

Richard Price

PEUPLE SARAMAKA CONTRE ÉTAT DU SURINAME

Combat pour la forêt et les droits de l'homme



Esclavages

IRD - KARTHALA - CIRESC

PEUPLE SARAMAKA CONTRE ÉTAT DU SURINAME

COMBAT POUR LA FORÊT ET LES DROITS DE L'HOMME

Cet ouvrage est publié et traduit avec le concours
du Centre National du Livre

« Esclavages »

Une collection née de l'association entre le Centre international de recherches sur les esclavages (CIRES) du CNRS et de Karthala. Cette collection :

- publie des recherches et des essais inédits de sciences humaines et sociales sur les traites, les esclaves et/ou leurs héritages contemporains ;
- analyse autant les situations d'esclavage que les sociétés post-esclavagistes ;
- inscrit chaque situation d'esclavage dans des séquences historiques et des espaces géographiques, des modalités juridiques, des conditions sociologiques et anthropologiques, des jeux de forces économiques, politiques précis envisagés sous un angle global ;
- s'attache autant aux acteurs du passé qu'à ceux du présent ;
- souligne l'importance des représentations racialisées, construites, héritées, réactualisées, revendiquées.

Un site d'information : <http://www.esclavages.cnrs.fr>

Directrice de la collection : Myriam Cottias

Contact : <ciresc@ehess.fr>

Conception graphique de la couverture : Anabell Guerrero

Composition et mise en page : Nathalie Collain (CNRS CIRES)

© IRD, Karthala et CIRES, 2012
ISBN (IRD) : 978-2-7099-1734-6
ISBN (Karthala) : 978-2-8111-0646-1

Richard Price

Peuple Saramaka contre État du Suriname

Combat pour la forêt et les droits de l'homme

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Natacha Giafferi-Dombre

IRD
44 bd de Dunkerque
13000 Marseille

KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris

CIRESC
105 bd Raspail
75006 Paris

Cet ouvrage est la version française du livre publié en anglais, en 2010, sous le titre *Rainforest Warriors: Human Rights on Trial* (University of Pennsylvania Press, 280 pages)

Du même auteur, en langue française

Les Premiers Temps (Editions du Seuil, 1994, Vents d'ailleurs, à paraître)

Le Bagnard et le Colonel (PUF, 2000, Vents d'ailleurs, à paraître)

Les Marrons (avec Sally Price, Vents d'ailleurs, 2003)

Les Arts des Marrons (avec Sally Price, Vents d'ailleurs, 2005)

Romare Bearden : Une dimension caribéenne (avec Sally Price, Vents d'ailleurs, 2006)

Voyages avec Tooy : Histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires (Vents d'ailleurs, 2010)

Visitez notre site

KARTHALA sur Internet : [http ://www.karthala.com](http://www.karthala.com)
Païement sécurisé

Remerciements

J'ai contracté ces quarante dernières années, au cours de ma relation avec des centaines, sinon des milliers de Saamaka, des dettes bien trop nombreuses pour que je puisse les énumérer ici. Puisse ce livre trouver sa place parmi les efforts que j'ai toujours tentés pour leur donner, en retour, quelque chose.

Une certaine tension entre mes rôles d'universitaire à plein temps et d'activiste à temps partiel a coloré ces pages. Et les réalités du litige en cours – et, potentiellement, encore à venir – ont imposé encore d'autres contraintes spécifiques à la manière dont j'ai raconté cette histoire, la rendant moins pittoresque que je ne l'aurais souhaité si les circonstances avaient été différentes.

Fergus Mackay a été d'un apport incomparable en m'aidant à comprendre les questions juridiques qui se trouvaient en jeu, en me donnant accès aux documents, et en réfrénant ma prose, ce dont je lui suis très reconnaissant. Néanmoins, c'est à moi seul qu'incombe la responsabilité du contenu de ce livre, de toutes les opinions qui y sont exprimées ainsi que toutes les erreurs factuelles qui pourraient encore s'y trouver.

Je voudrais remercier Gilles Collet qui m'a aidé à réunir un certain nombre d'images photographiques, ainsi que tous les photographes et organisations cités dans les crédits photographiques et qui ont généreusement autorisé la reproduction de leurs images dans ce livre. Je remercie également Meredith Mahoney pour avoir préparé deux cartes et Peter Poole pour m'avoir procuré un scan de la carte des Saamaka.

Je suis également reconnaissant à Ken Bilby, John Collins, Leah Price et Niko Price pour leur aimable relecture du manuscrit et leurs nombreux et utiles commentaires. Et à Natacha Giafferi-Dombre pour sa traduction fidèle et vivante. Sally Price m'a accompagné, comme toujours, dans chacune des étapes de cette aventure... Assez parlé !

Préface

Ce livre a pour sujet un peuple, les menaces qui pèsent sur sa forêt et son combat pour tenter de protéger son mode de vie en se saisissant des instruments juridiques internationaux des droits de l'Homme. Inscrit dans un ensemble plus vaste d'événements planétaires, cet ouvrage a pour objectif de documenter un cas notoire dans l'espoir d'aider ceux qui, ailleurs, sont engagés dans des luttes similaires. Il a aussi pour but d'amener le lecteur à se rendre compte de quelques-unes des forces qui, souvent, restent cachées, tout autant que des potentialités qui façonnent le monde dans lequel nous vivons.

Un article de journal de 2009 dessine rapidement les contours de la situation latino-américaine :

En Equateur, les Shuar bloquent des autoroutes pour défendre leurs terrains de chasse. Au Chili, les Mapuche occupent des ranchs pour réclamer des terres, des écoles et des dispensaires. En Bolivie, une nouvelle constitution donne aux 36 peuples autochtones du pays le droit de se gouverner eux-mêmes. (...) Ces dernières années, les menaces pesant sur les terres amérindiennes se sont accrues. Avec la diminution des réserves mondiales en pétrole, et l'augmentation de la demande en minéraux et en bois, les entreprises pétrolières et minières se joignent désormais aux bûcherons pour usurper les terres traditionnelles des Amérindiens.

La « révolte » amérindienne, poursuit l'auteur, « est en train de secouer les Andes du haut en bas »¹. Mais cette révolte – la réclamation de droits humains longtemps ignorés – est aussi en chemin chez des populations non-amérindiennes pareillement menacées.

Les Marrons saamaka, des descendants d'esclaves africains auto-libérés qui vivent dans la forêt tropicale de la République du Suriname, mènent depuis des années leur propre campagne². En 2008, lorsque la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme rendit en leur faveur un jugement qui fit jurisprudence, leurs efforts se trouvèrent brusquement sous les projecteurs internationaux. Deux leaders engagés dans cette lutte, le

¹ Frank Bajak, *Indian Political Awakening Stirs Latin America*, Associated Press, 1^{er} novembre 2009.

² Les Saamaka sont l'un des six peuples marrons du Suriname et de Guyane, dont le nombre s'élève aujourd'hui à 120 000 personnes. Avec Sally Price et depuis le milieu des années 1960, je m'attache à l'étude de leurs vies et de leur histoire. On trouvera des références à la bibliographie concernée sur notre site web : <http://www.richandsally.net>. Vers le milieu des années 2010, les gens connus jusqu'ici sous le nom de « Saramaka » commencèrent à se désigner eux-mêmes, dans leurs documents officiels, comme « Saamaka ».

Capitaine en chef saamaka Wazen Eduards et l'étudiant en droit Hugo Jabini, un autre Saamaka, reçurent le Prix Goldman pour l'Environnement (souvent appelé « Prix Nobel pour l'Environnement »), sous la bannière : « Un nouveau précédent en faveur des peuples autochtones et tribaux ». Ils ont été distingués pour

avoir garanti les droits territoriaux, non seulement des Saamaka mais de tous les Marrons et de tous les peuples autochtones. (...) De plus, parce que le litige a été résolu par un jugement exécutoire de la Cour interaméricaine, Eduards et Jabini ont permis de modifier la jurisprudence internationale de telle façon que désormais, sur l'ensemble du continent américain, un consentement libre, préalable et éclairé est exigé pour tout projet de développement d'importance. Non seulement ils sauvèrent les 9 000 kilomètres carrés de forêt appartenant à leurs communautés, mais ils augmentèrent la possibilité d'en sauver de nombreuses autres ¹.

Le Suriname possède, au monde, la plus importante proportion de forêt tropicale au sein d'un territoire national, et la plus grande couverture forestière par personne ². Ce livre raconte l'histoire de la bataille menée par les Saamaka pour garder le contrôle de cette partie de forêt qui est la leur.

¹ [http : //goldmanprize.org/2009/southcentralamerica](http://goldmanprize.org/2009/southcentralamerica). Ce site web comporte une vidéo de 5 minutes, avec pour narrateur Robert Redford, sur la victoire juridique des Saamaka.

² Conservation International, communiqué de presse *Suriname Launches A Bold Plan for a Green Future*, 3 novembre 2009. En 2000, la Banque mondiale classa le Suriname comme le 17^{ème} pays le plus riche au monde en termes de ressources naturelles - lesquelles se trouvent, pour la majeure partie, dans l'intérieur, là où vivent Marrons et peuples autochtones.

Des Africains découvrent l'Amérique

La terre, les esprits, le pouvoir ¹

« Il n'y a pas de plantes inutiles, il n'y a que des gens mal informés ».

Tooy Alexander, guérisseur saamaka

Au milieu du XVII^e siècle, le Suriname, au nord-est de l'Amérique du Sud, faisait partie d'un vaste espace forestier s'étendant de l'Atlantique aux Andes habité par d'innombrables peuples autochtones vivant de chasse, de pêche et de culture. Les premiers colons européens, des Anglais de la Barbade qui avaient traversé l'océan avec leurs esclaves africains en 1651, cédèrent bientôt la région aux Néerlandais par le fameux troc de 1667. Les Néerlandais renonçaient à leur profit à Manhattan en échange du Suriname, qui devint alors l'une des colonies esclavagistes les plus rentables des Amériques. À la fin du siècle, quelque 8 000 esclaves africains y travaillaient pour 800 Européens, et la plupart des autochtones s'étaient repliés dans l'arrière-pays.

Avant la fin du XVII^e siècle, alors que de plus en plus d'Africains asservis étaient débarqués dans la colonie, un nombre significatif d'entre eux commencèrent à fuir vers la forêt tropicale environnante. Les colons ripostèrent en envoyant à la poursuite des fugitifs d'innombrables milices, infligeant des châtements épouvantables à ceux qui étaient repris – section des tendons du jarret, amputation des membres, et toutes sortes de tortures létales. En 1730, par exemple, après que deux expéditions militaires contre le petit groupe naissant de Saamaka eurent fait prisonniers de nombreux habitants de ces villages, la cour criminelle prononça ces sentences :

Le nègre Joosie sera pendu au gibet par un crochet de fer inséré entre ses côtes jusqu'à ce que mort s'en suive ; sa tête sera ensuite tranchée, empalée et laissée en bordure du fleuve pour servir de pâture aux rapaces. Quant aux Nègres Wierrie et Manbote, ils seront attachés à un pieu, rôtis vivants à petit feu et subiront la torture avec des pinces incandescentes. Les Nègresses Lucretia, Ambira, Aga, Gomba, Marie et Victoria seront attachées à une croix pour être brisées vivantes et leurs têtes tranchées seront exposées sur des pieux près des berges du fleuve. Les Nègresses Diana et Christina seront décapitées à la hache et leurs têtes exposées sur des pieux près du fleuve ².

¹ Les lecteurs que mes précédents livres auront familiarisés avec l'histoire saamaka voudront peut-être parcourir plus rapidement ce chapitre, qui s'inspire notamment de *Les Premiers Temps* (Paris, Seuil, 1994), *Alabi's World* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990) et *Voyages avec Tooy* (La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs, 2010).

² Price, *Les Premiers Temps*, p. 135.



Un Nègre pendu vivant par les côtes à une potence, » Gravure de William Blake d'après un dessin de John Gabriel Stedman s'appuyant sur un témoignage oculaire de 1773

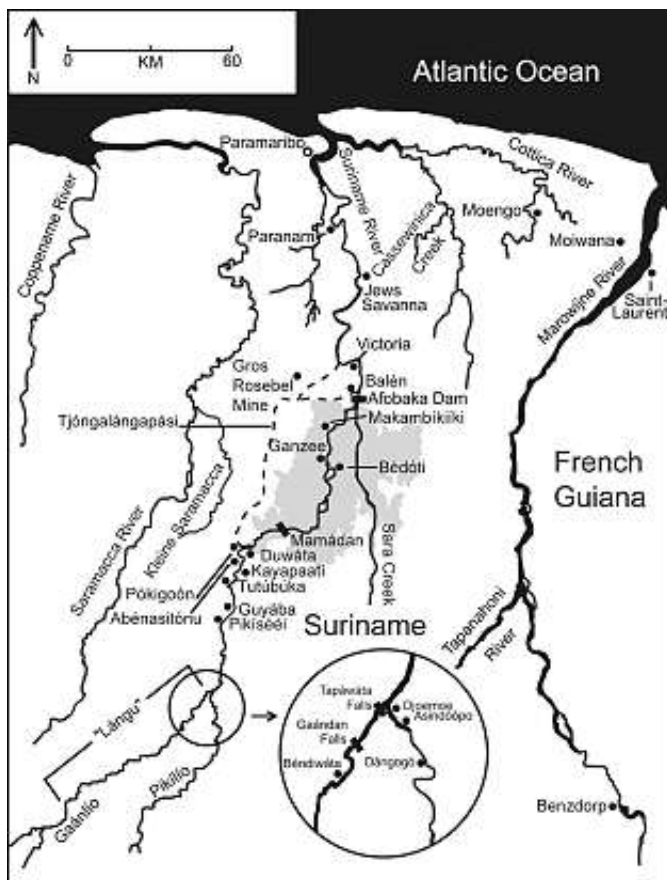
Mais les expéditions de planteurs étaient rarement couronnées de succès, car les Saamaka, qui avaient établi et protégé leurs villages avec beaucoup d'ingéniosité, étaient devenus experts dans tous les aspects de la guérilla. Vers la fin des années 1740, les colons commençaient à trouver la dépense exorbitante, une expédition coûtant ordinairement plus de 100 000 florins et les obligeant à traverser, ainsi que le formule un document de l'époque, « quarante monts et soixante rivières » avant d'atteindre, profondément enfouis dans la forêt tropicale, les villages clandestins des Saamaka. Les colons avaient également fini par comprendre que les expéditions elles-mêmes, parce qu'elles incluaient des esclaves, contribuaient à plus de marronnage en leur faisant connaître à la fois les trajets permettant de sortir des plantations et la localisation des villages saamaka.



*Traversée d'un marécage, ou Marais en terre ferme. » Gravure de William Blake
d'après un dessin de John Gabriel Stedman*

À cette époque, le Suriname était devenu une colonie de plantations florissantes et s'était acquise jusqu'auprès de ses rivales, la Jamaïque et Saint-Domingue, une solide réputation en raison de la grandeur du faste de ses planteurs et des affres de la misère de ses esclaves. De fait, un historien du XVIII^e siècle l'appela « l'objet d'envie de tous aux Amé-

riques »¹. Au milieu du XVIII^e siècle, le Suriname était réputé produire plus de revenus et consommer plus de biens manufacturés d'importation, *per capita*, que tout autre colonie de la Caraïbe². Les planteurs étaient ordinairement servis à table par des esclaves à demi dénudés, qui les éventaient pendant la sieste – et parfois même durant la nuit –, les habillaient et les déshabillaient matin et soir, baignaient leurs enfants dans du vin d'importation et accomplissaient d'autres tâches du même genre³.



Suriname : Quelques endroits mentionnés dans le texte

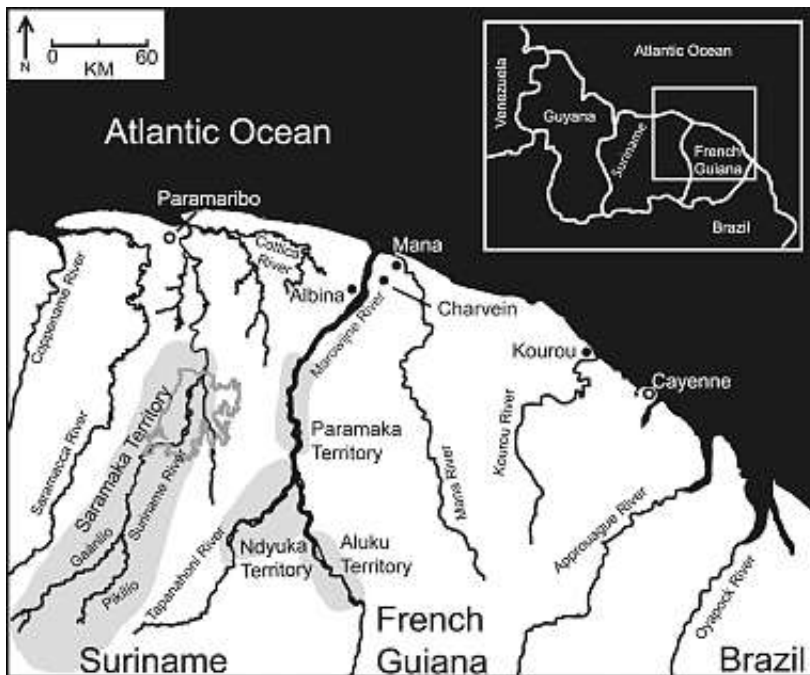
¹ David de Ishak Cohen Nassy, *Essai historique sur la colonie de Surinam*, 1788, Paramaribo, 1 : 56.

² Ibid., 2 : 40.

³ Pour la documentation, voir en particulier John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam*, nouvellement transcrit du manuscrit original de 1790, avec une introduction et des notes de Richard Price et Sally Price, 1988, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Dans ces circonstances, les colons décidèrent que la guerre, dont le coût ne cessait de croître, faisait peu de sens, et ils se résolurent, à la fin des années 1740, à proposer une paix définitive à leurs anciens esclaves. Après plusieurs grandes batailles opposant Saamaka et armée coloniale dans les années 1750, un traité de paix fut enfin négocié.

Le 19 septembre 1762, l'accord fut finalement scellé en présence de plusieurs centaines d'hommes saamaka, parmi lesquels leurs chefs, et des représentants du gouvernement colonial néerlandais¹. Le négociateur néerlandais écrit : « Ils ont pris de la terre et de l'eau et chaque chef a placé un enfant ou un jeune de sa propre famille devant lui, appelant le Dieu d'en Haut et la Terre comme témoins. Ensuite ils ont juré avec beaucoup de cérémonies que celui qui violerait un des articles du traité périrait avec son peuple, puis ils ont donné un peu de cette mixture à avaler à leurs enfants. »².



Suriname oriental et la Guyane : Quelques endroits mentionnés dans le texte

¹ Les Ndyukas, qui sont l'autre grand groupe marron, avaient conclu un traité avec les colons en 1760.

² Price, *Les Premiers Temps*, p. 263.

Les Saamaka se rappellent comment leurs ancêtres se tailladèrent les poignets et obtinrent des Blancs qu'ils en fissent autant, comment ils mêlèrent leurs sangs dans unealebasse avec du rhum et de l'argile blanche sacrée, et comment chacun en but une gorgée tout en jurant que le traité durerait toujours. Les Blancs étaient eux aussi satisfaits du résultat. Après le retour des négociateurs à la capitale, un jour public d'action de grâces fut décrété dans toutes les églises en date du 5 décembre, afin de célébrer la signature de la paix avec les Saamaka et « Lui demander d'assurer que la Paix serait permanente et prospère. »¹.

Pour les Saamaka, le traité de 1762 est un document sacré fondateur, qui couronne leur victoire après près d'un siècle de guerre². Il leur accordait la liberté – alors que l'esclavage sur la côte allait durer encore cent ans –, leur reconnaissait un territoire et des leaders politiques, permettait à d'importants groupes d'hommes de venir sur la côte avec du bois et d'autres marchandises en vue de commercer, leur accordait enfin un tribut annuel ou bisannuel, payé par les Blancs, qui allait de quantités spécifiées de fusils et de poudre, aux outils, tissus et casseroles, au sel et aux aiguilles³.

Depuis le traité, les Saamaka ont eu un chef suprême (*gaamá*) reconnu par le gouvernement de la capitale, de même qu'une série de chefs ou capitaines (*kabiténi*) et d'assistants chefs. Traditionnellement, le rôle de ces officiels dans le contrôle politique et social était exercé dans un contexte saturé d'oracles, de possessions par les esprits et d'autres formes de divination. Depuis les années 1960, le gouvernement national du Suriname tente d'intervenir plus fréquemment dans les affaires saamaka – il verse aussi des salaires nominaux aux officiels politiques – et la base sacrée du pouvoir de ces officiels s'en trouve peu à peu érodée. Toutes ces charges politiques demeurent la propriété des clans matrilineaires (*lô*), comme ils l'ont toujours été depuis l'époque du marronnage.

Les réunions publiques (*kuútu*) et les séances de divination fournissent une arène à la résolution des problèmes sociaux. Les *kuútu* peuvent impliquer les hommes d'un clan, d'un lignage, d'un village, ou le peuple saamaka tout entier, et traitent de problèmes allant des conflits maritaux et des questions d'adoption aux conflits terriens, successions politiques et crimes graves. Ces mêmes domaines, comme le sont la maladie et d'autres

¹ Price, *Les Premiers Temps*, p. 264.

² Pour le texte du traité, voir Richard Price, *To Slay the Hydra : Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars*, 1983, Ann Arbor, Karoma, pp. 159-165.

³ Le traité obligeait également les Saamaka à remettre aux blancs tout esclave qui les aurait rejoints à partir de 1760, ou pourrait le faire à l'avenir, et à poursuivre tout esclave signalé par le gouvernement – dispositions que les Saamaka réussirent à contourner durant toute la deuxième moitié du XVIII^e siècle.

types d'infortune, sont aussi habituellement interprétés par la divination. Dans tous ces cas, un consensus est recherché par la négociation, dans laquelle les dieux et les ancêtres jouent souvent un rôle majeur. L'appareil légal des Saamaka est bien développé. On demande généralement aux parties reconnues coupables de faire, en compensation de leur méfait, des dons en nature au lignage de la victime. Au XVIII^e siècle, les personnes jugées coupables de sorcellerie étaient parfois brûlées sur un bûcher. Aujourd'hui, les hommes pris en flagrant délit avec la femme d'un autre sont soit battus par les hommes du matrilignage de celle-ci, soit contraints de leur verser une amende. À l'exception des conflits occasionnés par des cas d'adultère, lesquels mobilisent parfois de pleins canots d'hommes cherchant vengeance dans un combat à poings nus, le conflit au sein de la société saamaka dépasse rarement le niveau des relations personnelles.

* * *

Les ancêtres des actuels Marrons saamaka provenaient d'un grand nombre de sociétés ouest- et centrafricaines, situées principalement dans le Golfe du Bénin, également connu sous le nom de « Côte des Esclaves », de la partie occidentale de l'Afrique centrale et, dans une moindre mesure, de la Côte d'Or¹. Ils parlaient un grand nombre de langues et étaient issus d'une multitude d'États et de types de gouvernement qui, bien souvent, étaient en guerre les uns avec les autres. Une fois débarquée dans la colonie, chaque cargaison d'Africains se voyait en outre dispersée par les planteurs, lesquels choisissaient les captifs avec l'intention précise de séparer les personnes qui auraient pu se connaître ou parler la même langue. Sous l'effet conjugué de cette sélection et d'une stricte politique visant à ne pas séparer les familles d'esclaves lors de la vente d'une plantation – les esclaves au Suriname étaient considérés comme appartenant au sol – l'identité première des Africains asservis s'est rapidement détournée de leurs origines africaines pour se reporter sur la communauté de la plantation, où ils avaient désormais une famille et des camarades, et où ils avaient déjà commencé à enterrer leurs morts. Dans les plantations (comme chez les Saamaka aujourd'hui), le mot pour « meilleur ami » était *máti*, qui découle de *shipmate* (compagnon de bord). Et les Africains qui vivaient en commun sur une plantation n'ont pas tardé à s'appeler mutuellement *sibi*, appellation créée pour désigner ceux qui avaient effectué la traversée ensemble sur le même bateau.

En moins de quelques décennies de présence africaine au Suriname, les esclaves avaient élaboré une nouvelle langue créole (le sranan-tongo et, sur les plantations en majorité juives qui bordaient le fleuve Suriname,

¹ Pour plus de détails, voir Price, *Voyages avec Tooy*, pp. 317-320.

le très proche dju-tongo), les rudiments d'une nouvelle religion et bien d'autres choses encore. La « non-européanité » frappante de cette première synthèse culturelle, comparée à l'évolution dans d'autres régions des Amériques, peut s'expliquer en partie par le taux exceptionnellement élevé d'Africains par rapport aux Européens dans cette colonie – plus de 25 pour 1 pendant presque tout le XVIII^e siècle, les chiffres atteignant 65 pour 1 dans les zones de plantations. Dans les plantations du Suriname, ce sont surtout les Africains récemment arrivés (et non les Européens) qui ont mis en œuvre le processus de créolisation. Le moteur principal pourrait être ce que l'on appelle avec pertinence le « syncrétisme interafricain », car la créolisation surinamienne résulte de la fusion d'héritages africains divers, avec de bien moindres apports de sources européennes et amérindiennes. Lorsque les ancêtres des Saamaka se sont réfugiés dans la forêt à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e, ils ont emporté avec eux les germes d'un puissant système culturel.

