
Territorialisation et historicité en Guyane

Marie-José Jolivet

- 1 L'article qui suit aborde la question de la territorialisation dans son rapport à celle de l'historicité ; il s'intéresse aux processus permettant de construire ou d'assurer l'ancrage territorial d'un groupe par ailleurs susceptible de s'affirmer comme sujet de son histoire. C'est à partir de l'itinéraire de recherche qui a été concrètement le mien en Guyane, dans le cadre de l'ORSTOM devenu IRD, que mon propos s'est élaboré. Privilégier les groupes que constituent les Créoles et les Noirs marrons, sur lesquels je disposais de l'ethnographie fouillée que mes longues recherches m'avaient permis de réunir : telle s'est voulue ma démarche. Certes, d'autres entrées étaient possibles. Les Amérindiens, par exemple, en tant que proprement autochtones en même temps que longtemps relégués par le colonisateur au rang négligeable de « primitifs », voire de « sauvages », auraient pu offrir un autre point de vue sur l'ancrage territorial ; le cas des Hmong, en ce qu'ils sont inversement acteurs d'une récente immigration organisée, aurait pu quant à lui illustrer le processus de territorialisation sous l'angle original d'une mise en œuvre rapide et pleinement réussie...
- 2 Mon objectif, toutefois, n'était pas d'investir l'histoire du peuplement de la Guyane. La prise en compte scrupuleuse de cette histoire, rendue particulièrement complexe par la multitude des groupes concernés et par la succession des vagues migratoires, aurait élargi trop sensiblement mon sujet, tout en l'enfermant dans la spécificité guyanaise qu'elle fait émerger. Qui plus est, la multiplication des entrées n'aurait pu que brouiller mon propos. C'est au contraire en resserrant celui-ci autour des résultats de mes propres recherches, menées au cours d'un temps très long, que j'ai pu le mieux faire avancer ma réflexion. C'est même justement cet itinéraire qui, guidé par le double fil du rapport à la colonisation (au départ esclavagiste) et à l'immigration, a fait surgir à mes yeux l'intérêt du questionnement dont je vais ici tenter de rendre compte pas à pas, laissant par là même la problématique se dévoiler à partir des réalités du terrain, selon une démarche inductive qui caractérise largement l'ensemble de mes travaux.

- 3 Mes recherches en Guyane m'ont successivement amenée à privilégier deux grands axes de réflexion. Le premier s'est focalisé sur la société créole. Il faut dire qu'à l'époque où je l'ai abordée, au tournant des années 1970, cette société était très largement majoritaire sur le plan démographique. Pourtant, elle n'avait pratiquement jamais été étudiée auparavant. Même son histoire restait méconnue, tant les rares écrits concernant la Guyane étaient focalisés sur l'histoire de la colonisation et de ses suites, à partir du seul point de vue du colonisateur. Tout était à faire, donc, à commencer par lui restituer sa véritable histoire. C'était celle d'une société née au temps de la colonisation, de et dans l'esclavage, bouleversée ensuite, non pas tant par le bagne dont on parlait partout, que par les vagues migratoires provoquées par une suite de ruées vers l'or impliquant à l'époque une exploitation artisanale accessible à tous. Puis, la Guyane étant devenue un département d'outre-mer inscrit dans un contexte national d'abord hautement centralisé qui la laissait en marge du pouvoir, cette société avait poursuivi sa construction dans un rapport étroit à la métropole¹, avant de connaître une toute nouvelle donne, avec la mise en œuvre d'une décentralisation modifiant peu à peu les rapports de force, tandis que survenaient de nouvelles vagues migratoires. Ainsi, évoquer la société créole de Guyane aujourd'hui, c'est faire référence à un groupe longtemps majoritaire en nombre en même temps que dominé par la puissance métropolitaine, devenu tout à la fois démographiquement minoritaire par le jeu des migrations² et politiquement dominant sous l'effet de la décentralisation administrative. Notons toutefois le caractère relatif de cette domination politique désormais de plus en plus menacée par l'affirmation d'autres minorités et par la difficulté de gérer la persistance d'une forte immigration.
- 4 Le second axe, plus récent, de mes recherches s'articule précisément au devenir de ces autres minorités, ou plus exactement à l'une d'elles, celle des Ndyuka qui relèvent de l'ensemble des Noirs marrons dont les différents groupes se sont autrefois constitués au Surinam voisin et dont le marronnage initial est le socle commun. Au cours d'une histoire mouvementée (cf. *infra*), certains ont été amenés à franchir la frontière pour s'implanter ou plus simplement travailler en Guyane. Tel est le cas des Ndyuka dont l'immigration, dans sa phase la plus récente, est aussi due aux conséquences d'une guerre civile qui a fortement affecté leur implantation côtière surinamaïse (le long de la rivière Cottica), entre 1986 et 1992. Or, avec cette dernière immigration, les Créoles sont désormais confrontés à une nouvelle forme de la question migratoire, bien différente de celles qu'ils ont précédemment connues.
- 5 En effet, des années 1870 aux années 1930, la Guyane a connu une immigration importante, liée aux découvertes successives de gisements d'or. Il s'agissait de gens venus pour la plupart des petites Antilles. Ils devenaient orpailleurs ou mineurs et permettaient ainsi aux Créoles guyanais d'exercer des activités commerciales induites, beaucoup plus lucratives. Ces Antillais pouvaient être intégrés à la société créole locale sur la base du partage d'une quasiment même culture et de son fondement individualiste. À l'inverse, si les Marrons peuvent être considérés comme des Créoles, au sens large du terme (cf. *infra*), ils ne se désignent jamais comme tels et entendent au contraire, en tant que groupes, se démarquer des Créoles guyanais (ou des Créoles surinamaïses, tout aussi bien) en assumant leurs différences, en particulier leur adhésion au caractère principalement holiste de leur mode d'organisation.
- 6 En partant de ce double point de vue — créole et marron — qu'offre le terrain guyanais et sans prétendre baliser pour autant l'ensemble des possibles, tant les sociétés qu'on y

rencontre sont diverses, je me propose d'interroger successivement le rapport à l'autochtonie, tel qu'il peut être abordé du point de vue créole, puis la problématique de l'espace transfrontalier que les migrations marronnes ont fait émerger entre Guyane et Surinam, de part et d'autre du fleuve Maroni, pour ouvrir enfin sur la question centrale de l'historicité, qui apparaît en filigrane des rapports interculturels précédemment examinés.

Le rapport à l'autochtonie

- 7 On sait que les Amérindiens sont les premiers occupants des territoires américains, même si c'est souvent de manière très extensive. Le fait vaut pour le plateau des Guyanes comme pour l'Amazonie. Pour comprendre le rapport à l'autochtonie, au-delà du cas des autochtones eux-mêmes, il peut être intéressant de questionner le positionnement des Créoles face aux Amérindiens, un positionnement qui se joue entre revendication territoriale et reconstruction identitaire. Dès l'instant où l'occupation continue du sol depuis une date assez ancienne et surtout strictement repérable (cas des Créoles) n'est pas reconnue comme susceptible de prévaloir sur une occupation plus intermittente mais largement antérieure (cas des Amérindiens³), seule la construction d'une appartenance commune semble de prime abord donner auxdits Créoles les moyens de maintenir leur affirmation d'une emprise territoriale globalement légitime. Ce cheminement manifeste la succession, dans l'histoire récente, de deux logiques différentes, correspondant aux grandes idéologies occidentales des XIX^e et XX^e siècles appliquées à la question de l'appropriation du sol dans les pays en situation coloniale ou post-coloniale : occupation durable, continue, mais relativement récente vs occupation itinérante, discontinue, mais beaucoup plus ancienne.
- 8 Avant de poursuivre, deux rappels s'imposent. Le premier concerne le sens des divers concepts qui vont être ici utilisés. Deux d'entre eux ont déjà été évoqués : autochtones et créoles. Ils ne peuvent se comprendre sans faire référence aux autres catégories que sont : les indigènes, les aborigènes et les allochtones. Le terme le plus problématique est celui de « créole » qui revêt des sens différents selon les lieux et les époques. Je m'en tiendrai à cette définition générique qui convient très bien à la pratique qui prévaut en Guyane, y compris dans les temps historiques⁴ : le mot « créole » désigne globalement la descendance locale d'une espèce importée. Appliqué aux êtres humains, il désigne l'enfant né sur place de parents immigrés et ses descendants. Il y a eu autrefois des esclaves créoles (opposés aux esclaves de traite) ; il y a aujourd'hui une population créole largement issue des précédents esclaves en raison de la disparition progressive des Blancs créoles dans ce pays doublement marqué par la pauvreté des exploitations agricoles et par les mutations qu'ont provoquées les grandes ruées vers l'or aux XIX^e et XX^e siècles. Sans entrer dans un débat désormais dépassé, signalons juste que, pendant longtemps, cette population s'est considérée comme la seule et véritable population guyanaise, au point que les deux mots — créole et guyanais — étaient totalement synonymes.
- 9 Pour les autres termes, il suffit de consulter un dictionnaire ancien comme le Littré (publié en 1863 pour la première édition), pour lire, à l'entrée « autochtone » : « Indigène indique seulement les gens nés dans un pays ; idée à laquelle autochtone et aborigène ajoutent que le peuple dont il s'agit a été de tout temps dans le pays et n'y est pas venu par immigration. Les créoles sont indigènes des Antilles ; mais ils ne sont ni

autochtones ni aborigènes ». Soixante ans plus tard, cependant, le Grand Larousse du XX^e siècle ne retiendra pas cette correspondance entre indigènes et créoles, précisant même, à l'entrée « indigène » : « Les hommes de couleur descendants des Nègres introduits autrefois par la traite dans les colonies de plantations ne sont pas des indigènes ». Aujourd'hui, en tout cas, la première définition que donne du mot « indigène » tout dictionnaire de langue française est bien : « qui est né dans le pays »⁵. Quant aux termes « allochtone » ou « étranger », nous verrons plus loin qu'ils sont le produit de représentations sans nécessaire étroit rapport avec leur définition.

