du Jari et du Paru) au bas du Litani. Sur ce dernier, les Wayana en fixent la limite au saut Simaye soula[54], en aval du confluent Litani/Tampok : « Au-delà, disent-ils, commence le pays des Boni. » Le sentier qui à travers les Tumuc Humac permet de relier le Litani au Jari n'est plus fréquenté à l'heure actuelle, pour la simple raison qu'il ne reste plus de Wayana sur le Jari ; et de surcroît, emprunter ce sentier ferait revenir au pays des morts, ce à quoi, culturellement, les Wayana répugnent. Mais le lien mémoriel avec ce fleuve demeure encore très vivant et contient une forte charge symbolique.

Du côté des Aluku, la question territoriale est nettement plus complexe – nettement plus ambitieuse également, pourrait-on dire. Ceux-ci occupent de nos jours le cours du Lawa, à quoi s'ajoute un noyau de population situé dans le bas Maroni, résultant de celui qui s'était implanté là, en aval du premier saut du fleuve (le saut Hermina), en 1882, autour d'Apatou, l'illustre compagnon d'aventure de Crevaux[55].

54. C'est à Simaye soula que, selon Hoogbergen, la pirogue des Ndjuka ramenant la tête de Boni aurait fait naufrage (W. Hoogbergen, 1990, p. 181, p. 183, p. 232). Ainsi, le pays indien se finirait là où se trouverait, au fond des eaux d'un rapide, la tête du chef éponyme des Boni. Si tel était le cas, il y aurait là un nœud symbolique de tout premier ordre. Malheureusement, et en dépit des spéculations de Wim Hoogbergen, la tradition aluku ne semble pas, comme nous le verrons plus loin, confirmer ce point.

55. Cette « antenne » dans le bas du fleuve s'est créée à la suite d'une sombre histoire entre Apatou et Anato, le *gaanman* des Boni de l'époque. Elle a entraîné une scission au sein du clan Dipelu.

Après la défaite cuisante essuyée face aux Ndjuka sur le Marouini, les survivants essaient de reconstituer un groupe. C'est une période de grande incertitude, et sans doute de grand désarroi, pour la communauté. Nous n'avons s'y rapportant que des informations éparses, et les Aluku eux-mêmes sont peu loquaces sur cette phase ténébreuse de leur histoire. Vers 1815-1820, semble-t-il, ils commencent à sortir de leur refuge du Marouini pour s'installer sur le Lawa[56] ; mais ils sont bloqués en aval par les Ndjuka. C'est là, établis sur les deux rives, au-dessus du saut Itoupoucou (aujourd'hui les « abattis Kotika »), que les rencontre, en 1836, Leprieur, lequel était remonté par l'Oyapok et redescendu par l'Inini[57]. Alors, ils tentent de trouver un exutoire vers la côte en essayant d'emprunter l'Approuague et surtout l'Oyapok. À la même époque, sont rapportés quelques accrochages avec les Émerillons et les Roucouyennes, avec les Wayãpi, avec les forces françaises enfin dans le bas Oyapok, durant le tragique épisode de Cafésoca, en 1841[58].

La tradition aluku rapporte que le premier village fondé sur le Lawa, en redescendant du Marouini, est celui de Kotika – le nom renvoyant explicitement au lieu d'origine – sur la rive gauche[59]. C'est là que se (re)structure la communauté à travers une mise en ordre hiérarchique des différents *lo*. Cette hiérarchie se fonde sur deux critères majeurs : le rôle joué par chaque *lo* dans les guerres qui ont finalement abouti à une liberté chèrement acquise d'une part, et les *obia* et/ou *sweli* (c'est-à-dire l'ensemble des forces magiques) de l'autre. On remarquera que les deux aspects sont étroitement corrélés dans la mesure où ce sont les forces magiques qui procurent pour l'essentiel bravoure et efficacité à la guerre[60]. Ainsi, le *lo* Dikan, celui qui fournit traditionnellement les *gaanman*, est celui qui est censé détenir les *obia* et les *sweli* les plus puissants (en particulier le *sweli gadu*). De même, au village de Kotika, c'est le *lo* Bomisi[61],

56. H. Coudreau, 1893, p. 69.
57. *Histoire des Boni*, Archives du ministère de la France d'outre-mer (document de 1837). Leprieur évalue leur effectif à « à peine cinq cents individus ».
58. J. Milthiade, 1823, p. 518-519. F. Thébault de la Monderie, 1856, p. 87. J. Hurault, 1960, p. 123-127.
59. Laquelle, en ce temps-là, n'est clairement ni française ni hollandaise, tout le territoire compris entre le Tapanahoni et le Lawa étant revendiqué par l'une et l'autre puissance. Le litige ne sera tranché, en faveur de la Hollande, qu'en 1891 (T. Bellardie, 1994, p. 115-116 ; 1997, p. 103).
60. Précisons que la hiérarchie des *lo* demeure toujours peu ou prou concurrentielle et sujette à contestation. Aussi, le savoir relatif au sacré et à l'histoire est placé sous le sceau du secret et considéré comme propriété exclusive de chaque clan (détenu de surcroît par quelques hommes habilités). Divulguer ce savoir à l'extérieur du clan c'est s'exposer à voir sa position mise à mal, car au sein de la communauté la déstabilisation passe toujours par la parole accusatrice.
61. Nous n'avons pas jusqu'ici mentionné le *lo* Bomisi. Dans l'atmosphère de secret qui enveloppe les *lo* et leur histoire, on joue beaucoup de camouflage. Les témoignages dont nous disposons nous invitent à supposer que le *lo* Kawina originel s'est éteint ou presque mais qu'il a été repris comme enveloppe de dissimulation par les gens du *lo* Bomisi. Par ailleurs, plusieurs auteurs indiquent qu'« autrefois » la nation Boni comptait douze *lo* (J. Hurault, 1961, p. 18 ; D.H. Van Der Elst, 1971, p. 137 ; W. Hoogbergen, 1990, p. 215) ; mais rien dans les informations que nous avons recueillies ne nous permet d'étayer cette histoire.

celui des grands guerriers, qui occupe le quartier aval (*bilo konde*), en premier rempart contre une éventuelle incursion des Ndjuka. Cette installation à Kotika est considérée par les Aluku comme une phase essentielle de leur histoire en ce qu'elle est le temps de la reconstruction. C'est de Kotika qu'ultérieurement les *lo* essaimeront pour constituer les différents villages, particulièrement sur la rive droite (*i.e.* française), d'autant que la France accordera officiellement son hospitalité en 1892[62].

Si l'on demande aujourd'hui aux Aluku quel est leur territoire, la réponse est invariablement la même : « Le pays des Boni va de Poligoudou[63] jusqu'aux Tumuc Humac. » Cela sous-entend les deux rives, car la tradition aluku ne reconnaît pas, sur ce point du moins, de distinction selon les découpages nationaux[64]. Ce territoire prend pour colonne vertébrale l'axe du fleuve – que les Boni appellent, sans plus de nuances, *Aluku liba* (*i.e.* le « fleuve des Aluku »). Il s'articule autour de quelques points forts. Tout d'abord, la « capitale » du pays boni, autrefois Agodé (ou Boniville) du temps où le *gaanman* provenait du *lo* Dikan conformément aux règles coutumières, aujourd'hui Papaïchton, depuis que le *gaanman* est issu du *lo* Kawina[65]. Ensuite, quelques lieux chargés d'histoire, tels ceux où se sont déroulées des batailles durant l'épopée guerrière, ceux rappelant une ancienne installation ou ceux marqués par quelque événement d'importance, tel Dagu Édé : c'est là que la pirogue des Ndjuka transportant la tête de Boni aurait fait naufrage[66]. Enfin, deux lieux majeurs qui constituent les bornes symboliques encadrant la portion du fleuve que les Aluku considèrent comme leur : Bonidoro en aval et Cinalé en amont.

---

62. T. Bellardie, 1994, p. 121. Cependant le tissu des villages semble déjà en place dans les années 1850. En 1861, conduisant l'expédition franco-hollandaise, Vidal ne mentionne que les villages de Providence (*i.e.* Kotika) et de Cormontibo (G. Vidal, 1882, p. 42-45) ; mais Ronmy, qui a reconnu les lieux un an auparavant, est plus précis et parle de sept villages, en distinguant, un peu arbitrairement sans doute, Providence et Kotika (Ronmy, 1861, p. 785). Le R.P. Brunetti, qui dans une tournée d'évangélisation visitera le pays boni en 1886, confirme qu'il existe six lieux de résidence : Kotika et cinq autres villages situés en amont (J. Brunetti, 1887, p. 93).

63. Ou Stoelmanseiland, île au confluent du Lawa et du Tapanahoni, baptisée du nom d'un militaire de sinistre mémoire pour les Aluku.

64. Il est clair à ce propos que si les Aluku ont maintenu le village de Kotika, en dépit des meilleures conditions qui leur étaient faites du côté français, c'était dans l'intention délibérée de garder un pied – et donc des droits – sur l'autre rive.

65. Le *lo* Dikan s'est éteint avec le *gaanman* Difou (décédé en 1966).

66. Voici l'histoire qui nous fut racontée. La pirogue des Ndjuka s'étant renversée, quelques hommes entreprirent de plonger afin de repêcher le précieux trophée, mais ils n'y parvinrent pas. Alors l'un des Ndjuka s'écria : « Laissez, ça n'a pas d'importance, ce n'est que la tête d'un chien ! » (*Dagu édé* signifie « tête de chien »). Les Aluku ajoutant que de toute manière ce n'était pas la tête de Boni, qu'ils lui en avaient substitué une autre, et que la tête de Boni, la vraie, « est toujours ici »... Cette version vient en tout cas contredire celle donnée par Wim Hoogbergen (cf. *supra*).

À l'arrivée à Papaïchton, « capitale du pays boni »

Bonidoro (*i.e.* la « porte des Boni ») réfère au lieu de la première installation sur le fleuve. C'est là, assurent les Aluku, que sont demeurés des objets magiques, gorgés de puissance, notamment des bracelets de protection guerrière (*bwi*) ; il convient, ajoutent-ils, d'éviter ce site tant par crainte que par respect. Cinalé, petite crique de rive gauche du Marouini, réfère au lieu de refuge et au temps du martyre. C'est en réalité tout le Marouini – qu'ils dénomment *Gaan Mawina* – qui est considéré par les Aluku comme leur fleuve exclusif : à ce titre, il est fortement déconseillé aux non-Aluku et formellement interdit aux Ndjuka, auxquels on ne pardonnera jamais le massacre perpétré sur les ancêtres[67]. Sur la crique Cinalé se trouve ce qui est le lieu le plus sacré des Aluku. Là, un arbre[68] gigantesque symbolisant Odun (la déité principale), et

67. Nous avons nombre d'exemples et d'anecdotes démontrant toute l'intransigeance et toute l'actualité de cette interdiction.
68. *Bagassa guianensis*, en fonction de l'identification effectuée par Pierre Grenand, que je remercie cordialement.

dont une réplique se retrouve dans les principaux villages, veille sur le sanctuaire où ont été déposés les *obia* les plus précieux et les plus puissants, ceux qui, au dire des Boni, proviennent de l'Afrique originelle, qui ont été tenus cachés dans les plantations du temps de l'esclavage et qui ont été transportés tout au long des déplacements et des guerres[69]. Ce sont ces *obia* qui assurent la légitimité du *gaanman* et la suprématie de son clan.