Les premiers groupes de fugitifs faisaient face à des défis complexes. Cherchant refuge dans un environnement rude et hostile, ils ont été confrontés à la nécessité de créer une société et une culture alors même qu'ils étaient pourchassés par des troupes coloniales déterminées à détruire leurs communautés. Organisés au commencement en groupes de gens originaires d'une même plantation, ils se sont étendus, incorporant de nouveaux fugitifs au fil du temps. La plupart de ces groupes conservaient le nom de leur plantation comme base de leur identité collective – Matjáu de la plantation de Imanuël Machado sur la Crique Cassewinica, les gens Nasí des plantations de la famille Nassy de la Savanne des Juifs, les gens Dómbi des plantations du fleuve Suriname appartenant à Dominee Basseliers, et ainsi de suite. L'appartenance à ces groupes se transmettait par les femmes, faisant d'eux les clans matrilineaires (*lô*) qui restent les principaux groupes identitaires et fonciers de la nation saamaka aujourd'hui. Chaque Saamaka est un membre d'un seul *lô*, et chaque *lô* possède son territoire distinctif le long du fleuve – à l'origine marqué dans l'espace quand, à l'époque du marronnage, les groupes se déplaçaient en amont –, de même que ses propres et puissantes possessions, généralement rituelles.

Au début, les populations autochtones enseignèrent aux ancêtres des Saamaka beaucoup de choses ayant trait au jardinage, à la chasse et à la pêche, tant lorsqu'ils servaient ensemble comme esclaves sur les plantations qu'après que les Africains s'en étaient échappés. Une grande partie de la culture matérielle et des techniques horticoles des Saamaka – tout ce qui concerne la culture et le traitement complexe du manioc, de nombreuses méthodes de pêche et de chasse, l'art désormais obsolète du tissage des hamacs, la fabrication des récipients en calebasse, ainsi que certains types de vannerie et de poterie – furent acquises auprès des popula-

tions autochtones au cours des premières années de cohabitation. Pourtant, on relève chez les Saamaka peu de traces d'éléments religieux, artistiques ou idéologiques provenant des cultures amérindiennes du Suriname, alors même que les autochtones qui se trouvèrent évoluer parmi eux – principalement des femmes, enlevées par des hommes saamaka et intégrées au groupe – leur firent part d'un savoir écologique et technique que les premiers Saamaka s'approprièrent avec gratitude.

L'adaptation des premiers Marrons à leur nouvel environnement fut à la fois rapide et étendue. Dans les années 1770, John Gabriel Stedman, un mercenaire écossais engagé par les planteurs pour lutter contre les rebelles de Cottica (les ancêtres des actuels Marrons aluku) exprimait son admiration pour la connaissance de l'environnement acquise par ses adversaires marrons :

Quand ils se tiennent tranquilles, ils semblent, ainsi qu'ils nous l'ont dit, ne manquer de rien, ils étaient gras et dodus – à tout le moins c'était le cas de ceux que nous avons abattus. (..) Au moyen de trappes artistement fabriquées, ils prennent en abondance du gibier et du poisson qu'ils font sécher à la fumée pour les conserver. Leurs champs sont couverts de riz, de manioc, d'ignames, de plantaniers, etc. Ils fabriquent le sel avec des cendres de palmiers comme les *Gentoos* des Indes orientales – ou utilisent le piment rouge. Nous découvrîmes même, dissimulée près du tronc d'un vieil arbre, une bouteille à casiers contenant un excellent beurre (...) qu'ils obtiennent en quantité en faisant fondre, puis clarifier, la graisse des vers de palmistes, et qui à mon avis remplace avantageusement le nôtre. Ils font une pâte avec des pistaches ou arachides dont ils expriment la substance huileuse, et en mettent dans leurs bouillons. Ils se procurent un vin de palme qui ne vient jamais à manquer en pratiquant une incision d'un pied carré dans le tronc abattu ; le jus, une fois récolté, est exposé à la chaleur du soleil où il fermente rapidement, et leur procure un breuvage agréable et frais qui a suffisamment de force pour enivrer. Ils tirent également un savon de l'aloès nain. Le latanier ou « pina » leur fournit tous les matériaux pour construire leurs maisons, l'argile qui se trouve près des villages est utilisée pour faire leurs pots, et le calebassier leur donne des coupes. La plante soyeuse et l'arbre *mauricy* offrent des matériaux dont ils font leurs hamacs ; et il croît même sur les palmiers des espèces de bonnets d'un tissu naturel, et des balais. Des lianes de toutes sortes leur servent de cordes. Ils allument du feu en frottant l'un contre l'autre deux morceaux d'un bois qu'ils nomment *bee-bee* et qui, étant élastique, leur procure d'excellents bouchons ; avec la graisse et l'huile qu'ils ont en abondance, ils peuvent faire des chandelles ou allumer des lampes ; et les abeilles sauvages leur donnent de la cire et un excellent miel ¹.

Depuis ses débuts, l'économie saamaka s'est appuyée sur une exploitation maximale et ingénieuse de ce même environnement forestier – complétée, dans un premier temps, tant que dura la guerre, par des raids

¹ Stedman, *Narrative*, pp. 409-410.

sur les plantations côtières dont les hommes ramenaient certains produits occidentaux, puis, après la signature du traité de paix, par des voyages commerciaux vers la côte et, particulièrement après l'émancipation générale de 1863, par des embauches périodiques sur la côte afin de gagner l'argent nécessaire à l'achat de ces objets. Pour leur subsistance cependant, les Saamaka continuent de dépendre d'une horticulture rotative de brûlis, de la chasse et de la pêche, complétées par des produits forestiers tels que les noix de palme et quelques rares produits clés d'importation, tels que le sel.

* * *

La grande majorité des individus qui, une fois dans la forêt, se sont fait connaître sous le nom de Saamaka, s'étaient enfuis de plantations surinamiennes entre 1690 et 1712. À de très rares exceptions près, ils étaient nés en Afrique. La plupart étaient des hommes et la plupart étaient jeunes, encore adolescents ou âgés d'une vingtaine d'années. Ils avaient généralement passé peu de temps en esclavage, plus souvent des mois que des années. Au moment de leur évasion, cependant, la plupart parlaient le dju-tongo (ou le sranan-tongo), qu'ils développèrent ensuite rapidement en une langue propre, le saramaccan. Confrontés au défi de se doter d'institutions – politiques, familiales, religieuses – tout en faisant la guerre et en tentant de survivre dans un environnement inconnu et hostile, ils puisèrent dans les immenses richesses de leur passé africain, bien que leur relative jeunesse signifiait qu'une grande partie du savoir ésotérique et spécialisé de leur pays d'origine ne leur avait pas été accessible. Les chefs tenaient leur autorité non seulement de leur charisme personnel et de leurs connaissances, mais aussi de la divination, ce qui favorisa une négociation concertée des institutions naissantes. Les fugitifs, qui luttaient pour leur survie individuelle et collective, avaient de puissantes motivations pour parvenir à une construction rapide de leur nation.

Lorsque les Saamaka du XX^e ou XXI^e siècle racontent l'histoire de leur peuple, ils l'intègrent dans leur compréhension des interactions entre les mondes des humains, de la nature et des forces spirituelles. Pour les Saamaka modernes, le processus clé a été la découverte. Ils se rappellent par exemple comment leurs ancêtres préparaient leurs champs pour les planter, comment ils rencontrèrent pour la première fois les esprits de la forêt et les esprits-serpents locaux et durent apprendre, par tâtonnements, à se lier d'amitié avec eux, comment les apaiser et les intégrer dans leur vision du paysage spirituel spécifique de leur nouveau milieu. Ils racontent aussi comment les dieux de la guerre récemment intégrés se joignirent à ceux que l'on se rappelait de l'au-delà des mers, dans la protection et l'exhortation des raiders saamaka qui attaquaient les plantations à la re-

cherche d'armes, de récipients et de haches, ainsi que pour libérer leurs frères, et plus encore leurs sœurs, encore asservis.

Chacun de ces incidents est marqué d'un endroit précis pour les Saamaka. Chacun s'est déroulé à un endroit particulier de la forêt, désormais marqué aux yeux de leur descendance par ce qui s'y produisit ce jour-là. La forêt, au fil du temps, se personnalise. Cette forêt tropicale, autrefois étrangère, devient peu à peu une part intime de la vie saamaka, et le dépositaire central de leur histoire collective.

À titre d'exemple, et parmi des milliers que les Saamaka qui ont de bonnes connaissances pourraient produire, je voudrais citer l'histoire saisissante des Premiers Temps¹ au cours de laquelle un Amérindien tua un Saamaka, un ancêtre du clan Lángu nommé Makambí. Ce dernier combattit les Blancs au cours d'une bataille féroce aux environs de Victoria, que je peux dater de l'année 1753. Cette version m'a été racontée en 2003 par Tooy Alexander, un descendant des protagonistes appartenant au clan Lángu. Notez bien la spécificité des marqueurs géographiques, et la relation entre histoire et forêt.

Le frère d'Antamá, Makambí, partit se battre à Victoria. Lui et Bákisipámbo [autre chef Lángu], Kwakú et Kwadjani [deux chefs du clan Nasí]. Ils avaient établi leur camp à Gaán Paatí. (Il se trouvait près de la tête de ligne de Kabel. On passe devant le débarcadère de Makambí-kiiki avant d'arriver à Wátjibásu, du côté est – c'est là qu'habitaient Makambí et Bákisi et Kwakú. C'est de là qu'ils sont partis à pied pour aller se battre à Victoria.) Après avoir combattu un certain temps, Kwakú et Bákisi appelèrent Makambí et dirent : « Partons, nous sommes épuisés ! » « Il est encore trop tôt pour être épuisé », répliqua Makambí. Trois fois ils l'exhortèrent à partir, et trois fois il refusa. Ils le laissèrent donc là, qui continuait à se battre. C'est à ce moment que l'Amérindien caché dans un arbre lui décocha une flèche ! Aussitôt, il la saisit et l'extirpa d'un coup sec, mais ses boyaux sortirent aussi. Il se pencha pour les remettre à l'intérieur, avec les doigts. Il quitta Victoria, remonta la crique Compagnie puis la traversa pour se rendre à la crique Makambí, qu'il remonta jusqu'à ce qu'il arrive à une pierre appelée Tósu-gbéne-gbéne. Lorsqu'il l'atteignit, Kwakú et Bákisi se reposaient déjà dans leur camp à Gaán Paatí. Incapable d'aller plus loin, Makambí se coucha sur la pierre, où il commença à râler. Les autres l'entendirent et se mirent en route pour le retrouver. Il mourut juste à leur arrivée. Ils l'enterrèrent là dans une grotte. Cet endroit était autrefois le territoire du clan Nasí, mais il devint celui des Lángu. Voilà pourquoi on l'appelle Crique Makambí.

Ce type d'encodage précis de l'histoire saamaka dans le paysage, c'est-à-dire le fait de savoir que la terre autour de cette crique appartient au clan Lángu en raison de la mort héroïque d'un de ses ancêtres fonda-

¹ L'expression « les Premiers Temps » (*jési-tên*) se réfère aux années de guerre, soit les années de formation de la société saamaka, période qui prit fin avec le Traité de 1762.

teurs sur un rocher particulier doté d'un nom, est typique de la façon dont l'histoire saamaka est intrinsèquement liée au territoire qui leur a été accordé par le traité de 1762.

* * *

Un jour de 2005, Tooy pensait à ce que ses ancêtres avaient apporté de l'Afrique à bord des bateaux négriers : « Lorsque les Anciens sont venus d'Afrique, ils n'ont pas pu emporter leurs pots et tabourets *obia* [doués de pouvoirs magiques] – mais ils savaient comment invoquer leurs dieux pour qu'ils en créent de nouveaux de ce côté-ci de l'océan. Ils n'avaient plus ni les pots ni les tabourets originels, mais ils ont transporté ce savoir dans leur cœur. » Ce que les ancêtres de Tooy n'ont pas réussi, dans la plupart des cas, à emporter avec eux sur les navires paraît assez clair : outre les « pots et tabourets *obia* » (et autres objets matériels), ce sont les institutions africaines traditionnelles elles-mêmes¹. Des habitants de royaumes et villages de différents statuts sont venus, mais les différents systèmes statutaires n'ont pas pu le faire. Des prêtres et des prêtresses sont arrivés, mais les autels et les temples ont dû rester en arrière. Des princes et des princesses ont franchi l'océan, mais pas les cours ni les monarchies. Des commandants et des fantassins sont arrivés, mais pas les armées.

Pourtant, d'immenses sommes de connaissances, d'informations et de croyances ont été transportées dans le cœur et l'esprit des Africains captifs. Par ailleurs, même s'ils provenaient de nombreux groupes ethniques et linguistiques et étaient rarement en mesure de perpétuer la tradition culturelle propre à leur société d'origine, ces peuples partageaient plusieurs orientations culturelles qui, dans une large perspective comparative, caractérisaient la plupart des sociétés d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale. Et ces orientations culturelles partagées ont à leur tour suscité la naissance de nouvelles institutions saamaka. Cette perception commune de la réalité aurait incité les individus issus des sociétés d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale à s'intéresser à des événements de même nature, même si les modes de gestion culturellement prescrits pouvaient nettement différer dans leur forme. Pour citer un exemple simple : autrefois, les Yoruba « défiaient » leurs jumeaux à la naissance, entourant leur vie et leur mort de rituels complexes, alors que les Igbo voisins les tuaient sommairement à la naissance – mais on peut considérer que ces deux peuples obéissaient au même ensemble de principes sous-jacents régissant la dimension surnaturelle des naissances extraordinaires, idée elle-même très répandue en Afrique centrale et en Afrique de l'Ouest.

¹ Ce paragraphe et le suivant font écho au livre que j'ai co-écrit avec Sidney W. Mintz, *The Birth of African-American Culture* (Boston, Beacon Press, 1992)

Une fois dans la forêt, les Saamaka créèrent une prodigieuse variété de rituels qui s'appuyaient pour la plupart assez librement sur des modèles africains et les aidaient à survivre dans cet environnement nouveau. À mesure qu'ils s'éloignaient des plantations, ils découvraient des dieux d'une nature inconnue d'eux, habitant les arbres, les rochers et les cours d'eaux de ce nouveau cadre de vie. Et chaque nouveau type de dieu, comme chacune des déités prises séparément, apprenait à ces pionniers comment leur rendre culte, comment aménager leurs abattis de façon sûre et avantageuse, comment chasser sur leurs terres, et beaucoup d'autres choses. Dans l'esprit des Marrons saamaka, leurs ancêtres ont réellement découvert l'Amérique, mettant à jour des puissances ordinairement invisibles à l'homme et qui, aujourd'hui encore, façonnent leur univers.

Aux prises avec leur nouvel environnement, ces premiers Saamaka ont appris à connaître les dieux locaux de façon empirique, en s'inspirant d'un ensemble étroitement imbriqué d'idées et de pratiques africaines pan-subsahariennes concernant la maladie, la divination et la causalité. Un malheur (qu'il s'agît d'une maladie ou d'une autre affliction) signalait automatiquement la nécessité d'une divination, qui à son tour révélait une cause. Souvent, cette cause s'avérait provenir d'une divinité locale encore non identifiée. L'idée que les divinités locales puissent provoquer une maladie lorsqu'on les offensait (par exemple, en défrichant un champ trop près du gros arbre ou du rocher où elles avaient élu domicile) était très répandue dans les zones rurales d'Afrique centrale et de l'Ouest. Mais la classification des divinités locales, ainsi que l'identité des divinités individuelles en Afrique, variaient nettement d'une société à une autre.

Ces premiers Saamaka avaient fréquemment recours à la divination collective, des personnes de diverses origines africaines posant collectivement des questions (par l'entremise d'un médium ou d'un autre agent divinatoire) concernant un dieu ou un ancêtre afin d'appréhender la nature des différents types de dieux qui désormais les entouraient. Le portrait détaillé qui ressortait de la personnalité, des liens familiaux, de la demeure, des caprices ou marottes de chaque divinité locale permettait la codification, par la communauté naissante, de nouvelles institutions religieuses – chaque catégorie de dieux, tels les Vodú (divinités boas constrictors) et leurs proches cousins les Wátawenú (divinités anacondas) ou les Apúku (esprits forestiers), se voyant dédier un culte complexe et distinctif, assorti de sanctuaires, de « cérémonies » avec danses/ tambours/chants, de langues, de prêtres et de prêtresses spécifiques. En effet, si ce genre de divination publique, arène ouverte pour la création en commun de nouvelles formes culturelles, fonctionnait aussi bien, c'était en partie en raison de la préférence africaine pour l'additivité plutôt que pour l'exclusivité, généralisée dans la plupart des contextes religieux d'origine.

Les récits saamaka sur l'origine des rituels encadrant les jumeaux illustrent leur conception du processus de découverte qui, selon eux, a tant marqué leurs premières années dans la forêt. Ici, la métaphore n'est pas la divination mais une autre forme d'intervention divine. Elle évoque néanmoins avec précision le processus de légitimation d'une institution fraîchement créée, survenu près de trois siècles plus tôt. L'histoire, telle que me l'a racontée en 1978 feu mon ami saamaka Peléki, se présente comme suit :

Ma Zée était une des premières fugitives du clan Wátambíi. Une fois dans la forêt, elle a donné naissance à des jumeaux. Un jour, elle est allée dans son abattis, laissant ses enfants près d'un petit carbet. Mais à son retour, elle a vu un *kwáta* [singe atèle], assis près d'eux. Elle s'est donc cachée pour observer ce qui allait se passer. Elle craignait qu'en effarouchant l'animal, il ne prenne les enfants et les emporte dans les arbres. Elle était désespérée et ne savait que faire. Elle s'est donc contentée d'observer la scène. Elle a remarqué que le singe avait fait un gros tas de feuilles soigneusement choisies. Les a déchirées en morceaux. Puis les a mises dans un pot en terre qu'il a placé sur le feu. Quand les feuilles ont eu bouilli un moment, il a pris le tout et a versé les feuilles dans une calebasse. C'est comme ça qu'il a lavé l'enfant ! Exactement comme une mère lave son enfant ! Ensuite il a secoué l'enfant pour l'ébrouer et il l'a posé à terre. Puis il a fait la même chose avec l'autre enfant. Finalement il a pris la calebasse qui contenait la décoction de feuilles et en a donné un peu à boire à chacun des enfants. La femme assista à toute la scène. Quand tout fut terminé, le singe est reparti par le sentier. Il n'a pas emporté les jumeaux ! Et la femme s'est mise à courir vers eux. Elle a examiné les feuilles que le singe avait donné à boire aux enfants, et qui avaient servi à les laver. Et ce sont ces mêmes feuilles que nous gardons encore pour le grand *óbia* wátambíi des jumeaux.

Aujourd'hui, ce culte wátambíi est rendu à tous les jumeaux nés en pays saamaka, leurs parents et leur fratrie participant à une série complexe de rituels inspirés de concepts et de pratiques issues de diverses sociétés d'Afrique centrale et de l'Ouest (tel le rapprochement couramment établi en Afrique entre jumeaux et singes). En termes anthropologiques, Peléki, lui-même jumeau et donc témoin régulier des rites wátambíi, décrit – par le biais de ce fragment d'histoire allégorique relatant une découverte saamaka – un exemple particulièrement éclatant de syncrétisme interafricain.

Ces processus et ces événements, mille fois multipliés, ont abouti à la création d'une société et d'une culture à la fois neuve et dynamique. Africaine dans sa tonalité générale et son inspiration, elle ne ressemblait pourtant à aucune société africaine particulière. Le principe directeur avait été un syncrétisme interafricain rapide et pénétrant, réalisé dans l'environnement nouveau de la forêt tropicale sud-américaine.



Abattage des arbres pour un abattis, milieu du XX^e siècle

La permission de défricher un abattis en un lieu particulier de la forêt doit être obtenue du capitaine du *lô* auquel ce territoire appartient. Ainsi, une femme a le droit d'utiliser cette zone sa vie durant, mais pas celui de la léguer à sa descendance. De plus, obtenir la permission du capitaine n'est qu'une première étape. Il y a dans la forêt des forces spirituelles desquelles on doit aussi recueillir le consentement.

Lorsque les hommes se rendent dans un endroit de la forêt afin d'y choisir un espace cultivable pour une épouse, ou une sœur, ils prennent en compte des variables physiques comme la pente et l'exposition, la nature du sol, mais ils avisent aussi la proximité de rochers ou de fromagers, qui peuvent être les reposoirs des esprits, et des termitières qui sont la demeure des redoutables esprits que l'on appelle Akataási. Une fois trouvé

l'endroit potentiellement approprié, ils demandent du « dieu-qui-possède-l'endroit » la permission de l'utiliser, se servant pour cela de plusieurs techniques divinatoires. Ils peuvent, par exemple, laisser pendant toute une semaine une calebasse, dans laquelle se trouve une offrande piquée sur une fourche, afin de voir si le dieu l'acceptera ; ou bien ils suspendent une frondaison de palmes sur des piques jusqu'au lendemain, avec la même intention. Domestiquer un morceau de la forêt en vue de la cultiver peut parfois s'avérer plus compliqué, comme le montre l'histoire contée en 1978 par le capitaine Góme de Tutúbúka, et qui raconte comment ses propres ancêtres réussirent, vers la moitié du XIX^e siècle, à obtenir d'un Apúku (esprit de la forêt) particulièrement sauvage la permission de défricher un espace dans son domaine afin de le cultiver.

Le père Waimau Amosu, sa femme Pelamma et son frère Uwii vinrent à la crique pour défricher une parcelle. Mais la crique ne voulait pas que des gens s'y installent ; l'Apúku qui y vivait, du nom de Masikweke, se battit contre eux, les entourant d'une centaine de choses diaboliques. Alors ils ont construit un carbet. (...) [Waimau s'en alla chasser, puis revint]. Il s'exclama : « Je suis allé chasser et n'ai pris qu'un oiseau ! » Sa femme lui répondit : « Va voir les Afoompisi. Ils ont un *óbia* [magie] Baimbo. Va les voir. Demande leur assistance. » Alors il alla les voir. ... Ils lui dirent quoi préparer. Il rassembla (...) [une combinaison de différents aliments crus utilisés pour certains sacrifices], du jus de canne, des plumes de perroquet, des coquilles de cauris, un drap de hamac de couleur blanche, et un coq blanc. Puis ils « tuèrent le poulet » [une forme de divination] pour savoir si l'endroit les acceptait à présent. Et ils purent revenir. (...) Cet Apúku s'était montré si mauvais ! Si tu essayais de traverser la crique en canot, il te faisait couler ! Ils firent donc tout cela [la cérémonie]. Tuèrent le poulet. Ses testicules étaient parfaitement blancs ! [signifiant que le dieu était satisfait.] Ils levèrent le drapeau. Ils versèrent des libations de jus de canne à ses pieds. L'Apúku avait consenti à ce qu'ils travaillent la terre à cet endroit-là.

Mais bien souvent, en dépit des bonnes intentions des Saamaka, un esprit de la forêt peut se sentir offensé – parce qu'on aura coupé un champ trop près de sa demeure, ou d'avoir été effrayé par un brûlis trop proche. Il finira par posséder quelqu'un et devenir un esprit vengeur incorporé à jamais au lignage de cette personne. Dans la possession par un esprit, celui-ci dévoile son nom, révèle ses relations de parenté, énumère le détail de ses goûts et dégoûts, et chaque fois qu'un rite apúku est célébré, il viendra danser et souvent même parler à travers son nouveau medium.

Le deuxième temps de la découverte, dans l'opération coutumière de mise en culture, vient avec le brûlage du futur champ, après que les broussailles et les arbres ont été coupés et laissés à sécher pour quelques semaines. Le jour suivant, le brasier a tout brûlé, quelques gros troncs fuient encore, hommes et femmes marchent avec précaution à travers les



Entrée d'un abattis saamaka marquée par une protection en feuilles de palmes, et des offrandes (dans une calebasse) adressées au « dieu-qui-possède-l'endroit »

cendres en essayant d'y repérer les squelettes des boas constrictors qui auraient été pris par le feu. Si effectivement il s'en trouve, ces restes sont placés dans de minuscules cercueils spécialement fabriqués pour eux et enterrés avec cérémonie. Avant quelques semaines, l'esprit du dieu vodú qui résidait dans le serpent possèdera quelqu'un, généralement une femme, au sein du matrilignage de celle à qui le jardin appartient. Le dieu, une fois domestiqué par une longue série de rites complexes, s'exprimera de façon intelligible, dira son nom, révélera des détails sur sa famille et leur lieu de résidence, ainsi que ses préférences et ses rejets particuliers. Le lignage de cette femme conservera dorénavant une relation particulière à ce dieu, devenu esprit vengeur.



Tooy chantant et jouant du tambour à une cérémonie apúku. Cayenne, 2003



Un rite lié au dieux-serpents chez les Marrons ndyuka

Ces deux exemples montrent comment l'interaction des Saamaka avec leur environnement, lorsqu'ils défrichent leurs jardins, donne à voir des êtres spirituels habituellement invisibles, qui entrent avec eux dans une relation à long terme et deviennent, à travers la possession et d'autres formes de divination, des agents actifs de la vie rituelle du village. À travers ces dieux, les Saamaka découvraient, comme ils le font encore, le fonctionnement du monde spirituel local. Et avec le conseil de ces dieux, ils font, défont et parviennent à saisir, par des détails en perpétuelle évolution, les spécificités de l'environnement forestier tropical dans lequel ils évoluent désormais.

Une fois qu'un abattis est nettoyé et brûlé, une femme y plante sa principale culture, le riz sec (de montagne), la denrée de base des Saamaka, mais elle cultive également toutes sortes d'autres espèces, comme le manioc, le taro, le gombo, le maïs, les plantains, les bananes, giraumons, cannes à sucre et arachides. Quand son mari ou les hommes de sa parenté lui rendent visite (car les femmes restent environ une ou deux semaines sur leurs terrains), ils passent quelques jours à chasser et à pêcher. Le droit de chasser dans une partie de la forêt dépend, comme celui d'y établir des jardins, du *lô* de naissance.