- 10 Par ailleurs, il convient d'effectuer aussi un autre bref rappel historique. En effet, bien que la Guyane soit restée jusqu'à nos jours très faiblement peuplée, eu égard à l'étendue de son territoire, sa colonisation a toujours été conçue à partir d'une politique mettant l'accent sur le peuplement — l'idée première ayant été de faire de la Guyane une base arrière de l'essor antillais. Du fiasco retentissant de l'expédition de Kourou, au XVIII^e siècle, jusqu'au « Plan vert » concocté au Ministère des DOM-TOM en 1975⁶, en passant par l'implantation du bagne dans la seconde moitié du XIX^e siècle et son maintien jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, la politique de la France à l'égard de la Guyane a toujours été largement sous-tendue par la question du peuplement.
- 11 Or, dans la foulée du mouvement d'occupation des terres régi par les principes fondateurs des colonies de peuplement, prédomine l'idée de l'occupation continue qui peut être récente du moment qu'elle est durable : c'est elle qui assure au « colon » (*stricto sensu*) la légitimité de sa présence sur les lieux. Mise en œuvre par les Créoles, l'occupation doit évidemment être active. C'est d'ailleurs cette règle qui prélude encore de nos jours à toute confirmation d'un octroi de concession sur les terres du Domaine de l'État⁷ — lesquelles restent importantes dès que l'on quitte les villes et leurs faubourgs.
- 12 Un exemple concret illustrera mon propos. Il appartient au passé mais montre bien l'ambiguïté du rapport entre autochtonie et territoire. Il se situe à l'ouest du littoral guyanais, sur un territoire qui fut longtemps celui de la commune de Mana. Là, des agriculteurs créoles ont assez longuement occupé une zone de terres qu'ils estimaient disponible parce que vide d'exploitants. Sous l'impulsion du dernier gouverneur de la Guyane devenu son premier préfet avant d'en être le sénateur, ces agriculteurs en ont néanmoins été expulsés au profit d'une réimplantation amérindienne (*kali'na*) dans les années 1960. Cette zone se situe aujourd'hui au cœur de la « commune amérindienne » d'Awala-Yalimapo, née en 1989 d'une scission de l'ancienne commune multiethnique de Mana. Occupation amérindienne ancienne mais itinérante contre occupation créole plus récente mais continue : tels sont les termes du différend qui s'est joué sur fond de domination française, coloniale puis « départementale », et dont la résolution est aussi venue s'inscrire dans le contexte du grand mouvement pan-amérindien des dernières décennies du XX^e siècle, enclenché à partir des manifestations de l'*American Indian Movement* dans les années 1970.
- 13 Ainsi confrontés à la perte du statut d'indigène qui leur avait été autrefois reconnu (cf. Littré) et pouvait alors les placer dans un rapport favorable à leur identification au territoire, les Créoles n'ont eu d'autre solution que de chercher ailleurs le lien qui pouvait garantir leur intégration pleine et entière audit territoire. Pendant longtemps, ce lien avait été celui que le colon (« habitant⁸ » ou planteur) assurait à ses esclaves, puis à leurs descendants, à partir de son propre rapport au sol dans le Nouveau Monde. Pris dans cette médiation obligée, les Créoles en revendiquaient sinon la tutelle, du

moins le patronage donnant l'exemple à suivre. Avec la départementalisation et ce qu'ils ont pu ressentir comme la trahison de leur sénateur⁹, les Créoles de Mana et, au-delà d'eux, tous ceux qui étaient peu ou prou confrontés à l'ancienneté de la présence amérindienne, ont peu à peu pris conscience de l'affirmation de cette société, non plus comme minorité ethnique classée au rang des sociétés tribales, mais comme société autochtone, guyanaise à part entière et même primordiale. Alors a commencé à émerger une revendication d'un tout autre genre : certains Créoles ont fait état d'une ascendance amérindienne, comme susceptible de leur conférer, *ipso facto*, la qualité d'autochtone. Il ne s'agissait pas d'une invention : de nombreux métissages entre Créoles et Amérindiens ont façonné des phénotypes particuliers et nul ne nie leur fréquence. De là à construire, sur cette seule base, l'idée d'une appartenance englobante, comme d'aucuns le prétendaient, le chemin était rien moins qu'évident. Car aux yeux des Amérindiens, la filiation ne fait sens qu'à travers la lignée paternelle (cf. Tiouka, 1992). Or, si des unions entre Créoles et Amérindiens ont bien existé en nombre non négligeable, elles ont presque toujours intéressé des femmes amérindiennes. En d'autres termes, compte tenu des rapports de genres à l'époque, loin de ramener les Créoles vers les Amérindiens pour partager leur autochtonie, la rencontre a plutôt opéré la créolisation des femmes amérindiennes concernées.

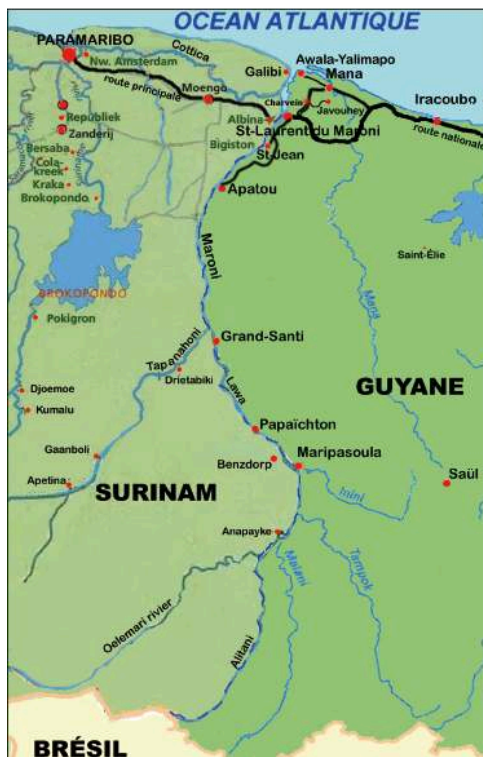
- 14 Sur la question du rapport à l'autochtonie, on peut encore signaler un cas où il se pose de manière un peu différente. C'est celui qui concerne la position également ambiguë des populations marronnes issues des anciennes plantations de la colonie voisine du Surinam et immigrées en Guyane, dans leur relation aux Amérindiens et aux Créoles. J'en parlerai plus longuement plus loin, mais un cas doit être immédiatement cité. Il s'agit des Aluku¹⁰. Ces derniers se sont installés sur le haut Maroni dès la fin du XVIII^e siècle et y ont fondé ce qui est devenu leur territoire ancestral. Cette région est également occupée par les Wayana, des Amérindiens de langue karib dont la présence en ces lieux est antérieure à la colonisation, mais dont le mode d'occupation du sol s'est longtemps lui aussi caractérisé par sa mobilité. La relation historique entre ces deux groupes a longuement été étudiée par Francis Dupuy (cf. notamment, Dupuy, 2008) qui montre que les Wayana respectent le caractère sacré de la zone où les Aluku ont érigé leurs lieux de culte fondamentaux¹¹ ; le territoire du Lawa (ou haut Maroni), est alors partagé entre les deux groupes qui, s'ils ne vivent pas toujours en parfaite harmonie, semblent y avoir construit les règles d'une cohabitation égalitaire.
- 15 Toutefois, si les Créoles sont également présents dans la région, autour de la commune de Maripasoula, si, eux aussi, respectent les lieux de culte aluku, ils sont moins directement concernés par la question de l'occupation de ce lieu voisin (sur le fleuve Lawa) que ne le sont les Créoles de Mana à l'égard de la basse Mana, dans la mesure où ils n'ont jamais cherché à s'y implanter. Néanmoins, la relation entre Wayana et Aluku ne peut finalement que les renforcer dans la voie qu'ont également choisie les autres Créoles : celle d'une histoire aux fondements pluriels.
- 16 En effet, c'est désormais en se constituant comme l'un des trois peuples fondateurs de l'histoire de la Guyane (Créoles, Amérindiens et Marrons) que les Créoles tentent aujourd'hui de régler la question de leur rapport au territoire, c'est-à-dire, plus essentiellement, celle de leur historicité. Or, dans un contexte profondément marqué par la diversité du peuplement, elle-même alimentée par l'immigration, cette construction à trois pieds exclusifs implique la fabrique et le rejet des étrangers.