Ici encore s'exprime la hiérarchie des *lo* : à titre d'exemple, les gens du clan Awaabaka se voient exclus du lieu. C'est en ce sanctuaire que se rend régulièrement le *gaanman*, accompagné des *kapiten* et autres dignitaires, afin de procéder aux rites destinés aux ancêtres et de déposer les affaires confisquées aux morts déclarés sorciers (*wisiman*). Ce lieu, sacré entre tous, répétons-le, et désigné sous le nom de *Gadu* (*i.e.* Dieu), se situe donc quasiment aux sources du Marouini, marquant le point ultime de la remontée du fleuve. Il se situe aussi, on l'aura noté, en plein cœur du territoire que les Wayana considèrent comme leur.

Que les Aluku définissent – et défendent jalousement – leur territoire de la sorte comporte au moins deux conséquences de taille. La première est qu'ils dénient tout droit véritable, hormis celui de circulation (par la force des choses), sur le fleuve à leurs voisins et ennemis irréconciliables, les Ndjuka[70]. Ils arguent du fait que, dans l'histoire du marronnage, les Ndjuka auraient rejoint leur lieu d'habitat sur le Tapanahoni par voie de terre ou par de petites criques mais sans remonter le Maroni (ce qui semble à peu près avéré). Si une fraction ndjuka habite aujourd'hui à Grand Santi (sur le Lawa par conséquent), c'est parce que les Aluku, soutiennent ces derniers, leur ont octroyé là les terres qui leur faisaient défaut pour ouvrir des abattis ; ce qui, toujours aux yeux des Aluku, ne légitime nullement une installation définitive, et encore moins quelque droit territorial que ce soit. La seconde conséquence est que, tout bonnement, cette définition territoriale ne ménage aucune place au pays wayana (au nord des Tumuc Humac tout du moins). Si le constat paraît pour le moins étonnant, il n'est pourtant paradoxal qu'à première vue, comme nous allons le voir.

---

69. Coudreau est le seul, à notre connaissance, à avoir signalé ce lieu sacré des Aluku – il parle de « l'arbre sacré ou sorcier des Boni » – sans toutefois en avoir tiré la substance ethnographique, aveuglé qu'il est par ses préjugés à l'encontre de ce peuple (H. Coudreau, 1893, p. 248-250).

70. Précisons que les Aluku usent fréquemment du vocable *Bosh* pour désigner les Ndjuka. Cette désignation qui s'appliquait jadis, il est vrai, plus spécialement aux Ndjuka s'appliquait aussi volontiers à l'ensemble des Marrons. Mot utilisé par les Blancs, il porte bien tout le mépris de son époque. Ce qui n'empêche pas qu'on le retrouve dans le terme *Businenge*, reconnu pourtant aujourd'hui comme valorisant...

Regards croisés

À partir de cette rencontre sur l'amont du fleuve à la fin du XVIII[e] siècle se sont tissées entre Wayana et Aluku des relations originales et complexes, parfois conflictuelles mais globalement pacifiques voire harmonieuses. Pour tenter d'en saisir la nature, il convient d'abord de nous employer à décrypter l'univers des représentations qui préside à ces relations, c'est-à-dire à interroger le regard que chacune des deux communautés porte sur l'autre.

Les Boni vus par les Wayana

Un premier élément est ici à prendre en compte. Les Aluku, que les Wayana dénomment toujours Boni, ou alors *Meikolo* (*i.e.* Noirs) avec une touche péjorative, ne sont pas considérés par eux comme des étrangers. L'origine africaine n'a aucun sens pour eux, pas plus d'ailleurs que l'univers servile des plantations surinamiennes. Pour les Wayana, les Boni sont des « gens des rochers » : c'est là le point de vue traditionnel, encore largement partagé aujourd'hui, tout au moins auprès des générations les plus âgées qui n'ont pas été scolarisées. L'expression signifie que les Wayana considèrent que les Boni sont issus des Tumuc Humac (les « rochers »), autrement dit qu'ils les tiennent pour autochtones[71]. Cela explique en grande partie pourquoi les questions territoriales ne se posent jamais, entre Wayana et Boni, en termes de primo-occupants[72]. Les Wayana racontent que, « autrefois », il y avait beaucoup de peuples « méchants et noirs », disséminés en petits groupes, parmi lesquels les *ikuyupïi*, qu'ils classent parmi les *itupon*, catégorie intermédiaire entre l'humanité et le monde des esprits, vivant dans et de la forêt, au plus profond des criques. Ces derniers seraient peut-être, selon les Wayana, d'anciens Boni enfuis au moment des guerres sans merci qui les ont opposés aux Ndjuka. Ils considèrent qu'il en existe toujours actuellement, occupant le fond des criques et les sources des cours d'eau, c'est-à-dire les lieux refuges, mais d'où procède aussi l'organisation axiale de l'espace (laquelle suit toujours le cours des fleuves). Rappelons incidemment que l'humanisation de l'espace est entendue dans les mythes wayana comme une lutte menée par des héros tel Kailawa contre les autres populations mais aussi contre les bêtes sauvages ou monstrueuses et contre les *itupon*.

71. La même représentation vaut d'ailleurs à l'endroit des Ndjuka.
72. L'antériorité sur le fleuve sert en revanche, comme nous l'avons vu, pour introduire des ruptures et des primautés entre les sous-groupes au sein de l'ensemble wayana.

La mémoire wayana fait état de guerres sporadiques avec les Boni, lesquels se trouvaient déjà très affaiblis de leurs combats contre les Hollandais et les Ndjuka. Mais c'est sur autre plan, selon nous, que se situe le plus important quant à la représentation du passé relatif à la rencontre des deux peuples. Nous avons à ce propos recueilli deux versions, lesquelles, on va le voir, traduisent au bout du compte une même logique.

Les deux versions réfèrent à un point de départ identique : le massacre des Boni par les Ndjuka. L'un de nos informateurs[73] se révèle ici très précis. Pourchassant les Boni (lesquels s'étaient réfugiés dans le haut Marouini), les Ndjuka empruntèrent deux cours d'eau, ne sachant lequel les Boni avaient remonté : une section remonta le Marouini, l'autre le Litani. Cette dernière, n'ayant rien rencontré, et pour cause, opéra la jonction par voie de terre avec l'amont du Marouini. Les deux sections, l'une remontant l'autre redescendant, prirent alors en tenaille les villages boni. Les guerriers ndjuka, bien plus nombreux, eurent rapidement le dessus. Le massacre fut impitoyable. Les Ndjuka embarquèrent ensuite les cadavres dans des pirogues jusqu'en un lieu où ils installèrent un boucan. Là, ils boucanèrent les corps des Boni, comme l'on boucane le gibier tué en forêt, et ils se livrèrent ensuite à un festin cannibale : ce lieu, situé dans le bas Marouini, est connu des Wayana sous le toponyme *Djukayalan* (*i.e.* le « boucan des Ndjuka »)[74]. À partir d'ici, les deux versions développent des scénarios différents.

La première raconte que les Wayana ont porté secours aux Boni en fléchant les Ndjuka qui ont alors reflué. Mais tous les Boni ou presque ont été néanmoins massacrés. Les Wayana n'ont pu sauver que deux enfants, une fille et un garçon. Ils les ont cachés des Ndjuka qui de temps à autre revenaient dans les parages pour s'assurer qu'il n'y avait pas de survivants. Les Wayana ont élevé les deux enfants qui, une fois devenus grands, se sont mariés et ont été « libérés ». « C'est comme ça qu'ils ont refait les Boni », ajoute-t-on.

La seconde version ne fait pas état d'une participation des Wayana aux combats contre les Ndjuka. Elle raconte comment c'est ici une très jeune femme qui a pu échapper au massacre perpétré par les Ndjuka sur les Boni de Mompe Soula, leur principal village, celui de leur chef[75]. Son nom était Atopala. Les

73. Kuliaman, savant *ëlemi* du village d'Antécume Pata, décédé en décembre 2001 (entretien du 8 juillet 1999).

74. Si le lieu n'est pas confirmé dans la tradition boni, l'épisode du festin cannibale en revanche l'est, à mots couverts.

75. Précisons que les Wayana distinguent clairement les Boni en tant que groupe de Boni chef éponyme, qu'ils appellent *Bossi*.

Ndjuka savaient qu'elle avait réussi à s'enfuir et la recherchaient partout, y compris dans les villages indiens. Un jour, Namiyai, chef du village wayana du même nom, alors qu'il était en train de pêcher, aperçut Atopala se cachant dans l'épaisse végétation de la berge. Elle était apeurée, toute nue, et paraissait épuisée. Elle s'adressa à Namiyai pour savoir si les Ndjuka traînaient encore dans le secteur. Namiyai la réconforta, lui assurant que les Ndjuka étaient loin. Il la ramena jusqu'à son village, et là, après discussion, les Wayana décidèrent de lui offrir l'hospitalité et de la protéger. On la cacha sous une grosse jarre servant à stocker la bière de manioc (*cachiri*) renversée, si bien que lorsque les Ndjuka passaient, toujours à sa recherche, ils ne trouvaient personne ; et les Wayana certifiaient ne pas l'avoir vue. Pourtant les Ndjuka la recherchèrent longtemps et avec acharnement, car ils savaient qu'elle était enceinte ; or ils voulaient que les Boni soient exterminés jusqu'au dernier… Par la suite, Atopala mit au monde un fils, qu'elle appela Akomedi. Lorsque ce fils fut devenu un jeune homme, il épousa Atopala, sa mère, encore jeune. De cette union naquirent plusieurs enfants, filles et garçons, qui plus tard se marièrent entre eux, et c'est à partir de là que se reconstitua un petit noyau de Boni. Le petit groupe vécut un temps parmi les Wayana avant de reprendre son autonomie[76].

Cette seconde version, on le voit, est non seulement plus riche que la première mais aussi plus chargée en symbolique, puisqu'elle associe la reconstitution du peuple Boni à un inceste mère/fils, redoublé par ailleurs à la génération suivante de l'inceste frère(s)/sœur(s). C'est à ces actes hautement réprouvés par eux au plan moral que les Wayana attribuent la (re)naissance de ce peuple à la fois si proche et si différent d'eux.

Mais par-delà leurs divergences les deux versions se rejoignent en une même conclusion, selon nous essentielle : à savoir que si les Boni existent aujourd'hui, c'est aux Wayana qu'ils le doivent !

Les Wayana vus par les Boni

Ne nous attendons pas à trouver chez les Boni confirmation du discours des Wayana : un tel propos sur les origines est trop humiliant pour eux. Les Wayana assurent que les Boni connaissent ces histoires mais qu'ils ne veulent pas en entendre parler… Et lorsqu'on les questionne sur Atopala ou Akomedi, ils restent évidemment bouche bée.

76. Voir aussi le mythe recueilli par Chapuis et présenté en traduction juxtalinéaire (J. Chapuis et H. Rivière, 2003, p. 551-565).

En revanche, les Boni ont leur propre discours concernant les Wayana, et non des moindres. Un constat, assez saisissant, s'impose en premier lieu : les Wayana comme tels n'existent pas aux yeux des Boni. Les premiers sont désignés par les seconds non pas Wayana mais *Alukuyana*, c'est-à-dire par un substantif forgé à partir du terme utilisé pour leur autodésignation (*Aluku*). Les Boni s'expliquent sur ce point. Lorsqu'ils sont arrivés sur le haut du fleuve, ils ont eu à combattre contre les Indiens. À la suite de quoi, il y a eu les Indiens avec qui ils ont pu conclure la paix[77], et ceux avec qui ils n'ont jamais pu l'établir. Les premiers sont depuis lors dénommés *Alukuyana*, intégrés par le seul fait de cette désignation dans le monde aluku. Les seconds sont les *Wayarikulé* (ou *Wayakulé*)[78], Indiens « sauvages » et belliqueux avec lesquels aucun rapport normalisé ne sera jamais possible. La mémoire boni fait état de plusieurs guerres menées contre ces derniers, notamment sur la crique Loué, affluent de rive gauche du Litani[79] ; et les Boni conservent une grande crainte vis-à-vis ce ces Indiens insaisissables, qui ont la réputation de ne pas prévenir avant de décocher leurs flèches. Sur la base de ce refus des relations pacifiques, les Wayarikulé étaient renvoyés dans le règne de la sauvagerie par les Boni – tout comme de la part des Wayana, d'ailleurs. Alors que les Wayana se trouvaient tirés du côté de la civilisation, selon les conceptions que ces mêmes Boni se font de celle-ci : ce n'était là, nous allons le voir, qu'un premier pas dans ce processus.