*Abattis saamaka*

Les arbres domestiques comme le cocotier, l'oranger, le châtaignier, le papayer et le calebassier sont principalement cultivés dans les villages. Et la forêt procure pléthore de produits pour l'usage quotidien : les fruits de divers palmiers desquels les femmes tirent l'huile de cuisine, les feuilles de plusieurs variétés de palmiers que les hommes utilisent pour la couverture des toits et le parement des maisons, divers arbres fournissant le bois nécessaire à la fabrication des objets que les hommes sculptent pour l'usage domestique, et des centaines, si ce n'est des milliers de plantes médicinales.

Les Saamaka ont également toujours produit la très grande partie de leur culture matérielle, le plus souvent embellie de détails décoratifs¹. Exploitant leur connaissance de la forêt tropicale et leurs talents artistiques excessivement développés, les hommes bâtissaient et décoraient leurs maisons et leurs canots, et sculptaient un vaste éventail d'objets de bois pour l'usage domestique, tels que les tabourets, les pagaies, les plateaux de vannage, les ustensiles de cuisine et les peignes. Mais les hommes saamaka maintiennent aussi une tradition d'émigration, longue chaque fois de plusieurs années, vers les côtes du Suriname ou la Guyane française, afin de gagner l'argent nécessaire à l'achat de produits occidentaux jugés essentiels à la vie dans leurs villages de naissance, comme les

¹ Voir par exemple S. et R. Price, *Les Arts des Marrons*, 2005, La Roque-d'Anthéron, Vents d'ailleurs.

*Abattis saamaka*

fusils et la poudre, les outils, les moteurs hors-bord, les tronçonneuses, casseroles, tissus, hamacs, savon, pétrole, et, pour l'usage rituel, le rhum et la bière. De leur côté, les femmes ont, depuis le XIX^e siècle, cousu de la toile importée pour réaliser des patchworks et des vêtements brodés, et gravé de motifs décoratifs lesalebasses.

* * *

Notre premier point de vue extérieur sur la vie des Saamaka date du milieu de XVIII^e siècle, grâce aux journaux détaillés tenus par des missionnaires moraves envoyés d'Allemagne vivre dans les villages saamaka à la suite du traité de paix avec les colons, en 1762. Nous y apprenons que la vie saamaka, notamment la religion, était déjà, dans ses grandes lignes, très semblable à ce qu'elle est aujourd'hui, avec de fréquentes possessions par les esprits et d'autres types de divination, un puissant culte des an-

cêtres, des cultes institutionnalisés pour les dieux apúku et vodú rencontrés dans la forêt et pour divers dieux de la guerre. Mais même les grands *óbia* saamaka pour la guerre (puissances magiques), dont les noms se réfèrent à un peuple ou à un lieu africain particulier – tel que par exemple Komantí – étaient en fait le fruit de mélanges fortement contrastés entre plusieurs traditions africaines, forgées au long d'un processus très semblable à celui du culte wátambíi des jumeaux. Ceux-là aussi étaient largement développés au Suriname par des processus de divination collective. Quand les Saamaka eurent signé leur traité de paix avec la couronne néerlandaise, après presque un siècle de guérilla, il restait peu de Saamaka encore en vie à être nés en Afrique, et leur culture présentait déjà une synthèse africaine-américaine hautement développée, mue par le principe du syncrétisme interafricain, et conçue par les Saamaka comme un processus de découverte ininterrompu.



Autel à Tuliobúka, à la confluence du Pikilio et du Gaánlio, juste en aval des puissantes chutes de Tapáwata. Dans les moments de sécheresse catastrophique, c'est là que le gaamá prie la Mère des Eaux, Gánsa, le dieu Toné

Le processus de ritualisation de la forêt tropicale ne prit pas fin avec l'extinction des générations pionnières. Les dieux (parlant au travers de la possession ou d'autres moyens de divination) n'ont pas cessé d'instruire les Saamaka quant aux paysages et aux cultures – leur disposition, la bonne et la mauvaise utilisation de certaines plantes, et bien d'autres choses. En effet, quelques-unes parmi les divinités les plus importantes, de même que les *óbia* de Dángogó, où nous vécûmes dans les années 1960 et 1970, n'ont été découverts par les Saamaka qu'au début du XX^e siècle. Par exemple, le culte extrêmement développé des dieux marins wénti (qui voyagent dans le sens inverse du courant et résident à proximité des ra-

pides), et Dúnguláli-Óbia (le *gaán-obia* [puissance magique] le plus puissant de Dángogó), un culte extrêmement complexe comprenant des cures, des protections, des chants en langage ésotérique et une multitude de feuilles et de lianes, ont tous été découverts au tournant du vingtième siècle. Chacun d'entre eux est imbriqué de nombreuses façons avec la forêt et le fleuve et implique toute la région dans une série de relations à l'environnement local ¹.

* * *

Dans tout le territoire saamaka, la forêt, les abattis, les rivières et les fleuves demeurent des endroits hautement ritualisés – et historicisés –, car certains arbres, buissons, rochers et cours d'eau continuent de détenir de très importants pouvoirs. « Il n'y a pas de plantes inutiles » disait récemment Tooy à Sally Price, « il n'y a que des gens mal informés. » Des « protections » rituelles variées et complexes attachées aux arbres fruitiers pour prévenir le vol, à la disposition de plantes protectrices et curatives autour des maisons, des dieux-serpents et des esprits forestiers qui partagent les espaces cultivés avec les hommes et les femmes saamaka, aux dieux du fleuve et de la mer qui partagent les dégrads [débarcadères] de village et sont une partie intime de la vie quotidienne, la relation des hommes avec leur territoire est riche, continue, systématique et toujours en évolution. Pour les Saamaka, leur territoire forestier et fluvial est toute leur vie – d'un point de vue tant historique que spirituel et matériel. C'est pourquoi ils ont si fortement réagi chaque fois que leur territoire – que garantissait, à leurs yeux, le traité de 1762 – s'est trouvé menacé par des étrangers.

¹ Pour de plus amples détails, voir Price, *Voyages avec Tooy*. Sur les façons dont la religion des Marons ndyuka se développe, elle aussi, à travers le temps, voir H. U. E. Thoden van Velzen et W. van Wetering, *In the Shadow of the Oracle : Religion as Politics in a Suriname Maroon Society*, 2004, Long Grove, Waveland.

La terre, l'eau, le ciel

Le barrage d'Afobaka

*Salamaka toónbe-oo, Salamaka toónbe, líku,
Salamaka toónbe-ee, Salamaka toónbe-ee, gádu !
Léndema-ee, Léndema-ee, Salamaka toónbe.*

Saamaka est tombé, regarde !
Saamaka est tombé, ô dieux !
Lindeman [le chef de chantier du barrage]
Lindeman, Saamaka est tombé !

Chanson populaire saamaka composée par Wáifola,
du village de Pempe, milieu des années 1960 ¹.

Nous arrivâmes pour la première fois près du grand barrage d'Afobaka en août 1966. Après un voyage de plusieurs heures à suer et tressauter à l'arrière d'un camion, nous transférâmes notre barda couvert de poussière de bauxite rouge-brun à bord d'un canot motorisé du gouvernement surinamien ². Il nous attendait pour une remontée du fleuve qui prendrait plusieurs jours. Mais ce n'est qu'une fois que les bateliers saamaka eurent lancé la fine embarcation sur le lac artificiel que nous vîmes, nous retournant, l'immense construction : une large courbe de béton coincée au milieu de centaines de mètres de terre rouge amoncelée, surgissant des eaux fétides ³.

Enfin nous fûmes sur ce que les Saamaka continuaient d'appeler « le fleuve » et durant les quelques heures qui suivirent, notre chemin sinueux et tortueux fut longé de part et d'autre par les cimes grises et nues des

¹ Un enregistrement sonore de ce chant, réalisé en 1968, est disponible sur CD : Richard Price et Sally Price, *Music from Saramaka*, 1977, Washington D.C., Smithsonian Folkways 4225.

² Au milieu du dix-huitième siècle, le voyage de Paramaribo jusqu'au cœur du territoire saamaka prenait entre deux et quatre semaines en canot selon la saison. Les premiers moteurs hors-bords, au milieu des années 1950, ont divisé ce temps par deux. Avec la construction d'une route vers le barrage d'Afobaka dans les années 1960, le voyage n'était plus long que de quatre ou cinq jours. Et avec l'extension de la route autour du lac artificiel, à la fin des années 1980, on pouvait se rendre, depuis Paramaribo, au village du *gaamá* en deux jours. Entre temps, pour ceux qui peuvent se permettre de voyager par avion et s'accommoder des aléas de la programmation des vols, ou affréter un avion privé, il est possible depuis les années 1960 de parcourir la distance qui sépare Paramaribo de Djoemoe, proche du village du *gaamá*, en une heure et demie.

³ Le barrage fait deux kilomètres de long et 54 mètres de haut. Il y a seize barrages reliés entre eux se remplissant dans les zones basses autour de la retenue, qui dans leur ensemble mesurent une longueur supplémentaire de six kilomètres.

grands arbres (et qu'un observateur appela « les os du fleuve »), dressées telles des sentinelles squelettiques dans un vaste espace de mort. Tandis que nous suivions le cours sinueux de l'ancien lit du fleuve, bien en deçà de nous, le Saamaka qui était à la barre nommait, en les pointant du doigt, chacun des villages immergés, à tout jamais enterrés sous les eaux boueuses – avec leurs maisons, leurs autels, leurs cimetières, leurs abattis, jusqu'aux terrains de chasse où de fameuses batailles avaient été livrées et de grands miracles accomplis.



L'Eglise morave à Ganzee vers 1965, alors qu'elle s'enfonçait à tout jamais dans les eaux du lac

Après quatre ou cinq heures d'un voyage surréaliste à serpenter sur les eaux brunes dans un silence anormal, morne, presque sinistre, entre les murs que formaient les sommets des arbres morts, nous entendîmes un grognement sourd qui grandissait à mesure que nous approchions. Soudain, nous débouchâmes dans un foisonnement végétal d'un vert vif sur les eaux plongeantes des plus célèbres rapides du fleuve Suriname : Mamádan, « la Mère de toutes les eaux ».

Le fleuve se précipitait de tous côtés, l'eau moussait et courait à travers les nombreux canaux que formaient les gigantesques éboulis. Après des libations offertes sur la rive à l'autel des dieux des rapides et une nuit

d'un sommeil précaire sur une île au beau milieu de l'étendue liquide, nous continuâmes notre route vers l'amont en direction du premier des villages saamaka à n'avoir pas encore été engloutis.



Le Lac du barrage Afobaka. 2005



Autel wénti à Mamádan, vers 1955

Les cahiers de notes manuscrites de notre séjour au village du *gaamá* des Saamaka, plus haut sur le fleuve, témoignent de mon souci obsessionnel, durant ces premiers jours, de noter – et les hommes saamaka entendaient bien me les enseigner – les noms et affiliations claniques des quarante-trois villages qui, tout au long des mois précédents, avaient été littéralement rayés de la carte¹. L'autorisation du gouvernement colonial avait spécifié que rien dans notre enquête de terrain ne devait faire allusion aux villages saamaka déplacés par le projet hydroélectrique. Nous ne pouvions d'ailleurs ni étudier, ni même visiter ces villages, ce dernier point en partie voulu pour notre propre sécurité : le programme de « transmigration » forcée des sinistrés n'était pas encore achevé à notre arrivée en 1966 et le risque de violences était bien réel.

Alors que nous accompagnions le *gaamá* à la ville quelques semaines plus tard, ayant réussi à obtenir une autorisation provisoire de retourner dans le pays saamaka qui borde le cours supérieur du fleuve, pour une durée de deux ans à quelques mois de là, notre canot glissa le long du dernier rapide pour atteindre les eaux plates du lac – la forêt alentour alors

¹ Certaines sources, qui ne prennent en compte que les plus grands villages, en répertorient 25 ou 28 appartenant aux Saamaka et six appartenant aux Ndyukas de la Crique Sara (John Walsh, qui comme nous se trouvait sur place à cette époque, en compte lui aussi 43 – John Walsh et Robert Gannon, *Time is Short and the Water Rises*, New York, E. P. Dutton, 1967, p. 26). Tous s'accordent à dire que le nombre de personnes dont les maisons et les terres ont été immergées par le lac est d'environ 6 000, soit environ le tiers de la population saamaka, dont une grande majorité de sa population chrétienne (convertie au dix-neuvième siècle). L'étendue du lac est d'environ 1 400 kilomètres carrés.

aussi verte et éclatante que jamais –, environ deux kilomètres au-dessus de ce qu'avait été Mamádan. Le plus grand des rapides avait, depuis notre voyage en amont, disparu dans la retenue d'Alcoa ¹.

* * *

Les Saamaka avec lesquels je m'entretins dans les années 1960 et 1970 tendaient à faire remonter les débuts du projet de barrage à l'année 1957, lorsque la Reine Juliana des Pays-Bas, en visite au Suriname, manifesta personnellement son enthousiasme pour la modernisation de la colonie. Mais dès 1948, l'idée de construire cet extraordinaire « barrage en pleine jungle » avait été lancée par l'ingénieur W. Jan van Blommestein (lequel donna son nom officiel au lac), et diverses études détaillées en économie et ingénierie avaient été mises en route. Des rapports et des publications apparaissent tout au long de la décennie qui tous approuvaient le projet : ainsi, un rapport préliminaire de 1952 de la Société Anonyme des Grands Travaux de Marseille, une étude de faisabilité par une entreprise de la Compagnie d'Ingénierie de la Haye, la même année, et un rapport de 1954 par la Société d'Ingénierie Harza de Chicago ². En 1956, la société Alcoa, qui exploitait la bauxite au Suriname depuis 1916, et le gouvernement surinamien entamèrent les négociations finales qui conduisirent en 1958 à l'Accord de Brokopondo (De Brokopondo-overeenkomst). Celui-ci commandait une mise en œuvre immédiate du projet de près de 200 millions de dollars américains, par lequel Alcoa acceptait de financer, construire et assurer la maintenance de l'énorme barrage et de ses six génératrices hydroélectriques géantes. La société minière conservait 90% de l'électricité ainsi produite pour sa nouvelle raffinerie d'alumine et sa fonderie d'aluminium à Paranam, et fournissait les 10% restants à l'alimentation en électricité de Paramaribo. L'accord indiquait aussi qu'Alcoa construirait une route vers la capitale, tandis qu'on lui fournissait divers avantages fiscaux à long terme et une concession de 2 millions d'hectares pour ses futures exploitations de bauxite. Le Suriname assumait les coûts et la mise en œuvre de la *transmigration* des populations dont les terres allaient être inondées par la retenue, ce que le PDG d'Alcoa décrivit pendant une soirée de cocktail comme étant « un sacré

¹ Il semble que Mamádan aie réapparu au cours de la saison sèche suivante, pour finalement disparaître, une dernière fois, en 1967.

² Carlo Hoop, *Verdrongen land, Verdwenen dorpen : De transmigration van Saramaccaners in Suriname 1958-1964*, Alkmaar, Uitgeverij Bewustzijn, 1991. Un rapport, possiblement apocryphe, prétend qu'en 1952 Blommestein lui-même s'était arrêté au principal débarcadère du village de Ganzee, où il aurait informé le capitaine en chef que la région allait être noyée dans les quinze prochaines années – mais les villageois crurent qu'il leur racontait des histoires (Erney R. A. O. Landveld, *Ganzee : Het dorp dat het meer verdrong* [Utrecht, Drukkerij Nout B.V., 1989]), p. 89.

boulot ». Il apparut finalement que l'État surinamien dépensât davantage pour soutenir l'« opération Gwamba » – le sauvetage des animaux que les eaux montantes faisaient prisonniers – qu'il ne le fit pour l'ensemble du déplacement des populations marronnes¹.

Pour le gouvernement néerlandais comme pour les politiciens surinamiens, ce projet de développement des plus importants apparaissait comme une ouverture naturelle vers la modernité. Pour les Saamaka cependant, un tel projet était impensable, presque impossible à concevoir. Le tout premier émissaire du gouvernement, le doctorant Jan Michels, commissaire de district et agent colonial aguerri, bénéficiait d'une longue relation avec le Gaamá Agbagó Abóikóni et ses capitaines de villages². Les Saamaka l'appelèrent bientôt « Tú-búka-góni », le « fusil à double barillet », parce qu'il tenait un double discours sur la question de la transmigration. En 1959, soit un an après que l'Accord prévoyant la construction du barrage eut été signé, Michels pensa qu'il lui fallait informer Gaamá Agbagó de ce qui allait se produire, et quelques mois plus tard il persuadait le gouvernement d'envoyer une importante délégation au village du *gaamá*. Le ministre-président du Suriname y informa officiellement les Saamaka du projet de construction du barrage et de la submersion de leurs villages. Michels, qui me raconta un jour qu'il avait la charge peu enviable de « faire accepter l'idée d'une électricité bon marché pour les gens de la ville » à des Saamaka qui habitaient la jungle, rapporta la réaction, amère et résignée mais également pleine d'esprit, du *gaamá* : « Le projet ne contient rien pour nous et offre tout à ceux de la ville »³. « L'ancien esclavage qui faisait de nous des choses » avait dit le *gaamá* « est maintenant remplacé par l'esclavage économique »⁴.

¹ Hoop, *Verdrongen land*, pp. 11-25. Voir aussi Ellen-Rose Kambel, *Resource Conflicts, Gender and Indigenous Rights in Suriname : Local, National and Global Perspectives*, Proefschrift Universiteit Leiden, 2002, p. 39.

² Le rapport ronéographié de Michels intitulé « Transmigratie van de Saramakkaners en Aukaners Boven Suriname, 1958, » que j'ai examiné en 1968, est une tentative réfléchie de traiter du problème, et qui proposait – suivant son propre comptage des habitants des villages qui allaient être submergés – que tous se déplacent au sud du lac, où ils pourraient conserver un mode de vie plus traditionnel. Hoop prétend que le Gaamá fut d'avis avec Michels que les nouveaux villages devaient être situés en amont du lac, mais que certains villages refusèrent simplement de s'exécuter (*Verdrongen land*, p. 68).

³ Hoop, *Verdrongen land*, pp. 63-64. Michels me fit cette remarque en juillet 1968. En 1958, le gouvernement de Paramaribo avait publié une plaquette qui vantait toutes sortes d'avantages en matière de développement pour les Saamaka, une fois le barrage construit, et qui affirmait qu'il s'agissait vraiment de développer l'intérieur et non plus seulement la côte (Ben Scholtens, *Bosnegers en overheid in Suriname : De ontwikkeling van de politieke verhouding 1651-1992*, Paramaribo, Afdeling Cultuurstudies/Minov, 1994, p. 129).

⁴ Scholtens, *Bosnegers en overheid*, p. 129.

D'après les souvenirs que garde Michels de cette rencontre officielle, ce qui vraiment enragea les Saamaka était qu'on les mit devant un fait accompli. Un sentiment que j'entendais moi aussi souvent exprimé par les Saamaka à la fin des années 1960.

Etonnamment, du point de vue de la notion actuelle de droits de l'homme, il n'y avait eue aucune concertation d'aucune sorte avec les Saamaka. Le commissaire de district Michels se remémore, dans un style sobre sinon euphémique, que « Le Gaamá Agbagó et ses conseillers étaient très en colère de ce qu'une décision ait été prise à Paramaribo de construire un barrage et une centrale hydroélectrique en plein milieu du territoire saamaka sans avoir consulté ne serait-ce qu'un seul représentant de leur peuple »¹.

Le Gaamá Agbagó, au cours d'une conversation qui courait sur d'autres sujets, me donna de lui-même sa version en 1978 :

Le traité dit que « de Mawási à Atjámina [la source du fleuve Saramacca] et jusqu'à la source de ce fleuve [le Gaánlio], la terre nous appartient, à nous Saamaka. » Mais quand ils décidèrent ce barrage sur le fleuve, ils ne nous l'ont pas dit. Ils ne nous ont jamais dit « Voilà ce que nous allons faire ». Quand ils ont commencé à travailler à Afobaka, je suis allé au bureau du gouvernement en ville et je leur ai dit « Qu'êtes-vous donc en train de faire là-bas ? » Ils ont répondu « Eh bien, c'est en rapport avec la bauxite que nous forons à Paranam. Nous allons installer une machine là-bas [à Afobaka]. L'eau du fleuve fera tourner la machine ». Alors j'ai dit « C'est notre territoire que vous utilisez pour faire tourner votre machine ! Combien allez-vous nous payer ? » Ils m'ont répondu « Sur ce point, eh bien on ne va rien payer du tout. » Alors, étant donné qu'on avait déjà conclu le traité par lequel ils disaient que cette terre serait nôtre à jamais, comment peuvent-ils la reprendre ? Admettons que j'achète une parcelle à Paramaribo, puis qu'ils me disent qu'ils veulent la reprendre ? Il faudrait pour cela qu'ils paient ! On a donc bataillé jusqu'à ce qu'ils disent qu'ils avaient compris. « On en discutera plus tard », ont-ils dit. Eh bien, quand « plus tard » arriva, les Américains étaient déjà là, avec tout leur gros équipement. Que pouvions-nous faire ? Notre terre, ils nous l'avaient tout simplement prise² !

D'autres versions de la visite de la délégation présidentielle au *gaamá*, que j'ai noté auprès de témoins oculaires à la fin des années 1960, mettent

¹ Hoop, *Verdrongen land*, p. 64.

² Traduit à partir d'un enregistrement à Asindópo le 8 juillet 1978. Au cours de la même conversation, le *gaamá* me raconta comment on lui avait donné le nom d'Abóikóni – qui depuis a été repris comme nom de famille par les deux *gaamá* suivants ainsi que de nombreux membres de sa famille matrilineaire. Il me dit que lorsqu'il était tout jeune garçon, il était si péniblement chétif que son père le mit un jour en demeure de « bóikóni » — « concocter quelque chose, d'une manière ou d'une autre » — se ressaisir et devenir un homme. Ce nom apparut quand il n'était encore qu'un jeune adolescent, mais il lui est resté – à lui et, plus tard, à d'autres de son lignage.

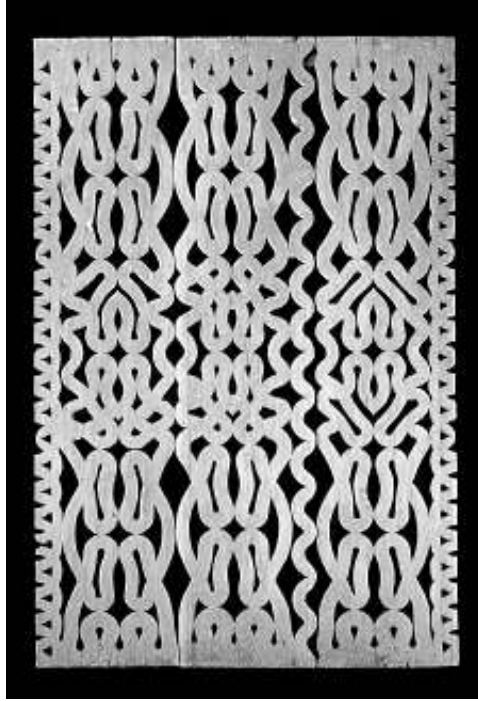
l'accent sur les promesses dont le gouvernement surinamien a copieusement arrosé les chefs saamaka. Ils ont immédiatement relevé les salaires des capitaines et de leurs assistants, promis tout un tas de nouveaux emplois, que le fleuve serait plein de poissons, que les habitants des villages inondés recevraient une compensation significative pour les pertes matérielles subies. Enfin, ils apportèrent en cadeau au *gaamá* vingt belles chaises (elles décoraient toujours le « bureau » du *gaamá* dans les années 1980) et quatre fusils. Michels se plaignit plus tard auprès de moi qu'il avait été à cette époque tout bonnement incapable de convaincre les Saamaka de la réalité de ce qui allait arriver. Ils étaient, répétait-il, pareils à des enfants. Carlo Hoop résume ainsi toute la réunion : « Le gouvernement traita les habitants de la forêt comme des primitifs et des enfants. De douces promesses furent faites – la main d'un enfant est bien vite remplie »¹. Le commissaire de district Michels joua également un rôle crucial dans le soutien de l'opération de sauvetage des animaux, qui dura plusieurs années. C'est une lettre de 1964 de Michels, alors secrétaire de la Société de Protection des Animaux au Suriname, dans laquelle il réclamait de l'argent et terminait par cette phrase : « Le temps manque et l'eau est en train de monter », qui donna lieu à la plus importante opération jamais réalisée par la Société Internationale de Protection des Animaux². Le fait que Michels menait également la transmigration, méchamment bâclée et insuffisamment financée, dit quelque chose des priorités des grands décideurs au Suriname à ce moment-là.

En février 1964, le ministre-président Johan A. Pengel, le Gaamá saamaka Agbagó et moult autres dignitaires assistèrent à la cérémonie de mise en eau du barrage. « Chacun mangea un demi poulet ! » me dit-on. Le barrage sur tout son pourtour était garni de pétards. On fit retentir une sirène, on frappa des tambours. Beaucoup – des citadins comme des Saamaka – pleurèrent sans retenue quand les grues géantes abaissèrent les vannes qui barraient le fleuve. Trois mois plus tard, les premiers rapides étaient engloutis. Au bout de six mois, les premiers villages – Watjibásu et Makambikiiki – sombrèrent. À l'approche des eaux, certains s'enfuyaient dans la forêt, d'autres hurlaient et pleuraient. Une fois que l'eau avait atteint les habitations, les gens qui couraient vers la berge avec quelques affaires personnelles ne pouvaient souvent pas retourner à leurs maisons pour prendre le reste. Toutes sortes d'objets – casseroles, tabourets, vêtements, *obia*, outils et bien d'autres – furent perdues. Nul ne partit avant que le dernier moment fut venu. Il y eut

¹ Hoop, *Verdronken land*, p. 65.