- 17 Mais avant d'en venir à ce dernier aspect de la question ici traitée, il convient de restituer à la Guyane toute sa dimension multiculturelle et, pour autant, nous focaliser sur un autre point de vue, marron ndyuka en l'occurrence, et mettre ainsi en œuvre une démarche tout à la fois complémentaire et comparative.

Du territoire ancestral à l'espace transfrontalier

- 18 L'exemple des Ndyuka immigrés en Guyane permet de mettre en relief une logique d'insertion qui conjure la nécessité identitaire de maintenir des liens étroits avec un territoire érigé en territoire ancestral et conduit à la construction d'un espace transfrontalier néanmoins sans cesse en butte au maintien parallèle des espaces nationaux et des appartenances qu'ils régissent.
- 19 Dans la culture ndyuka dite traditionnelle¹², née au XVIII^e siècle du marronnage d'esclaves africains transplantés en Guyane hollandaise (l'actuel Surinam), le poids du religieux s'exprime d'abord dans l'ordre socio-culturel qu'il contribue à définir à travers une hiérarchie que domine le *Gaan man*, lequel est à la fois chef politique et prêtre suprême. Mais ce poids apparaît plus encore dans le vécu quotidien auquel il donne sens : chez les Ndyuka, les morts et leurs esprits contrôlent étroitement les vivants et tout doit être fait par ces derniers pour maintenir l'harmonie de leurs rapports avec le monde des morts.
- 20 Le culte des ancêtres, en l'occurrence, est fondamental : il s'y joue concrètement l'expression territorialisée du rapport ndyuka au monde de l'au-delà. Selon les récits recueillis auprès des anciens, les ancêtres sont venus d'Afrique avec leurs *obia* : esprits, puissances tutélaires, forces magiques (cf. Thoden Van Velsen, 1988, Vernon, 1986, 1992), ou plus modestement remèdes dans lesquels les esprits s'incarnent, ces *obia* leur ont alors permis de se dégager de l'esclavage en marronnant et d'établir en forêt leur territoire ancestral, en recréant, autour d'une structure lignagère, toute une organisation susceptible de résister aux colons et même de traiter avec eux pour obtenir paix et indépendance en 1760.
- 21 Ainsi, sur le Tapanahoni — un affluent formateur du Maroni frontalier — désigné comme le *Ndyuka Liba*, c'est-à-dire le Fleuve ou le Pays Ndyuka, et dans le cadre du système matrilineaire qu'ils ont produit ou reproduit, ces esclaves devenus marrons ont créé les *kondee*. Il s'agit de grands villages de structure pérenne définis par l'existence d'un autel des ancêtres et d'une maison mortuaire, ainsi que par la présence d'au moins un « capitaine ». Ce dernier émane d'un clan et doit être en même temps investi par le *Gaan man* en tant que son représentant local ; il est secondé par un ou deux assistants qu'on appelle *basia*.
- 22 Avant de poursuivre, il convient toutefois de rappeler que le champ de la présente réflexion porte sur la Guyane et plus précisément sur les Ndyuka actuellement en situation de migration. Or, cette dernière revêt plusieurs aspects impliquant des histoires un peu différentes. On trouve, à Saint-Laurent du Maroni, nombre de Ndyuka directement descendus du pays ancestral, qu'il s'agisse du haut Tapanahoni, l'*Opuse*, ou de son aval, le *Bilose*, au-dessus de la jonction du Tapanahoni avec le Maroni, tous deux situés au Surinam (cf. carte 1).

Carte 1 : Le Bassin du Maroni, entre Guyane et Surinam



Source : M.-J. Jolivet

- 23 Au-delà des conséquences qu'impliquent ces différences d'origine¹³, il faut aussi savoir qu'au début du XIX^e siècle, des membres de lignages du haut Tapanahoni (*Opuse*) sont allés s'installer sur la rivière Cottica, le long de la côte surinamaïse. Ils ont pu y fonder de nouveaux grands villages de type *kondee*¹⁴, mais en restant affiliés aux mêmes lignages et en demeurant sous l'autorité du même *Gaan man*.
- 24 Beaucoup plus tard, entre 1986 et 1992, une guerre civile a vu s'affronter les troupes de l'homme fort du régime surinamaïse du moment¹⁵, Desi Bouterse, et celles que son ancien garde du corps, Ronnie Brunswijk, un Ndyuka de la Cottica, avait pu lever parmi les membres de son groupe et au-delà. Pour échapper aux tirs croisés des belligérants qui touchaient au premier chef la région de la Cottica, nombre de Ndyuka ont dû rejoindre la Guyane. La migration était censée être provisoire. Les migrants n'avaient pas le statut officiel de réfugiés. On les désignait simplement comme des « Personnes Provisoirement Déplacées du Surinam » (PPDS). Quatre camps ont été édifiés pour les accueillir. Le premier, sur Saint-Laurent du Maroni et à proximité du fleuve frontalier avait pour vocation principale d'être le lieu de passage à partir duquel les réfugiés étaient envoyés dans les trois autres camps. Parmi ces derniers, deux étaient implantés sur la commune de Mana (Charvein et l'Acarouany), tandis que le troisième, dit du PK9¹⁶, restait proche des limites de cette même commune. C'est donc cette commune qui a été la plus directement confrontée au problème de l'accueil des réfugiés de la Cottica et qui demeure aujourd'hui concernée par l'implantation de ces migrants anciens ou d'autres, plus récents, également originaires de la Cottica.
- 25 Car malgré la proposition faite aux réfugiés par le Premier Ministre de l'époque, Michel Rocard, en fin 1992, proposition au titre de laquelle, la guerre civile ayant pris fin, les réfugiés installés en Guyane pourraient toucher des indemnités non négligeables pour

rentrer chez eux, nombre de *Cottica sama* (gens de la Cottica) ont préféré rester, croyant naïvement que le fait de ne pas demander ces indemnités de départ les autoriserait *ipso facto* à vivre légalement en Guyane. Tel ne fut pas le cas et l'année 1993 reste marquée, dans l'esprit des plus âgés, comme celle de la fuite permanente en forêt, une sorte de retour au temps du marronnage – même si, cette fois, on ne faisait que se cacher provisoirement en lisière du littoral guyanais. À partir de 1994, un apaisement relatif est intervenu, sans que la question de cette immigration soit pour autant réglée, nous y reviendrons.

- 26 Si j'insiste sur le cas des migrants venus de la Cottica (les *Cottica sama*), c'est parce qu'ils sont les Ndyuka les plus nombreux sur la commune de Mana où s'est essentiellement déroulée ma recherche. À Saint-Laurent du Maroni, en revanche, on rencontre plus de gens venus du Tapanahoni. Parmi eux, ceux venus du *Bilose* ou bas Tapanahoni (les *Bilo sama*) sont censés avoir conservé plus que d'autres la tradition, pour des raisons historiques. Il y est donc souvent fait référence pour appréhender la question du rapport au territoire ancestral et je m'y réfère moi-même, suivant en cela certaines indications de mes informateurs originaires de la Cottica. Mais si cette dernière question est bien celle qui m'occupe ici, elle peut être également utilement traitée à partir des *Cottica sama*.
- 27 Quand, dans la région de Charvein, on s'enquiert d'une personne appartenant à une famille originaire de la Cottica, il n'est pas rare d'entendre une réponse de ce genre : « Il n'est pas là. Il est au Surinam. Mais il rentrera bientôt. ». Selon les cas, l'indication est plus ou moins précise : la personne recherchée peut être partie voir un membre de sa parentèle (père, mère, oncle ou tante, frère ou sœur, à moins qu'il ne s'agisse d'un enfant) ou plus simplement régler un problème (la recherche d'un acte de naissance, par exemple). Ce peut être aussi, plus couramment, pour faire des achats. La fréquence de ces allers et retours et le nombre de personnes concernées affirment déjà, à eux seuls, l'existence d'un espace qu'on ne saurait qualifier autrement que de transfrontalier. La Guyane se livre alors comme partie d'un territoire traversé par un fleuve qui joue davantage le rôle de jonction que celui de frontière.
- 28 Il faut cependant réintroduire la troisième dimension que constitue le fleuve dans toute son étendue, d'aval en amont. On voit alors apparaître un espace toujours transfrontalier, mais sous une forme plus longitudinale que bilatérale. Et l'importance de cet amont que constitue le Tapanahoni n'est pas négligeable, puisqu'il s'agit du *Ndyuka Liba*, du Pays Ndyuka, celui que les ancêtres ont permis de construire.
- 29 Divers rituels formalisent le rapport que les Ndyuka entretiennent avec les ancêtres et le monde des esprits. Certains de ces rituels sont domestiques, mais le plus remarquable fait intervenir l'obligation de se rendre dans un grand village (*kondee*) du pays ancestral. Il s'agit de la cérémonie du *booko dey* (levée de deuil) qui a lieu un an après le décès d'une personne, voire davantage si elle a été empêchée par quelque malheur, et qui est susceptible de provoquer des festivités de grande ampleur au cours desquelles se réaffirme l'appartenance au groupe sur son site d'origine. Sa célébration s'effectue chaque année, village après village, selon un calendrier établi par le *Gaan man* ; elle dure 8 à 10 jours mais peut désormais être réduite à 5 ou 6 jours. Il s'agit d'une cérémonie collective pour laquelle chaque village regroupe, le cas échéant, les hommes et les femmes en deuil depuis au moins un an et qui doivent effectuer leur levée de deuil dans le même village (*kondee*). Quand je dis les hommes et les femmes, ce sont non

seulement ceux qui vivent sur place, mais aussi les migrants qui ont perdu un conjoint ou une conjointe originaire du *kondee* considéré.