Une fois la paix conclue, des échanges de toute sorte vont se développer entre les Boni et les Wayana – devenus à la faveur d'une manipulation lexicale « Alukuyana ». Réinstallés sur le Lawa, les Boni se retrouveront assez rapidement en position d'intermédiaires entre le monde des Blancs (le monde du littoral) et le pays indien (le monde de l'intérieur). Ils pourront ainsi faire remonter chez les Wayana toute une série de produits manufacturés (vaisselle, sabres d'abattis, haches, tissu pour les pagnes, savon, allumettes, pétrole, perles, sel, etc.) en échange de quoi ils obtiendront des produits fournis par les Wayana : hamacs, arcs, flèches, huile de karapa, gibier, poisson, chiens de chasse, etc[80]. Ces échanges vont se dérouler sur le mode partenarial, selon des

77. Celle-ci est habituellement située du temps de Gongo, *gaanman* des Boni de 1810 à 1840, c'est-à-dire durant la séquence historique au cours de laquelle les Boni ont vécu repliés sur le Marouini (H. Coudreau, 1893, p. 104).

78. Concernant les Wayarikulé, pour leur « découverte » dans les années 1930, on pourra consulter C. de Goeje (1943), et pour leur « redécouverte » dans les années 1960, on pourra se reporter à M.W.H. de Boer (1970) et à D.C. Geijskes (1970). Voir également A. Cognat (1977).

79. En 1845, selon la chronologie établie par Othily.
Ces guerres sont confirmées, entre autres, par les récits de Ronmy, 1861, p. 785 ; de G. Vidal, 1882, p. 47 ; de J. Crevaux, 1987, p. 71 et de H. Coudreau, 1893, p. 75-76.

80. Les Wayana s'étaient fait une spécialité de la capture de chiots sauvages et de leur dressage pour la chasse à différents gibiers, ce pourquoi ils étaient très recherchés. Sur cet art de la préparation des

relations personnalisées et pérennes ; elles rejoignent le modèle, bien connu dans le monde amazonien, des « amitiés cérémonielles[81] », l'originalité étant que l'interethnicité repose ici sur des communautés en écart culturel maximal. La nature de ces relations est rendue par les termes *mati* chez les Boni et *yepe* (ou *pawana*) chez les Wayana, l'un et l'autre signifiant « ami[82] ». Les deux groupes ont même su établir une langue de contact, sorte de *pidgin* fait de mots aluku (c'est-à-dire de *nenge tongo*, ou *taki taki* comme il est dit vulgairement, cette langue reconstruite dans les plantations du Surinam pour permettre à des esclaves provenant de diverses régions d'Afrique de communiquer entre eux), de mots wayana et de toutes sortes d'emprunts. Ce « commerce » pousse les Boni à aller jusqu'au Jari où résident en ce temps la plupart des Wayana, comme l'attestent à la fin du XIX^e^ siècle Crevaux et Coudreau[83]. Mais, au dire des Boni, c'étaient surtout les Wayana qui « descendaient » en pays aluku, car « c'étaient eux qui avaient besoin ». Ainsi, dans chaque village boni se trouve un carbet destiné à accueillir les Wayana en visite.

Il est assez évident que les Boni se trouvent ici en position de fournisseurs exclusifs à l'égard des Wayana, et qu'ils en retirent un avantage indéniable. Aussi redoutent-ils toute « concurrence » éventuelle. Cet aspect des choses est bien pointé, en 1913 et avec le vocabulaire de cette époque, par François Laveau :

> « Les Bonis n'aiment pas accompagner les blancs chez les Peaux-Rouges. Les nègres ne vivent point en mauvaise intelligence avec leurs voisins ; ils craignent simplement que les voyageurs n'y portent leurs approvisionnements en marchandises[84]. »

Il est également certain que les Wayana se sont posés, à leur tour, comme des relais, quant aux objets en provenance des Boni, vis-à-vis de leurs voisins Apalai et Tirio[85]. En réalité, tous ces échanges empruntent des réseaux et

---

chiens, notamment sur la façon dont on leur faisait subir divers « lavages » pour les immuniser ou développer leur flair à l'égard de tel ou tel gibier, on pourra se reporter aux descriptions fournies par R. Grébert (2001, p. 77-79).

81. Voir à ce sujet les travaux de Descola sur les Jivaros Achuar de Haute-Amazonie.

82. Les Wayana racontent que les Boni ont scellé leur amitié avec eux en emmenant, à plusieurs reprises semble-t-il, des hommes importants de la communauté jusqu'au sanctuaire de la crique Cinalé ou à Boniville et en leur faisant boire le *meo* (calebasse contenant du sang humain), dans le plus pur esprit du *sweli* considéré ici comme serment.

83. J. Crevaux, 1987, p. 83, p. 133 et p. 290. H. Coudreau, 1893, p. 563.

84. G. Normand, 1924, p. 47. François Laveau avait été le second de Coudreau lors de ses explorations de l'intérieur de la Guyane (1887-1891). En 1913, il entreprend pour son propre compte, avec son fils, un nouveau voyage d'exploration et de prospection dans la région des Tumuc Humac, qu'il entrevoit comme regorgeant de multiples richesses, lesquelles n'attendraient que d'être exploitées : ce sera un fiasco total. Son aventure est relatée, sur un mode quelque peu romancé, par Gilles Normand (1924).

85. *Ibid.*, p. 256.

des circuits qui innervent de longue date tout l'intérieur des Guyanes et le nord-Amazone[86].

Une deuxième phase du rapprochement entre les deux peuples sera établie par le mariage d'un homme important chez les Boni, Awensai, qui deviendra par la suite *gaanman* (de 1917 à 1936), avec une femme du nom de Yapanalou qu'il ira prendre parmi les Wayana du Jari. Le fait est confirmé par la tradition wayana[87]. Les Boni expliquent que c'est à la suite de cet événement qu'un certain nombre de Wayana ont quitté le versant brésilien pour s'installer sur le Litani, de manière à se rapprocher d'eux; cette migration, précisent-ils, s'est faite à l'instigation d'Awensai. Bien entendu, cette version est réfutée par les Wayana, lesquels refusent l'idée qu'ils se seraient conformés aux vœux des Boni, et ajoutent, que de toute manière, la femme qu'ils ont donnée à ces derniers n'était nullement d'un rang important, laissant entendre ainsi que cette union n'avait pour eux aucune incidence[88]. Ce mariage interethnique reste à ce jour une remarquable exception, tant il est vrai que les uns et les autres répugnent à ce type d'alliance. Il est clair que, pour les Boni, il est loin d'être banal. Ces derniers tirent parti de cet événement et de ce qu'il eut selon eux comme conséquences pour considérer qu'à partir de là ils se construisent un ascendant sur les Wayana.

La troisième phase consistera à renforcer cette tutelle. Ici, un Boni apparaît comme le personnage clé : c'est Tolinga. Celui-ci épousera Mamaia, fille (métisse) de Awensai et de Yapanalou, redoublant ainsi la première union interethnique. Avec elle, il habitera un petit village[89] au confluent du Marouini et du Litani, lieu éminemment stratégique puisque, d'une part, il permet de verrouiller l'accès au Marouini – fleuve pour l'accès duquel les Boni, nous l'avons dit, se montrent si sourcilleux, surtout à l'égard des Ndjuka – et que, d'autre part, il se situe à l'orée de l'espace indien – que les Boni entendent contrôler. Tolinga vit en ce temps-là presque à demeure dans ce village, ne descendant que rarement à Papaïchton, sa véritable résidence en pays boni. C'est lui qui « organisera » les Wayana, sur le principe d'un « capitaine » par village, sur le

86. A. Butt Colson, 1973.

87. La femme en question est ici dénommée Alapanalou, et Awensai est connu sous le nom (très répandu) de Kwasi (Quassi).

88. Awensai ayant été *gaanman* à partir de 1917, et ce mariage ayant eu lieu avant qu'il ne soit investi de ces fonctions, l'événement nous ramène tout au plus vers 1910. Ce qui signifierait, si l'on suit les Boni, qu'il n'y avait pas de Wayana côté français avant le début du XX[e] siècle. On sait bien sûr qu'il n'en est rien, même si, comme nous l'avons noté plus haut, les Wayana se sont longtemps cantonnés sur le haut Marouini. Pour ce qui est du Litani, on sait que vers 1920 leur village le plus en aval se situait à peu près à la hauteur du village actuellement le plus en amont (le village de Pidima).

89. Au « village Tolinga » vivent alors une vingtaine de personnes, dont la sœur de Yapanalou défunte, mariée elle aussi à un homme boni, ayant elle aussi une fille métisse, mariée, comme Mamaia, à un Boni important du nom de Agundé.

modèle aluku ; c'est lui aussi qui les incitera à quitter massivement le Jari pour rejoindre le Litani, et à s'installer toujours plus en aval. Tolinga est alors déjà considéré par les Boni comme le « chef des Indiens ». Lorsque, en 1967, il deviendra à son tour *gaanman*, son « titre » prendra encore plus de relief, dans la mesure où il sera reconnu également par les autorités françaises, en ce sens qu'il fera figure d'intermédiaire quasi obligé entre celles-ci et l'univers indien dans lequel elles ont beaucoup de mal à trouver des structures clairement repérables et des interlocuteurs stables. Dépositaire d'une autorité indiscutable, Tolinga peut même alors, disent les Boni, infliger des punitions à quelques Wayana « indisciplinés ». Il est appelé *yakelenu* par les Wayana, marque de respect sinon d'allégeance, selon l'interprétation donnée à ce terme par les Boni[90].

On ne peut toutefois pas parler ici de « vassalité » – comme cela a été souvent dit, à tort et travers et parfois avec une bonne dose d'exagération voire de mauvaise foi – pour qualifier la relation de tutelle que les Boni tentent d'exercer à l'endroit des Wayana. Outre que cette qualification réfère à un contexte bien différent tant au plan géographique qu'historique, elle ne nous semble guère appropriée dans le cas présent : nous rejoignons sur ce point les appréciations de Jean Hurault[91]. Avant toute autre considération, le mot ne convient pas parce qu'il ne s'agit pas ici de rapport de force. S'il y eut des guerres entre les deux communautés, celles-ci remontent à un passé fort lointain et qui ne nous semble plus très efficient dans la représentation des rapports interethniques. Il apparaît plutôt que la suprématie des Boni résulte de deux paramètres : le monopole de la relation commerciale et le monopole du jeu politico-administratif, l'un et l'autre n'étant possibles qu'en référence à un tiers, la société globale. Autrement dit, le rapport de domination – une domination que nous qualifierons de « douce » – est, en l'espèce, à considérer en premier lieu comme une conséquence indirecte de la situation coloniale. Le rapport, certes inégal, entre Boni et Wayana n'a jamais visé, à notre connaissance, ni la subordination politique ni l'exploitation économique à proprement parler. Il a permis en revanche aux Boni de contrôler tout l'amont du fleuve, enjeu primordial pour eux jusqu'à nos jours, et aussi sans doute pour demain.