² Voir Walsh et Gannon, *Time is Short* (alias « Operation Gwamba : The Story of the Rescue of 10 000 Animals from Certain Death in a South American Rain Forest »), pp. 19-20.

d'incroyables bagarres à propos des terrains lorsque ceux qui fuyaient l'inondation arrivaient pour établir de nouveaux villages en amont du lac ¹.



*Porte intérieure d'une maison, sculptée vers 1930
par le capitaine Heintje Schmidt, Ganzee.*

En 1968, le commissaire de district Michels me rapporta qu'il avait sauvé la porte que le vieux capitaine était en train de jeter à la forêt, se préparant à laisser pour toujours son village bien-aimé. La porte fut accrochée des années dans le bureau de Michels.

Elle appartient à présent au Musée du Suriname.

La plupart des Saamaka ne croyaient pas que les eaux les envahiraient avant qu'elles ne le fissent effectivement. Le commissaire de district Michels tenait réunion sur réunion dans les villages qui allaient être touchés, mais il ne parvenait pas à convaincre les gens qu'ils devaient organiser leur départ. « Les capitaines de village me disaient qu'ils n'iraient nulle part, que ceci était leur terre, qu'ils n'abandonneraient pas leurs maisons. Ils refusaient de bouger. C'était moins de la violence que de la résistance passive » me disait-il en 1968 ². Les officiels gouvernementaux enjoi-

¹ Notes de terrain de RP, en particulier la discussion avec B. O. Jackson, p. 988. Il y avait initialement treize nouveaux villages en amont du lac.

² Notes de terrain de RP, p. 1020.

gnaient aux gens de quitter leurs villages dans l'ordre et avant l'arrivée des eaux, et de prendre autant d'affaires qu'ils le pourraient. Mais les Saamaka attendirent la toute dernière minute, pensant que l'eau ne viendrait jamais. Beaucoup répétaient que les Blancs voulaient en réalité s'emparer de leurs villages. Ne sachant qui d'autre accuser, beaucoup de Saamaka touchés par les inondations furent convaincus que le Gaamá Agbagó les avait vendus par une sorte de tractation financière avec le gouvernement. Durant la première moitié des années 1960, lorsqu'il devait se rendre en ville, le *gaamá* faisait le voyage en avion plutôt qu'à canot, par crainte de la colère des habitants du bas du fleuve. Pendant cette période, un garde du corps lui fut fourni par le gouvernement chaque fois qu'il était à Paramaribo.

Du point de vue du gouvernement, l'aluminium était le poumon économique du pays. Aux alentours de 1967, le Suriname exportait près de 4 millions de tonnes d'aluminium et de minerai par an – environ 80 pour cent de toutes les exportations du pays – et était à l'origine des deux tiers de l'ensemble de l'aluminium utilisé aux États-Unis ¹.

Mes notes de terrain de 1967-1968 montrent des bribes du chaos qui régnait toujours dans les régions inondées quatre ans après que le barrage a été mis en fonction. Plusieurs personnes m'ont raconté de façon plutôt désobligeante les réactions des Ndyuka dont les villages longeaient la Crique Sara. À Lebidoti, le dieu-oracle Gaan Tata avait fait un grand *óbia* sous la forme d'un écran d'osier élaboré qui devait arrêter la progression de l'eau dans sa trajectoire. Une semaine plus tard, tout le village était sous l'eau. Il y avait aussi l'*óbiana* qui tira une flèche magique en direction de l'eau afin de l'arrêter, mais celle-ci ne vint que plus vite. Tout un groupe d'habitants du village de Kiikipandasi continuait, petit à petit, de déménager en contre-haut de la Crique Sara. Ils avaient déjà déménagé trois fois, suivant les directives de l'oracle de leur dieu-oracle Gaan Tata. Leur nouveau village était à présent cerné par les eaux montantes, et tous s'en étaient allés à la maison du capitaine située sur les hauteurs de la colline – l'unique endroit qui fut resté sec – et où le Gaan Tata continuait d'affirmer qu'ils ne devaient pas partir. Les gens d'un village voisin, Pisiang, qui s'étaient déplacés en amont du fleuve envoyaient à présent des

¹ Walsh et Gannon, *Time is Short*, p. 46. Voir aussi Carlo Lamur, *The American Takeover : Industrial Emergence and Alcoa's Expansion in Guyana and Suriname 1914-1921*, Dordrecht, Foris, 1985, pp. 9, 135. L'importance stratégique de la bauxite surinamienne pour les États-Unis n'est pas nouvelle. Marcus Colchester rapporte que, durant la Seconde Guerre Mondiale, le Suriname fournissait les deux tiers de la bauxite utilisée dans la production d'aluminium, et qu'elle était également essentielle pour les approvisionnements durant la Guerre de Corée. Dès 1994, écrit-il, alumine et aluminium représentaient 87% des exportations surinamiennes. (*Forest Politics in Suriname*, Utrecht, International Books, 1995, pp. 43-44.)

messages désespérés au gouvernement, disant qu'ils voulaient qu'on les installât en contrebas de la retenue ¹.

Plus récemment, une Saamaka éduquée à l'occidentale suggérait qu'il y avait eu des effets à plus long terme.

Les déplacements forcés (...) avaient abouti à une crise de croyances de la société marronne. Les dieux et les ancêtres, dont on attendait qu'ils protègent la communauté, se révélaient incapables d'empêcher ces désastres. Les leaders traditionnels, qui avaient assuré à leur peuple que l'eau ne s'emparerait pas de leurs villages, s'étaient finalement trompés. Les praticiens traditionnels, hommes et femmes, se montraient impuissants face à des forces venues de l'extérieur ².

Enfin, un expert en projets de relocalisation forcée, qui avait une grande expérience du pays, écrivit il y a peu à propos des villages relocalisés près du lac :

Les nouveaux villages étant désormais éloignés du fleuve comme de l'univers traditionnel de la forêt, les deux piliers de la société ont été perdus. Les ressources en poisson et celles de la forêt n'ont pas été remplacées par d'autres moyens de subsistance, le chômage est donc élevé et la qualité de vie très diminuée. Les déplacements à cause du réservoir ont transformé des communautés marronnes autrefois dynamiques et indépendantes en groupes traumatisés et dysfonctionnels. Les jeunes abandonnent les nouveaux villages pour tenter de trouver du travail à Paramaribo ou ailleurs, ne laissant au village que des gens âgés pour l'essentiel. Les gens que nous avons vus lors de notre visite de 2005 étaient démoralisés, quarante années après avoir été déplacés. À ce jour, la société est dysfonctionnelle. Après toutes ces années, elle n'a pas refermé ses plaies ³.

* * *

Le point culminant de l'histoire des Saamaka en tant que peuple arriva avec l'année 1762. Après quasiment un siècle de guerre contre les colons, leurs ancêtres avaient accepté les propositions de paix des Pays-Bas et signé un traité définitif qui fut scellé par un pacte de sang. Les Saamaka y consentaient à cesser leurs raids sur les plantations côtières et renonçaient à accueillir de nouveaux esclaves en fuite, en échange de quoi les Néerlandais les déclaraient libres et leur reconnaissaient un domaine forestier

¹ Le compte-rendu le plus complet des conflits politiques internes autour de la question de la transmigration se trouve dans Scholtens, *Bosnegers en overheid*, pp. 128-134.

² I. Vrede, *Facing Violence Against Women in Indigenous Communities. The Case of Maroon Communities in Brokopondo District, Suriname*, Symposium 2001 *Gender violence, health and rights in the Americas*, Cancun, Mexico, 4-7 juin 2001, p. 1. Disponible sur : <http://www.paho.org/english/hdp/hdw/Suriname.pdf>.

³ Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire *Twelve Saramaka Clans v. Suriname*, affidavit du Dr. Robert Goodland, expert conduit à témoigner, présenté par les Représentants des Victimes, 2 mai 2007.

bien en amont du fleuve Suriname. Cette entente pacifique perdura près de deux siècles, jusqu'à cette annonce du gouvernement : d'un barrage, vers la frontière nord du territoire saamaka tel que défini par le traité, allait résulter un lac artificiel qui inonderait la moitié des terres saamaka, et avec elles quelque quarante-trois villages et leurs 6 000 habitants. Les personnes concernées devaient alors choisir entre se réinstaller en contrebas du barrage, dans des villes nouvelles quadrillées et sans végétation, bâties spécialement pour eux – un choix que firent 4 000 personnes –, et remonter le fleuve au-dessus du lac en question. Là, ils devraient s'arranger pour caser leurs villages entre ceux qui s'y trouvaient déjà, ce qui ne manquerait pas d'accroître encore la pression anthropique sur des terres agricoles déjà limitées. Le gouvernement brandit également la carotte de l'emploi, leurs représentants promettant sur le chantier une offre comparable aux années de croissance de la Deuxième Guerre Mondiale – à cette époque, les Américains avaient construit avec l'aide d'une main d'œuvre saamaka ce qui allait devenir l'aéroport international du Suriname. Les Saamaka, bien que se refusant à croire que le grand fleuve puisse réellement être dompté, ne pouvaient qu'accueillir favorablement une telle promesse d'emploi. Pourtant, entre le début des travaux en 1960 et la mise en eau en 1964, il n'y eut guère que 2.100 hommes à venir y travailler, et la plupart provenaient de ces mêmes villages qui allaient être submergés ¹.

L'un de ces hommes était mon ami Tooy, grand guérisseur et grand tambourinaire, qui à l'époque approchait la trentaine. De 1960 à 1962, me dit-il, il était au beau milieu de l'action. Tout se termina pourtant avec la chute sur sept mètres d'une poutre d'acier, un accident qui le laissa inconscient quatre jours durant. Les morts par accident étaient si fréquentes (« Des hommes se noyaient ou étaient tués par les machines, toutes sortes de morts imaginables ! »), qu'il décida purement et simplement de démissionner et partit vivre au village saamaka de Balén, un peu en aval du barrage.

Pendant qu'il s'y trouvait, le Gaamá Agbagó quitta la capitale saamaka et passa à Balén plusieurs mois au cours desquels il fit tenir de nombreuses réunions du Conseil, dont l'une dura plusieurs jours et qui réunissaient les *gaamá* de tous les peuples marrons. Ceux-ci conclurent finalement qu'Agbagó n'était pas à blâmer et ne pouvait être tenu responsable du barrage. D'ailleurs, le jour où ils firent des libations pour demander aux ancêtres d'absoudre Agbagó, ce fut Tooy lui-même qui battit le tambour *apínti*. Chaque matin, me racontait-il, il réveillait le *gaamá* avec les rythmes de percussion appropriés et jouait son nom de tambour, *Naná-u-Kêlempé Kilintínboto-fu-Lámbote*.

¹ Hoop, *Verdrongen land*, p. 97.

Quant à la compensation promise en dédommagement aux habitants des villages inondés (dont le gouvernement déclara plus tard qu'elle ne porterait que sur les habitations et les arbres fruitiers, et pas sur la terre, que le gouvernement prétendait posséder), elle approchait pour finir les 3 dollars US par personne¹.

L'année qui suivit la fermeture du barrage, un groupe de chefs de village à bout d'espoir écrivirent une lettre à l'attention de la reine des Pays-Bas, rendant compte de leurs souffrances :

À Sa Majesté la Reine, depuis [le district de] Brokopondo.

Nous déclarons :

Nous, Marrons de la tribu Saamaka, qui avons vécu depuis le XVIII^e siècle dans l'intérieur du Suriname (...) dans différents villages, sommes de véritables Néerlandais selon la loi et, depuis le traité de paix signé par nos ancêtres le 18 septembre 1762, sommes connus sous le nom de Noirs Marrons Libres, en tant que peuple libre régnant sur notre propre territoire etc.,

que nous avons quitté nos vieux villages et nos terres dans l'intérêt du développement du pays et du peuple de notre bien-aimé Suriname ;

que nous, les 5 000 Marrons qui avons été envahis par les eaux du lac Brokopondo, avons dû chercher asile ailleurs ;

que nous avons maintenant été déplacés de force vers des zones auxquelles nous n'avons pas consenti ;

que nous sommes venus à la conclusion que nous avons souffert une dégradation significative de nos vies spirituelles/mentales, physiques et communautaires ;

que nous avons subi de lourdes pertes quand nos maisons, nos villages, leurs arbres fruitiers, leurs églises, nos abattis et territoire, etc., furent détruits ;

que nous souhaitons continuer de vivre en peuple libre sachant que nous avons droit à un arrangement financier en compensation de la perte de nos anciens villages et terres ;

fidèles à la Maison d'Orange Nassau, nous demandons compensation légitime pour toutes ces pertes, dans l'espoir que notre précieuse liberté ne nous sera pas enlevée.

[signé par cinq capitaines de villages détruits, résidant désormais dans les villages de transmigration, avec copie au gouverneur colonial du Suriname]².

¹ Ellen-Rose Kambel et Fergus MacKay, *The Rights of Indigenous Peoples and Maroons in Suriname*, Copenhagen, IWGIA, 1999, p. 105 ; Kambel, *Resource Conflicts*, pp. 39-40.

² Le manuscrit original, en hollandais, à partir duquel j'ai traduit librement, apparaît in Hoop, *Verdrongen land*, p. 77.

Au cours des années qui suivirent, les problèmes sociaux et économiques dans les lamentables villages de transmigration ne firent qu'augmenter. Dans la première décennie qui suivit la construction des douze nouveaux villages en aval de la retenue, la population des plus gros villages diminua de 40 pour cent ¹. Un chercheur conclut : « Le grand mécontentement parmi les gens et le peu de perspective qu'offrent les villages de transmigration ont fait de ces derniers de simples lieux de transition pour la côte, la Guyane française, et les Pays-Bas » ². Un instituteur saamaka compara les villages à « des camps de concentration » ³. Et un visiteur américain, qui avait auparavant admiré les villages traditionnels de l'amont, commenta à propos du plus grand des villages de transmigration : « Votre réaction est le choc. Vous savez que vous êtes en train de regarder les ruines d'une nation. Vous avez le même sentiment que lorsque vous conduisez à travers les rangées de cabanes grêlées des métayers dans les bois de pins du Mississippi » ⁴. Enfin, comme le dit une Saamaka âgée à un chercheur en 1995 : « Ici on vit comme des chiens » ⁵.

La femme du village de Pempe, dans le haut du fleuve, qui composa la fameuse chanson utilisée comme épigraphe de ce chapitre, ne se trompait pas. Les Saamaka avaient en effet été déçus et, plus que toute chose, en termes de souveraineté – une souveraineté que ce peuple digne et fier croyait avoir définitivement acquis par le Traité de 1762 qu'avaient signé leurs aïeux.

¹ Hoop, *Verdrongen land*, p. 129.

² Scholtens, *Bosnegers en overheid*, p. 133.

³ Scholtens, *Bosnegers en overheid*, p. 131.

⁴ Walsh et Gannon, *Time is Short*, p. 51.

⁵ Kambel, *Resource Conflicts*, p. 40.

Des fusées à Kourou

*Mi bái belú, déé sèmbè,
Mi bái belú dá de,
Mi bái belú dá déé Amíngo.
Je m'en lave les mains, avis à tous,
Je m'en lave les mains de ces gens-là
Je m'en lave les mains de ces « Amigos ».*

Chanson populaire saamaka, composée par un homme travaillant à Kourou au milieu des années 1960 et exprimant sa crainte d'être un jour poignardé par des collègues colombiens ¹

Survenue à peu près à la même époque, la construction par la France, en Guyane française, d'une base de lancement de fusées à plusieurs milliards de dollars, éclipsa celle du barrage au Suriname par les Pays-Bas. À la fin des années 1960, alors que nous vivions sur les bords du fleuve Suriname, loin dans l'intérieur, une bonne moitié de la population masculine des villages qui nous environnaient était partie à Kourou, sur le site du futur centre spatial, gagner de quoi acheter les biens qu'ils rapportaient ensuite au village, au bout d'environ deux ans de travail salarié. Au cours d'une visite officielle de 1964 en Guyane française, le président De Gaulle avait annoncé qu'en ces lieux bientôt verrait le jour « un grand projet de la France, qui serait mondialement connu » ². Dans les mois qui suivirent, une force de travail internationale venue de plusieurs pays voisins – à laquelle les Saamaka à eux seuls apportait le plus fort contingent – rasa la forêt ; construisit des ponts, des routes et une centrale électrique ; agrandit les ports maritimes et l'aéroport international ; créa une installation ultramoderne pour le lancement de fusées, et bâtit, de nulle part ou presque, la deuxième plus grande ville de Guyane française. Cette ville nouvelle, bâtie par les ouvriers du Centre Spatial, était construite sur le site d'un village créole somnolent d'une petite centaine de fermiers et de boutiquiers. Une sociologue décrivit l'endroit peu après l'achèvement des travaux.

Voyons donc comment cet univers se présente en 1971 (...) :

¹ Sally Price, *Co-Wives and Calabashes*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984, pp. 177-178.

² Discours de De Gaulle à Cayenne, 21 mars 1964, [http : //www.inra.fr/dpenv/vissal6.htm](http://www.inra.fr/dpenv/vissal6.htm).

- Le quartier des Roches. Nettement à l'écart du reste de la ville, c'est le quartier hautement résidentiel. On y trouve tout d'abord un hôtel de grand luxe comptant une trentaine de chambres, avec restaurant, bar et piscine. Juste à côté, c'est un club privé. Plus loin, donnant sur la mer, les deux villas des directeurs (...), ainsi que six autres villas réservées aux adjoints immédiats de la direction.

- Le quartier des « cadres » – Plus à l'ouest, mais toujours près de la mer, viennent ensuite quelque 100 villas (...), toutes semblables et alignées sur plusieurs rangées, où sont principalement logés les ingénieurs de la base et ses cadres administratifs.

- Le centre-ville - conçu à l'italienne, (...) une sorte de place intérieure, interdite aux automobiles, ornées de plates-bandes et de petits bassins, et entourée d'arcades sous lesquels s'ouvrent des boutiques. C'est là que se trouve le supermarché qui appartient à la chaîne Prisunic (...). À l'extrémité de la place qui s'étire en longueur, on débouche sur un espace plus aéré où se dresse le second hôtel de la ville (...), qui compte une quarantaine de chambres, une cafétéria et une très vaste salle de restaurant de type libre-service, prévue pour fournir 600 repas par jour. Les bâtiments d'habitation ont deux ou trois étages et regroupent plus de 200 logements où vivent les agents techniques de la base, le personnel administratif et quelques commerçants.

- Le quartier des « calypsos ». C'est un groupe de 300 chalets préfabriqués, situés pour l'essentiel sur le flanc est du centre de la ville. Ces habitations sont les premières à avoir été montées et ont abrité au tout début les gens venus pour l'installation du (Centre Spatial). Puis elles ont été en grande partie dévolues au personnel d'encadrement des entreprises de construction. (...) Ce quartier, tout comme les précédents, est en écrasante majorité habité par des métropolitains.

- Le quartier des logements économiques. Ce sont les collectifs horizontaux qui s'étalent au sud et à l'ouest du centre-ville. Dans les quelque 250 logements qu'ils représentent, les métropolitains sont cette fois mêlés aux Créoles. C'est une population formée surtout d'ouvriers ayant un certain niveau de qualification, auxquels sont adjoints quelques enseignants (...).

- Le quartier des logements très économiques. Il s'agit d'une série de collectifs verticaux, constitués en dernier lieu, à l'entrée de la ville. Le quartier compte 200 logements où sont abrités les personnels d'exécution créoles. (...)

- La cité (...) des relogés. À la périphérie de la ville, cette cité a été construite pour abriter les agriculteurs expropriés des habitations dispersées sur le terroir de la commune devenu domaine du C.N.E.S. Ce sont des collectifs horizontaux en béton, on ne peut plus économiques, comportant une soixantaine de logements exigus qui, en 1971, ont déjà un aspect délabré.

- Le village des Noirs réfugiés [Marrons]. Bien caché derrière le stade et les terrains vagues qui séparent la cité des relogés du vieux bourg, ce village a été construit par les Saamaka et les Boni, autour d'un point d'eau qu'on leur a aménagé, et à l'aide de matériaux de récupération (planches, poteaux) qui leur

ont été « généreusement » fournis. Ce village est en fait formé de deux parties distinctes, situées de part et d'autre du point d'eau : les Saamaka et les Boni ne se mêlent pas. Dans l'ensemble, c'est un alignement de cases rudimentaires qui, loin de ressembler aux coquets villages du Maroni, n'est qu'un lamentable bidonville, et ce, malgré l'indéniable effort de décoration tenté par ses habitants.

- Le village indien [Galibi] (...). Ce dernier est situé à l'entrée de la ville, mais près du bord de mer et nettement en retrait de la route. (...)

- Le « vieux bourg » (...) s'étire en longueur sur une principale perpendiculaire au fleuve. Autrefois route nationale, cette rue est devenue un cul de sac (...). Dans l'ensemble, avec ses vieilles maisons en bois, sa mairie désuète et sa petite église, le vieux bourg conserve son caractère d'agglomération rurale de la Guyane créole.

(...) Telle est donc la conception de la nouvelle ville de Kourou ! Peut-on rêver manifestation plus éclatante de la manière dont les Blancs savent orchestrer la cascade de mises en relation d'infériorité qui leur permet de renforcer les bases idéologiques de leur domination ¹.

En fait, le soi-disant « Village Saamaka » était bien plus sordide encore que le suggère cette universitaire : plusieurs milliers d'hommes s'y trouvaient entassés dans des bicoques sur pilotis construites à la va-vite, sans sanitaires ni commodités d'aucune sorte. Les années passant, le Village s'agrandit, et vers les années 1980 il abritait un nombre croissant de femmes amenées là en tant qu'épouses pour des périodes de temps variables. Les premiers emplois dans l'abattage des arbres, la menuiserie et la construction finirent par laisser place à des travaux de maintenance et d'autres petits boulots subalternes. Mais les hommes saamaka continuaient à venir y travailler quelques années, avant de retourner au Suriname, auprès de leurs familles.

Parmi les moments mémorables de nos visites d'alors à nos amis saamaka se trouvant au Village, il y eût le partage d'une pastèque dans une minuscule pièce faite de planches, dont les murs avaient été décorés de plans top secret de moteurs de fusée – car notre hôte, qui ne savait pas

¹ Marie-José Jolivet, *La question créole : essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, ORSTOM, 1982, pp. 446-447. Il manque à cette description la militarisation effrénée à Kourou, et en Guyane plus généralement. La France justifie la présence d'un immense camp de la Légion Étrangère à Kourou et d'un grand nombre de gendarmes et de soldats à travers tout le territoire comme des garants nécessaires de la sécurité, étant donné le nombre massif d'immigrants pauvres et illégaux (provenant du Brésil, d'Haïti, du Suriname, du Guyana et d'ailleurs) contribuant à l'instabilité sociale en Guyane. En 1995, la base spatiale génère environ la moitié de toute l'activité économique en Guyane, environ un tiers de tous les emplois et plus de la moitié de toutes les importations (Peter Redfield, *Space in the Tropics : From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, p. 285).



Village Saamaka, Kourou, 2002

lire, travaillait comme gardien et avait récupéré ces plans dans une corbeille à papier. Ou celui d'avoir été assis dans une autre de ces minuscules cabanes, à boire de la bière le jour de la fête nationale, regardant, sur un poste à l'image vacillante, les tanks descendre les Champs-Élysées pour la parade militaire traditionnelle du 14 Juillet. Ou bien encore, cette nuit où nous entendîmes le grondement d'une fusée Ariane mise à feu, s'envolant par-dessus les masures à l'ascension du ciel nocturne, chargée de son satellite américain – peut-on penser que l'aluminium utilisé pour la fabrication de cette fusée et de son satellite de communication provînt du Suriname, extrait par des Saamaka travaillant pour Alcoa ? Ou, pour finir, ce jour où nous accompagnâmes une femme, qui avait été vingt ans plus tôt notre voisine à Dángogó, dans ce qu'elle appelait « son petit tour à son abattis » –, où elle entrât, pieds et seins nus, dans le petit supermarché voisin, tenu par des Chinois, et fit ses provisions : un poulet surgelé de Bretagne (avec étiquettes en français et en arabe), une boîte de sardines de Nantes, et quelques bonbons de Paris, pour les enfants. (Le jour suivant, à Cayenne, nous étions invités par des collègues de l'ORSTOM dans un restaurant huppé où, sous un toit de chaume « tropical », nous bûmes des vins fins venus de métropole et mangeâmes en civet singes hurleurs, tatous et tapirs – les aliments quotidiens des Saamaka lorsqu'ils étaient chez eux, au Suriname.) Dans les années 1990, nous avons été, au centre de Kourou, avertis par d'aimables gendarmes de ne jamais nous aventurer dans le Village Saamaka, celui-ci, disaient-ils, étant devenu le centre du

trafic de drogue de toute la Guyane française – et en effet, nous vîmes de luxueuses voitures, conduites par des hommes blancs, sillonner nuitamment la route qui conduit au Village. De toute façon, depuis les années 1960, « travailler pour l’Homme » à Kourou et vivre au Village Saamaka, faisait désormais partie intégrante de la vie de beaucoup de Saamaka.