- 30 N'ayant jamais eu le loisir d'observer dans le détail ce rituel qui a lieu en pays d'origine – alors que mon terrain se situe sur les lieux de migration – je dois ici me référer, quant aux données ethnographiques, aux indications que m'a communiquées Diane Vernon¹⁷ qui a eu l'occasion d'assister à diverses cérémonies de levée de deuil, des indications complétées par celles que j'ai pu recueillir auprès de Ndyuka immigrés.

Le clan et le *kondee* du mort sont au centre du dispositif du *Booko dey*. Ils ont la responsabilité du veuf ou de la veuve qui doit venir séjourner sur place, durant l'année qui suit le décès du conjoint. Le régime est assoupli pour les veufs qui, au bout de trois mois (c'est le deuil incompressible), sont autorisés à partir pour aller travailler. Le clan du mort a donc l'initiative du *Booko dey* dans son déroulement concret. Le conseil des anciens (*lanti*) se réunit pour en parler. La direction des opérations est confiée au capitaine du clan ; ses assistants (les *basia*) les mettent en œuvre : ils annoncent la fête, appellent les participants et distribuent les tâches. Les fossoyeurs font des offrandes de nourriture aux ancêtres (on sacrifie des coqs). On envoie également de la nourriture en cadeau au *Gaan man* qui dépêche alors sur place un représentant. Un *Booko dey* se prépare à l'avance. C'est à l'homme d'en assurer les frais, avec l'aide de son clan. Le veuf a le droit de partir travailler pour gagner l'argent nécessaire au déroulement de la cérémonie trois mois après le décès de son épouse. La veuve, elle, n'est pas censée pouvoir gagner de l'argent ; les contraintes du deuil continuent à peser sur elle jusqu'à la levée de deuil et c'est au clan du mort que revient le devoir de couvrir les frais. Un peu avant le jour dit, le village envoie une pirogue sur la côte pour collecter la nourriture et les boissons qu'un comité *ad hoc* a pu acheter grâce aux contributions monétaires des hommes du clan du mort. Ces derniers sont également allés à la chasse et à la pêche, quinze jours avant le *Booko dey*, pour stocker gibier et poissons que les femmes prépareront ensuite, avec les autres mets, selon les recettes traditionnelles (Diane Vernon, 2015, communication orale)

- 31 Depuis une quarantaine d'années, sous l'effet des migrations vers les villes de la côte et notamment vers Saint-Laurent du Maroni, en Guyane, encore amplifiées par la guerre civile de 1986-1992, les règles ndyuka traditionnelles ont perdu de leur vigueur. Ainsi, il est de plus en plus difficile de faire venir les membres du clan d'un mort dans son village (*kondee*), pour l'enterrer, même si le caractère contraignant du deuil peut demeurer fort pour les parents les plus proches du mort : Diane Vernon m'indique qu'un père, par exemple, peut être obligé d'abandonner ses biens et ses activités en migration, au risque de tout perdre quand il a un troupeau, pour se rendre immédiatement dans le *kondee* où est mort son enfant. Mais pour les autres, l'indifférence prévaut. Il faut dire que la plupart des Ndyuka émigrés sont enterrés là où ils vivaient avant leur mort. Il y a, dans le cimetière de Saint-Laurent du Maroni, nombre de tombes ndyuka. Désormais, pour que le corps d'un migrant décédé soit reconduit dans son village (*kondee*), il faut qu'il s'agisse d'un personnage important ou que sa famille se démène pour l'occasion. Les enterrements ne sont donc plus l'enjeu d'une véritable expression de la cohésion du groupe. La dispersion géographique des morts récents manifeste plutôt l'intervention d'une certaine coupure entre le monde moderne et urbanisé des migrants et leur monde ancestral. L'organisation saint-laurentaise du protocole *post-mortem*, à la morgue et sous la houlette des pompes funèbres locales, de ses cercueils et de ses tombes, n'y est sans doute pas étrangère, facilitée qu'elle est par le droit français qui ne permet pas aux particuliers de promener leurs morts à leur convenance...

- 32 Les cérémonies de levée de deuil (*Booko dey*), elles, continuent à attirer du monde. Le fort attrait qu'elles exerçaient, par le passé, s'expliquait notamment par leur caractère festif, dans un contexte où les grandes fêtes étaient rares : elles étaient une occasion de rencontres au-delà du cercle étroit du village. De nos jours, en tout cas sur la côte, les occasions de danser, de s'amuser et de rencontrer de nouveaux partenaires sont beaucoup plus fréquentes. L'attraction exercée par ces cérémonies n'en demeure pas moins forte.
- 33 Pour comprendre ce qui est en jeu, il faut examiner leur déroulement, en dissociant la dimension strictement rituelle et l'accompagnement festif dont elles font simultanément l'objet. Une levée de deuil dure une huitaine de jours et les festivités commencent dès le troisième jour. Le partage de la nourriture et les danses au son des tambours en restent l'expression traditionnelle, mais interviennent aussi d'autres musiques et d'autres danses. Si le lien entre rituel et réjouissances est étroit, en même temps, il est des occurrences où ces dernières échappent au contrôle du rite, dans les deux domaines évoqués : celui des repas et celui des danses. C'est précisément là que viennent s'infiltrer les changements « modernes », si j'ose dire, qui marquent les cérémonies actuelles. Pour certains participants, en effet, ces journées (*Booko dey*) sont désormais avant tout l'occasion de faire des affaires, en montant des petites baraques en bois transformées en bars. Pour d'autres, c'est surtout l'occasion de danser et de passer des vacances plaisantes, en enchaînant les *Booko dey* de l'année, leurs dates étant volontairement choisies pour s'échelonner durant la période de vacances et faciliter ainsi leur fréquentation.
- 34 Ces dernières remarques mettent sur la voie des présentes limites du *Booko dey* en tant que garant de la cohésion du groupe autour de son territoire ancestral. On voit s'y infiltrer, insidieusement, les indices d'un changement du mode de participation à cette cérémonie et, partant, de son sens profond, à travers une tendance à l'occidentalisation des pratiques. Il faut en particulier souligner le rôle qu'y joue la diffusion permanente de musique moderne, avec sonorisation électrique et hauts-parleurs qui font monter le niveau de décibels bien au-delà du seuil de tolérance habituel. Cette musique vient couvrir le son, discontinu lui, des vieux tambours traditionnels, au point que les moins jeunes – ceux qui ont connu les levées de deuil d'antan – estiment que cette cérémonie devient trop fatigante pour eux : « elle rend malade », m'a dit un jour l'un d'entre eux. Elle apparaît comme dévoyée par la présence de gens pour qui les *Booko dey* ne sont plus guère qu'un prétexte pour s'amuser.
- 35 Un autre discours émerge aussi : celui des convertis à l'une ou l'autre des Églises chrétiennes, protestantes notamment. Si la musique appartient à leur monde, c'est sous forme de chants, certes fortement scandés et de forme incantatoire, mais toujours porteurs d'un message d'amour (de Dieu, des autres, etc.) et non voué aux seuls plaisirs du déhanchement. Quant au rituel *ndyuka* du *Booko dey*, il est évidemment dénoncé comme contraire aux préceptes de la religion chrétienne, quelle qu'elle soit, et aussi comme fauteur de problèmes semblables à ceux qui, souvent, ont amené le nouveau chrétien à la conversion, telle l'emprise d'un esprit malfaisant. Mais derrière la mise en avant du dogme chrétien et de ses pratiques, perce plus profondément le rejet des contraintes que la religion *ndyuka* fait peser sur les vivants et plus précisément sur les femmes. Car le deuil, pour elles, reste incompressible et comme elles ne sont pas censées être financièrement autonomes, il les place dans la complète dépendance du

clan du mort pour lequel elles doivent effectuer les tâches habituellement dévolues aux femmes en échange de sa protection et des dons matériels qu'il doit lui accorder.