---

90. Le vocable *yakelenu* est de toute évidence une altération boni du mot wayana *akëlën*, qui signifie « ami » ou « partenaire » (*yakëlën* = mon ami). Cette désignation différencie cette relation d'une autre « amitié », rendue par le terme wayana *yepe* : si ce dernier terme rend compte d'une relation partenariale équilibrée sur le mode de la réciprocité, et sur le principe don/contre-don, *yakelenu* paraît traduire, au contraire, une relation plus asymétrique, si l'on en croit les Boni. Ainsi, précisent ces derniers, les Wayana faisaient de nombreux « cadeaux » à Tolinga, c'est-à-dire des dons n'appelant pas de contrepartie. Il semble que l'on soit donc ici en présence d'un rapport teinté de subordination, comme l'embryon d'un rapport tributaire.

91. 1961, p. 293 ; 1968, p. 82.

Ainsi, au discours des Wayana qui prétend que si les Boni existent toujours c'est parce que eux, les Wayana, ont sauvé leurs derniers représentants et leur ont permis de survivre, répond celui des Boni qui affirme que si les Wayana sont là sur le Litani et sont ce qu'ils sont, organisés et dotés de biens matériels conformément au progrès, c'est parce que eux, les Boni, ont fait ce qu'il fallait pour cela[92]. Les deux discours se répondent tel un écho, chacun des deux partenaires alléguant que l'autre lui doit l'essentiel. Chacun des deux sachant de surcroît ce que l'autre dit de lui, et sachant que l'autre sait qu'il sait!

Les Boni cependant vont plus loin ; et c'est bien sans doute ce qui signifie qu'ils occupent justement, au sein de ce « couple d'opposition » interethnique, la place prépondérante. Ceux-ci n'ont de cesse de répéter que les Wayana – ou plus exactement les Alukuyana – sont leurs « amis », ou, mieux encore, qu'ils sont « comme des Aluku ». « Ils ont une autre couleur que nous, mais on considère qu'ils sont comme des Aluku », proclament les Boni. Et d'invoquer les excellentes relations coutumières, le partenariat d'échange économique, le fait que les Wayana sont invités à participer aux fêtes et cérémonies en pays aluku (particulièrement les rituels de deuil, *broko dé* et *puu baaka*). Cependant, par-delà cette rhétorique officielle, on perçoit bien vite que les Wayana ne sont pas tout à fait « comme » les Aluku : bien évidemment les premiers refusent toute assimilation aux seconds, et rejettent ce discours coup de force d'un sourire plus ou moins agacé. Mais les Aluku eux-mêmes font montre au quotidien d'une pratique en contradiction avec leurs propos : la répugnance affichée et tenace aux inter-mariages en est la preuve la plus patente[93]. On peut y ajouter des attitudes et des paroles souvent empreintes de condescendance et d'un paternalisme bienveillant, mais affectant néanmoins un certain sentiment de supériorité. Les Boni tiennent sur les Wayana un point de vue qui n'est pas sans rappeler les stéréotypes que les Blancs véhiculent concernant les Indiens : des peuples considérés comme indolents et inorganisés, instables et inconséquents – l'image bien connue du « grand enfant ». Aussi ont-ils la certitude d'avoir apporté la « civilisation » aux Wayana, ce qui bien sûr n'est pas sans amuser ces derniers[94]...

92. Il est à remarquer que du côté surinamien ce sont les Ndjuka qui tiennent un discours analogue pour « expliquer » que les Wayana ont émigré du Paru vers le bassin du Tapanahoni (De Goeje, 1941, p. 2).

93. À ce non-échange matrimonial s'oppose un échange dans le registre magico-symbolique : les Aluku redoutent les *piaye* des Wayana, tout autant que ceux-ci craignent les *obia* des Boni. Ces peurs se doublent de respect et de curiosité. C'est la raison pour laquelle, précisément, les premiers vont se faire soigner auprès des chamanes wayana, tandis que les seconds recourent aux soins des guérisseurs (*obiaman*) boni.

94. Un dialogue rapporté par Coudreau, et mettant aux prises Apatou le Boni et Alounaoualé le

On comprend sans doute maintenant pourquoi, comme nous l'observions plus haut, il n'existe pas pour les Boni de « pays indien » : en annexant idéellement les Wayana, par la désignation *Alukuyana* mais aussi par toute une série de discours et de comportements codifiés, ils font en sorte que ces derniers ne forment pas une entité sociale et culturelle autonome. Dès lors qu'il n'y a pas véritablement de Wayana, il ne peut y avoir de territoire wayana… Il s'agit là, nous semble-t-il, d'un authentique tour de force : incorporer une culture aussi diamétralement différente de la leur fait des Aluku des virtuoses en matière d'élaboration des systèmes de représentation et de maniement des catégories de classification.

Cependant, la question est en fait plus complexe. En réalité, les Boni n'usent pas d'une seule désignation à l'égard des Wayana, mais de deux. La première est bien *Alukuyana*, mais la seconde est *Ingi* (c'est-à-dire « Indien »). Alors que la première marque, comme nous l'avons vu, une relation privilégiée, la seconde renvoie les Wayana à leur assignation ethnique ; elle reprend à son compte la catégorie « Amérindien » – qui, comme chacun sait, n'a de sens que pour les non-Amérindiens – et, d'une certaine manière, le point de vue de la société dominante (*i.e.* blanche et créole). Si la première tire les Wayana vers le monde aluku jusqu'à leur incorporation, la seconde renvoie les mêmes Wayana du côté d'une altérité irréductible. Les Boni useront du premier vocable (inclusif) ou du second (exclusif) en fonction des contextes et des circonstances, en fonction aussi de la nature des relations que l'on veut mettre en exergue. Ainsi, chaque fois que se manifestera un différend entre les deux communautés, c'est le terme *Ingi* qui sera privilégié.

Comme, depuis peu, les relations entre Aluku et Wayana se sont passablement détériorées, l'on peut observer tout le jeu de la double désignation *Alukuyana*/*Ingi*, et constater un usage accru du second terme.

L'actualité des représentations

Loin d'être des « vieilles lunes », les schèmes de représentation que nous avons essayé de décrypter commandent toujours, avec une réelle efficience, les relations entre Wayana et Aluku. En particulier, elles étayent des logiques territoriales qui se trouvent actuellement (re)mises sur le devant de la scène, à l'occasion de perturbations engendrées par quelques aspects de la modernité qui font

Roucouyenne, est très explicite à ce sujet (H. Coudreau, 1893, p. 190-191). Il est en tout point conforme à des altercations ou discussions dont j'ai été personnellement témoin !

irruption dans l'ordre coutumier et qui semblent accélérer – ou peut-être tout simplement réactiver – l'histoire.

Il ne nous est pas loisible ici de développer autant qu'il serait souhaitable cet aspect contemporain, et quelque peu conflictuel, des relations entre les deux groupes. Nous prendrons ici trois domaines, que nous nous contenterons de survoler, mais qui nous paraissent révélateurs de ces nouvelles configurations : le tourisme, le projet de Parc national et l'orpaillage.

• Le tourisme

Bien que la Guyane ne représente pas une destination très prisée parce que dépourvue des attraits classiques pour un tourisme ordinaire, l'hinterland peut présenter quelque intérêt pour les amateurs d'exotisme, d'aventure et de « vraie » nature. Depuis peu, certains jeunes Aluku de Maripasoula se sont lancés dans l'entreprise, profitant de la mode de l'« écotourisme ». Réceptionnant les rares touristes débarquant au petit aérodrome de Maripasoula, ils leur proposent une remontée du fleuve jusqu'en pays indien, faisant fi des réglementations en vigueur[95]. Sur place, ils se heurtent à un refus catégorique et agacé : les Wayana tiennent le tourisme pour une activité hautement nocive pour leur tranquillité et dégradante pour leur dignité, l'ignorance et l'inconvenance des « visiteurs » les plongeant le plus souvent dans un profond malaise.

Face au refus qui leur est opposé, les Aluku arguent de leurs droits coutumiers de circulation sur le haut du fleuve et savent rappeler les réseaux d'affinité ancestraux tissés entre les Wayana et eux-mêmes. La tradition est ici invoquée avec force pour justifier des pratiques et des intérêts des plus actuels. Le référent est censé être commun, mais l'une et l'autre communauté se positionnent de façon diamétralement contraire.

• Le projet de Parc national

Décidé au lendemain du Sommet de la Terre de Rio (1992), le Parc national de la forêt tropicale guyanaise – dit Parc du Sud – tarde à voir le jour, englué dans une série inextricable de préfigurations contradictoires, de débats politiques au plan local et d'atermoiements de la part de l'État[96]. Alors que les Aluku, et en particulier ceux de Maripasoula, sont assez volontiers hostiles à ce projet, les Wayana en revanche, après un premier temps de refus puis d'indécision, se

95. L'accès au territoire situé au sud d'une ligne Maripasoula/Camopi est soumis à l'autorisation du préfet et au visa de la gendarmerie locale.

96. À l'heure où nous écrivons, l'avenir de ce projet n'est toujours pas assuré. Cependant, après une longue période de panne, la dynamique paraît relancée, depuis le début de l'année 2003, soutenue par des volontés politiques convergentes.

Un secteur du village d'Antécume Pata (Wayana)

sont prononcés globalement en faveur de ce même projet[97]. Les premiers en effet considèrent l'intrusion de cette nouvelle institution comme une remise en cause de leurs droits coutumiers sur l'amont du fleuve. Les seconds y voient plutôt une garantie contre l'appétit croissant des orpailleurs, et surtout une opportunité de se délier de la tutelle que les Boni entendent continuer d'exercer plus ou moins ouvertement – une tutelle vécue comme franchement insupportable par les jeunes générations. Ils y pressentent également la chance de faire émerger l'esquisse d'un « pays indien » que beaucoup appellent, plus ou moins clairement, de leurs vœux. L'implication de jeunes Wayana – qui relèvent de la catégorie des « leaders de contact » – comme « relais Parc », intermédiaires entre l'institution et la population, vient à l'appui de cette stratégie.

97. L. Leprêtre, 1996 ; M. Fleury, 1998.

Amputation territoriale pour les uns, garantie territoriale pour les autres, là encore un fait d'actualité sépare les deux groupes, mais chacun le considère à travers une grille de lecture dont les cadres et les référents sont ceux d'une histoire partagée.

• L'orpaillage

Des trois sujets évoqués ici, c'est celui qui présente le caractère le plus conflictuel et le plus préoccupant. Les activités aurifères ont connu un extraordinaire regain de vigueur dans cette partie de la Guyane depuis le début des années 1990, et elles ont vu un engagement sans précédent de nombreux membres de la communauté aluku.

Jusqu'ici, le territoire occupé par les Wayana était resté en dehors du périmètre de prospection et d'exploitation, en raison de son éloignement et, plus récemment, pour avoir été « gelé » dans la perspective du futur Parc. Mais depuis peu, ces espaces suscitent les plus vives convoitises : ailleurs, tous les lieux intéressants semblent avoir été passés au peigne fin, et seul le sud est encore soupçonné de receler d'importantes ressources en la matière.