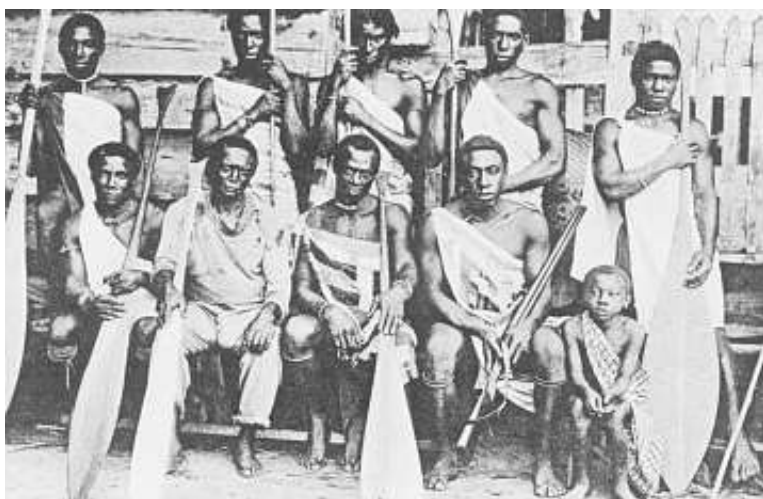
* * *

Le projet d’Afobaka constituait pour ces derniers une attaque directe envers leurs droits de propriété et leur souveraineté, et cette blessure suppure toujours : ils ne se sont jamais remis des déprédations commises alors et continuent de souffrir de ses multiples effets. De son côté, la base spatiale française (à laquelle les Saamaka se rendent bien entendu volontairement) constituait une attaque plus subtile, cette fois envers leur dignité. Dans la mesure où l’on considère que le concept de droits humains implique celui de dignité humaine, à quoi se rattache la jurisprudence de la Cour Interaméricaine des Droits de l’Homme, cette entaille à la dignité des Saamaka trouve légitimement sa place dans l’histoire plus vaste que ce livre tente de raconter¹. Un peu d’histoire et un peu de folklore peuvent peut-être aider à expliquer le contraste qui distingue Afobaka et Kourou et rendre visible la façon dont les Saamaka sont parvenus à conserver leur dignité et leur sens de l’identité en dépit du contexte de travail servile de Kourou.

Peu après l’émancipation des esclaves de 1863 dans les régions côtières du Suriname, qui rendit plus rassurant aux yeux des hommes saamaka le voyage vers la côte, ces derniers en vinrent à préférer la Guyane française au Suriname en tant qu’endroit où gagner sa vie et même où s’installer. Quand ils se rendaient sur les côtes du Suriname pour acheminer du bois ou pour le commerce, ils se sentaient pris dans un système colonial rigide, conscients que les autres groupes ethniques voyaient en eux le dernier degré de l’échelle sociale. Le Suriname des côtes continuait de représenter ce même monde dont leurs ancêtres étaient parvenus à s’extraire par la force des armes, mais la Guyane française était perçue comme dotée d’un système plus libre, un endroit plus accueillant dans un environnement plus détendu – et comme procurant des possibilités de bien gagner sa vie, bien plus librement et dans des emplois qui laissaient beaucoup d’indépendance. Les hommes saamaka d’un certain âge aiment à dire que, si le Suriname est bien leur *mamá kônde* (leur village matrilineaire, leur foyer), la Guyane française est leur *tatá kônde* (leur « village paternel », l’endroit où, sentimentalement, ils préférèrent se trouver).

¹ Voir, par exemple, Evan Fox-Decent, « Indigenous Peoples and Human Dignity, » in Frédéric Mégret et Florian Hoffmann (éds.), *Protecting Dignity : An Agenda for Human Rights. Research Project on Human Dignity. « Dignity : A Special Focus on Vulnerable Groups »*, McGill Centre for Human Rights and Legal Pluralism, juin 2009, pp. 34-46.

Au cours de la ruée vers l'or des années 1860 en Guyane française, les Saamaka, usant de leurs formidables capacités à construire et manœuvrer des canots dans les violents rapides de la région, devinrent les piliers du transport fluvial dans la colonie, remontant le fleuve avec passagers et marchandises et le descendant, chargés d'or. Ils touchaient leur salaire en poudre d'or auprès des chercheurs antillais et vivaient la grande vie avec des concubines que leurs descendants se rappellent aujourd'hui comme de magnifiques Créoles, toujours disponibles, disent-ils, pour ceux qui avaient de l'or en poche. Le relatif bon accueil des Saamaka en Guyane française et, à l'inverse, la froideur qu'ils avaient toujours ressentie sur les côtes du Suriname, sont clairement exprimées par le *gaamá* alors nonagénaire Agbagó Abóikóni à la fin des années 1970, lorsque la situation des Marrons dans l'État nouvellement indépendant du Suriname commençait déjà à se détériorer : « Si seulement j'étais un peu plus jeune », plaisantait-il, « je mettrais les voiles et j'emmènerais tout mon peuple sur l'autre bord du Maroni [le fleuve qui sépare le Suriname de la Guyane française] ».



Canotiers saamaka en Guyane française, fin XIX^e - début XX^e siècle

Avec l'affaiblissement de la ruée vers l'or et la diminution des emplois dans le transport fluvial, les Saamaka se tournèrent vers d'autres activités forestières, tout en continuant à gagner leur vie dans des emplois qui les laissaient le plus souvent libres de leur temps et de leurs rythmes de travail. Selon l'endroit et la période, beaucoup travaillaient à l'extraction du balata (caoutchouc) ou, plus fréquemment encore, du bois de rose, tout particulièrement au cours des premières décennies du XX^e

siècle. (Pendant les années 1920-1930, c'est-à-dire avant que les arbres ne soient épuisés et l'industrie déplacée vers l'Amazonie brésilienne, la Guyane française constituait le plus grand producteur au monde d'huile de bois de rose, l'ingrédient essentiel du Chanel N°5.) Du XIX^e siècle à nos jours, un certain nombre de Saamaka ont également travaillé dans l'orpaillage. Pendant toute la première moitié du XX^e siècle, de 1.500 à 2.500 Saamaka (selon l'année considérée) résidaient en Guyane française – entre un tiers et la moitié de tous les hommes saamaka d'âge adulte. Au cours de la récente guerre civile au Suriname (1986-1992), des milliers de nouveaux migrants saamaka, hommes, femmes et enfants, se sont joints à ceux qui s'y trouvaient depuis longtemps, de sorte qu'aujourd'hui près d'un tiers des Saamaka vivent dans ce petit morceau de France en Amérique du Sud, la majorité d'entre eux illégalement (c'est-à-dire sans papiers de résidence française).

Les Saamaka à Kourou, bien que travaillant souvent au service d'étrangers pour gagner de l'argent, passent l'essentiel de leur vie sociale en compagnie d'autres Saamaka. Cependant, leur imaginaire – leurs pensées, leurs rêves, leurs espoirs – est à jamais enraciné dans leur propre terroir au pays voisin, le Suriname. En Guyane, même s'ils sont venus volontairement, ils sont toujours en exil. Leur point de référence central est leur village natal et ses biens spirituels, l'étendue de fleuve et de forêt qui l'environne, les lieux de chasse et de culture, le monde que leurs ancêtres héroïques s'étaient taillés au commencement dans la forêt amazonienne du Suriname, plus de trois siècles auparavant.

Dès le début, les hommes prirent coutume d'amener leurs fils et les fils de leurs sœurs préadolescents en Guyane le temps de quelques années, afin de les introduire à cette « autre moitié » du monde qu'ils auraient à l'âge adulte besoin de maîtriser. Et les hommes faisaient encore de tels voyages bien au-delà de la maturité, jusqu'au moment pénible où des problèmes de santé les obligeaient à devenir dépendants d'autrui. Les impératifs économiques venaient limiter de façon concrète le renouvellement des voyages vers la côte. Nul homme marié ne pouvait se permettre de rester plus de trois ans au pays saamaka, à moins qu'une maladie chronique ou quelque autre infortune ne l'ait contraint à d'autres arrangements. Après environ deux ans au pays saamaka, les marchandises qu'ils avaient rapportées de Guyane – tissus, pétrole, rhum, cartouches – s'épuisaient, et leurs femmes commençaient à voir la fin de leur sel, savon, tissus et autres produits. En dépit des variations dans les salaires et les normes de consommation au cours du dernier demi-siècle, les Saamaka ont gardé l'idée plus ou moins constante qu'un homme qui part à la côte doit rentrer au village avec assez de réserves pour approvisionner ses épouses pendant quatre à cinq ans, jusqu'au retour de son prochain voyage. Au cours du XX^e siècle, la plupart des hommes saamaka passaient près de la moitié de leur vie en

Guyane. (Ces schémas n'ont commencé à changer qu'au cours de ces derniers dix ans, avec l'apparition, pour les jeunes Saamaka du Suriname, de nouvelles opportunités telles que l'orpaillage, y compris, pour les femmes, le travail du sexe dans les zones aurifères.)

Une partie des Saamaka venus chercher du travail en Guyane ne sont jamais rentrés au Suriname, ayant fondé une famille avec des femmes créoles. À chaque génération, les filles nées de ces unions prirent pour maris des nouveaux migrants saamaka. Mais la très grande majorité des hommes faisait le va-et-vient à quelques années d'intervalles tout au long de leur vie adulte, ne rentrant finalement chez eux que pour y mourir.

* * *

Au milieu des années 1960, les offres d'emploi offertes aux Saamaka prirent une nouvelle tournure. Avec le centre spatial de Kourou vint un nouveau style de vie. Les Saamaka vivaient aux marges de la ville de la compagnie (avec ses bordels tenus par le gouvernement, où officiaient des travailleuses du sexe venues de métropole), ils portaient des vêtements de style occidental, coupaient leurs tresses, et faisaient de véritables efforts pour parler le créole guyanais. Cependant, les voyages économiques restaient un aspect toujours fortement institutionnalisé de la vie saamaka, et tout en étant sur la côte les hommes restaient conceptuellement et physiquement entre Saamaka, communiquant quotidiennement avec leurs villages natals (essentiellement, par le biais de messages enregistrés sur bande magnétique que transportaient dans les deux sens ceux qui faisaient le voyage).

Le départ d'un homme saamaka qui quitte son village pour un séjour de travail à Kourou est, encore de nos jours, précédé de toute une série de préparatifs rituels, exécutés au cours de plusieurs jours et souvent dans plusieurs villages, dans le but de protéger l'homme des dangers qu'il va rencontrer sur la côte et de la pollution qui reste associée au monde extérieur. Un homme devant quitter, par exemple, le village de Dángogó, sera escorté par Gaán Tatá (le dieu-oraculaire du lieu), par son « prêtre » et ses aides lorsqu'il montera dans le canot à moteur hors-bord. Sur la base de la fusée, pendant les heures où il n'est pas en service, il est surtout avec d'autres Saamaka, s'intéresse aux potins saamaka et a recours aux oracles saamaka et à d'autres formes de divination chaque fois qu'il rencontre un problème personnel. Et à son retour triomphal, peu après que les habitants du village auront déchargé par leurs allées et venues le canot contenant des marchandises devant durer plusieurs années, il se soumettra aux rituels destinés à le purifier des diverses sortes de pollution auxquelles son séjour sur la côte l'a exposé.

Avec la construction du centre spatial, les types d'emplois disponibles aux Saamaka sont passés des métiers, autrefois prédominants, liés à la forêt et au fleuve, et qui offraient une grande liberté et une grande indépendance au salariat servile. Celui-ci est désormais la norme – la plupart des Saamaka de Kourou, que leurs employeurs considèrent comme des travailleurs inhabituellement consciencieux (en comparaison avec les autres Marrons et les Créoles), balaient les bureaux et récurent les toilettes des ingénieurs français, effectuent quelques autres travaux de construction mal payés, et font de la maintenance et du jardinage. Sans égard pour ce que ces emplois peuvent avoir d'humiliant, ceux qui les occupent se considèrent comme chanceux. Dans le contexte politique et économique du Suriname, de tels emplois sont presque devenus les seules opportunités qui soient offertes – ils peuvent apporter de la nourriture à la table familiale et s'autoriser quelques économies dans l'espoir de meilleurs lendemains une fois de retour chez eux. Mais les hommes qui travaillent à Kourou demeurent soucieux de ce qui peut compromettre leur dignité. Tout en étant engagés dans un système de travail servile, ils conservent leur équilibre en se référant fréquemment à une idéologie des Premiers Temps (anti-Blancs, anti-occidentale), et en s'exhortant à ne jamais oublier qui ils sont vraiment. Ainsi que je l'ai écrit dans un autre de mes ouvrages,

Tous ces historiens saamaka ou ces maîtres des rituels respectés, tous ces sculpteurs ou danseurs renommés qui sont obligés pour des raisons économiques (et par manque de formation à l'occidentale) de récurer les cuvettes des toilettes du Centre Spatial de Kourou ne peuvent que puiser des forces nouvelles dans cette idéologie des Premiers Temps.(...) La permanence de l'oppression, allant de l'esclavage et de la torture initiaux au paternalisme politique et l'exploitation économique modernes ont amplement suffi à maintenir et à exalter l'idéologie des Premiers Temps ¹.

Mais l'idéologie des Premiers Temps ne dit que la moitié de l'histoire. Il est un aspect lié à cette lutte pour le maintien de la dignité d'où découle l'insistance des Saamaka sur leur propre définition de la réalité du temps présent : c'est leur refus d'accepter la définition par l'homme blanc de la relation de travail. Dans les termes saamaka, un homme est capable de conserver sa dignité alors même qu'il effectue des tâches dégradantes et serviles, *aussi longtemps qu'il n'accepte pas la définition de la situation que voudrait imposer l'Autre*. En effet, pour les Saamaka, c'est la seule manière efficace – excluant la violence – de supporter l'aliénation au travail que leurs ancêtres rencontraient sur les plantations esclavagistes du Suriname et à laquelle ils doivent aujourd'hui faire face à la base de Kourou. Après quelques années de va-et-vient entre les emplois serviles en Guyane française et leurs travaux dans la forêt et sur leurs propres abattis,

¹ Price, *Les Premiers Temps*, p. 27.

une fois de retour chez eux, les hommes saamaka sont intensément conscients des contrastes existant entre le contrôle qu'ils exercent sur leurs propres activités, et la vente de leur force de travail comme d'une marchandise. Un conte populaire est emblématique de ces préoccupations, qui mêle poétiquement esclavage de plantation et esclavage salarié et dans lequel le secret de la survie est clairement énoncé : ne jamais laisser l'homme blanc dicter sa définition des faits ¹.

Il y eût un temps où le travail salarié abondait. Tu allais voir s'il y avait du travail et il se trouvait toujours un boulot disponible. Il y avait un type, un blanc, à qui tu allais simplement en demander. C'était lui, le responsable. Donc, quand tu allais lui demander un travail, tu disais « Mon frère, je suis venu te demander un travail ». Et il te disait « Voilà, j'ai quelque chose ». Il possède une immense rizière, une cacaoyère, toutes sortes de plantations qui s'étendent alentour. Il a des cochons, il a des vaches, il a des poulets. Il a des canards. Alors tu arrives de nulle part en lui demandant un boulot, et il te dit : « Eh bien, frère, j'ai ces cacaoyers là-bas, tu pourrais aller cueillir les cabosses et me les rapporter. Je t'en donnerai un sac ». Alors tu y allais. Mais quand tu t'apprêtais à prendre une cabosse, elle se cassait et toutes les fèves s'échappaient et roulaient à terre. La plante était complètement dénudée. Alors tu retournais voir le roi. (C'est le blanc qui a les jobs. Il est tout comme un roi ²) Tu allais lui parler et tu lui disais : « Roi, me voici. Je suis allé voir les cacaoyers et j'ai touché l'un des plants pour en faire la récolte, mais les fèves sont toutes tombées par terre. L'homme disait alors « Vraiment ? Hé bien mon garçon, quand le cacao est tombé par terre, cela t'a-t-il fait mal ? ». « Oui, mon roi, cela m'a fait mal ». Le roi disait « Très bien, amène ton derrière par ici ». Et il te coupait un kilo de chair. Un kilo de chair qu'il tranchait et emportait. Quand l'heure était venue, tu rentrais chez toi et mourrais.

Alors la personne suivante venait et demandait du travail, elle disait « Oh mon roi, je suis venu te demander l'embauche ». L'autre répondait « Très bien, pas de problème. Demain matin, tu iras sortir les vaches que j'ai de ce côté-là, tu les sortiras de l'enclos et tu les amèneras au-dehors ». Au matin, l'homme allait ouvrir l'enclos. Les vaches tombaient à terre, *gúlúlúlú*, s'étendaient mortes de tous côtés. Alors l'homme s'en revenait et disait « Mon roi, j'ai fait comme vous aviez dit et j'ai ouvert l'enclos des vaches là-bas. Elles sont toutes tombées mortes sur le sol ». Le roi répondait « Mon gar-

¹ Les contes saamaka sont dits dans le cadre de rites funéraires. Le conte présenté ici sous forme résumée était raconté en 1968 par Kasólu, un homme alors dans la vingtaine avancée qui avait travaillé à Kourou, à un groupe, participant avec enthousiasme, de parents, d'amis et de voisins de la femme décédée. Pour une transcription/traduction complète du conte, voir Richard et Sally Price, *Two Evenings in Saramaka*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, pp. 126-138.

² Les contes afro-américains font souvent référence, de manière implicite ou explicite, à des équivalences entre rois, possesseurs d'esclaves, hommes blancs, et diables – chacun d'eux contrôle le travail ainsi que l'argent. (Dans ce contexte, il est à noter que dans les contes saamaka, la parole des diables est systématiquement véhiculée par le sranan, le créole du littoral surinamien.)

çon, n'as-tu pas été blessé ? ». L'autre répondait « Si, roi ». Le roi lui disait « Amène tes fesses par ici ». L'homme se tournait et allait trouver le roi. Celui-ci lui tranchait un kilo de chair, qu'il prenait. Le type partait et mourrait.

Les choses continuèrent comme ça, le roi n'arrêtait pas de tuer tous ceux qui se présentaient. Mais le nom du roi – j'ai oublié de le dire –, le nom du roi était « Roi-que-rien-ne-blesse » (ou « Roi-que-rien-ne-peut-mettre-en-colère »).

Mais il y avait un jeune homme, qui se décida à aller lui demander du travail. La mère du garçon ne voulait pas le laisser partir, elle lui disait « Mon enfant, n'y va pas. Cet endroit où tu vas, hé bien personne n'a pu y demander un travail et retourner vivant. Si tu vas là-bas demander du travail, tu es comme mort et enterré. N'y va pas ». Il lui répondit qu'il était bien décidé à y aller. Quand il arriva, il dit : « Mon roi, je suis venu te demander un travail ». « Très bien » dit l'autre « Sais-tu, mon garçon, qui je suis ? » Le garçon lui répondit « Non, je ne sais pas ». L'autre lui dit : « je suis le Roi-que personne-ne-blesse ». Le garçon lui dit « D'accord, pas de problème », et il alla faire le travail qu'on lui avait donné. Il alla cueillir les fèves de cacao. Quand il en toucha une, les fèves s'en échappèrent et se répandirent sur le sol où, *gúlululú*, elles roulèrent. Il s'en revint trouver le roi et lui dit « Roi, je suis allé récolter le cacao et il est tombé à terre, la fève s'est brisée et s'est répandue avant que je ne la touche ». Le roi lui demanda « Mon garçon, as-tu été blessé ? » Le garçon répondit « Non mon roi, je n'ai pas été blessé ». Le roi dit « Bien. Pas de problème. Tout va bien. Allons-nous coucher pour la nuit ».

Au matin il lui dit « Eh bien mon garçon, j'aimerais que tu ailles faire la récolte d'une rizière que je possède par là-bas. Va, et coupe le riz ». Le garçon alla à la rizière, s'apprêtait à couper une tige de riz, quand toutes elles tombèrent, *gúlululú*, recouvrant tout l'endroit. Le garçon s'en revint près du roi et lui dit « Mon roi, je suis allé à la rizière et voilà que les tiges sont toutes tombées au sol ». Le roi alors lui demanda « Mon garçon, as-tu été blessé ? » Le garçon répondit « Non, comment aurais-je été blessé ? » « Fort bien » répondit le roi, qui ne fit rien.

Le lendemain matin, le roi dit au garçon « Je voudrais que tu sortes quelques poulets que j'ai là ». Le garçon alla sortir les poulets. Mais quand il ouvrit la porte du poulailler, tous les poulets tombèrent raides, étendus sur le sol. Quand ils tombaient, il se munissait de quelque chose avec quoi il les tuait aussitôt. Il ne se dérangeait nullement de tout cela, car c'était un garçon que rien ne pouvait blesser. Il tuait les poulets, il les coupait et les tuait. Le roi lui dit « Eh bien, mon garçon, demain matin tu iras ouvrir l'enclos aux canards que j'ai là-bas ». Le garçon alla ouvrir l'enclos et woosh ! flap ! Les canards sortaient, et retombaient à terre. Le garçon les tua tous, taillant dedans jusqu'à ce que tous soient morts. Il retourna voir le roi et lui dit : « Mon roi, ces canards que je suis allé sortir, eh bien, il s'est passé telle et telle chose ». Le roi lui dit « Et tu n'as pas été blessé, mon garçon ? » « Non, mon roi », répondit encore le garçon. « Ah ! » fit le roi. Et les choses continuèrent ainsi, jusqu'à ce qu'il ne restât plus rien chez le roi. Je ne vais pas dresser la liste de tout ce qui avait péri, mais il ne restait plus rien, le garçon avait tout tué. Tout sauf quelques cochons que possédait le roi.

Alors le roi dit « Mon garçon, va donc ouvrir la stalle aux cochons là-bas ». Et le garçon s'en alla ouvrir l'enclos pour faire sortir les cochons, qui tous tombèrent raides sur le sol. Alors le garçon s'élança et les bastonna tous à mort. Les coupa en morceaux. Ôta leurs queues qu'il emporta, puis enterra. Il prit le reste des corps et les cacha dans un sous-bois. Il enterra les queues de sorte que ne dépassât qu'une toute petite pointe, se dressant à peine.

Il le fit uniquement pour ennuyer le roi. Il les tua tous, puis il courut trouver le roi. Il alla directement le voir et lui dit « Roi ! Roi ! Je suis allé sortir les cochons, et tous se sont enfoncés dans le sol ! Alors j'ai couru vous le dire ! » Le roi lui demanda [très agité] : « Où donc ? » « Là-bas ! » répondit le garçon. Alors le roi – « Allons-y ! » – se précipita pour voir ce qui s'était passé, regardait de tous côtés. Eh bien, de la manière dont elles étaient enterrées, les queues des cochons profondément sous la terre, il n'en sortait qu'un tout petit bout. Il était impossible de s'en saisir suffisamment pour tirer dessus, et tous deux essayaient de les attraper, sans succès. Alors le roi dit au garçon : « Nous n'y arriverons pas comme ça. Sais-tu ce que nous allons faire ? » « Quoi donc ? », dit le garçon. « Cours trouver ma femme, dans cette maison là-bas. Demande-lui de te donner une pelle. Fais vite, et rapporte-la ! ».

Le jeune gars courut à la maison, il courut vraiment vite, il dit « Vite ! Dépêchez-vous, faites aussi vite que vous pourrez, mon roi le demande ! » « Très bien », répondit la femme. Alors il ajouta « Mon roi me dit de vous dire – eh bien, il dit que je dois « vivre » avec vous ». « Que dis-tu ? » demanda-t-elle. « Oui », dit le garçon, « Vite ! Vite ! Vite ! C'est ce qu'il a dit ! » « Pas question ! » dit la femme. Le roi se retournant cria « Dépêche-toi donc ! Donne-le lui, vite ! Donne-le lui vite ! Donne-le lui sur le champ ! » La femme dit « Bien, j'ai compris ». Et le roi de crier « Donne-le lui ! Donne-le-lui Donne-le lui ! Vite ! Vite ! » C'est ce qu'il disait : « Donne-lui ! Donne-lui ! Donne-lui ! Donne-lui ! Donne-lui ! » Le garçon s'empara de la femme et la jeta en plein sur le lit. Puis il s'est mis au travail. Eh bien cette pelle que le roi l'avait envoyé chercher, bien rapidement, pour qu'ils puissent creuser et dégager les cochons, le garçon ne se pressait pas tellement de l'apporter. Il était parti depuis un bon moment quand le roi finit par se dire que quelque chose n'allait pas. Il courut vers la maison, jeta un œil à l'intérieur et vit le garçon allongé sur sa femme. Le roi tomba en arrière et resta sans bouger. Le garçon lui demanda alors « Cela t'a-t-il fait mal ? » « Oui » dit le roi, « cela m'a fait mal ». Puis le garçon lui dit « Approche, amène ton derrière par ici ! ». Le roi tourna son postérieur vers le garçon en s'approchant de lui. Il lui amena son postérieur, et le garçon y trancha un kilo. Puis le roi mourut. C'est pour cette raison que les choses sont ainsi aujourd'hui. Autrement, chaque fois que nous aurions demandé du travail à un homme blanc, à un roi, il nous aurait tués. Ce garçon nous a rendu service à tous¹. C'est ici que mon histoire se termine.

En refusant d'entériner la définition de la situation proposée par l'homme blanc, le garço finit par triompher. Et quelle que soit la difficulté

¹ À cet endroit du récit, une femme s'exclama : « Ce qui n'a pas changé, c'est qu'à Kourou ils vous élaguent toujours le derrière ! » (Price et Price, *Two Evenings*, p. 138).

pour des hommes saamaka de conserver leur force intérieure et leur dignité lorsqu'ils sont soumis à des travaux humiliants à Kourou, des contes tels que celui-ci les aident à tenir bon. Aucune des autres versions de ce conte que je connaisse – que ce soit des Îles du Cap-Vert, de Porto Rico, de la République dominicaine, de la côte surinamienne ou d'Haïti – ne contient le même message prototypique au cœur de l'histoire que les Maroons racontent. Ces autres versions mettent l'accent sur des concours ou des paris entre un garçon et un roi (parfois, un garçon et un diable) pour voir qui tiendra le plus longtemps sans se mettre en colère. Dans ce contexte comparatif, ce qui est frappant dans la version saamaka du conte est qu'il décrit une relation de travail continue, à long terme – en fait, le travail aliéné lui-même – et que, plutôt qu'un « contrat » particulier et explicite engageant à « ne pas se mettre en colère », l'histoire s'articule autour du héros comprenant (après que beaucoup des siens ont perdu la vie dans cette tentative) que le seul moyen de triompher est de questionner la nature même du travail, en n'acceptant pas la définition donnée par le patron du rapport de travail, que ce soit dans l'esclavage ou le salariat servile.