- 36 Or, dans la migration en territoire guyanais, ces femmes sont susceptibles, si elles ont des papiers en règle, de bénéficier de droits sociaux qui, lorsqu'elles ont un nombre important d'enfants (cas de figure toujours le plus courant) les rendent financièrement autonomes. Que signifie alors pour elles l'obligation de se mettre sous la protection de la famille du défunt sinon une immense contrainte sans contrepartie réellement utile ? Certaines le disent ouvertement ; d'autres le laissent entendre : couper avec la religion traditionnelle, c'est se libérer de ces contraintes. Bien sûr, il ne s'agit que d'une tendance mais qui pose au moins la question du devenir de la levée de deuil (*Booko dey*) en tant que rite transfrontalier.
- 37 Car là réside le second aspect déterminant de la question de l'affirmation collective du rapport aux mêmes ancêtres : les grands villages (*kondee*) sont de l'autre côté de la frontière. Certes, cette frontière est plus souvent vécue comme un lien, car c'est un fleuve qui la matérialise et ce fleuve est, depuis toujours, une voie de communication avant d'être une frontière. Mais les droits auxquels donne accès l'intégration à l'ensemble franco-guyanais présupposent des papiers en règle, lesquels impliquent, pour être octroyés et renouvelés, une présence quasi continue sur le territoire guyanais ; les absences doivent être courtes.
- 38 Les grands villages (*kondee*) restent-ils désormais, pour les migrants, autre chose qu'un lieu de fréquentation sporadique ? Les plus âgés continuent à remonter le fleuve en pirogue, au moins une fois l'an, pour veiller au nettoyage de la maison familiale, par respect des ancêtres, même s'ils ne fréquentent plus trop les cérémonies de levée de deuil. En ce sens, malgré ses ajouts modernes (commerciaux et festifs), ce rituel est toujours porteur d'une identification collective territorialisée. Tant que la création de nouveaux villages de type *kondee* ne sera pas envisageable sur les lieux de la migration, le Tapanahoni et la Cottica continueront à être les passages obligés de la relation aux ancêtres.
- 39 Il est cependant impossible d'envisager le devenir de ce système d'identification collective sans gros risques d'erreurs. Tout d'abord, le Surinam étant, semble-t-il¹⁸, en pleine renaissance, rien ne dit que les données migratoires ne s'inverseront pas jusqu'à réduire sensiblement la pertinence de l'idée d'espace transfrontalier. Ensuite, l'individualisation croissante du mode de vie dont l'École se fait le promoteur — et ce, de part et d'autre de la frontière — ne met-elle pas à mal les fondements mêmes d'un système d'identification dont la visée holistique mêle aussi étroitement les morts et les vivants ?...

La question de l'historicité

- 40 Deux cas de figure viennent d'être successivement examinés, caractéristiques, chacun à sa manière, de la problématique guyanaise : le premier met en lice la nécessité créole du dépassement du besoin de s'affirmer comme autochtone, tandis que le second pose la question du devenir d'une identification collective, marronne en l'occurrence, se jouant des frontières pour s'affirmer dans un sens qui la remet de plus en plus ouvertement en cause.

- 41 Au-delà de la disparité apparente de ces deux cas de figure, apparaît la possibilité d'une réflexion englobante sur l'historicité des populations en présence dans son rapport à la territorialisation qu'elles pratiquent ou qu'elles revendiquent. Cette historicité s'affirme dans un ancrage territorial, s'il le faut partagé avec certains autres, ainsi que dans la construction permanente d'un « autre » radicalement étranger, variable selon les époques, toujours présent néanmoins.
- 42 Il faut évidemment comprendre ici la notion d'historicité dans l'acception qu'en propose la philosophie existentialiste. Toute réflexion sur la situation coloniale ou post-coloniale — et plus clairement encore sur la situation esclavagiste et post esclavagiste — y conduit nécessairement. L'historicité ne peut s'y avérer qu'à partir d'une réappropriation du passé en vue d'une projection vers l'avenir. Refuser d'être encore objet de son histoire pour s'en affirmer au contraire comme sujet : telle est la démarche avancée pour mieux maîtriser cet avenir.
- 43 Il y a bien des façons d'aborder l'historicité des sociétés constituant la Guyane et je ne prétendrai pas les épuiser toutes dans cette seule contribution. Nous l'examinerons ici plus particulièrement dans son rapport à la territorialisation. Encore faut-il garder à l'esprit le fait que la question de l'autre est le corollaire immédiat de cette démarche. Les faits guyanais en apportent régulièrement la preuve.
- 44 C'est bien en ce sens que l'on peut analyser le premier exemple donné : celui de la quête créole de l'autochtonie. Il ne s'agit certes pas de suggérer que les Créoles ne sont devenus sujets de leur histoire qu'à partir du moment où ils ont eu à se définir face à l'émergence des Amérindiens — compris comme « primitifs » négligeables d'abord, puis comme autochtones. Même si l'esclavage les a longtemps privés d'une possibilité ostensible d'affirmation de soi, il n'a pas pu en brider entièrement les manifestations discrètes ou les surgissements sporadiques. Car leur démonstration éclatante d'une historicité maîtrisée, telle que l'a donnée à voir, notamment, la prise de possession de l'espace domanial au lendemain de l'abolition de l'esclavage, à partir de la construction d'un nouveau système d'habitations fondé sur un large individualisme perçu comme seul garant d'un non-retour à l'esclavage, cette démonstration n'est évidemment pas sortie de nulle part : elle s'est préalablement formée dans le terreau de l'esclavage. Cependant, quand est venu plus tard le temps des remises en cause de l'ordre post-colonial à travers leur aspiration à l'autochtonie suivie, à défaut de succès, par l'assemblage d'une histoire à fondements pluriels, susceptible de les replacer au premier rang — fût-il partagé — de ce qu'il faut comprendre comme la maîtrise du territoire guyanais, c'est bien l'affirmation de leur historicité qu'ont visée les Créoles. Et cette historicité devient de nos jours aussi évidente que fermée eu égard au traitement qu'elle réserve aux « autres », ceux qui ne sont pas les peuples fondateurs, c'est-à-dire les « étrangers ».
- 45 Quels sont ces derniers ? La situation est simple, si j'ose dire, quand il s'agit de ressortissants définis par leur nationalité : Brésiliens, Haïtiens, *Georgetowniens*¹⁹, essentiellement. Des vagues de xénophobie ne cessent de marteler l'histoire récente ou immédiate de la Guyane. Au premier rang des rejets figurent alternativement chacun des trois groupes nationaux précédemment cités. Mais on a là des phénomènes malheureusement assez banals, qui ne renseignent que partiellement sur les particularités et l'originalité guyanaises.
- 46 En revanche, quand il s'agit de Surinamais, l'affaire se complique singulièrement et devient de ce fait beaucoup plus éclairante. Amérindiens kali'na et Noirs marrons

ndyuka, saamaka et paamaka²⁰ fréquentent les rives guyanaises du Maroni depuis longtemps déjà. Pour les Kali'na du Surinam, il s'agit de la manifestation de leur occupation itinérante de la côte des Guyanes, récemment accentuée par la guerre civile qui les a vus combattre les Ndyuka dans les rangs de l'armée officielle. Mais quand ils rejoignent la commune kali'na d'Awala-Yalimapo qui borde, du côté guyanais, l'estuaire du Maroni, ils n'entrent pas nécessairement en contact étroit ni avec leurs anciens ennemis ndyuka, ni même avec les Créoles.

- 47 Pour les Marrons, il faut distinguer les Saamaka, venus proposer leurs compétences de constructeurs et de conducteurs de pirogues aux gros négociants de Cayenne et aux petits commerçants créoles qui approvisionnaient les placers de la Mana au temps des ruées vers l'or. Comme me le rappelaient, il y a maintenant quelques années, les derniers témoins créoles de la grande époque de l'or²¹, sans le concours des piroguiers saamaka, jamais les orpailleurs n'auraient pu être assez régulièrement ravitaillés pour pouvoir s'adonner pleinement à leur quête de l'or. Les Saamaka demeurés sur place, dans les villages qu'ils ont fondés aux marches de la commune, sont — ou tout au moins étaient, il y a peu encore²² — localement considérés comme partie prenante de l'histoire des Créoles de la région de Mana. Leur situation n'est toutefois pas la même quand ils résident ailleurs.
- 48 De même, la position particulière des migrants ndyuka venus de la Cottica (*Cottica sama*) du village de Charvein ne permet pas leur exclusion radicale. Charvein fut en effet le camp de réfugiés le dernier fermé. Les « PPDS » (Personnes Provisoirement Déplacés du Surinam) des trois autres camps qui n'avaient pas choisi de rentrer chez eux avec l'indemnité proposée y furent rassemblés, avant que la décision de fermer ce dernier asile ne les contraigne à la clandestinité. Leur résistance, leur opiniâtreté à rester sur ces terres guyanaises qu'au demeurant ils fréquentaient depuis fort longtemps²³ et qu'ils avaient appris à apprivoiser, tout comme leurs ancêtres l'avaient fait au temps du marronnage, les rendaient finalement presque impossibles à expulser, ce qui leur conférait une position particulière. Quelle place les Guyanais devaient-ils leur faire ? La position de la mairie de Mana fut à cet égard déterminante. Aux lendemains de la fermeture du camp de Charvein, comme les réfugiés tentaient de s'implanter en construisant des petits *kanpu* (villages de culture provisoires, dans la tradition marronne) aux alentours de l'ancien camp, le maire de Mana prit la décision de les laisser s'y installer : ainsi naquit le village de Charvein. Sans doute cela lui permettait-il de faire augmenter sensiblement la population de sa commune qui obtenait ainsi un statut financièrement beaucoup plus intéressant. Il n'empêche : un village ndyuka ou plus précisément cottica — comme le disent les intéressés, tant la tendance à la particularisation prend actuellement le pas sur le sentiment d'appartenance commune — avait désormais droit de cité sur le territoire manonais.
- 49 L'affirmation d'une historicité guyanaise partagée par les trois groupes fondateurs que constitueraient les Amérindiens, les Créoles et les Marrons s'en trouve-t-elle affectée dans le sens d'un élargissement aux personnes venues plus récemment d'ailleurs, pour peu qu'elles puissent être considérées comme relevant de l'un de ces trois groupes ? Rien n'est moins clair. Mais avant d'aborder ce versant de la question, il convient de se pencher sur la logique d'exclusion à laquelle conduit d'emblée cette acceptation du partage des fondements historiques de la Guyane. Car c'est d'un partage « en » trois et non « à » trois qu'il s'agit, chacun étant en quelque sorte responsable de sa propre partie, indépendamment des deux autres.