Au début de l'année 2000, quelques éléments incontrôlés de la communauté aluku – pour l'essentiel issus du *lo* Awaabaka (cf. *supra*), en rupture de ban vis-à-vis de l'ordre coutumier, mais ne craignant pas de revendiquer les privilèges de la tradition pour l'accès à l'amont du fleuve – ont ouvert des chantiers sur le Tampok et la Waki. Ceci a donné lieu à de graves incidents au village de Kayodé, sur le Tampok. Face à cette incursion, et en l'absence d'intervention de la part des autorités, les Wayana ont réagi avec une grande détermination et ont resserré leurs rangs avec une unanimité peu habituelle. Ce n'est pas tellement à travers ses aspects sanitaires (les rejets de mercure dans les cours d'eau et la contamination de la faune halieutique) que l'affaire a été vécue par les Wayana, mais bien plutôt sous l'angle de l'agression territoriale. Ils ont estimé que les Aluku outrepassaient leurs droits, rompant ainsi le *modus vivendi* historique qui associait les deux communautés sur un territoire pour partie commun, chacune respectant l'intégrité de l'autre. Aussi ont-ils envisagé de répondre à cet état de fait politique (parce que territorial) de manière on ne peut plus politique, c'est-à-dire par la guerre, (ré)activant pour l'occasion tout un lot d'alliances avec d'autres communautés amérindiennes. À ce jour, même si la tension est retombée, le problème reste en suspens et le risque d'un conflit interethnique n'est pas définitivement écarté.

Quelques réflexions

L'un des côtés les plus remarquables des relations interethniques que nous venons d'examiner réside sans nul doute dans le fait que, partant de circonstances historiques pour le moins défavorables, les Aluku ont su se couler dans le schéma des amitiés cérémonielles qui émanaient du monde amérindien – tout en affichant pour leur part une culture résolument africaine – mais en faisant en sorte de déséquilibrer ces relations partenariales à leur profit afin de s'assurer le contrôle politique et économique sur les Wayana. Une telle procédure dénote indéniablement une savante et pénétrante connaissance de l'autre, laquelle passe pourtant, paradoxalement, comme nous l'avons vu, par un déni idéel de cet autre.

Un second aspect que nous aimerions souligner ici, c'est qu'en l'occurrence les frontières ethniques sont aussi des frontières territoriales. Si les thèses de Barth ont favorisé un réexamen stimulant de l'ethnicité, elles peuvent pécher par une prédilection parfois excessive accordée au jeu des apparences. Or, parce que le rapport interethnique est avant tout un rapport global à l'autre, il renvoie aussi à l'entre-soi : pour cette raison, la relation interethnique ne peut se réduire à un simple jeu des apparences qui combinerait situation et interaction. L'image tendue à l'autre est indissociable de celle que l'on élabore pour soi-même. La construction mentale du « Eux » collectif est inséparable de celle du « Nous » collectif. Ce à quoi doit s'attacher en conséquence la recherche sur l'interethnicité, c'est de penser concomitamment les deux sphères de l'univers, toujours évolutif, des représentations. Ce que montre l'exemple Aluku/Wayana, c'est que la perception des uns par les autres est indissociable de la façon dont chacun des deux groupes se pense dans le temps et dans l'espace. En l'occurrence, les deux registres viennent s'abolir dans une dimension espace/temps cristallisée en un seul support : le territoire.

Maurice Godelier établit une distinction entre culture et société sur les bases suivantes : une « culture [se définirait comme] l'ensemble des représentations et des principes qui organisent consciemment [et inconsciemment?] les différents domaines de la vie sociale ainsi que l'ensemble des normes, positives ou négatives, et des valeurs qui sont attachées à ces manières d'agir et de penser » ; alors qu'une « société [se définirait comme] l'ensemble des individus et des groupes qui revendiquent, à un certain moment et pour un certain temps, de se reproduire ensemble sur un même territoire[98] ». Par ailleurs, Barth prête à

98. M. Godelier, 1999, p. 485. Godelier s'appuie en la matière sur l'exemple des Baruya de la

la notion d'ethnie une acception fort large, celle-ci n'étant rien d'autre, dit-il, qu'un « support de culture[99] » ; ce qui, par voie de conséquence, fait de l'« ethnie », selon la conception de Barth, une notion sensiblement synonyme de la « société », selon la conception de Godelier. Dès lors, le critère saillant pour différencier l'« ethnie »/« société » de la « culture » n'est autre que le « territoire », cadre définissant le premier couple sémantique, lequel devient à son tour le « support » de la seconde notion – même si Barth souligne, en l'occurrence, que « les groupes ethniques ne sont pas simplement ou obligatoirement fondés sur l'occupation de territoires exclusifs[100] ».

Pour le cas qui nous occupe, on aura compris que frontières ethniques et frontières territoriales ne font qu'un. Nous pourrions même ajouter que c'est le jeu des représentations sur les secondes qui formalise et légitime le jeu sur les premières. En ce sens que l'investissement symbolique du territoire et l'appropriation idéelle qui s'ensuit nous paraissent fonder ici la double relation de distinction et d'inclusion. Considéré sous ce jour, le canevas interethnique ne peut être ici décrypté que si l'on prend en compte non pas simplement les deux partenaires sur lesquels nous nous sommes centrés, dans un tête-à-tête exclusif et quelque peu obsédant, mais bien trois partenaires. Aux Wayana et aux Boni s'ajoutent les Ndjuka – qui, au moins pour les seconds, font indéniablement partie du « jeu ». Les trois entités, rappelons-le, s'étageant sur l'axe du fleuve, de l'amont (sur lequel s'ancrent les Wayana) vers l'aval (tenu par les Ndjuka).

Partant, le présent complexe de relations peut, nous semble-t-il, être lu comme suit. Pour les Wayana, la frontière ethnique et territoriale passe entre eux-mêmes et les ensembles businenge (Boni et Ndjuka) confondus en un même monde, celui des *Meikolo*, vis-à-vis duquel on préfère se tenir à l'écart voire se protéger car on estime avoir fort peu de choses en commun. En revanche, pour les Boni, la frontière ethnique et territoriale passe entre eux-mêmes et les Ndjuka, dans une double attitude de rejet de ces derniers, avec lesquels on partage une même langue, une trajectoire commune et une culture identique mais qui sont devenus des ennemis irréconciliables du fait du lourd passif historique, et d'inclusion des Wayana, avec lesquels on se situe en distance culturelle maximale mais que l'on pense comme semblables grâce aux liens spécifiques que l'on a su entretenir à leur égard. Ainsi, à la césure, du point de

Nouvelle-Guinée qu'il a étudiés directement, soulignant que si ces derniers partagent une culture commune avec leurs voisins, ils n'en constituent pas moins une société propre, c'est-à-dire un « tout » autonome.

99. F. Barth, 1969, p. 207.

100. *Ibid.*, p. 213.

vue wayana : Wayana//Boni/Ndjuka, répond la césure, du point de vue boni : Wayana/Boni//Ndjuka. La conclusion qui s'impose – qui ne vaut que pour le cas présent, mais qui vaut ici pleinement – est qu'en la matière, l'histoire l'emporte sur la culture. Autant l'on peut transcender la différence des cultures si l'on a construit une histoire faite de relations positives, autant on renforcera l'opposition au sein d'une même culture si l'on n'a pas su bâtir une histoire harmonieuse.

L'affaire cependant est plus compliquée. Car dès que nous passons à l'un des registres emblématiques de toute relation sociale (et donc interethnique), à savoir les échanges matrimoniaux, nous ne pouvons que constater un déplacement manifeste des « frontières ». Ainsi, les Boni épouseront volontiers des femmes ndjuka malgré le fossé historique et quitte à ce que, en vertu des règles de filiation matrilinéaire en vigueur au sein des deux groupes, les enfants qui en seront issus soient classés comme Ndjuka. Alors qu'ils réprouveront systématiquement les mariages avec des femmes prises chez les Wayana dont ils se disent par ailleurs si proches (exception faite des exemples évoqués plus haut, et qui s'en trouvent d'autant plus signifiants, pour raison de stratégie politique). À cette réprobation boni répond d'ailleurs celle non moins catégorique des Wayana. Le schème des relations matrimoniales, tant pour les Wayana que pour les Boni, est alors le suivant : Wayana ≠ Boni = Ndjuka. Et l'on observe ici combien les règles matrimoniales et les identifications culturelles peuvent obéir à des logiques fort divergentes.

Aussi, lorsque Claude Lévi-Strauss postule une correspondance structurelle entre les trois registres de la communication (*i.e.* de l'échange) au fondement de toute société et de toute culture – l'échange des femmes (ordonnant le système de parenté), l'échange des biens et des services (constituant le système économique), l'échange des messages (agencé en système linguistique)[101] –, nous observerons ici que, si l'on admet le postulat au plan intra-ethnique, celui-ci ne peut être validé dès que l'on se situe au plan inter-ethnique. Wayana et Boni ont procédé avec application à l'échange des biens (dans le cadre d'amitiés cérémonielles hautement codifiées et valorisées) ainsi que des messages de toute sorte (jusqu'à forger à cette intention un idiome spécifique) ; mais ils se sont refusés obstinément à échanger des femmes.

C'est aussi parce qu'elle est capable de réserver ce genre de contre-pied théorique que la question de l'interethnicité nous paraît riche d'enseignements. Elle n'en réclame que davantage l'investigation anthropologique.

101. C. Lévi-Strauss, 1958, p. 326-327.

Annexes

Bibliographie

Table des illustrations

Bibliographie

ABBENHUIS Fr. M. F., « Bonni », in *Emancipatie 1863-1963 : Biografieën*, Lionarons, Paramaribo, 1964, p. 23-29.

AHLBRINCK Willem G., *Encyclopaedie der Karaiben*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie Van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XXVII, n° 1, Amsterdam, 1931.

AJAX (pseudonyme de A.J. AXWIJK), « De vlucht van Bonnie en Aloekoe », *Dagblad De West*, Paramaribo, série d'articles de la période du 10 novembre au 4 décembre 1961.

ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 [1983].

BARTH Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995 [1969], p. 203-249.

BASTIDE Roger, *Les Amériques noires*, Paris, Payot, 1967.

BASTIDE Roger, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *Bastidiana*, juillet-décembre 1994, n^{os} 7-8, p. 209-242.

BAZIN Jean, « La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, 1979, 19, p. 435-483.

BEET Chris de, *De Eerste Boni-oorlog : 1765-1778*, Bronnen voor de Studie van Bosnegersamenlevingen, deel 9, Universiteit Utrecht, Centrum voor Caraïbische Studies, Utrecht, 1984.

BELLARDIE Tristan, *Les Relations entre Français et Bonis en Guyane française. Processus de colonisation et dépendance à travers le problème frontalier du Maroni (1836-1893)*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Toulouse-Le Mirail, 1994.

BELLARDIE Tristan, « Diplomatie et politique coloniale aux marges de la Guyane française : la France et le Maroni (1848-1892) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1997, 84/315, p. 85-106.

BENOIST Jean, (dir.), *L'Archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises*, Presses de l'université de Montréal, 1972.

BERNABE Jean, CHAMOISEAU Patrick et CONFIANT Raphaël, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989.

BILBY Kenneth, « Swearing by the Past, Swearing to the Future : Sacred Oaths, Alliances and Treaties among the Guianese and Jamaican Maroons », *Ethnohistory,* 1997, 44 (4), p. 655-689.

BILBY Kenneth, *The Remaking of the Aluku : Culture, Politics and Maroon Ethnicity in French South America*, Ph. D. dissertation, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1990.

BILBY Kenneth, « Divided Loyalties: Local Politics and the Play of States among the Aluku », *New West Indian Guide,* 1989, 63 (3/4), p. 143-173.

BOER M.W.H. de, « Report of a contact with stone-age Indians in Southern Surinam », *Nieuwe West-Indische Gids*, 1970, n° 3, p. 249-259.

BOUWHUIJSEN Harry VAN DEN, DE BRUIN Ron et HOREWEG Georg, *Opstand in Tempati : 1757-1760*, Bronnen voor de studie van Afro-Surinaamse Samenlevingen, deel 12, Universiteit Utrecht, Centrum voor Caraïbische Studies, Utrecht, 1988.

BRANA-SHUTE Gary, « The Last Hurrah: the End of Ethnic Politics in Suriname », *Hemisphere*, 22 juin 1997, Latin American and Caribbean Center Miami.