* * *

Comme bien d'autres peuples de la Caraïbe, les hommes saamaka sont fondamentalement transnationaux. Descendants d'Africains qui, trois siècles auparavant, participèrent de la plus importante migration internationale de l'histoire de l'humanité, ils n'ont cessé de traverser, dans un sens puis dans l'autre, la frontière de la Guyane française pendant plus d'un siècle et demi. Leurs mouvements leur sont dictés par les effets mystérieux de lointains marchés – celui de l'or, de l'aluminium, du caoutchouc, du parfum et du bois –, aussi bien que par la géopolitique du voyage dans l'espace. Pourtant, malgré cette mobilité et leur penchant pour les longs séjours en Guyane française, ils demeurent fermement attachés à leur domaine forestier, loin dans l'intérieur des terres qui bordent le fleuve Suriname. Mon ami Tooy, qui a travaillé et vécu à Cayenne cinquante ans de sa vie, ne fait pas exception par la force de son attachement mental à son Suriname d'origine. *Voyages avec Tooy*, un récit de sa vie et de sa sagesse, montre à chaque page ses attaches avec l'histoire, le savoir rituel et le territoire détenu par son clan, les Lángu, qu'il a passé sa vie à apprendre, enseigner et célébrer. Parlez à n'importe quel homme saamaka – que ce soit à Asindópo, à Paramaribo, à Kourou ou à Rotterdam –, il déploiera sa fierté et ses connaissances de l'histoire et des actions de son clan. Ils peuvent être absents physiquement, leurs pensées et leurs esprits demeurent ancrés dans ces villages fluviaux profondément enfouis dans la forêt surinamienne.

Souveraineté et territoire

L'incursion à Atjóni

*On ne peut expliquer comment naît et se conclut un traité,
particulièrement du point de vue autochtone, sans se référer
— parfois longuement — aux circonstances historiques et culturelles.*

Aucun traité ne s'explique de lui-même.

Rapporteur spécial des Nations Unies à propos des Traités, 1992

Nous faisons cette année 1966 notre premier voyage en pays saamaka. Après la nuit passée sur cette île à proximité des rapides de Mamádan, nos canotiers (mis à notre disposition par le commissaire du district) s'arrêtèrent à Abénasitónu, l'un des premiers villages en amont du lac. Nous dûmes attendre là trois jours durant, logés dans la maison de l'instituteur - c'était les grandes vacances, et il était absent — pendant que les canotiers saamaka remontaient le fleuve jusqu'au village d'Asindóopo afin de demander au Gaamá Agbagó la permission formelle d'amener des Blancs en territoire saamaka. Ce n'est qu'au quatrième jour, lorsque revinrent les canotiers munis de la permission de continuer, qu'il nous fut possible de reprendre notre voyage vers l'intérieur et rejoindre la capitale saamaka.

Cette procédure était habituelle à l'époque. Les étrangers, provenant du gouvernement ou d'ailleurs, ne s'aventuraient pas en territoire saamaka sans cette allégeance au principe que le *gaamá*, au nom de son peuple, maintenait du territoire un contrôle absolu. La décision unilatérale du gouvernement de construire le barrage à Afobaka avait, naturellement, profondément affecté cette vénérable idée de souveraineté territoriale. Mais en 1966, demander la permission avant d'entrer dans ce qui restait du pays saamaka était toujours d'usage. Tout étranger au peuple saamaka qui mettait le pied sur ce territoire le faisait parce qu'il s'y trouvait invité par ce dernier.

Les Saamaka lient directement cette pratique au Traité de 1762, considérant que trois principes majeurs ont été à jamais inscrits dans ce document sacré : la liberté (vis-à-vis de l'esclavage), l'indépendance (vis-à-vis de la société coloniale, dont le droit de se gouverner eux-mêmes ainsi qu'ils l'entendent), et le contrôle de leur propre territoire (de la Crique Mawási, quelque 15 kilomètres en aval du barrage, près de l'actuel Victoria jusqu'aux sources du fleuve Suriname. Le Gaamá Agbagó se plaisait à répéter telle une litanie : « Depuis Mawási en amont, la forêt nous appartient »).

Du moins pour ceux des Saamaka demeurant en amont de la retenue, les choses en revinrent plus ou moins à ce *statu quo* après l'achèvement du barrage et la relocalisation des habitants des villages inondés. À cette époque, les hommes saamaka me faisaient souvent part d'une crainte (ou était-ce une prophétie ?) qu'ils tenaient de leurs pères, des frères de leurs mères, et d'autres anciens, et qui constitue toujours l'élément majeur de leur idéologie : « Ces temps-là » – le temps de l'esclavage et de la lutte pour la liberté – disaient-ils, « reviendront ». De fait, on trouve certaines continuités dans leur aliénation par les gens de la ville, aux commandes du gouvernement, qui reproduisent les conditions dans lesquelles de telles craintes peuvent en effet être fondées.

Pour ce qui nous importe maintenant, il n'est pas besoin de reprendre la longue liste des actes d'oppression dont furent victimes les Saamaka depuis les débuts de la période coloniale, à laquelle ils se réfèrent par l'expression de « Premiers Temps ». Il suffit de dire que, durant le premier siècle de la domination néerlandaise au Suriname, la classe des planteurs désignait les Marrons – l'ennemi commun de tous les pouvoirs esclavagistes – par des termes tels que « vermine », « racaille sournoise », « bande de monstres », et « Hyde ». Les Marrons faits prisonniers par les colons étaient couramment punis de la section du talon d'Achille, d'amputation et de diverses tortures létales. En effet, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les exécutions publiques de Marrons et leur torture théâtralisée étaient choses communes à Paramaribo. Aujourd'hui, les attitudes qui motivaient de tels actes sont loin d'être lettre morte.

Pour les Saamaka d'aujourd'hui, mentionner les Premiers Temps est loin d'être une simple figure rhétorique entretenue pour des raisons de fierté nostalgique. Tout au contraire, l'idéologie des Premiers Temps anime encore leur mémoire parce qu'elle touche à leur vie quotidienne et les aide à s'orienter dans un monde élargi. Depuis plus d'un siècle, chaque homme saamaka a passé plusieurs années dans les régions côtières du Suriname et de la Guyane pour y gagner sa vie en travaillant comme bûcheron ou ouvrier non-spécialisé ou en ayant d'autres petits emplois chichement payés. Là-bas, il rencontre des *bakaa* – des étrangers, blancs ou noirs – qui le traitent de la manière dont son idéologie des Premiers Temps l'a bien préparé. Asipéi, un homme très digne de la soixantaine, m'a raconté cet incident qui n'est qu'un exemple parmi une douzaine d'autres. Lorsqu'il était enfant et qu'il visitait la ville en compagnie du frère de sa mère, un Créole citadin le traita de « macaque ». L'oncle, ulcéré, lui répondit fièrement : « Là où tu vis, tu dois payer pour boire de l'eau, tu dois payer pour trouver un coin pour chier ; mais dans la forêt où je vis, je bois l'eau la plus claire du monde et je défèque où ça me plaît »¹.

¹ Price, *Les Premiers Temps*, p. 27.

Les Saamaka insistent sur le fait que les gens de la ville, qui continuent de tirer les ficelles du pouvoir à Paramaribo – en dépit du fait que la plupart d'entre eux sont, comme eux, des descendants d'Africains soumis à l'esclavage –, ne sont d'aucune façon des gens de confiance, comme l'histoire le leur a tant de fois prouvé. Lorsqu'ils en discutent sérieusement, les Saamaka évoquent souvent l'histoire de Kwasímukámba, qui met en scène leur grande victoire du XVIII^e siècle sur l'un des Afro-Surinamiens « loup-en-habit-d'agneau » les plus malins¹. Ainsi que l'expliquait un Saamaka en 1976, à propos de cette histoire :

Voilà pourquoi, mon ami, les Marrons se méfient des Créoles [Afro-Surinamiens qui ne sont pas des Marrons]. C'est également pourquoi il est tellement difficile pour nous d'aller de l'avant dans le monde moderne. Nous n'avons pas confiance en eux. À cause de ce qui est arrivé à nos ancêtres. Si tu deviens le *máti* de l'un d'entre eux, voilà ce qu'il te ferait. Tu ne peux pas te fier à eux pour la moindre chose concernant notre vie. Gens de la ville ! Ils n'ont pas cessé de nous combattre aux côtés des Blancs... Tous les Marrons sont persuadés que les étrangers essayeront toujours d'apprendre nos secrets pour venir nous tuer².

Les citoyens d'aujourd'hui (à quelques notables exceptions près, parmi lesquelles se rangent quelques poètes et intellectuels) n'ont pas fait beaucoup pour changer cette image. Au sein même des classes créoles les plus basses, qui ont le plus de contacts avec les Marrons (et parfois font appel à eux en tant que guérisseurs), existe un dénigrement généralisé. Ainsi que l'écrivait un chercheur, « Les stéréotypes dépréciatifs sont largement imposés aux Bush Negroes [Marrons] par les Créoles des villes »³. Ou, comme un autre le disait, « les populations indigènes et marronnes (...) continuent d'être perçues par les habitants de la ville comme des sortes de reliques de l'âge de pierre qu'il faudrait aider à se 'développer' ou amener à l'ère moderne »⁴. Au sein de l'élite de Paramaribo, y compris parmi les officiels du gouvernement, un continuum penchant vers le bas paraît aller d'une mise à distance « fraternelle » de type paternaliste (ce que je suis, je le dois à la grâce de l'éducation bourgeoise, je suis ton frère de la ville à peau foncée) à un profond dédain (pour l'homme brutal, sale et non civilisé). Les blagues racistes qui portent sur les Marrons sont monnaie courante chez les nationalistes créoles éduqués : « Tu connais celle des deux chasseurs qui n'ont rien attrapé de toute la journée ? Hé bien, ils s'asseyent

¹ Price, *Les Premiers Temps*, pp. 234-243.

² Price, *Ibid*, p. 234.

³ Gary Brana-Shute, *On the Corner : Male Social Life in a Paramaribo Creole Neighborhood*, Assen, Van Gorcum, 1979, p. 119.

⁴ Ellen-Rose Kambel, « Land, Development, and Indigenous Rights in Suriname : The Role of International Human Rights Law, » dans Jean Besson et Janet Henshall Momsen (éds.), *Caribbean Land and Development Revisited*, 2007, Gordonsville VA, Palgrave Macmillan, pp. 69-80—p. 75.

sous un arbre pour se reposer et un coup part, accidentellement. Heureusement, il était pointé vers le haut. Devine ce qui tombe de l'arbre ? Un 'Djuka' ! »

Dans les années 1970, un projet de développement avait été élaboré qui devait forcer les Marrons à s'entasser dans plusieurs villes nouvelles à planification centralisée, dans l'intérieur du pays. Le projet resta sur la table à dessin, mais ce ne fut que par manque de financement. Un parlementaire créole qui se trouvait interviewé à propos de ce plan et à qui l'on demandait s'il n'allait pas mettre en danger la culture marronne, répondit : « Leur culture ? Leur culture en danger ? Laissez-moi vous dire quelque chose : ils n'ont pas de culture à proprement parler. On ramène toujours cette histoire de culture, mais c'est des conneries tout ça. Ces gars sont des esclaves fugitifs et tout ce qu'ils possèdent dans l'intérieur, c'est des petits toits de chaume. Mais désormais, même eux pourront bénéficier du nouveau Suriname ! »¹. Et à l'été 1992, le médecin-chef de l'Hôpital français de St-Laurent (situé juste de l'autre côté de la frontière avec le Suriname), qui depuis des années y soignait régulièrement des Marrons, me fit part de son choc, au cours d'une inspection médicale, menée par une équipe de spécialistes et lui-même afin de suivre l'état de la situation sanitaire de Paramaribo, devant le « grand mépris » que manifestaient aux Marrons des Surinamiens urbains et éduqués – parmi eux des médecins et des officiels de santé publique. « Ils les voient » me dit-il « comme les derniers des derniers, comme à peine humains, et croient fermement que les Français les ont 'trop gâtés' de leur côté du fleuve ».

* * *

Peu de temps après le coup d'État de 1980, par lequel les militaires supplantèrent le gouvernement démocratiquement en place depuis l'indépendance en 1975, le Commandant en Chef Desi Bouterse déclara l'état d'urgence, suspendit la constitution, dissout le Parlement, démit la police civile de ses pouvoirs, et verrouilla les quartiers avec des « comités du peuple » révolutionnaire et une « milice populaire ». Une rhétorique anti-néerlandaise (et anti-impérialiste) était à l'ordre du jour, le régime ayant établi des liens étroits avec la Cuba castriste et la Grenade de Bishop. Dès le début de 1981, la Commission Internationale des Juristes « visita le Suriname et rapporta des cas très répandus d'arrestations et de détentions illégales, de mauvais traitements aux détenus et de restrictions de la liberté de presse »². L'arrestation, la torture puis l'exécution sommaire de quinze

¹ Gerard van Westerloo et Willem Diepraam, Frimangron, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1975, p. 157.

² *Suriname : An International Alert Report*, London, International Alert, 1988, p. 24.

citoyens de premier plan – le président de l'Association du Barreau surinamien, trois anciens ministres du gouvernement, le doyen de la Faculté d'Economie de l'Université, le président de la plus importante fédération de syndicats, quatre journalistes et quelques autres – au cours de la nuit du 8 décembre 1982 (les fameux « Meurtres de décembre »), accomplis par Bouterse et ses proches associés, aboutirent à la suspension de l'aide néerlandaise de développement (plus de 100 millions de dollars annuels) et à l'isolement international du Suriname¹. L'argent provenant du trafic de la cocaïne et du contrôle du marché noir, en pleine expansion, se mit à remplacer, pour ce qui concerne les militaires, l'aide des Pays-Bas, mais le pays dans l'ensemble s'enfonça dans une crise économique.

Vers la fin 1985, dans l'espoir de séduire des créanciers potentiels (le F.M.I, les Pays-Bas et les États-Unis), le Suriname leva l'interdiction qui pesait sur l'activité des partis politiques et Bouterse commença à parler d'un retour à la démocratie. Bien que le capitaine Etienne Boerenveen, proche ami et membre de la junte de Bouterse au pouvoir, fut arrêté quelques mois plus tard à Miami par des agents de la Drug Enforcement Administration (D.E.A.) américaine et condamné pour trafic de drogue, impliquant les militaires surinamiens dans un vaste système de narcotraffic, Bouterse décida de se rendre à New York et de s'adresser à l'Assemblée générale des Nations Unies. Afin de promouvoir l'image du Suriname à l'international, le gouvernement loua les services d'une société de rela-

¹ Simultanément à ces assassinats, « les bureaux de deux stations de radio, un journal et le Moederbond [la plus grande fédération syndicale] ont été entièrement brûlés. Cinq journaux, quotidiens et hebdomadaires, ont été interdits et deux agences de presse fermées » (Peter Meel, « Money Talks, Morals Vex : The Netherlands and the Decolonization of Suriname, 1975-1990, » *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 48(1990), pp. 75-98—p. 85). La Commission internationale de juristes, après une visite sur place, conclut qu'« une enquête impartiale sur les meurtres de décembre 1982 était une condition préalable essentielle au rétablissement de l'état de droit, » en outre la Commission inter-américaine sur les droits de l'homme, suite à sa propre visite sur place, exhorta le Suriname à verser des compensations aux familles des victimes (Suriname : *An International Alert Report*, pp 26-27). Les responsables militaires maintinrent que « les quinze [personnes] ont été abattues alors qu'elles tentaient de fuir » (Ibid.). Plus généralement, « Jusqu'à présent [1989], les autorités militaires ont réussi à empêcher les autorités policières civiles et judiciaires d'enquêter sur des crimes commis par le personnel militaire, en affirmant la responsabilité exclusive de ces enquêtes » (Manfred Nowak, Suriname : *An International Alert Report*, London, International Alert, 1989, p. 15). (Voir, pour plus de détails, *Report on the Situation of Human Rights in Suriname*, Washington, D.C., Organization of American States [OEA/Ser.L/II.61/Doc.6 rev. 1, 5 octobre 1983], *Second Report on the Human Rights Situation in Suriname*, Washington, D.C., Organization of American States [OEA/Ser.L/II.66/Doc.21 rev. 1, 2 octobre 1985], et S. Amos Wako, « Visit by the Special Rapporteur to Suriname, » *Geneva* [?] : *Commission on Human Rights, Economic and Social Council of the United Nations*. [E/CN.4/1985/17, Annex V]. Alors que j'achève ce livre [édition américaine], début 2010, quelques-uns des auteurs des « Meurtres de décembre » de 1982 passent, pour la première fois, en jugement à Paramaribo.

tions publiques de Washington D.C. (Van Kloberg & Associés) – « une des nombreuses sociétés de consulting de Washington qui travaillent à l'amélioration de l'image et l'accès aux sociétés et gouvernements étrangers »¹ – laquelle amena Bouterse chez Barney's, à New York, afin de lui trouver un costume bleu marine et une cravate de style conservateur (au lieu du treillis qu'il arborait jusque-là), arrangea des réunions officielles à New York avec le Maire Koch et John Cardinal O'Connor, et écrivit l'émouvant discours sur la démocratie qu'il récita ensuite à l'Assemblée des Nations Unies². Au même moment, le Suriname faisait d'autres gestes d'ouverture à l'international, dont la ratification de la Convention Américaine des Droits de l'Homme (le 12 novembre 1987). Cette stratégie porta ses fruits : au milieu de l'année 1988, après la ratification d'une nouvelle constitution et de nouvelles élections, les Pays-Bas donna son accord de principe à un retour à l'aide au développement de son ancienne colonie.

Un certain nombre d'observateurs doutèrent que ces changements pouvaient être autre chose que superficiels. En 1989, l'anthropologue néerlandais H. U. E. Thoden van Velzen arriva à la conclusion que « Après plus d'un an de 'gouvernement' civil, la position de l'Armée est plus forte que jamais. Le nouveau gouvernement n'est qu'une façade pour la dictature de Bouterse »³. Et y retournant deux ans plus tard, l'historien néerlandais Gert Oostindie déclara que :

La période 1987-1990 peut être définie comme la persistance de tout ce que certains en 1980 avaient espéré voir supprimé pour toujours (l'incompétence des dirigeants, la corruption), et ce que d'autres avaient espéré voir changer pour le meilleur en 1987 (la détresse économique, la guerre civile, l'omniprésence de l'armée). Malheureusement, le Suriname continue sa descente en sous-sol⁴.

Le trafic de drogue se poursuivait lui aussi avec rapidité. Déjà en 1990, 60 pour cent de toute la cocaïne saisie aux Pays-Bas (qui sert comme entrepôt principal pour l'Europe pour les cartels colombiens de la drogue) avait été envoyé via le Suriname⁵. En 1991, il fut rapporté que le Suriname abritait « des laboratoires de raffinage de la pâte de coca, de réserves de produits chimiques pour la production de la cocaïne et des

¹ David Binder, *Diplomacy and Public Relations : Image Maker Aids New Democracy*, New York Times, 25 janvier 1988.

² Ibid. *Peuple Saamaka contre État du Suriname*

³ H.U.E. Thoden van Velzen, *The Maroon Insurgency : Anthropological Reflections on the Civil War in Suriname*, dans Gary Brana-Shute (éd.), *Resistance and Rebellion in Suriname : Old and New*, Williamsburg VA, College of William and Mary, 1990, pp. 159-88—p. 160).

⁴ Gert Oostindie, *The Dutch Caribbean in the 1990s : Decolonization or Recolonization ?* Caribbean Affairs 5(1992), pp. 103-119—p.106.

⁵ Oostindie, *The Dutch Caribbean*, p. 108.

stocks de cocaïne raffinée attendant d'être expédiée sur le marché européen. Plusieurs pistes d'atterrissage ont été taillées dans la jungle et reçoivent plusieurs vols par semaine en provenance de Colombie. Pour le dire simplement, donc, toute la région au sud-ouest de Paramaribo est (...) contrôlée par l'armée surinamienne et dédié à la transformation et au transbordement de narcotiques »¹.

Cette période fut également marquée par des abus répétés et continus sur les droits humains, pour la plupart contre les Marrons mais également contre d'autres civils innocents. L'armée fit de son mieux pour intimider les activistes des droits humains. En 1988, pendant que Stanley Rensch – le directeur de la principale organisation des droits de l'homme au Suriname, Moiwana'86, lui-même un Saamaka éduqué à l'occidentale – se trouvait à Washington à l'invitation du Département d'État américain afin de participer à la célébration du quarantième anniversaire de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, le gouvernement du Suriname établit contre lui un mandat d'arrêt pour activités subversives. Après avoir tenu une conférence de presse à Miami pour alerter l'opinion internationale et fait le nécessaire pour rencontrer à l'aéroport l'ambassadeur du Venezuela au Suriname et le chargé d'affaires français, il ne rentra que pour être arrêté et jeté en prison. Un barrage soutenu de tollés internationaux de la part de gouvernements et d'organismes pour les droits humains parvint à le faire libérer, mais seulement après onze jours de détention². De la même façon, en 1989, le Révérend Rudy Polanen, président de l'Organisation pour la Justice et la Paix, un autre groupe de défense de droits humains du Suriname, fut arraché d'un avion par la police militaire alors qu'il se rendait à une réunion du Conseil Caribéen des Eglises, et fut accusé d'être une menace à la sécurité nationale, et détenu à Fort Zeelandia ; son successeur, Ilse Labadie, a été menacé à de nombreuses reprises³. Et en 1990, après que quatre hommes amérindiens eurent « disparu » alors qu'ils étaient détenus par des militaires, un groupe formé de leurs épouses et leurs mères, qui menait campagne pour que le gouvernement mène une enquête, fut sévèrement menacé ; deux de ces femmes s'enfuirent avec leurs familles vers les Pays-Bas, où elles reçurent l'asile politique⁴.

¹ Gary Brana-Shute, *An Inside-Out Insurgency : The Tukuyana Amazonas of Suriname*, dans Paul Sutton et Anthony Payne (éds.), *Size and Survival : The Politics of Security in the Caribbean and the Pacific*, London, Frank Cass, 1993, pp. 54-69—p. 61.

² Au cours des années 1990, Rensch a été arrêté quatre fois et torturé en détention, et des inconnus en armes attentèrent à sa vie.

³ *Mensenrechten 1991 Suriname*, Paramaribo, Moiwana'86, 1992, p. 8.

⁴ *Mensenrechten*, pp. 20-21 ; voir aussi *Annual Report of the Inter-American Commission on Human Rights 1989-1990*, Washington, D.C., Organization of American States. [OEA/Ser.L/V/II.77 rev.1/Doc.7, 17 mai 1990], 180-81.

La veille de Noël 1990, l'armée surinamienne pris de nouveau le pouvoir officiel dans un coup d'État (cette fois-ci sans faire de victime). Mais après de considérables protestations internationales, les militaires durent organiser de nouvelles élections en mai 1991.

Ces événements eurent lieu dans le contexte d'une guerre civile qui fluctua entre mai 1986 et août 1992, dans laquelle l'armée nationale du Suriname se mesurait à une petite force de guérilleros connue sous le nom de Jungle Commando et dirigée par Ronnie Brunswijk, un Ndyuka qui avait été l'un des gardes du corps de Bouterse. (La plupart des 'Jungles' étaient de jeunes Ndyuka, mais il s'y trouvait aussi un certain nombre de Saamaka.) En août 1992, un « Accord de paix » fut trouvé entre le gouvernement et les Jungles, mettant officiellement fin à la guerre. D'après un certain nombre d'observateurs, son principal effet fut de diviser le pays en deux grandes zones pour le trafic de drogue, avec l'ancien chef des Jungles, Brunswijk, recevant la partie orientale du pays et l'ancien dictateur Bouterse le reste ¹.

* * *

Août 1992, le Village Saamaka, à Kourou. Sally et moi étions assis au milieu d'un groupe compact de jeunes gens dans le minuscule salon de notre vieil ami Amoida pendant qu'ils feuilletaient les pages cornées d'un exemplaire des *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest* ². Lorsqu'ils arrivèrent à la page 52, Amoida désigna l'un des deux enfants en bas âge sur une photo datant de 1968 : « Voilà Asipéi. Il a été abattu par des soldats à Pókigoón ! ».

Retour en arrière, réveillon du Jour de l'An 1987. Deux mois après que la population du Suriname eut ratifié une nouvelle constitution « démocratique » et un mois après qu'ils soient allés voter (sous la surveillance rapprochée des militaires) aux élections générales, un « incident » se produisit dans le premier village saamaka important de l'amont du lac,

¹ D'autres observateurs ont vu derrière l'accord de 1992 la motivation de transactions foncières clandestines. La presse hollandaise rapporta que plusieurs mois après la signature de l'Akkoord, l'homme d'affaire de Paramaribo Kenneth Tjon A Lio avait signé, au nom de sa société de bois d'œuvre, N.V. Inply, un accord privé avec Brunswijk (en sa capacité de « dirigeant » de facto de la moitié orientale de l'intérieur surinamien) et le chef des Tukujana Amazonas Thomas Sabajo (en sa semblable capacité pour la partie occidentale). D'après ces rapports, le « traité de paix » était en réalité un arrangement économique, grâce auquel Inply gagnait des droits presque illimités à l'exploitation des richesses de l'intérieur (voir, par exemple, NRC Handelsblad, 1 October 1992, p. 1-2, Vrij Nederland, 21 novembre 1992, p. 27).