- 50 Pour les Amérindiens, l'autochtonie fait loi quel que soit le caractère diffus de l'occupation des lieux. C'est à eux que revient le choix d'admettre ou non dans leur sein tel autre Amérindien venu d'ailleurs²⁴. Pour les Marrons, dans un premier temps, c'est essentiellement des Aluku qu'il s'agit, c'est-à-dire d'une population certes issue de plantations surinamaises, mais qui avait demandé asile à la Guyane dès le XVIII^e siècle²⁵ et qui, faute de pouvoir faire reconnaître son indépendance par les autorités hollandaises qui l'ont au contraire contrainte à subir le contrôle des Ndyuka durant une bonne partie du XIX^e siècle, s'est installée sur le Lawa (haut Maroni), dans une région revendiquée par les autorités françaises et qu'ils pouvaient donc croire française. Mais après la résolution du contesté franco-hollandais en 1890, seule la rive droite du Lawa fut reconnue telle, ce qui amena la majeure partie des Aluku, déjà présents dans la région, à déménager pour s'y établir²⁶. Cette même résolution attribua, en revanche, toute la rive gauche du haut et du bas Maroni au Surinam, lequel recueillit donc, par là même, tout le Pays Ndyuka du Tapanahoni. Les Aluku, désormais de nationalité française²⁷, se sont bien affirmés comme partie prenante de l'histoire de la Guyane en tant que groupe. D'une certaine manière, même s'ils sont présents à Kourou depuis les débuts de la construction de la base spatiale²⁸, même si l'on peut les rencontrer partout, y compris en France métropolitaine, l'Ouest guyanais n'en est pas moins « leur territoire », non seulement en amont du Maroni, au pays ancestral, mais aussi en aval, sur la commune d'Apatou, et même en partie à Saint-Laurent du Maroni. Si l'on y ajoute la création, en 1989, de la commune amérindienne (kali'na), d'Awala-Yalimapo, on voit apparaître une sorte de répartition territoriale des groupes, les Créoles conservant leur emprise sur le centre du littoral.
- 51 On entend dire, parfois, qu'il y a trois pays en Guyane : l'Est, tourné vers le Brésil avec lequel il partage certaines populations amérindiennes, le Centre, plutôt marqué par les Créoles et leur relation étroite avec la métropole, et l'Ouest où prédominent les Marrons. J'ai bien dit « Marrons », et pas seulement Aluku, et c'est tout le problème. La constitution d'un espace transfrontalier, dont on a vu tout à la fois l'importance et les possibles limites, permet-elle aux migrants ndyuka de Guyane de continuer à affirmer une historicité appuyée sur la maîtrise territorialisée de leur passé fondateur ? En réalité, les Ndyuka du Surinam ont bien les moyens d'affirmer cette historicité-là ; l'histoire enseignée dans les écoles surinamaises fait d'ailleurs état de cette part importante de l'histoire du pays. Mais au regard de la logique de l'enseignement français en Guyane, seuls, les Aluku peuvent prétendre à un tel traitement. La consultation des archives coloniales (col. sous-série C14) les fait d'ailleurs apparaître dès les années 1770 dans l'histoire de la colonisation de la Guyane. En revanche, les Ndyuka sont d'abord regardés comme des Surinamais. Pourtant, eux aussi pourraient revendiquer une certaine accointance avec la Guyane. Car tant que la frontière est demeurée contestée, c'est-à-dire jusqu'en 1890, nul ne savait vraiment lequel des deux fleuves formateurs du Maroni, le Lawa ou le Tapanahoni, marquait la frontière, et nombre de grands villages (*kondee*) ndyuka se seraient retrouvés du côté guyanais, si la résolution du contesté avait été faite en faveur de la France. Toutefois, il faut reconnaître que l'accord passé en 1760 avec les autorités hollandaises, au titre duquel les Ndyuka obtenaient le droit de vivre librement sur le Tapanahoni, à la condition d'empêcher d'autres esclaves marrons — les Aluku au premier chef — de suivre leur exemple, donne bien comme première la dimension surinamaïse de leur histoire. Leur fréquentation assidue du Maroni, jusqu'en aval, en tant que piroguiers desservant les placers des hauteurs au temps des grandes ruées vers l'or leur a ensuite conféré un

tropisme plus guyanais. D'ailleurs, d'une manière générale, les mouvements migratoires de la période de ces ruées (entre 1880 et 1940) ont malmené les lignes de partage. Mais dans la logique coloniale et post-coloniale tout aussi bien, une frontière reste une frontière et le Pays Ndyuka reste au Surinam.

- 52 Ainsi, les Ndyuka sont d'abord considérés comme des étrangers, exception faite de ceux qui sont nés sur place de parents déjà naturalisés français — notamment dans la région de Grand Santi où ils sont installés de longue date. Pour échapper à ce statut, il leur faut s'intégrer. Toute la différence avec les Aluku est là. Il y a aujourd'hui beaucoup d'Aluku parfaitement intégrés à la vie guyanaise, dont on pourrait penser, même, qu'ils sont créolisés ou francisés. Mais la référence à l'historicité du peuple aluku en tant que tel leur est toujours possible. Pour les Ndyuka, l'intégration s'apparente davantage à une coupure. Si l'on ne va pas régulièrement nettoyer la maison familiale dans son village (*kondee*) d'origine, si l'on cesse d'assister aux cérémonies de levée de deuil, si l'on se convertit à quelque culte protestant, rejetant du même coup les ancêtres et leurs *obia* fondateurs, on abandonne l'ordre ndyuka et l'on perd la possibilité de s'approprier l'historicité que cet ordre a construite.
- 53 Mention spéciale doit être faite du cas un peu particulier et de toute façon restreint de Charvein. S'agit-il bien, comme je l'ai écrit plus haut, d'un village cottica en pays guyanais ? Sans doute, mais il manque à ce village la dimension essentielle qui ferait de lui un *kondee* : les attributs proprement ndyuka que constituent l'autel des ancêtres et la maison mortuaire. Pour l'instant, cependant, il n'est pas possible de construire de nouveaux *kondee* en pays de migration. Certes, ainsi sont nés le pays Cottica et ses propres *kondee*. Rien ne semble interdire, par conséquent, ces renaissances. Mais c'était autrefois et en territoire surinamais. Pour le capitaine de Charvein, transformer son village en *kondee* ne semble pas à l'ordre du jour. Il est vrai que, bien qu'officiellement intronisé après reconnaissance de son statut par le *Gaan man* ndyuka, il n'est pas un capitaine de clan comme doivent l'être ceux des villages ancestraux (*kondee*) : il doit son statut au rôle qu'il a joué dans le camp de réfugiés, durant la guerre. De toute façon, un *kondee* ne ferait pas à lui seul une nouvelle reproduction du pays ancestral.
- 54 La territorialisation de l'historicité conduit inéluctablement à repousser l'autre au-delà des frontières ou à l'obliger à devenir partie prenante d'un autre ensemble, porteur d'une autre historicité. C'est en tout cas la logique qui semble prévaloir aujourd'hui en Guyane. On notera, en particulier, la place donnée au fait de marronnage dans l'imaginaire guyanais. Il faut dire que l'affaire est pour le moins complexe. Comment, dans le cadre d'une revalorisation justifiée et indispensable de la place des Créoles dans le processus constitutif d'une histoire proprement guyanaise, prendre en compte le sens et le rôle des grands mouvements de marronnage qui n'ont abouti à la libération des protagonistes et à leur affirmation en tant que groupes autonomes, que dans le pays voisin ?
- 55 Cette question, je l'ai posée, depuis longtemps, à diverses reprises²⁹. Je n'ai reçu, ni n'attends d'ailleurs, aucune réponse.

En guise de conclusion

- 56 À défaut du propos conclusif qu'apporterait une réponse à la question qui vient d'être posée, l'extrême complexité de la situation que j'ai ici tenté d'analyser mérite au moins d'être éclairée par un rappel des grandes lignes de la problématique qui a guidé ma

démarche. Je l'ai resserrée, en dernière partie, autour du problème de l'historicité. Il ne s'agissait pas seulement d'un développement logique de mon argumentaire. À une époque où le discours identitaire envahit l'espace public jusqu'à tarauder les consciences, une réflexion sur l'historicité des sociétés prises en compte par l'analyse constituait à mes yeux un bon moyen d'échapper au danger d'une appréhension de la Guyane à travers une vision sectaire des éléments qui la composent, tout en traitant le sujet au fond.