BROUWN Charles, « Historie der oorlogen met de Marrons of Surinaamsche Boschnegers », in WILKENS W.P., *Surinaamsche Staatkundige Almanach voor den Jaare 1796*, Paramaribo, 1796, p. 89-130 (réédition dans BEET Chris de, 1984, p. 43-74).

BRUNETTI R.P. Jules, « Deux peuplades africaines sur les bords du Maroni ; voyage du 21 février au 29 avril 1886 », *Les Missions catholiques*, janvier-décembre 1887.

BRUNETTI R.P. Jules, *La Guyane française, souvenirs et impressions de voyage*, Tours, Alfred Mame et fils, 1890.

BUTT COLSON Audrey, « Inter-tribal trade in the Guiana Highlands », *Antropologica*, 1973, 34, p. 2-70.

CHALIFOUX Jean-Jacques, « Ethnicité, pouvoir et développement politique chez les Galibis de la Guyane française », *Anthropologie et Sociétés*, 1992, 16/3, p. 37-54.

CHAPUIS Jean, *La Personne wayana, entre sang et ciel*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2000 [1998].

CHAPUIS Jean, « Du végétal au politique : étude des plantes à pouvoir chez les Indiens wayana du Haut-Maroni », *Journal de la société des américanistes*, 2001, 87, p. 113-136.

CHAPUIS Jean et RIVIÈRE Hervé, *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Cayenne, Ibis rouge éditions, 2003.

CLASTRES Pierre, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

CLASTRES Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

COGNAT André, *Antecume ou une autre vie* (récit recueilli par Claude Massot), Paris, Robert Laffont, 1977.

COLLOMB Gérard, « Amérindiens en Guyane : l'entrée en politique », dans MAM LAM FOUCK S. (éd.), *Comprendre la guyane d'aujourd'hui*, Cayenne, Ibis rouge éditions, 2007.

COLLOMB Gérard, « De l'*indien* à l'*indigène*. L'internationalisation des luttes amérindiennes en Guyane et les enjeux de l'autochtonie », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2001, volume XXXI, n° 3, p. 37-47.

COLLOMB Gérard, « Identité et territoire chez les *kali'na*. À propos d'un récit du retour des morts », *Journal de la société des américanistes*, 2000, n° 86, p. 147-166.

COLLOMB Gérard, « La question amérindienne en Guyane. Formation d'un espace politique », dans ABÉLÈS Marc et JEUDY Henry-Pierre (éd.), *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 41-66.

COUDREAU Henri, *Chez nos Indiens. Quatre années dans la Guyane française (1887-1891)*, Paris, Hachette, 1893.

COUDREAU Henri, « Notes sur 53 tribus de Guyane », *Bulletin de la société de géographie de Paris*, 1891, XII, p. 116-132.

CREVAUX Jules, *Le Mendiant de l'Eldorado. De Cayenne aux Andes (1876-1879)*, Paris, Phébus, 1987 [1883].

CREVAUX Jules, *Voyages dans l'Amérique du Sud*, Paris, Hachette, 1883.

DAMAS Léon-Gontran, *Retour de Guyane*, Paris, Librairie José Corti, 1938.

DESCOLA Philippe, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de sciences politiques*, 1988, 38, p. 818-827.

DESPRES Leo A., *Cultural pluralism and nationalist politics in British Guiana*, Chicago, Rand McNally and Company, 1967.

DEW Edward, *The Difficult Flowering of Suriname. Ethnicity and Politics in Plural Societies*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978.

DEW Edward, « Suriname : transcending ethnic politics, the hard way », in BRANA-SHUTE Gary (éd.), *Resistance and rebellion in Suriname : old and new*, Williamsburg, College of William and Mary, 1990, p. 189-121.

DRAGTENSTEIN Frank, *De ondraaglijke stoutheid der wegloopers' : Marronage en koloniaal beleid in Suriname, 1667-1768*, Ph. D. dissertation, University of Utrecht, Institute for Cultural Anthropology, 2002.

DREYFUS Simone, « Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVII[e] et XVIII[e] siècles », *L'Homme*, 1992, 122-124, Paris, p. 75-98.

Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises, Paris, Imprimerie royale, 1884.

FAUQUENOY Marguerite, « Introduction », dans FAUQUENOY Marguerite (éd.) *Atipa revisité, ou les itinéraires de Parépou*, Paris, l'Harmattan, 1989.

FLEURY Marie, « Les populations du Haut-Maroni et le projet de Parc national en Guyane », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée, Revue d'ethnobiologie*, 1998, XL (1/2), p. 577-610.

GEIJSKES Dirk Cornelis, « Documentary information about the Surinam Wama or Akurio Indians », *Nieuwe West-Indische Gids*, 1970, n° 3, p. 260-285.

GEREC, *L'Identité guyanaise en question. Les dynamiques inter-culturelles en Guyane française*, Cayenne, Ibis rouge éditions, 1997.

GIVENS Shelby Matthew, *An Ethnographic Study of Social Control and Dispute Settlement Among the Aluku Maroons of French Guiana and Surinam South America*, Ph. D. dissertation, Berkeley, University of California, 1984.

GODELIER Maurice, « Introspections, rétrospections, projections », dans DESCOLA Philippe, HAMEL Jacques et LEMONNIER Pierre (éd.), *La Production du social. Autour de Maurice Godelier. Colloque de Cerisy*, Paris, Fayard, 1999, p. 467-492.

GOEJE Claudius Henricus de, *Des Indiens néolithiques au Surinam*, Paris, IGN, 1955 [1943].

GOEJE Claudius Henricus de, *Les Indiens Oayana*, Paris, IGN, 1955 [1941].

GRÉBERT René, *Regard sur les Amérindiens de la Guyane française et du territoire de l'Inini en 1930*, Matoury, Ibis rouge éditions, 2001.

GRENAND Françoise et GRENAND Pierre, « Le mouvement amérindien : de la fête au mouvement culturel», *Ethnies*, 1985, 1-2, p. 6.

GRENAND Françoise et GRENAND Pierre, « Trente ans de luttes amérindiennes », *Ethnies*, 2005, nos 31-32, p. 132-163.

GROOT, Silvia W. de, « Marrons in kaart gebracht », *Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis*, 1997a, 16(2), p. 207-220.

GROOT Silvia W. de, « Marrons aan de Ndjukakreek in de achttiende eeuw », *Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis*, 1997b, 16(2), p. 186-206.

GROOT Silvia W. de, « La mort de Boni et la tête de Boni », dans LE ROY LADURIE Emmanuel et *al.* (éd.), *L'Histoire et ses Méthodes : actes du colloque franco-néerlandais de novembre 1980 à Amsterdam*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1981, p. 159-183.

GROOT Silvia W. de, « Boni's dood en Boni's hoofd, Een proeve van orale geschiedenis », *De Gids*, 1980, 143, p. 3-15.

GROOT Silvia W. de, « The Boni Maroon war (1765-1793), Surinam and French Guyana », *Boletin de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 1978 [1975], 18, p. 30-48.

GROOT Silvia W. de, *From Isolation Towards Integration*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde/80, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.

GROOT Silvia W. de, « Rebellie der Zwarte Jagers », *De Gids*, 1970, 133, p. 291-304.

GROOT Silvia W. de, *Ndjuka Society and Social Change : History of an Attempt to Develop a Bush Negro Community in Surinam 1917-1926*, Assen, Van Gorcum, 1969.

HERSKOVITS Melville J., *L'Héritage du noir. Mythe et réalité*, Paris, Présence africaine, 1966 [1941].

Histoire des Boni, documents conservés aux Archives du ministère de la France d'outre-mer, XVIIIe-XIXe siècles, doc. dactyl., s.d.

HOEREE Joris et HOOGBERGEN Wim, « Oral History and Archival Data Combined : the Removal of the Saramakan Gaanman Kofi Bosuman as an Epistemological Problem », *Communication and Cognition*, Gand, 1984, 17 (2/3), p. 245-289.

HOOGBERGEN Wim, « Marronage and Slave Rebellions in Surinam », in BINDER Wolfgang (éd.), *Slavery in the Americas*, Würzburg, Koenigshausen und Neumann, 1993, p. 165-195.

HOOGBERGEN Wim, *'De Bosnegers zijn gekomen!' Slavernij en rebellie in Suriname,* Amsterdam, Prometheus, 1992a.

HOOGBERGEN Wim, « Vredesverdragen met Marrons », *Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis*, 1992b, 11(2), p. 141-155.

HOOGBERGEN Wim, « Origins of the Suriname Kwinti Marrons », *Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 66 (1 et 2), 1992c, p. 27-59.

HOOGBERGEN Wim, *The Boni Maroon Wars in Suriname*, Leiden/New York, E. J. Brill, 1990a.

HOOGBERGEN Wim, « The history of the Suriname Maroons », in BRANA-SHUTE Gary (éd.), *Resistance and Rebellion in Suriname*, Williamsburg, College William and Mary, 1990b, p.65-102.

HOOBERGEN Wim, « Aluku », *New West Indian Guide*, 1989, 63 (3/4), p. 175-198.

HOOGBERGEN Wim, *De Boni-oorlogen, 1757-1860; Marronage en guerilla in Oost-Surinam*, Utrecht, Bronnen voor de studie van Bosnegersamenlevingen, deel 11, Universiteit Utrecht, Centrum voor Caraïbische Studies, 1985.

HOOGBERGEN Wim, *De Boni's in Frans-Guyana en de Tweede Boni-oorlog, 1776-1793*, Utrech, Bronnen voor de studie van Bosnegersamenlevingen, deel 10, Universiteit Utrecht, Centrum voor Caraïbische Studies, 1984.

HOOGBERGEN Wim et DE THEYE Marjo, « Surinaamse vrouwen in de slavernij », in REIJS Jeske et *al.* (éd.), *Vrouwen in de Nederlandse koloniën,* Nijmegen, 7de Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis, Sun, 1986, p. 126-151.

HOOGBERGEN Wim et POLIMÉ Thomas, « De Saramakaanse vrede in het Sranantongo », *Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis,* 2000, 19(2), p. 221-240.

HURAULT Jean, *Français et Indiens en Guyane. 1604-1972*, Paris, 10/18, 1972.

HURAULT Jean, *Les Indiens Wayana de la Guyane française. Structure sociale et coutume familiale*, Paris, ORSTOM, 1968.

HURAULT Jean, *La Vie matérielle des Noirs Réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut-Maroni (Guyane française)*, Paris, ORSTOM, 1965.

HURAULT Jean, *Les Noirs Réfugiés Boni de la Guyane française*, Dakar, Ifan, 1961.

HURAULT Jean, « Histoire des Noirs Réfugiés Boni de la Guyane française (d'après les documents de source française) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1960, XLVII, p. 76-137.

JAVOUHEY Anne-Marie, *Recueil des lettres de la Vénérable Anne-Marie Javouhey*, Paris, Imprimerie Mersch, 1911-1913, tomes 2 et 3.

JOLIVET Marie-José, « Créoles et Marrons en Guyane : d'une créolisation à l'autre », dans CÉLIUS Carlo A. (éd.), *Situations créoles : pratiques et représentations*, Québec, Éditions Nota Bene, 2006, p. 107-123.

JOLIVET Marie-José, « Mémoires guyanaises. Fluctuations des représentations créoles du passé », dans GUILLAUME Pierre, *Identités caraïbes*, Paris, CTHS, 2001, p. 63-73.

JOLIVET Marie-José, « La créolisation en Guyane. Un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole », *La Caraïbe des îles au continent. Cahiers d'études africaines*, 1997, n° 148, XXXVII-4, p. 813-837.