² Sally Price et Richard Price, *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*, Berkeley, University of California Press, 1980.



Deux petits garçons avec des « fusils » et des « gibecières »

Pókigoón¹. Le rapport initial, rédigé par le groupe surinamien de défense des droits de l'homme, *Moiwana'86*, et daté du 15 janvier 1988, contient le témoignage suivant² :

Une vingtaine de Marrons ont été sévèrement battus et torturés – tous étaient des hommes sans armes. (...) Les victimes ont été frappées à coups de crosse de fusil, et certaines ont été gravement blessées par des baïonnettes et des couteaux. On les fit s'allonger à plat sur le sol, où des soldats leur sautèrent sur le dos et leur urinèrent dessus. Tout cela a eu lieu devant une cinquantaine de personnes, jeunes et vieux, hommes et femmes. Presque toutes les victimes comme les témoins venaient d'arriver [en territoire saamaka] de retour de Paramaribo, où ils venaient de percevoir les pensions [de la sécurité sociale] pour des personnes âgées de leurs familles et avaient profité du cessez-le-feu post-électoral pour faire quelques provisions alimentaires à la capitale. Pour revenir à leurs villages, ils devaient passer par Atjóni (à Pókigoón) étant donné que c'est le dernier arrêt pour les bus et les camions de transport vers l'intérieur et

¹ Le gouvernement avait peu de temps auparavant ouvert une piste autour du lac, reliant ainsi Paramaribo à Pókigoón.

² Le rapport (la pétition) ayant été rédigé par Stanley Rensch, un locuteur du Saramaccan et le directeur de « *Moiwana'86* » dans une langue (l'anglais) qui n'est que sa quatrième langue, j'ai pris quelques libertés mineures avec la formulation pour la clarifier. La pétition originale à partir de laquelle je fais cette citation se trouve dans Report No. 03/90, Case 10.150, Suriname, Commission interaméricaine des Droits de l'Homme, OEA/Ser.L/V/II.77/Doc. 23, 15 mai 1990, pp. 1-3. Ce document contient de nombreux témoignages à l'appui de la part d'autres témoins.

que le voyage de là vers l'amont du fleuve n'est possible que par canot.

Les victimes étaient originaires de divers villages [saamaka]. ... Le capitaine de Guyába [l'officiel saamaka le plus élevé présent sur les lieux], tout comme les victimes et les témoins, expliqua de façon claire au capitaine Leeftang qu'il s'agissait là de civils et non de membres du Jungle Commando. Le commandant [Leeftang] refusa d'admettre l'information donnée par le capitaine de village.

Après les mauvais traitements et la torture auxquels ils furent soumis à Atjóni, certaines de ces victimes ont été autorisées à s'en aller. Cependant, sept d'entre elles eurent les yeux bandés et furent traînées jusqu'à un véhicule militaire. Avant qu'ils ne partent, un soldat annonça qu'ils partaient célébrer le Jour de l'An avec eux. Ils les ont alors conduits en direction de Paramaribo, par le Tjóngalángapási [la route]. Parmi les sept victimes se trouvait un garçon de quinze ans.

Au kilomètre 30, le véhicule s'arrêta. Les soldats ordonnèrent aux victimes de descendre du camion ou les en tirèrent de force. On leur donna des pelles et, à faible distance de la route, on leur ordonna de creuser, un soldat disant qu'ils allaient planter de la canne à sucre tandis qu'un autre répétait qu'ils allaient tous fêter le Jour de l'An ensemble. Aside [l'un des jeunes hommes] n'attendit pas son exécution et tenta de se sauver. Ils lui tirèrent dessus et le touchèrent, sans toutefois aller le trouver, pensant qu'il mourrait de ses blessures. Bientôt, il entendit les salves et les cris. Les six autres personnes, dont le garçon âgé de quinze ans, avaient été tuées.

Ces victimes et les témoins à Atjóni qui reprirent leur route en amont du fleuve répandirent la nouvelle de ce qui était arrivé. Des hommes des villages de Guyába et de Gaántatái partirent le samedi 2 janvier 1988 pour Paramaribo, afin de demander aux autorités des informations sur les sept victimes. Lorsqu'ils arrivèrent au kilomètre 30, ils virent un grand nombre de vautours et remarquèrent une puanteur insupportable. À Paramaribo, nul ne fut capable de leur apprendre où se trouvaient les victimes. Ils rendirent visite à Mr. Orna Albitrouw (le Coordinateur pour l'Intérieur, à Volksmobilisatie) et aux quartiers généraux de la Police Militaire à Fort Zeelandia. Dans ce dernier endroit, ils tentèrent de rencontrer Ensign Achong, Chef de S-2.

Au matin du lundi 4 janvier, ils rentrèrent pour tenter leurs propres recherches le long de la route. Des Marrons de la région de Brownsweeg se joignirent aux recherches. Ils parvinrent au kilomètre 30 à 19h, fouillant les environs avec des lampes de poche, jusqu'à ce qu'ils fissent l'horrible découverte : un homme, Aside, fut trouvé vivant, gravement blessé et dans un état critique. On découvrit alors les cadavres des autres, déjà en partie dévorés par les vautours. Ils emmenèrent Aside et le cachèrent. Il leur expliqua qu'il était le seul survivant du massacre. Il avait été touché à la cuisse droite, au-dessus du genou, et la large blessure était pleine de vers. Un grand X était gravé dans son omoplate droite. Il dit qu'un soldat à Atjóni avait utilisé pour cela son propre couteau de poche.

Le groupe, dirigé à présent par le capitaine Tóntobúka Kadósu du village de Makambíkiiki, retourna à Paramaribo, où ceux qui avaient participé aux recherches me rapportèrent leur expérience [i.e. à Stanley Rensch], et me demandèrent d'établir une communication avec la Croix Rouge Internationale. Après vingt-quatre heures de négociations avec les autorités [gouvernementales/militaires], le représentant de la C.R.I reçut l'autorisation d'amener Aside à la ville, où il fut admis à l'Hôpital Universitaire la nuit du 6 janvier. Dès le 8 janvier, la Police Militaire tint la garde devant la porte de sa chambre, refusant de laisser passer les parents qui souhaitaient le voir. (...) Depuis la découverte des corps, les personnes qui avaient participé aux recherches, et notamment les parents des victimes et les chefs de villages, avaient demandé l'autorisation d'enterrer les corps de ceux qui avaient été tués. Jusqu'à ce jour, cette autorisation n'a jamais été accordée.

Alors qu'Aside mourrait lentement de ses blessures sur son lit d'hôpital de Paramaribo (« un plâtre à chaque jambe et un bandage à l'épaule droite, de la fièvre et manifestation de grandes souffrances »), il fut interrogé par David Padilla, secrétaire adjoint de la direction de la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme (CIDH), qui se trouvait invité au Suriname pour d'autres affaires – pour assister à l'inauguration du gouvernement civil nouvellement élu ¹. Ses notes ajoutent quelques détails ².

Aside et plusieurs autres canotiers (...) ont été enlevés sur leurs bateaux par les soldats. Lui et un certain nombre d'hommes ont été forcés de se coucher face contre terre. Il y avait beaucoup de soldats, plus de trente. Les soldats l'ont frappé avec leurs ceintures, lui et les autres Marrons. Ils leur ont également distribué des coups de bottes et les ont frappés avec les crosses de leurs fusils. Les victimes (...) ont eu les yeux bandés avec leurs propres T-shirts et furent forcés de monter dans un camion militaire. On les emmena alors, en leur disant qu'ils allaient « être plantés comme la canne à sucre », c'est-à-dire tête en bas. Autrement dit, qu'ils allaient être partiellement enterrés. Lorsque le camion s'arrêta au kilomètre 30, Aside, qui n'était pas attaché, retira le bâillon qu'il avait sur les yeux et tenta de fuir, mais les soldats lui tirèrent dessus et il tomba à terre. Il reçut des balles dans les deux jambes ainsi qu'à l'épaule droite. (...) Une fois tombé, Aside fit le mort. (...) Plus tard, il entendit une salve de coups de feu. Il entendit crier l'un des autres captifs, un nommé Beri. Il entendit les soldats pousser un hurra, puis un autre coup de feu. (...) Aside a dit que j'étais la première personne à l'interroger officiellement. Il n'avait été questionné sur ce qui s'était produit ce jour-là par aucun

¹ La Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme est en fonctionnement depuis 1960.

² L'entretien a été mené le 28 janvier 1988. Les notes de Padilla figurent dans une déclaration sous serment, signée à Washington D.C. et datée du 26 mars 1991, et constituant l'Annexe 1 du *Mémoire de la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme*, Affaire No. 10.150, Aloeboetoe et al. v. the Government of Suriname.

avocat ni aucun enquêteur militaire ou policier. (...) Il affirma plus tard que les soldats avaient pris son argent et d'autres possessions ¹.

En d'autres termes, un groupe de soldats du gouvernement surinamien était entré en territoire saamaka, avait publiquement battu et torturé une vingtaine de civils saamaka et était parti avec sept personnes qu'ils avaient forcées à monter dans leur camion sur leur chemin de retour vers Paramaribo, avant d'en exécuter six et d'en laisser un gravement blessé sur le bord de la route.

Au cours des cinq semaines qui ont suivi l'évènement, la CIDH transmit au gouvernement du Suriname des parties pertinentes du rapport de Rensch sur cet incident accompagnées d'une série d'interrogations quant à sa manière de traiter cette affaire.

Quelque six mois plus tard, après qu'une deuxième requête eut été faite, le Représentant Permanent du Suriname répondit que :

Mr. Aside a été interrogé par la Police Militaire et un rapport officiel a été déposé. Au cours de son hospitalisation, le ci-dessus mentionné Aside est décédé. D'après l'examen post-mortem, Aside est mort d'un manque d'oxygène dans le sang.

Le Représentant Permanent souhaite en outre indiquer que l'investigation initiale sur la mort des six présumées victimes à Pokigron a été menée par la Police Militaire. À la suite de cette enquête, sept soldats ont été placés en détention pour interrogation. Etant donné que les conclusions de cette enquête n'ont fourni aucun motif pour poursuivre leur détention, les soldats ont été relâchés.

À ce stade, l'enquête sur le dossier 10.150 a été déclarée fermée par le Procureur Militaire.

En décembre 1988, des membres de la CIDH firent une visite sur place au Suriname et interviewèrent longuement le président de la République, le vice-président, le président de l'Assemblée nationale et le ministre des affaires étrangères, de même que le ministre de la justice, le Procureur Général intérimaire et le président de la Cour Suprême. Ils demandèrent aux autorités pourquoi elles avaient libéré les soldats qui étaient détenus, après un simple interrogatoire, mais ne reçurent pas de réponse. Il n'y eut pas non plus de réponse à d'autres questions troublantes concernant l'affaire – pourquoi, par exemple, les corps n'avaient pas été rendus aux familles et pourquoi l'Officier Leeftang, prétendument en charge de l'unité militaire responsable, n'avait pas été interrogé. Après

¹ Des extraits d'un entretien, enregistré sur vidéo et mené par les délégués de la CIDH auprès du frère d'Aside le 15 décembre 1988 à Paramaribo, ajoutent quelques détails finaux – voir Richard Price, *Executing Ethnicity: the Killings in Suriname*, Cultural Anthropology 10(1995) : 437-471—p. 463.

quelques va-et-vient bureaucratiques, la Commission informa le gouvernement du Suriname en février 1989 qu'elle se mettait au service des parties concernées « en vue de trouver un accord amical à l'affaire en termes de possibles réparations » et proposa une rencontre pendant ses sessions du mois d'avril, à Washington. Le gouvernement n'envoya pas de représentant, mais un fax indiquant qu'un acte d'amnistie des actions commises durant la guerre civile, qui était alors à l'étude à l'Assemblée nationale, allait rendre ces questions sans intérêt. Au cours de ses sessions de septembre, la Commission entendit des arguments formels montrant que le gouvernement avait violé plusieurs articles de la Convention Américaine et que l'acte d'amnistie proposé ne relevait pas le gouvernement de ses obligations envers le droit international¹. Le représentant du gouvernement surinamien demanda un délai raisonnable pour consulter les officiels de Paramaribo quant à leurs positions.

En novembre 1989, le professeur Claudio Grossman, avocat des plaignants saamaka, et le Dr. David Padilla, au nom de la Commission, rencontrèrent le Dr. E.J. Sedoc, ministre des affaires étrangères du Suriname, pour discuter d'un règlement à l'amiable du cas. Le Dr. Sedoc promettait une réponse rapide de son gouvernement. Six mois plus tard, n'ayant reçu aucune réponse, la Commission convoqua les parties à une audience. Le gouvernement du Suriname ne s'y rendit pas, présentant à la place une longue note décousue à la Commission, arguant (entre autres choses) que « Le Gouvernement qui avait pris ses fonctions le 26 janvier 1988 ne peut être tenu responsable des actes dont il est question ».

Cette réponse hautement équivoque, écrite à la main, et citant les violations de nombreux articles de la Convention Américaine et un motif de non-conformité avec la précédente demande d'information et d'enquêtes sur les événements par la Commission, le Professeur Grossman soumit une requête, demandant que le cas soit envoyé à la Cour interaméricaine des droits de l'homme en tant que cas contentieux à des fins de poursuites². Le gouvernement du Suriname reçut une dernière chance d'enquê-

¹ Cette loi d'amnistie rétroactive a été adoptée par le Parlement du Suriname en 1992, annulant toutes les procédures judiciaires liées aux violations des Droits de l'Homme commises entre 1985 et 1991 - à l'exception des crimes contre l'humanité (tels qu'ils sont définis par la Convention de 1948 pour la prévention et la punition du crime de Génocide et les principes de Nuremberg de 1950). Pour une discussion des positionnements de la Cour interaméricaine vis-à-vis de la loi d'amnistie de 1992, voir Thomas M. Antkowiak, *Moiwana Village v. Suriname : A Portal into Recent Jurisprudential Developments of the Inter-American Court of Human Rights*, *Berkeley Journal of International Law* 25(2) : 101-115, 2007.

² La Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme a vu le jour officiellement en 1978, quand le onzième État membre déposa son instrument de ratification de la Convention américaine sur les droits de l'Homme auprès du secrétariat général de l'OEA. La Cour tint sa première session en 1980. À la fin de l'année 2009, sa compétence est acceptée

ter sur les violations, punir les responsables et payer une juste compensation aux proches parents des victimes au cours des quatre-vingt-dix jours suivants. Cette période expira sans qu'aucune réponse ne parvînt, le 27 août 1990, et la Commission transmit alors le cas (*Aloeboetoe et al. v. Suriname*) à la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme.

Le 2 décembre 1991, la Cour programma une audience publique au Costa Rica pour la présentation des arguments oraux sur les objections préliminaires. Mais le Suriname – représenté par son Procureur Général, un pathologiste gouvernemental, et un membre du ministère des affaires étrangères – usa de l'occasion, au contraire, pour faire une soudaine volte-face, acceptant laconiquement la responsabilité des faits menant au procès. L'avocat du Suriname annonça :

La République du Suriname... accepte la responsabilité des conséquences du cas de Pokigron, mieux connu sous le nom de *Aloeboetoe et al.* ... Je souhaite simplement réitérer la déclaration que le Suriname accepte sa responsabilité dans le cas présent.

La Cour conclut, unanimement, que la République du Suriname avait désormais accepté sa responsabilité et que le litige lié aux faits de l'affaire avait pris fin, mais que le cas devrait rester sur ses registres afin de fixer les réparations et les coûts. Le dernier round du bras de fer juridique, et le plus révélateur, ne faisait que commencer¹.

* * *

Le mémoire de la Commission portant sur les réparations s'étend sur près de 200 pages et présente des arguments détaillés en faveur du paiement de sommes spécifiées de dommages matériels aux dépendants des victimes (compensation pour les pertes financières), les dommages moraux aux dépendants (compensation pour l'impact psychologique des meurtres et de leurs répercussions, dont le déni du droit à enterrer les corps), le dommage moral infligé au peuple saamaka dans son ensemble (pour l'incursion de l'armée dans le territoire des Saamaka, pour la torture publique et l'exécution d'hommes non armés), et divers coûts légaux, de même que certaines mesures non pécuniaires (la reconnaissance publique de la culpabilité du gouvernement, l'identification et la poursuite des responsables).

par tous les pays d'Amérique du Sud à l'exception du Guyana, et par tous les pays d'Amérique Centrale à l'exception du Belize.

¹ Dans ce qui suit, je m'appuie principalement sur les documents suivants : Le rapport de la CIDH « Rapport No. 03/90, Affaire 10.150, Suriname » (OEA/Ser.L/V/II.77/Doc. 23, 15 mai 1990) ; *Mémoire de la CIDH, Affaire No. 10.150, Aloeboetoe et al v. The Government of Suriname* (1991) ; *Contre-mémoire du Suriname* (1991) ; *Commentaires du Suriname sur la présentation des éléments de preuve* (1991) ; *Cour interaméricaine des droits de l'Homme, jugement du 4 décembre 1991, affaire Aloeboetoe et al.*

L'identification des dépendants fut conduite avec beaucoup de soin, Stanley Rensch et une équipe de travailleurs pour les droits humains ayant fait à trois reprises le voyage vers un intérieur déchiré par la guerre, afin de recevoir les dépositions solennelles des familles et participer aux longues délibérations sur la compensation adéquate à chaque cas. Le Commission a été capable de présenter, pour chacune des victimes, une liste détaillée des dépendants, les estimations de leurs revenus annuels et autres données pertinentes. J'ai été sollicité à cette étape pour aider à garantir que les notions saamaka de dépendance légale – qui diffèrent de la pratique occidentale (dont celle des Surinamiens de la ville) – seraient correctement représentées dans les procédures de la Commission, et pour établir un procès en dommages moraux subis par le peuple saamaka dans son entier.

Mon fax de mars 1992, rédigé à la demande de la Commission pour donner dans ses grandes lignes le raisonnement saamaka animant la demande de réparations formulées pour le peuple saamaka dans son entier, a été présenté en tant qu'Annexe 15 du mémoire de la Commission. Il arguait, entre autres choses, que :

Le traité de sang signé le 19 septembre 1762 (...) reconnaît la liberté des Saamaka (bien que l'esclavage demeurât en vigueur sur le littoral encore une centaine d'années) et reconnaît qu'ils ont un droit à la souveraineté dans leurs villages et territoire. Tacitement dans ce document, et de façon explicite dans les négociations qui suivirent entre Saamaka et gouvernement, le territoire saamaka était réputé commencer (...) près de l'actuel Brokopondo [en aval du barrage] et se poursuivre en direction du sud. En conséquence, l'incursion militaire de décembre 1987 en territoire saamaka (jusqu'à Pokigron) constituait, selon les termes des accords réitérés depuis deux cent ans entre le peuple saamaka et le gouvernement, une invasion illégale du territoire saamaka. ... Le chef [suprême] a traditionnellement toujours eu le contrôle absolu de qui entre en territoire saamaka et de ce qui s'y passe. L'identité saamaka – leur existence même en tant que peuple – est centrée sur leur guerre de libération de l'esclavage, laquelle culmina dans le traité de 1762. Le caractère inviolable de leur territoire et leur sens de la souveraineté et du contrôle politique intérieur ont de tout temps été très puissants. L'idée que des étrangers – l'armée nationale surinamienne – puisse simplement envahir leurs villages et les dévaster va à l'encontre de plus de deux siècles d'histoire et de fierté¹.

¹ David Padilla a expliqué que « la Commission cherchait à établir une nouvelle jurisprudence interaméricaine dans le domaine des droits culturels. Plutôt que de bâtir son argumentation sur la validité légale du Traité, la Commission a cherché, à travers le témoignage du Professeur Price, à montrer que le caractère, la fierté et l'identité même des Saamaka venait de ce qu'ils avaient d'eux-mêmes obtenu leur émancipation vis-à-vis de l'esclavage, ainsi qu'il est consacré dans le Traité. (...) La Commission tenta également de démontrer que l'estime de soi d'un peuple tout entier s'était trouvée profondément attaquée durant la (...) guerre civile du fait d'incursions répétées et impitoyables de la part de l'armée. La Commission essaya ensuite d'établir que le fait de ne pas indemniser les

Le gouvernement surinamien répondit au mémoire de la Commission par un contre-mémoire. Rédigé dans une rhétorique triomphaliste claironnant les succès dans le domaine des droits humains de l'administration fraîchement élue et annonçant une « nouvelle » approche vis-à-vis des Marrons, ce texte de dix pages argumentait que, s'il y avait eu sous la précédente administration du mépris et des abus, ce n'était plus le cas. Les Marrons, clamait le texte, bénéficiaient maintenant de tous les privilèges liés à la pleine nationalité surinamienne et étaient considérés par les gens du parti dirigeant comme des frères.



La Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme, San José, Costa Rica

L'audience publique cruciale prit place à San José le 7 juillet 1992 et dura de 10h du matin à 8h du soir ¹. J'étais le premier à témoigner et j'ai

Saamaka pour restaurer leur dignité perdue constituerait un préjudice irréparable à leur intégrité culturelle ». (David J. Padilla, *Reparations in Aloeboetoe v. Suriname*, Human Rights Quarterly 17 (1995), pp. 541-555—pp. 547-548).

¹ Ces lignes proviennent de la transcription officielle de la Cour, non corrigée (plus de 200 pages de transcription automatique), ainsi que des notes que j'avais prises sur place. La transcription/traduction est pour partie en espagnol, pour partie en anglais. Une bonne partie des témoignages clé et des questions s'est en fait déroulée en hollandais, Claudio Grossman (qui menait l'interrogation des témoins présentés au nom de la Commission) posant ses questions directement en hollandais, les témoins du Suriname parlant également en hollandais (à l'exception de Stanley Rensch, qui s'exprimait en anglais). Un jeune agent de la Cour, venu du Curaçao, était présent qui servit d'interprète ad hoc (non

déposé pendant quatre heures. Beaucoup de ce temps fut occupé à produire des réponses simples à une série de questions soigneusement préparées concernant les coutumes des saamaka, que posait l'avocat de la Commission : « Trouveriez-vous étrange ou normal qu'un Saamaka soit marié à trois femmes ? » « Est-ce que le travail de construction à Paramaribo est quelque chose que font les hommes saamaka ? » « Y a-t-il des téléphones dans les villages saamaka ? »¹ « Quel est le niveau d'illettrisme dans les villages saamaka ? » D'autres questions amenaient de mini conférences sur l'histoire des Marrons, leur système de pensée et leur vie quotidienne : « Dans le contexte culturel saamaka, quel peut être l'impact de la manière dont ont été tuées les victimes (...) attaquées, kidnappées et forcées à creuser leurs propres tombes ? » « Cela serait-il aggravé si le gouvernement refusait de donner une explication, d'enquêter ou de punir les responsables ? » « Pouvez-vous commenter la déclaration selon laquelle les Marrons ne se sentent pas traités avec respect au Suriname, qu'ils sont l'objet d'insultes raciales et que ces valeurs sont manifestées par leur traitement dans les affaires politiques, financières et socioéconomiques, ainsi que dans les domaines de l'éducation et des soins médicaux ? » Un certain nombre de questions portaient sur le caractère raisonnable de la compensation proposée par la Commission et si les Saamaka étaient suffisamment « responsables » pour gérer les sommes demandées. Durant mon témoignage, j'ai insisté non seulement sur ma longue habitude de la vie et de la culture saamaka mais également sur le fait que je venais de passer deux semaines en compagnie d'un groupe de Saamaka, parmi lesquels se trouvait le Gaamá Songó Abóikóni (successeur d'Agbagó), à Washington D.C. où ils étaient venus participer au Festival of American Folklife, et que nous avions ensemble parlé longuement de mon proche témoignage².

professionnel) du hollandais à l'espagnol, et ce sont ses mots qui apparaissent dans les transcriptions. Parce que ces éléments de la transcription escamotent considérablement le témoignage original, comme on peut le voir en les comparant à mes notes prises sur place, le rapport que j'en donne ici est une combinaison de ces deux sources. Heureusement, j'étais, de même que Grossman, en mesure de comprendre les témoignages déposés dans les trois langues en question : le hollandais, l'espagnol, et l'anglais. L'avocat principal du Suriname, un Costa-Ricain, me présenta ses questions en espagnol, auxquelles je répondis en anglais.

¹ En fait, les téléphones – les portables – n'ont pénétré le territoire des Saamaka que quinze ans plus tard.

² Voir Richard Price et Sally Price, *On the Mall : Presenting Maroon Tradition-Bearers at the 1992 FAF*, Bloomington, The Folklore Institute, Indiana University, 1995. Le fait que ce soit moi, plutôt que le Gaamá Songó ou son représentant, qui servit d'expert venait de ce que la Commission croyait que le témoignage d'un universitaire serait plus persuasif auprès de la Cour, particulièrement en complément de la participation de l'autre témoin produit par la Commission, Stanley Rensch, qui avait été en contact régulier avec le Gaamá Songó tout au long de la préparation de l'affaire.