- 57 Indéniable est la difficulté qu'il y a, pour un lecteur peu au fait des réalités de ce pays, à saisir celui-ci dans sa diversité sans être victime des raccourcis simplistes qui ont trop souvent cours. Seul, me semble-t-il, le recours à des exemples précis tirés d'une ethnographie fine permet de rendre cette diversité autant que faire se peut intelligible. L'approche que j'ai retenue a privilégié deux angles — l'un créole, l'autre ndyuka — à partir desquels il m'a paru possible de faire surgir les mises en relation conduisant à une vision plus globale de cet ensemble qu'est la Guyane. Il y avait évidemment, je l'ai signalé d'emblée, d'autres entrées envisageables, mais l'intérêt de ces deux-là — outre qu'elles m'étaient accessibles à partir de mes propres travaux ethnographiques — résidait dans la manière dont les deux sociétés considérées s'étaient construites en mettant en œuvre des logiques très différentes, liées à l'histoire propre à chacune d'elles au-delà de l'origine commune que constituait la traite esclavagiste en provenance d'Afrique.
- 58 Eu égard au thème du rapport au territoire auquel s'intéresse le présent recueil, le positionnement créole face à l'idée d'autochtonie pouvait être utilement pris comme premier jalon dans l'analyse de la réalité guyanaise. Arrivés dès les débuts de la colonisation, les Créoles ont longtemps été très largement majoritaires dans le pays, grâce à leur faculté d'intégrer rapidement (dès la seconde génération) les migrants originaires des Petites Antilles, venus au temps des grandes ruées vers l'or (des années 1860 aux années 1930) et porteurs de cultures très proches. Mais affirmer la légitimité de la présence créole, quel que soit son poids démographique, sur telle portion de territoire ne pouvait se faire en termes d'antériorité dès l'instant où les Amérindiens étaient en mesure de faire valoir leur autochtonie. Il a donc fallu se tourner vers un autre type de légitimation : l'émergence, vers la fin du XX^e siècle, de la notion de peuples fondateurs de la Guyane en a fourni les armes. Les Amérindiens y avaient leur place aux côtés des Créoles, ainsi que certains Marrons. Mais là se sont noués les fils d'une construction exclusive, impliquant l'identification et le rejet des « autres » devenus autant d'étrangers.
- 59 Le second angle choisi, dans cette approche de la Guyane, a été celui des Ndyuka : des Marrons précisément considérés comme étrangers, malgré une présence ancienne ayant généré un nombre important de naturalisations. Cet exemple permettait en effet de relativiser le bien-fondé du trépied historique défini par les trois précédents « peuples fondateurs ». Certes, les Aluku — ces autres Marrons qui avaient édifié leur territoire ancestral sur une portion du haut Maroni reconnue comme française après l'accord réglant le contesté frontalier entre Guyane et Surinam — avaient pu effectivement être immédiatement considérés comme peuple fondateur de la Guyane. Mais qu'en était-il de ceux dont la présence était également attestée depuis longtemps déjà, tels les Saamaka, venus exercer leurs talents de piroguiers sur plusieurs grands fleuves de Guyane, au temps des ruées vers l'or, ou encore les Ndyuka qui maîtrisaient le Maroni jusqu'à la côte et avaient longtemps contrôlé les Aluku, confinés en amont ?

Le renvoi de leur territoire ancestral dans le giron surinamais, par ce même accord, justifiait-il de reléguer ceux qui vivaient en Guyane au rang d'étrangers et de les soumettre à des procédures administratives concrètement décourageantes³⁰ ?

- 60 En analysant en termes d'espace transfrontalier ce qu'on pourrait aussi appeler le « Pays Maroni », réunissant les rives du bas Maroni et de ses deux affluents formateurs, le Lawa et le Tapanahoni, j'ai pu faire apparaître le caractère quelque peu contingent des appartenances nationales actuelles. Toutefois, ce qui finalement s'impose à l'esprit, c'est peut-être davantage le flou d'une territorialisation trop souvent mise à mal par l'évolution des pratiques traditionnelles sous l'effet d'une modernisation qui tend à réduire les différences entre Marrons et Créoles. La prise en compte du seul partage d'une histoire englobante, réduite au principe fondateur de la colonisation et de l'esclavage, pourrait alors constituer les bases d'une historicité commune. On notera toutefois que la question, restée jusqu'alors sans réponse, de la place du marronnage surinamais dans la fabrique d'une historicité proprement guyanaise n'en est pas pour autant résolue : elle est juste éludée. Serait-ce là un oubli ou à tout le moins une imprécision nécessaire ?...

BIBLIOGRAPHIE

Références des travaux cités

- COLLOMB Gérard et JOLIVET Marie-José, éd(s), (2008) *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*. Paris, Éditions du CTHS
- COLLOMB Gérard et TIOUKA Félix (2000). *Na'na Kali'na. Une histoire des Kali'na en Guyane*. Petit Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouges Éditions.
- BILBY Kenneth (1990) *The Remaking of the Aluku : Culture, Politics and Maroon Ethnicity in French South America*, Ph. D. dissertation, Baltimore, The Johns Hopkins University,
- DUPUY Francis (2008). « Wayana et Aluku : les enjeux de l'altérité dans le haut Maroni ». In Collomb et Jolivet, *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*. Paris, Éditions du CTHS : 165-201
- HOOGBERGEN Wim (1990). *The Boni Maroon Wars in Suriname*. Leiden/New York, E. J. Brill
- HOOGBERGEN Wim (2008). « Frères et ennemis. Aluku et Ndjuka de 1710 à 1860 » In Collomb et Jolivet, *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*. Paris, Éditions du CTHS : 107-141.
- JOLIVET Marie-José (1982). *La question créole*. Paris, Éditions de l'Orstom, coll. Mémoires.
- JOLIVET Marie-José (1997). « La créolisation en Guyane. Un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole ». In Jolivet (éd.), *La Caraïbe. Des îles au continent. Cahiers d'Études africaines*, n° 148, XXXVII-4, 1997, pp. 813-837.

JOLIVET Marie-José (2013). « Modèle occidental et créolisation. L'exemple de la Guyane », *L'Homme*, 207-208, Un miracle créole, juillet-décembre 2013, pp. 113 à 134.

JOLIVET Marie-José (2015). Les sociétés marronnes en Guyane : rapport à l'histoire et modes d'intégration ». In Jean Moomou et APFOM (éd.), *Sociétés marronnes des Amériques. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVII^e au XX^e siècles*. Matoury Guyane, Ibis Rouge Éditions, 2015, pp. 691 à 700.

MOOMOU Jean (2004). *Le monde des Marrons du Maroni en Guyane (1772-1860). La naissance d'un peuple : les Boni*. Matoury, Ibis rouge Éditions.

MOOMOU Jean (Éditeur), (2015). *Sociétés marronnes des Amériques. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVII^e au XX^e siècles*. Matoury, Ibis rouge Éditions.

PARRIS, Jean-Yves (2011), *Interroger les morts. Essai sur la dynamique politique des Noirs marrons du Surinam et de la Guyane*. Matoury, Ibis rouge Éditions.

TIOUKA Félix (1992). *Sur la famille chez les Kalin'na*. Communication aux journées d'études Familles en Guyane, ORSG, Cayenne, 30-31 janvier 1992.

THODEN VAN VELSEN Hendrik Ulbo Eric. and VAN WETERING Wilhelmina (1988). *The Great Father and the Danger. Religious Cults, Material Forces, and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons*. Dordrecht-Holland/Providence-USA, Foris Publications

THODEN VAN VELSEN, Hendrik Ulbo Eric and VAN WETERING, Wilhelmina, 2004, *In the Shadow of the Oracle. Religion as politics in a suriname maroon society*, Long Grove, Illinois, Waveland Press, Inc.

VERNON Diane (1985). *Bakuu : le mal moderne, un culte de sorcellerie chez les Marrons Ndjuka du Suriname*. Mémoire pour le diplôme de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

VERNON Diane (1993). « "Choses de la forêt". Identité et thérapie chez les Noirs marrons Ndjuka du Surinam ». In Jolivet et Rey, *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*. Paris, L'Harmattan.

NOTES

1. Sur cette première phase allant de la construction à l'affirmation de la société et de la culture créoles, cf. Jolivet, 1982. Sur l'évolution récente de cette société, cf. Jolivet, 1997 et Jolivet, 2015.
2. Même s'ils sont alors restés la plus grosse minorité de l'ensemble guyanais.
3. En particulier des Kali'na dont je cite plus loin l'exemple : la faiblesse démographique qui les a affectés, au XIX^e siècle, en contrecoup de la colonisation, ne leur permettait pas d'occuper intensivement le territoire sur lequel ils évoluaient, même si, en raison de leur importante mobilité, leur présence aux confins de l'estuaire de la Mana et du Maroni est de tout temps attestée (cf. G. Collomb et F. Tiouka, 2000).
4. J'ai déjà longuement traité du sens du mot « créole » dans des travaux antérieurs (cf. Jolivet, 1982, notamment)
5. Rappelons que le terme est par ailleurs devenu une catégorie instituée dans les agences internationales chargées du développement (PNUD, FAO, etc.), pour l'opposer à des catégories de population arrivée postérieurement dans les espaces en question, que ce soit par conquête (en Amérique) ou par migrations récentes.
6. Olivier Stirn était alors Ministre des DOM-TOM et Jacques Chirac Premier Ministre. J'ai pu rencontrer et interroger des Français arrivant des quatre coins de l'Hexagone en nombre considérable, venus faire la queue, devant ce ministère, invités qu'ils étaient, avec d'autres

Européens, à poser leur candidature à une recolonisation de la Guyane sur la base de concessions forestières ou agricoles. Au bout du compte, cette opération, totalement rejetée par la population guyanaise, peut aujourd'hui être globalement considérée comme un échec. Elle a toutefois favorisé le développement des infrastructures locales et a indirectement permis l'implantation de deux villages hmong, en 1977 et 1979, une implantation organisée à partir des camps de réfugiés hmong en Thaïlande, qui a abouti à une véritable explosion de la production maraîchère et de sa commercialisation locale.