JOLIVET Marie-José, « Entre autochtones et immigrants : diversité et logique de positions créoles guyanaises », *Études créoles*, 1990, XIII/2, p. 11-32.

JOLIVET Marie-José, « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du schœlchérisme au marronnisme », *Mémoires, histoires, identités, Cahiers d'études africaines*, 1987, 107-108, XXVII-3-4, p. 287-309.

JOLIVET Marie-José, *La Question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, ORSTOM, 1982.

KRARUP-NIELSEN Aage, *Hell Beyond the Seas*, New York, Garden City Publishing Company, 1938.

LABELLE Micheline et SALÉE Daniel, « La citoyenneté en question : l'État canadien face à l'immigration et à la diversité nationale et culturelle », *Sociologie et sociétés*, 1999, vol. 31/2, p. 125-144.

LAPOINTE Jean, *Residence Patterns and Wayana Social Organization*, Ph. D. dissertation, Columbia University, 1970.

LEBLOND Jean-Baptiste, *Description abrégée de la Guyane française ou tableau des productions naturelles et commerciales de cette colonie*, Paris, Eymery et Le Normant, 1814.

LEPRÊTRE Ludovic, *Le Projet de Parc national en Guyane : nature patrimoniale des environnementalistes* versus *appropriation territoriale des Amérindiens Wayana*, Rapport pour la Mission du patrimoine ethnologique, ministère de la Culture, 1996.

LÉVI-STRAUSS Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

LIJPHART Arend, « Consociational democracy », *World Politics*, 1969, vol. 21/2, p. 207-225.

LOWIE Robert, « Some aspects of political organization among the American aborigines », in COHEN Ronald et MIDDLETON John (éd.), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-industrial Societies*, Austin/Londres, University of Texas Press, 1948, p. 63-87.

MALOUET Victor Pierre, *Collection de mémoires et de correspondances officielles sur l'administration des colonies et notamment sur les Guianes française et hollandaise,* Paris, Boudouin, 1802.

MAM LAM FOUCK Serge, *Histoire de l'assimilation. Des « vieilles colonies » françaises aux départements d'outre-mer*, Cayenne, Ibis rouge éditions, 2006.

MAM LAM FOUCK Serge, *Histoire générale de la Guyane française*, Cayenne, Ibis rouge éditions, 1996.

MAM LAM FOUCK Serge, *Histoire de la Guyane contemporaine (1940-1982) Les mutations économiques, sociales et politiques*, Paris, Éditions caribéennes, 1992.

MEEL Peter, 1998, « Towards a typology of Suriname nationalism », *New West Indian Guide*, 1998/73 (3 et 4), p. 257-282

MENTELLE Simon, « Voyage géographique de Simon Mentelle, dans l'intérieur de la Guyane française, allant de Cayenne, par la rivière de l'Oyapok, au Camopi, aux Indiens Aramichaux, aux Indiens Émerillons, et redescendant par l'Arawoua et le Maroni, pour regagner Cayenne par la côte d'Iracoubo et de Sinamari, en mars et les trois mois suivans, 1767 », *Feuille de la Guyane française*, 1821, n° 122, p. 700-703, n° 124, p. 724-726.

MIGGE Bettina, *Substrate influence in the formation of the Surinamese plantation creole : a consideration of sociohistorical data and linguistic data from Ndyuka and Gbe*, Ph. D. dissertation, Université de l'Ohio, 1998.

MILTHIADE J., « Voyage de J. Milthiade et de F. Loret, d'Oyapock aux Émerillons et à la rivière Inini, en tournant les sources de l'Approuague, en août et septembre 1822 », *Feuille de la Guyane française*, 1823, n° 181, p. 510-511, n° 182, p. 516-521.

MOOMOU Jean, *Le Monde des Marrons du Maroni en Guyane (1772-1860). Naissance d'un peuple, les Boni*, Cayenne, Ibis rouge éditions, 2004.

NAEPELS Michel, *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin, 1998.

NORMAND Gilles, *Au pays de l'or. Récit d'un voyage chez les Indiens inconnus de la Guyane française*, Paris, Perrin, 1924.

OTHILY Arthur, *Éléments de chronologie aluku*, Cayenne, ORSTOM, doc. dactyl., 1988.

PAKOSIE André R.M., *De dood van Boni*, Paramaribo, 1972.

PARRIS Jean-Yves, *Une controverse politique : l'interrogatoire posthume chez les Marrons ndjuka (Surinam, Guyane)*, thèse de doctorat en anthropologie, Ehess, Paris, 2002.

PATRIS Jean-Baptiste, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de la Guyane française en remontant l'Oyapok, le Camoupy, etc. et descendant le Marony, après avoir pénétré dans les terres presque jusqu'aux sources de ce dernier fleuve, par J.-B. Patris, médecin et botaniste du Roy pour Cayenne et province de Guyane, et conseiller du Conseil supérieur de cette colonie*, Archives nationales, Série C^{14}, 1767.

POSTMA Johannes Menne, « The DeMey van Streefkerk Papers in Minneapolis », *Itinerario,* 1986, 10(2), p. 29-32.

POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

PRICE, Richard, « Maroons in Suriname and Guyane : how many and where », *New West Indian Guide*, 2002, 76, p. 81-88.

PRICE, Richard, *Les Premiers temps. La conception de l'histoire des Marrons saramaka*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

PRICE Richard, *Alabi's World. Coersion, Colonialism and Resistance on an Afro-american Frontier*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990.

PRICE Richard (éd.), *Maroon Societies : rebel slave communities in the Americas*, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press, 1979.

PRICE Richard et Sally, « Maroons under assault in Suriname and French Guiana », *Cultural Survival Quarterly*, 2002, 25 (4), p. 38-45.

PRICE Richard et Sally, *Equatoria*, New York, Routledge, 1992.

RAMSOEDH Hans, « Playing Politics: Ethnicity, Clientelism and the Struggel for Power » in HOEFTE Rosemarijn et MEEL Peter (éd.), *20th Century Suriname. Continuities and Discontinuities in a New World Society*, Leiden, KILTV Press, 2001, p. 91-110.

RENAULT-LESCURE Odile, *Évolution lexicale du galibi, langue caribe de Guyane française*, TDM/F16, Paris, ORSTOM, 1985.

RÉZAIRE, Eugénie, *La Torche*, Cayenne, 1985, 1er semestre, nos 6/7.

RIVIERE Peter, *Individual and Society in Guiana : a comparative study of amerindian social organization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

RONMY, « Excursion dans le haut Maroni (Guyane française) », *Revue maritime et coloniale*, 1861, p. 779-796.

ROULAND Norbert, PIERRÉ-CAPS Stéphane et POUMARÈDE Jacques, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF, 1996.

SCHOLTENS Ben, *Bosnegers en overheid in Surinam. De ontwikkeling van de politieke verhouding 1651-1992*, Afdeling Cultuurstudies, Paramaribo, 1994.

SILBERSTEIN Jill, *Kali'na. Une famille indienne de Guyane française*, Paris, Albin-Michel, 2002.

SMITH Raymond, « 'Living in the gun mouth' : Race, class and political violence in Guyana », *New West Indies Guide*, 1995, 69 (3-4), p. 223-252.

STEDMAN John Gabriel, *Stedman's Surinam : Life in a Eighteenth-Century Slave Society*, in PRICE Richard et PRICE Sally (éd.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992 [1796].

STEDMAN John Gabriel, *Narrative of a Five-Years Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam, in Guiana on the Wild Coast of South-America; From the Year 1772, to 1777*, Londres, J. Johnson and J. Edwards, 1796.

STEDMAN Jean-Gabriel, *Capitaine au Surinam. Une campagne de cinq ans contre les esclaves révoltés*, Paris, Sylvie Messinger, 1989 [1796].

SAINT-HILAIRE Aonghas, « Ethnicity, assimilation and nation in plural Suriname », *Ethnic and Racial Studies*, 2001, vol. 24, n° 6, p. 998-1019.

THÉBAUT DE LA MONDERIE Frédéric, *Voyages faits dans l'intérieur de l'Oyapock en 1819, 1822, 1836, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846 et 1847*, Nantes, Guéraud et Cie, 1856.

THODEN VAN VELZEN Hendrik Ulbo Eric, « Bush Negro Regional Cults : A Materialist Explanation », in Richard P. Werbner (ed.), *Regional Cults*. ASA-monographs 16, Londres, London Academic Press, 1977, p. 93-118.

THODEN VAN VELZEN Hendrik Ulbo Eric et VAN WETERING Wilhelmina, *The Great Father and the Danger. Religious Cults, Material Forces, and Collective Fantasies in the World of the Surinamse Maroons*, Caribbean Series 9, Dordrecht, Foris Publications, 1988.

TIOUKA Félix, « Adresse au gouvernement et au peuple français », *Ethnies*, 1985, nos 1-2, p. 7-10.

TONY Claude, « Voyage dans l'intérieur du continent de la Guyane, chez les Indiens Roucouyens, par Claude Tony, Mulâtre libre d'Approuague », dans TERNAUX-COMPANS Henri (éd.), *Essais et notices pour servir à l'histoire ancienne de l'Amérique*, Paris, Bertrand, 1843 [1769], T. XXVIII, p. 213-235.

VAN DER ELST, Dirk Hendrik, *The Bush Negro Tribes of Surinam, South America : a Synthesis*, Ph. D. dissertation, Evanston, Northwestern University, 1971.

VERNON Diane, *Les représentations du corps chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam et de la Guyane française*, Paris, ORSTOM, 1992.

VIDAL Gomer, *Voyage d'exploration dans le haut Maroni*, Paris, Challamel, 1882.

VIGNON Robert, *Gran Man Baka*, Éditions Davol, 1985.

WETERING VAN Wilhelmina, « Witchcraft among the Tapanahoni Ndjuka », in PRICE Richard (éd.), *Maroons societies*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, p. 370-387.

WHITEHEAD Neil L., « The Ancient Amerindian Policies of the Amazon, the Orinocco, and the Atlantic Coast ; A Preliminary Analysis of their Passage from Antiquity to Extinction », in ROOSEVELT Anna (éd.) *Amazonian Indians from Prehistory to the Present,* Tucson, University of Arizona Press, 1994, p. 33-54.

WHITEHEAD Neil L., « Tribes Make States and States Makes Tribes. Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America », in FERGUSON Brian R. et WHITEHEAD Neil L. (éd.), *War in the Tribal Zone : Expanding States and Indigenous Warfare*, University of Washington Press, 1992, p. 127-150.

WONG E., « Hoofdenverkiezing, stamverdeeling en stamverspreiding der Bosch negers van Surinam in de 18e en 19e eeuw », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 1938, 97, p. 295-363.

WYNGAARDE Brigitte, « Communautés amérindiennes : identités en danger ? », *Ethnies*, 2005, nos 31-32, p. 30-37.

Table des illustrations

page 6 : Représentation de la multiethnicité guyanaise à Saint-Laurent-du-Maroni © Cliché Marie-José Jolivet, 2007

page 9 : Les Guyanes © ird, 2007

page 12 : Les chefs coutumiers d'Awala et de Yalimapo accueillent le préfet de la Guyane en tournée © Cliché Gérard Collomb, 1991

page 14 : Le marché de Saint-Laurent-du-Maroni © Cliché Olivier Baudry, 2003

page 25 : Le fleuve Maroni, entre Guyane française et Surinam © ird, 2007

page 26 : L'église de Mana en cours de restauration sous le contrôle des Monuments historiques © Cliché Olivier Baudry, 2005

page 31 : Maison des sœurs de la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny à Mana, carte postale, années 1930 © Cliché anonyme, collection Gérard Collomb

page 37 : Débarcadère à Mana, au début du XX^e siècle. Cliché anonyme, musée du quai Branly © Photo Scala, Florence, 2008.

page 44 : Fonctionnaires des établissements pénitentiaires en visite dans un village kali'na du bas-Maroni, fin du XIX^e siècle © Cliché anonyme, collection Arnauld Heuret.

page 54 : *Un village kali'na dans le bas-Maroni*, extrait de Willem Ahlbrinck, 1931 © Afdeeling Letterkunde, 1931

page 57 : Kali'na et Créoles à Saint-Laurent-du-Maroni, carte postale, début du XX^e siècle © Cliché anonyme, collection Gérard Collomb

page 62 : Une rue de Mana © Cliché Olivier Baudry, 2005.

page 69 : Le village d'Awala © Cliché Gérard Collomb, 2004

page 76 : Pirogues sur le Maroni © Cliché Olivier Baudry, 2005.

page 97 : Le difficile accès (inondable en saison des pluies) à une maison d'immigré ndjuka sur la route de Mana à Saint-Laurent-du-Maroni © Cliché Marie-José Jolivet, 2007.

page 101 : Vente d'objets artisanaux marrons sur le bord de la route de Mana à Saint-Laurent-du-Maroni © Cliché Olivier Baudry, 2005.

page 107 : *Un nègre rebelle armé et sur ses gardes*, gravure extraite de Jean Gabriel Stedman, 1796 © J. Johnson and J. Edwards, 1796.

page 110 : Les guerres entre Aluku et Ndjuka sur le Maroni, d'après Wim Hoogbergen, 1990 © ird, 2007

page 114 : *Village d'indiens Bonis*, détail, gravure extraite de Jules Crevaux, 1883 © Hachette, 1883.

page 136 : Apatou et sa famille. Cliché anonyme, musée du quai Branly © Photo Scala, Florence, 2008

page 142 : *Enterrement des cheveux et des ongles d'un* Gran-man *et de sa femme chez les Boni*, détail, gravure extraite de Jules Crevaux, 1883 © Hachette, 1883.

page 145 : Le Tapanahoni et le pays Ndjuka, d'après Wim Hoogbergen, 1990 © ird, 2007

page 151 : *Monpoussou, funérailles de la vieille femme baptisée par le missionnaire*, gravure extraite de R.P. Jules Brunetti, 1890 © Alfred Mame et fils, 1890.

page 160 : Voyage funéraire sur le Tapanahoni © Cliché Diane Vernon, 2003.

page 164 : *Indiens Bonis*, gravure extraite de Jules Crevaux, 1883 © Hachette, 1883.

page 169 : Le village de Twenké (Wayana) © Cliché Guillaume Costes, Solidarité Guyane, 1997.

page 171 : Wayana et Aluku sur le Maroni © ird, 2007

page 185 : À l'arrivée à Papaïchton, « capitale du pays boni » © Cliché Jacky Brunetaud, 1999.

page 197 : Un secteur du village d'Antécume Pata (Wayana) © Cliché Fabien Cardinale, 2006.

Table des matières

Introduction

Entre affrontement et « communauté de destin » : les voies du multiculturalisme 7
par Gérard Collomb et Marie-José Jolivet

Une Guyane « guyanaise » ? 10
Changer d'échelle. 13
Des mémoires historiques en quête de légitimation 15
Un « pays de l'Ouest » 18

Des « libérables » aux « étrangers »

Mémoire et histoire créoles à Mana 27
par Marie-José Jolivet

Quelques repères historiques 30
Mises en scène du passé 34
La figure récurrente de l'« étranger » 39
En guise de conclusion 42

Chroniques interculturelles en Guyane

Un « point de vue » kali'na... 45
par Gérard Collomb

La « question amérindienne » 47
Entre marginalisation et enracinement : les *kali'na tilewuyu* dans le bas Maroni et la basse Mana 50
Construire l'« Autre » 55
Avec les Créoles, une longue histoire... 55
Les Noirs Marrons : si proches et si différents... 60
À Mana aujourd'hui, le quotidien des relations 62
« Notre terre » : une métaphore du soi 67
Une « communauté de destin » ? 71

Histoires du marronnage
ou le difficile renoncement des Ndjuka 77
par Marie-José Jolivet

Un récit refondateur 80
La guerre entre Ndjuka et Aluku :
une affaire de famille et d'*obia* *80*
Fin des *gaanman* Dikan et retour à l'*obia* *85*
Commentaires et interprétation 88
Du marronnage au protectorat 89
Guerre civile et immigration 92
D'une tutelle à l'autre 97
Immigration, transmission et intégration 100

Frères et ennemis
Aluku et Ndjuka de 1710 à 1860 107
par Wim Hoogbergen

L'histoire ancienne des Ndjuka et des Aluku 109
Les Ndjuka 111
Les Aluku 113
La paix conclue avec les Ndjuka,
mais non avec les Aluku 116
Les premiers contacts entre Aluku et Ndjuka 118
Les contacts avec les Français 122
La Deuxième Guerre Aluku (1789-1793) 124
La mort d'Aluku, de Boni et de Kormantin Kodjo 131
Des relations difficiles (1793-1841) 135
Vers la reconnaissance en tant qu'hommes libres 140

La mémoire des Premiers Temps
Un enjeu politique ndjuka 143
par Jean-Yves Parris

Les Premiers Temps 144
La mise en forme des Premiers Temps du point de vue
des acteurs 147
L'interrogatoire posthume objet d'une controverse 150
Arguments de la controverse 152

La référence aux Premiers Temps dans le débat politique 154
Les Premiers Temps et l'idéologie du pouvoir politique 158
Conclusion. 162

Wayana et Aluku :
les jeux de l'altérité dans le haut Maroni 165
par Francis Dupuy

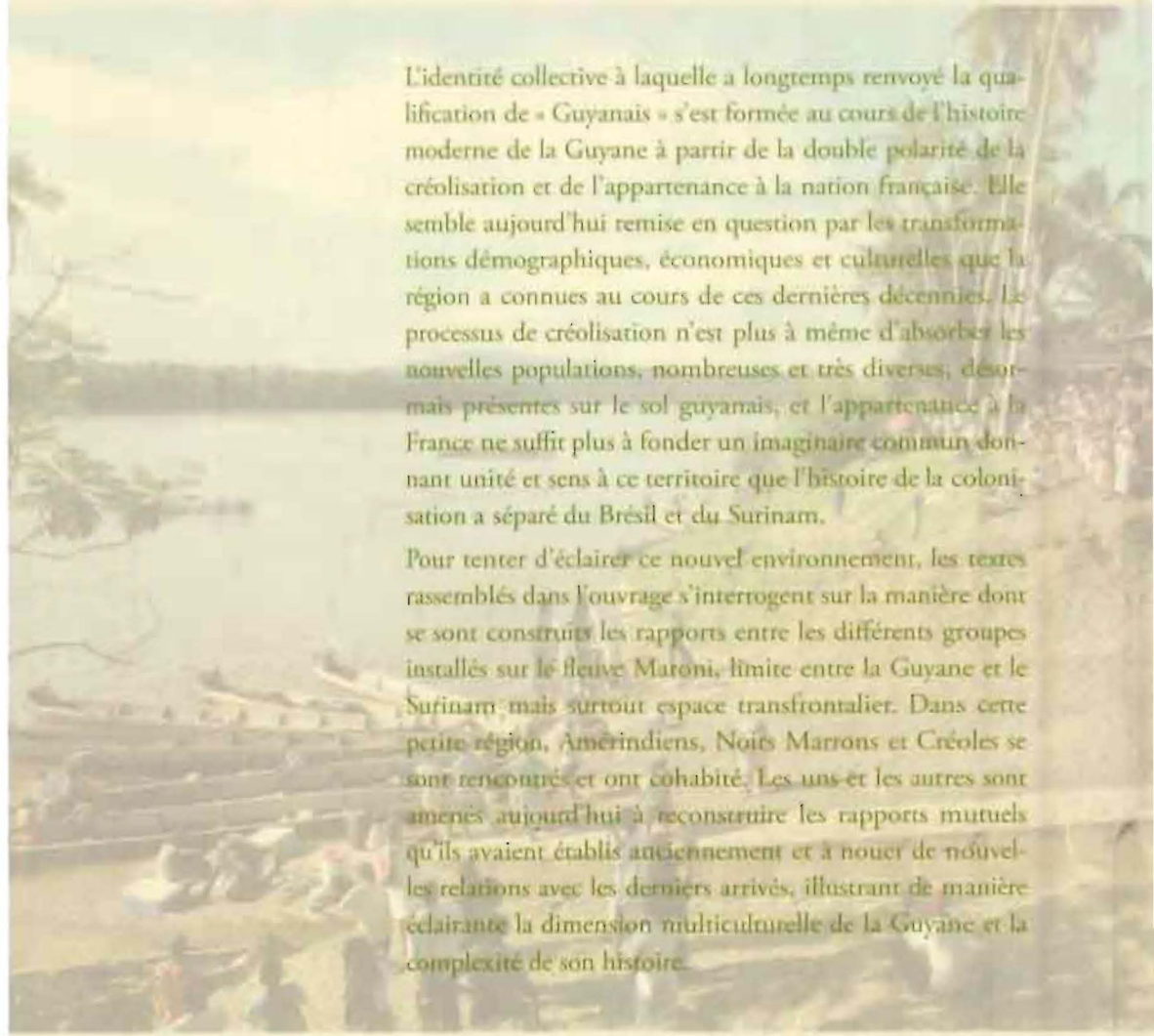
Structures sociales comparées 166
La société wayana. 167
La société aluku 170
Mythe, histoire, territoire 173
Mythe et ethnogenèse 174
Guerre et sociogenèse 176
L'inscription territoriale. 179
Regards croisés 187
Les Boni vus par les Wayana. 187
Les Wayana vus par les Boni. 189
L'actualité des représentations 195
Quelques réflexions 199

Bibliographie 205
Table des illustrations 216

Imprimé en France par Mame Imprimeurs à Tours
Dépôt légal : mai 2008

Histoires, identités et logiques ethniques

Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane



L'identité collective à laquelle a longtemps renvoyé la qualification de « Guyanais » s'est formée au cours de l'histoire moderne de la Guyane à partir de la double polarité de la créolisation et de l'appartenance à la nation française. Elle semble aujourd'hui remise en question par les transformations démographiques, économiques et culturelles que la région a connues au cours de ces dernières décennies. Le processus de créolisation n'est plus à même d'absorber les nouvelles populations, nombreuses et très diverses, désormais présentes sur le sol guyanais, et l'appartenance à la France ne suffit plus à fonder un imaginaire commun donnant unité et sens à ce territoire que l'histoire de la colonisation a séparé du Brésil et du Surinam.

Pour tenter d'éclairer ce nouvel environnement, les textes rassemblés dans l'ouvrage s'interrogent sur la manière dont se sont construits les rapports entre les différents groupes installés sur le fleuve Maroni, limite entre la Guyane et le Surinam mais surtout espace transfrontalier. Dans cette petite région, Amérindiens, Noirs Marrons et Créoles se sont rencontrés et ont cohabité. Les uns et les autres sont amenés aujourd'hui à reconstruire les rapports mutuels qu'ils avaient établis anciennement et à nouer de nouvelles relations avec les derniers arrivés, illustrant de manière éclairante la dimension multiculturelle de la Guyane et la complexité de son histoire.

Gérard Collomb est anthropologue, membre du Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales (LAIOS-EHESS/CNRS) et de l'équipe « Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne » (EREA-PARIS X/CNRS). Marie-José Jolivet est anthropologue, directrice de l'unité de recherche « Constructions identitaires et mondialisation » (URCIM-IRD).

9 782735 506620

978-2-7355-0662-0
F30707-5
28 €