7. La mise en valeur des terres dont on vient d'obtenir le titre de concession doit être effective dans les cinq ans qui suivent cette obtention. Alors seulement, le titre en question devient officiel.

8. Nom donné sous l'Ancien Régime au colon et notamment au maître d'une exploitation agricole.

9. Il s'agit toujours de l'ancien gouverneur puis préfet, lequel n'avait cependant jamais caché son intérêt pour les Amérindiens. Mais comme il était censé être le représentant au Sénat de cette partie de la Guyane, dont la population était alors majoritairement créole, certains Créoles y ont vu — ils me l'ont confié, lors de mon premier séjour sur le terrain, en 1969 — la trahison amère de leurs propres intérêts.

10. Divers travaux ont été publiés sur les Aluku. On citera en particulier ceux des historiens, Wim Hoogbergen (1990, 2008) et plus récemment Jean Moomou (2004, 2015), ainsi que la thèse de Kenneth Bilby (1990).

11. Ce qui ne diminue en rien l'impact local du mouvement pan-amérindien issu de l'Amérique du Nord, dont les Kali'na sont les champions. En fait, selon F. Dupuy (*id.* p. 187), les Wayana, ou plus exactement les plus âgés d'entre eux, ne pensent pas la présence aluku en ces lieux comme postérieure à la leur ; ignorant l'ancien monde des plantations, l'esclavage et l'origine africaine des Marrons, ils tiendraient ceux qu'ils côtoient (Aluku et Ndyuka) pour autochtones.

12. Cette culture a beaucoup à voir avec celle des Aluku que j'ai évoquée plus haut. Mais leur histoire comporte une opposition qui, au XIX^e siècle, a pu aller jusqu'à la guerre et la mise sous tutelle des uns (les Aluku) par les autres (les Ndyuka).

13. Si l'*Opuse* et le *Bilose* relèvent du même territoire ancestral, les *lo* (clans) constitutifs des uns et des autres n'y sont pas les mêmes. Certaines pratiques traditionnelles y diffèrent aussi, tel l'interrogatoire posthume que, seuls, les gens du *Bilose* continuent de pratiquer (cf. J-Y. Parris, 2011).

14. Il existe deux types de villages marrons : les *kondee*, qui ont nécessairement les attributs indiqués plus haut (présence d'un autel des ancêtres, d'une maison mortuaire et d'au moins un capitaine de clan) et les *kanpu* qui sont des villages de culture *a priori* non pérennes. Le seul terme de « village » ne suffit donc pas à désigner le *kondee*. C'est pourquoi je crois indispensable de maintenir la mention du terme vernaculaire, même s'il alourdit le propos. De plus, dans un pays d'immigration comme la Guyane, le mot « village » s'applique à une réalité qui ne correspond ni à celle du *kondee* ni à celle du simple *kanpu* non pérenne.

15. Devenu indépendant en 1975 après un processus de maturation programmé, le Surinam traversait néanmoins une période de relative instabilité.

16. C'est-à-dire situé au point kilométrique (PK) distant de 9 kilomètres du début de la route qui relie la nationale au village de Mana

17. Anthropologue de formation, Diane Vernon a longtemps été médiatrice culturelle à l'hôpital de Saint-Laurent du Maroni.

18. Sauf à mener des enquêtes précises sur la situation socio-économique actuelle du Surinam, il m'est difficile de faire, à partir de la seule Guyane, la part de la réalité et celle de l'imaginaire dans les bruits qui circulent sur l'état de santé de l'économie surinamaïse, des bruits au demeurant fluctuants.

19. Telle est l'appellation par laquelle les Guyanais désignent très souvent les migrants originaires du Guyana, du nom de la capitale de ce pays ; ils veulent ainsi éviter toute confusion avec le mot Guyanais. Il est évident qu'en français, la quasi-homonymie des noms des deux pays rend la pratique difficile. Il semble que Guyaniens soit en train d'émerger.
20. Avec les Aluku qui sont de nationalité française, ces trois groupes de Marrons sont présents sur le sol guyanais. Ces derniers le sont en l'occurrence dans une relation de type migratoire, parfois très ancienne.
21. Celle qui s'est achevée à l'aube de la Seconde Guerre mondiale et dont j'ai pu parler encore avec certains témoins, lors de mon retour sur le terrain mananais, en 1989. Depuis, ces témoins sont tous décédés.
22. N'ayant pas travaillé directement sur cette question ces dernières années, je préfère rester prudente.
23. Les va-et-vient entre Surinam et Guyane sont très anciens : nous l'avons déjà signalé et nous y reviendrons.
24. Dans les limites que confère, évidemment, l'accès à la nationalité française.
25. Cf. Bessner (Arch. col. sous-série C14, année 1774). Série de mémoires manuscrits, constituant un vaste plan de mise en valeur de la Guyane, où l'auteur prône, entre autres mesures, l'accueil et l'établissement des esclaves marrons du Surinam qui, sous la conduite de leur chef Boni, demandaient alors asile à la France.
26. En 1821, un voyageur français donnait les Aluku présents depuis longtemps déjà dans une île faisant face à la rive française du Lawa. L'année suivante, les Aluku étaient localisés sur ce même Lawa, au niveau des sauts nommés Abattis Cottica (W. Hoogbergen, 2008, p. 137 et sq.) Depuis lors, le Lawa est resté le pays des Aluku, singulièrement sa rive droite devenue définitivement française en 1890. Toutefois, comme l'indique Francis Dupuy (*op. cit.* p. 184), les Aluku ne reconnaissent que partiellement le découpage opéré par la nouvelle frontière, quand il s'agit de l'amont. Ils conservent ainsi quelques implantations sur la rive gauche du fleuve, dont le village de Kotika.
27. Mais le chemin fut long pour en arriver là.
28. D'autres Marrons aussi, notamment des Saamaka, mais Kourou n'est pas très représentatif de la Guyane, car la base comme la ville fonctionnent largement comme une enclave assez autonome.
29. Notamment au Sénat, dans le cadre de la Rencontre « Mémoires croisées », organisée le 9 mai 2012 par la Délégation sénatoriale à l'outre-mer et le Comité pour la Mémoire et l'Histoire de l'Esclavage, qui posait précisément la question de la construction d'un récit national républicain.
30. Pour ne pas dire discriminatoires, comme l'affirment nombre de témoins.
-

RÉSUMÉS

Cet article s'attache à mettre au jour la disparité et la complexité de la question identitaire en Guyane, à travers son double rapport à l'histoire et au territoire. Une première approche se focalise sur la société créole et l'évolution du mode de légitimation de son ancrage territorial. Passant de la quête d'une autochtonie qui se dérobe à la reconnaissance du partage de cet ancrage avec deux autres peuples fondateurs — les Amérindiens et les Marrons Aluku —, la territorialisation créole se construit à partir de la marginalisation de tous les autres, désignés

comme « étrangers ». Mais cette dernière catégorie n'est pas aussi évidente qu'il y paraît *a priori*. Au-delà des Aluku qu'un accord (partiel au demeurant) sur le tracé de la frontière a fait tomber dans le giron de la Guyane française, à la fin du XIX^e siècle, il existe d'autres Marrons qui peuplent ou animent l'espace transfrontalier que constitue le bassin du Maroni. Certains sont aujourd'hui français par naturalisation ; d'autres aspirent à le devenir. Mais tous puisent leur incontestable historicité dans un marronnage fondateur, également partagé, dont la caractéristique première est de s'inscrire dans l'histoire de la colonisation hollandaise des côtes surinamaises...

The intent of this article is to shed light on the disparity and the complexity of identities in French Guiana in reference both to history and territory. A first approach will be to focus on Creole society and its evolving modes of legitimizing its territorial roots. Relinquishing the quest for an autochthonous status which eludes them, in light of shared territorial roots with two other founding peoples – the Amerindians and the Aluku Maroons – Creole territorial construction marginalizes all the other peoples, defined as « foreigners ». But the validity of this latest category is not as obvious as it might seem. Over and beyond the Aluku, which a treaty (partial, it should be noted) defining the frontier with Suriname dropped into the lap of French Guiana at the end of the XIXth century, there exist other Maroon groups settled and active in that transfrontier space that is the Maroni river basin. Among these, some are naturalized French ; others aspire to be so. But all share an undisputed historicity, coming from their founding marronnage, whose principle characteristic is to be embodied in Dutch colonial history on the coast of Suriname.

INDEX

Index chronologique : XXe siècle, XXIe siècle, XIXe siècle, XVIIIe siècle

Keywords : French Guiana, Creoles, Maroons, autochthonous status, historicity, transfrontier space

Index géographique : Guyane

Mots-clés : Guyane, Créoles, Marrons, autochtonie, historicité, espace transfrontalier

AUTEUR

MARIE-JOSÉ JOLIVET

Directrice de recherche, anthropologue, à l'Institut de Recherche pour le Développement, Urmis, IRD, CNRS, Université de Paris, Université Côte d'Azur, Paris, France