De manière ironique, une bonne partie du contre-interrogatoire mené par l'avocat du gouvernement surinamien m'aida à argumenter en faveur de la Commission, en me fournissant des occasions de souligner le caractère original de la culture saamaka et son isolement par rapport à la côte : « Docteur, comment peut-on savoir exactement combien de femmes a un homme de la tribu saamaka ? », ou encore « Docteur, n'existe-t-il pas de registres gouvernementaux dans l'intérieur du pays où seraient enregistrés les mariages saamaka ? »

D'autres questions venant de l'avocat du Suriname me donnèrent l'opportunité d'expliquer des sujets plus fondamentaux : « Docteur, vous avez dit que l'incursion de l'armée surinamienne en territoire surinamien constituait une invasion illégale. Cela signifie-t-il que le territoire saamaka serait souverain et indépendant du Suriname ? Les Saamaka ont-ils des lois et un gouvernement indépendants du gouvernement central du Suriname ? » Ma première réponse, d'après la transcription, fut : « En termes saamaka, du point de vue saamaka, la réponse à ces questions est 'Oui' ». Mais je demandai alors la permission de répondre plus amplement et au cours des quelques minutes qui suivirent je discutais de la manière dont les Saamaka formaient une nation, de la même façon que beaucoup d'autochtones nord-américains recourraient à ce terme, et qu'ils avaient depuis longtemps été considérés par les anthropologues comme un « État dans l'État ». « En ce qui concerne les Saamaka » expliquai-je, « leur traité ratifié au XVIII^e siècle leur donne effectivement la souveraineté dans les limites de leur territoire, dont fait partie l'autorité à rendre justice sur les affaires se déroulant dans les limites de leur territoire, y compris les cas de meurtres et autres violations graves, qu'ils ont toujours traité eux-mêmes ». Les pages qui suivent dans la transcription contiennent d'autres débats entre l'avocat du Suriname, exprimant de l'incrédulité quant à savoir si ce traité du XVIII^e siècle avait toujours force de loi, et moi-même (et l'avocat des Saamaka), affirmant de nouveau le caractère sacré et l'importance de ce traité pour les Saamaka.

Les questions qui s'ensuivirent de la part des juges furent méticuleuses – ils demandaient également un ensemble complet des livres et des articles publiés par Sally et par moi à propos des Saamaka. Ils paraissaient particulièrement intéressés par la nature des droits territoriaux et judiciaires traditionnels des Saamaka et des manières dont les Saamaka conceptualisaient la souveraineté, de même que la façon dont fonctionnait la structure de parenté et comment cela pourrait affecter la distribution des réparations. Une grande partie de mon témoignage concerna alors les manières dont les Saamaka usaient, depuis le dix-huitième siècle, de leur propre système judiciaire, notamment le recours à la peine capitale. Mais la territorialité – à qui appartient la terre – revint aussi de manière répétée dans les questions qui m'étaient posées. À un moment, l'un des juges me

demanda : « Est-il coutumier pour des membres de l'armée surinamienne de demander la permission avant d'entrer en territoire saamaka ? » « À ma connaissance », répondis-je, « tout le monde, y compris le commissaire de district et d'autres officiels du gouvernement du Suriname qui souhaitent venir en territoire saamaka ont toujours demandé la permission et toujours (...) traité le capitaine et le *gaamá* avec le plus grand respect ». J'expliquai ensuite qu'un radiotéléphone avait récemment été installé au village du *gaamá* et que le commissaire de district, ou d'autres officiels du gouvernement, pouvaient désormais parler au chef et demander une visite sans envoyer pour cela un émissaire, mais que le principe demeurerait.

Vers la fin de mon témoignage, j'ai eu – et les avocats de la Commission l'eurent aussi – l'impression que le vent soufflait dans la bonne direction ¹.

* * *

La déposition du témoin vedette du Suriname ne fut officiellement « pas prise en compte » dans le jugement final rendu par la Cour, au motif que « la Cour se faisait une impression [défavorable] du témoin en raison de la manière dont il versa son témoignage, son attitude durant l'audience et la personnalité dont il fit preuve » ². Je trouvais cependant son témoignage le plus intéressant de tout le procès, étant donné qu'il venait d'un des plus proches associés de Bouterse, Ramón de Freitas, qui avait eu le poste de Procureur Général aux forces armées sous toutes les administrations depuis le coup d'État en 1980. L'avocat du Suriname commença son interrogatoire amical en demandant à de Freitas de parler de l'enquête sur les sept décès, qui avait eu lieu sous son autorité.

de Freitas : Certains suspects ont été arrêtés et tenus en détention, mais il furent plus tard libérés car les cadavres produits n'étaient pas ceux des gens réputés avoir été tués.

¹ Le bref témoignage de Rensch en réponse aux questions posées par l'avocat de la Commission était simple, traitant pour l'essentiel du détail de ses voyages vers l'intérieur pour enregistrer les déclarations sous serment qui devaient identifier les dépendants des victimes. Le contre-interrogatoire du Suriname, plutôt litigieux, visait à tenter d'ouvrir des brèches dans ma déposition. Tout du long, Rensch fournit des réponses dignes, qui vinrent, à son insu (puisque'il n'avait pas été présent lorsque je m'étais exprimé) fortement appuyer mon témoignage. En réponse aux questions des juges, il souligna le besoin de sortes de garanties gouvernementales aux différents droits des Saamaka. Le juge Cançado Trindade : « Quelle forme une telle garantie, pour que ces choses ne se reproduisent pas, devrait-elle prendre ? » S. Rensch : « Je pense que la société surinamienne devrait donner à ces gens [les Saamaka] le sentiment qu'elle s'occupe d'eux, que si, à l'avenir, quiconque les touche, il sera puni, que si leurs droits sont violés, qu'ils seront punis, que les responsables seront punis (...), quelle que soit la façon dont la loi surinamienne le prévoit ».

² Jugement du 10 septembre, p. 17 (section 58).

Avocat : Y eut-il de plus amples investigations ?

De Freitas : Oui, l'enquête se poursuit. [Avec un sourire grimaçant.] Ce genre de cas peut durer des années.

L'avocat commença alors à fouiller un terrain plus intéressant :

Avocat : Parlez-nous de la situation actuelle des droits de l'homme au Suriname.

de Freitas : Il y eut de grandes avancées. Le pouvoir militaire a été éliminé de la Constitution ¹.

Avocat : Quelle est l'attitude du gouvernement envers la présente affaire ?

de Freitas : Le gouvernement du Suriname la voit comme faisant partie du changement démocratique.

Avocat : Que pensez-vous de l'idée selon laquelle le président du Suriname devrait faire une reconnaissance publique des incidents dans cette affaire ?

de Freitas : J'ai lu cette proposition et je dois faire très attention à ce que je dis, à ne pas parler en mon nom. Je déclarerai donc simplement que cette demande [de présentation d'excuses] n'est pas nécessaire parce que le président et son parti politique considèrent les Marrons comme leurs frères. De fait, le président et son parti ont reçu un grand nombre de votes depuis l'intérieur du pays, précisément là où ces gens ont été tués. ... De plus, le président a fait récemment une visite vers l'intérieur.

Puis l'avocat alla au cœur du sujet, qui produisit une réponse révélatrice :

Avocat : Mr. de Freitas, quelle est la validité aujourd'hui au Suriname du Traité de 1762 ?

de Freitas : C'est une longue histoire. En 1760 et 1762, les colons néerlandais signèrent des traités avec les Nègres – les Aukaners [Ndyukas] et les Saamaka. Ces traités établissaient une sorte d'*apartheid* entre ces Nègres et les Néerlandais. Un *apartheid* puisque les Nègres étaient dotés d'une juridiction séparée du reste du pays. Ils étaient autorisés à punir leur propre population et traiter de problèmes civils, mais pas de voyager à Paramaribo. Il y avait séparation entre l'intérieur et la côte. Ces traités établissaient des États-dans-l'État et de cette façon les Nègres contrôlaient leur propre territoire. Ce qu'ils avaient c'était des *homelands*. C'est dans ce contexte que le titre de Granman

¹ En fait, « Dans la Constitution de 1987, l'article 177 stipule que l'armée nationale est l'avant-garde militaire du peuple surinamien, défendant la souveraineté et les droits supérieurs du peuple, et contribuant à la reconstruction et à la libération de la nation. Une occasion plus grande encore d'ingérence [militaire] est fournie par l'article 178 » (Marcel Zwamborn, *Suriname*, dans *Human Rights in Developing Countries*, Utrecht, Studiefen Informatiecentrum Mensenrechten, Rijksuniversiteit te Utrecht, 1992, pp. 1-30—p. 12).

ou Gouverneur des Nègres est entré en pratique. Mais ces traités n'étaient pas respectés parce que les Nègres étaient très agressifs et, afin de faire cesser l'esclavage, menaient des opérations de guérilla. Je voudrais souligner que ce furent les descendants de ces mêmes néerlandais qui se rendirent plus tard en Afrique du Sud et y créèrent un régime d'*apartheid*. Ces deux traités [Saamaka et Ndyuka] étaient en réalité des expérimentations, des tests du futur *apartheid*. Je veux souligner ce point parce que c'est l'idée d'*apartheid* qui établit tous ces droits que les Nègres prétendent détenir. ... En 1975, quand le Suriname est devenu indépendant, un point final définitif a été mis à tout ça. En d'autres mots, les lois du Suriname, y compris les lois sur la succession, sont celles qui s'appliquent ordinairement à tous les Surinamiens.

La fable que de Freitas avait contée appartient à une longue lignée de tentatives de l'élite, d'abord coloniale puis nationale, à Paramaribo d'abroger *unilatéralement* les accords des traités passés au XVIII^e entre la couronne néerlandaise et les Marrons. Les interprétations érudites des différentes constitutions surinamiennes et du statut des traités – tous présentés, bien sûr, par des non-Marrons – ont systématiquement minimisé les droits des Marrons¹. La question se posa sous la forme la plus aiguë lors des débats constitutionnels au moment de l'indépendance en 1975. Le Ministre de la Justice E. Hoost déclara que les traités du dix-huitième siècle perdaient leur validité dès lors « qu'ils restreignaient à la fois la mobilité des Bush Negroes et des autres Surinamiens ». Et il proclama que depuis « que le gouvernement avait de longue date cessé de restreindre les mouvements des Bush Negroes *hors* de leur zones protégées, il ne serait pas dans l'intérêt des Bush Negroes de voir leurs traités renforcés ». De toute façon, concluait-il, « la plupart de leurs droits traditionnels seraient protégés sous les termes plus généraux des droits fondamentaux de la nouvelle constitution »². Les Marrons n'ont jamais été consultés. Ainsi que l'écrivit le juriste H.F. Munneke, « L'antipathie des politiciens du Suriname pour la diversité légale les rend insensibles aux problèmes des Marrons et des Amérindiens qui souhaitent préserver leurs propres cultures juridiques et leurs territoires traditionnels »³. Les commentateurs juridiques Ellen-Rose Kambel et Fergus MacKay résument la situation en ce qui concerne la validité continuée des traités :

¹ Voir, par exemple, A.J.A. Quintus Bosz, *Drie eeuwen grondpolitiek in Suriname*, Assen, Van Gorcum, 1954, et « De rechten van de bosnegers op de ontruimde gronden in het stuwmeergebied » *Surinaams Juristenblad* (1965) : 14-21.

² Edward Dew, *The Difficult Flowering of Surinam : Ethnicity and Politics in a Plural Society*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978, p. 194.

³ Harold F. Munneke, *Customary Law and National Legal System in the Dutch-speaking Caribbean, With Special Reference to Suriname*, *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 51(1991), pp. 91-99—pp. 97-98.

Nous n'avons trouvé aucune preuve que les Traités passés avec les Marrons auraient légalement pris fin. De plus, le Traité d'Indépendance entre les Pays-Bas et le Suriname en 1975 n'a pas affecté la validité des traités puisque la législation antérieure a été conservée... [c'est-à-dire qu'elle] ne serait pas affectée par le processus de décolonisation ¹.

Partout dans le monde durant les siècles derniers, le statut plus général des traités signés entre les peuples autochtones (ou marrons) et les colons européens au cours de la période coloniale avait eu ses hauts et ses bas. Entre le seizième et le dix-huitième siècle, « les peuples indigènes étaient clairement considérés comme des entités souveraines capables d'assurer et de défendre leurs droits dans le droit international. ... Guerres et traités attestaient la reconnaissance par l'Europe de la personnalité politique et de la souveraineté territoriale des nations amérindiennes » ². À la fin du XIX^e et au XX^e siècles, le droit international mettait en doute la capacité juridique des populations autochtones de contracter des accords internationaux mais, plus récemment, les perceptions ont à nouveau été modifiées. En 1998, le rapporteur spécial pour la Commission des Droits de l'Homme des Nations Unies a conclu, après une étude détaillée de dix ans, que ces traités « étaient et demeurent des instruments internationaux » ³.

Jusqu'à ce qu'il y ait jurisprudence de la Cour sur la question du caractère « international » du traité saamaka, le jury reste hors-jeu. Kambel et MacKay avancent qu'une « recherche extensive » sera nécessaire avant qu'il soit possible d'appuyer pleinement cette allégation, bien que soit apporté bon nombre de preuves à l'appui. Mais « alors que les traités peuvent être ou ne pas être de caractère international, ils sont certainement des arrangements contractuels nationaux applicables auxquels les Marrons peuvent faire confiance pour défendre leurs droits, entre autres choses, au territoire et à l'administration autonome de celle-ci.(...) Ce sont des contrats de droit public » ⁴. Entre-temps, Kenneth Bilby, qui a étudié les traités des Marrons à travers toutes les Amériques, affirme que :

En concluant des traités avec les pouvoirs coloniaux européens dans leurs propres termes, les Marrons prêtaient serment à la fois au passé – mobilisant les pouvoirs de légitimation de leurs dieux et ancêtres africains – et à l'avenir, en accord avec une nouvelle vie faite de paix et de prospérité que de tels pactes promettaient. Du point de vue des Saamaka, les fondations sacrées sur lesquelles reposent les traités n'ont pas changé, notamment parce que des pro-

¹ Kambel et MacKay, *The Rights*, pp. 73, 79.

² Kambel et MacKay, *Ibid*, p. 50.

³ Kambel et MacKay, *Ibid*, pp. 50-51.

⁴ Kambel et MacKay, *Ibid*, pp. 61, 64.

cédures de prestation de serment similaires à celles utilisées au XVIII^e siècle demeurent incorporées dans la religion et les pratiques sociales des Marrons ¹.

Ou, comme l'écrivent Kambel et MacKay, « Les Marrons ont sans aucun doute compris que les traités les obligeaient mutuellement et en jurant un serment du sang se déclaraient à la fois eux-mêmes et les Néerlandais liés pour l'éternité » ². On est loin de l'histoire racontée par le Juge Avocat Général de Freitas.

Les juges de la Cour cependant continuèrent de questionner de Freitas, picorant çà et là dans son témoignage.

Juge Barberis : Si, comme vous dites, la loi s'applique maintenant aux Saamaka, comment le leur a-t-on fait savoir ? Existe-t-il une traduction saamaka du code civil ?

de Freitas : La langue officielle du Suriname est ...

Juge Barberis : C'est la raison de ma question ! Répondez-moi par oui ou par non. Y a-t-il une traduction en saamaka du code civil ?

de Freitas : Non.

Juge Barberis : Bien. Alors dans ce cas, comment la population saamaka peut-elle connaître les lois du Suriname ?

de Freitas : Par le néerlandais, qu'ils apprennent à l'école.

Juge Barberis : La plupart des Saamaka parlent le néerlandais ?

de Freitas : Ils le parlent autant que je sache, mais surtout depuis 1986 ³.

Juge Barberis : Vous avez dit que les lois du Suriname valaient sur l'ensemble du territoire national, mais sont-elles réellement effectives dans l'intérieur ou y a-t-il à la place une loi coutumière ?

de Freitas : Tous les Surinamiens sont sujets à la même loi, l'intérieur en fait partie. Et les Saamaka sont des Surinamiens.

Juge Barberis : Je voudrais faire une observation. La Cour a maintenant entendu trois témoins [Price, Rensch, et de Freitas] qui ont donné deux images totalement différentes de la réalité. D'après les deux premiers, il existe des lois coutumières et une situation très particulière [en pays saamaka]. D'après le dernier témoin, les lois du Suriname s'appliquent là-bas comme si c'était la périphérie de Genève ou de Neuchâtel.

¹ Kenneth M. Bilby, *Swearing by the Past, Swearing to the Future : Sacred Oaths, Alliances, and Treaties among the Guianese and Jamaican Maroons*, *Ethnohistory*, 44 (1997), pp. 655-689—p. 677.

² Kambel et MacKay, *The Rights*, p. 66.

³ Il est à noter qu'en 1986, l'avènement de la guerre civile entraîna la fermeture, par les militaires, de la totalité des rares écoles de l'intérieur.

Ces procédures plutôt bizarres furent conclues par les réquisitions et les plaidoiries de chaque partie. Les arguments de la Commission furent brefs, s'appuyant surtout sur son mémorandum détaillé. L'avocat du Suriname conclut simplement que, dans l'opinion du président du Suriname, « l'indemnisation dans le cas présent devrait se faire en nature, non financièrement, et contenir des choses telles que des habitats normaux, des terres agricoles, la sécurité sociale et des équipements médicaux et d'éducation [pour les Saamaka] ». Comme le temps pour les réfutations était passé, personne n'eut la possibilité de demander pourquoi de telles choses ne faisaient pas encore partie des droits des Saamaka, en accord avec leur statut de citoyens du Suriname.

La cour ajourna l'audience, et tout le monde se leva lorsque sortirent lentement les juges en robes noires. Le Juge Avocat Général de Freitas s'approcha de moi d'un pas nonchalant et tendit la main. « Vous savez », me dit-il en néerlandais avec un sourire, « depuis la Révolution [le coup d'État, en 1980], les Marrons ne vivent plus comme des gens isolés. Depuis votre dernière venue au Suriname [1986], ils sont tous partis vivre en ville, ils vont tous à l'école, ils savent tous lire et écrire, et la polygamie n'a plus cours. En fait, le président Venetiaan les considère comme ses frères ». Puis il ajouta un message plus personnel : « Mes collègues et moi [dans l'armée] étions bien informés de tous vos écrits et nous espérons que vous pourrez revenir au Suriname un jour prochain. En fait, nous vous préparerons un accueil vraiment spécial, qu'importe quand vous viendrez ».

En plus de cette menace à peine voilée, j'étais contrarié par l'idéologie militante et révisionniste du gouvernement vis-à-vis de ses populations marronnes telle que l'exprimait de Freitas, qui semblait former une nouvelle et dangereuse menace. Dans sa version des choses, la propriété du territoire marron passait à l'État, la loi marron perdrait de sa force, les enfants nés des mariages polygames deviendraient des bâtards, et tout un tas d'autres aspects des droits marrons à exister comme peuple distinct serait simplement effacés. Ces tentatives pour éteindre l'ethnicité par fiat, ou par les fantasmes unilatéraux d'une élite urbaine, paraissant même potentiellement plus dévastateur que l'agression directe¹. Mais si, dans certains contextes, cela aurait probablement arrangé le gouvernement du Suriname – pour des raisons militaires ou vénielles – d'effacer le plus possible de

¹ Bien sûr, l'élite dirigeante ne veut pas effacer toute trace d'ethnicité, mais seulement celle des tribus (primitives). La vie urbaine au Suriname et les partis politiques de ce pays sont depuis longue date bâtis sur un partage ethnique du pouvoir entre noirs ou Créoles (Afro-Surinamiens non-marrons), Hindoustanis (en provenance d'Inde), et Javanais (Indonésiens), avec quelques niches réservées aux Chinois et aux Libanais. Contrairement aux Marrons et aux Amérindiens, ces autres groupes (même lorsqu'ils parlent leurs langues propres dans leurs foyers) participent pleinement du fonctionnement de l'État moderne.

différences culturelles, il me paraissait clair que leurs tentatives n'iraient pas sans rencontrer de contestation.

Peu après le procès d'Aloeboetoe, les chefs suprêmes des groupes marrons furent pressés par le gouvernement de prêter leurs noms à l'Accord de Paix d'août 1992 (*Akkoord voor Nationale Verzoening en Ontwikkeling*), qui mettait officiellement terme à six années de guerre civile. Ce document long de vingt pages est largement consacré aux questions du droit à la terre, aux minéraux et aux ressources naturelles – toutes déclarées appartenir sans ambiguïté à l'État. Le document ne laissait aucun doute sur le fait que le gouvernement se lançait dans un programme rigoureux, vis-à-vis de ses minorités marronnes et amérindiennes, d'unification juridique, d'uniformisation et, pour finir, d'appropriation. Et les chefs suprêmes, dirigeants sacrés aux yeux de leurs sujets, s'y trouvaient redéfinis par l'État comme de simples fonctionnaires. Le Commissaire de District Libretto – responsable des affaires marronnes – déclara, en termes clairs, que « l'intention du gouvernement est de reléguer les [chefs marrons] à une pure fonction cérémonielle. Ils ne pourront plus, comme par le passé, être en mesure de dire « Oui » et que cela signifie oui, ou « Non » et que cela veuille dire non. ... Leur volonté ne fait plus loi »¹.

Les chefs suprêmes se conformèrent en signant, mais lors d'une visite officielle suivante aux Pays-Bas, ils demandèrent la clarification des « droits de la terre et des titres de propriété » mentionnés dans ce document, et réitérèrent leurs revendications d'exercer leur autorité traditionnelle sur leurs territoires de l'intérieur du Suriname. « Incidemment », m'écrivait l'anthropologue H.U.E. Thoden van Velzen après avoir participé à ces réunions, « le Gaamá Songó Abóikóni était le plus direct à propos de ces droits terriens : 'de la Crique Mawási jusque là-haut, toute la forêt est à nous. Devons-nous à nouveau mener la guerre de nos ancêtres ?' demanda-t-il – à ce moment le Commissaire de District alla se chercher du café ».

* * *

Le jugement de quarante pages rendu sur le cas Aloeboetoe (daté du 10 septembre 1993) ordonnait au Suriname de payer à une cinquantaine de Saamaka des compensations à titre de dommages totalisant 453 102 dollars US. Le document rédigé en espagnol donne à la fois de quoi être fier et de quoi être déçu. Que le gouvernement du Suriname ait été officiellement jugé coupable de meurtres sur les personnes de sept civils marrons, qu'il ait reçu l'ordre de payer à leurs dépendants près d'un demi-

¹ Vrij Nederland, 24 octobre 1992, p. 25.

million de dollars (en devise) et que la définition de ces dépendants aie tenu compte de certaines des spécificités de la structure sociale saamaka est une victoire pour les activistes de Moiwana'86 et pour la Commission. Qu'il se soit avéré si difficile de communiquer efficacement à la Cour certains autres arguments clés sur la différence culturelle, l'autonomie ethnique et l'intégrité territoriale fut une frustration, laissant à de futurs litiges la tâche de résoudre certaines questions fondamentales.

La décision de la Cour était émaillée de déclarations approuvant l'importance de la différence culturelle et de l'autonomie ethnique.

La seule question qui nous intéresse ici est de déterminer si les lois de la famille du Suriname s'appliquent à la tribu saamaka. De ce point de vue, les preuves montrent que les lois du Suriname sur ce sujet n'ont pas de vigueur en ce qui concerne cette tribu ; les membres de la tribu ne les connaissent pas et sont plutôt gouvernés par leurs normes propres. Pour sa part, l'État ne maintient pas dans la zone tribale les structures nécessaires à l'enregistrement des mariages, des naissances et des décès. (...) De plus, les conflits qui se font jour sur ces sujets ne sont pas soumis par les Saamaka aux tribunaux du gouvernement et l'intervention des cours dans ce genre d'affaire lorsqu'elles ont trait à des Saamaka est virtuellement inexistante¹.

Et à plusieurs endroits le gouvernement essaya de définir la coutume locale de manière quelque peu détaillée, s'appuyant essentiellement sur mon témoignage et mes publications. Mais en dépit de ces excursions dans l'ethnographie, la Cour échoua systématiquement à faire réellement usage de ses connaissances nouvellement acquises sur la différence culturelle, un peu comme si elle se plaisait à reconnaître l'existence, par exemple, du « système matrilinéaire » ou de la « polygynie », mais se montrait incapable de comprendre ses implications dans les situations où elles contredisaient ce que les juges prenaient pour les normes « naturelles » de la famille occidentale – ou, ainsi qu'ils le formulèrent, la pure « nature humaine ».

Par exemple, la Cour tint plusieurs fois qu'il n'était pas nécessaire que la Commission démontrât ce que « nous » considérons être des sentiments « naturels » ou des relations de solidarité familiale. Ils écrivirent par exemple que « Les parents sont présumés avoir souffert psychologiquement de la mort cruelle de leurs fils, parce qu'il est dans la nature humaine de toute personne de ressentir du chagrin si son fils a souffert la torture »². Mais la Cour ne considéra pas comme étant convaincants les arguments de la Commission, largement mis en avant à travers mon témoignage, selon lesquels, dans la société saamaka, une personne puisse ressentir une peine égale à l'endroit du fils de sa sœur s'il a souffert de même,

¹ CIDH 1993, p. 18.

² CIDH 1993, p. 24.

déclarant qu'ils auraient eu besoin de preuve spécifique pour montrer dans chaque cas que de tels dépendants souffraient d'une blessure psychologique – apparemment le témoignage d'un psychologue/psychiatre qui avait interrogé les parties en question. Pas plus que la Cour n'accepta que certains parents nommés comme dépendants par la Commission – des gens tels qu'une sœur ou une sœur de la mère de la victime – reçoivent compensation pour la perte d'un soutien (malgré leur reconnaissance de l'existence d'épouses polygyniques et de leurs enfants). « La Cour » écrivaient-ils « est consciente des difficultés (du cas présent) : il s'agit d'une communauté vivant dans la jungle, dont les membres sont pratiquement illettrés et n'ont pas l'usage de documentation écrite. Cependant, d'autres (moyens de preuve) [non précisés] auraient pu être employés »¹. Dans cet aspect de l'affaire, dans lequel les relations de parenté au sein de la famille matrilineaire et étendue, qui vont à l'encontre des normes occidentales, sont impliquées, un témoignage ethnographique général portant sur l'organisation domestique combiné à des déclarations sur l'honneur données au cas par cas par des proches saamaka furent sommairement jugés insuffisants. Et dans la même veine, pour les gens que la Cour désignait comme « héritiers » (pour la Cour, une catégorie non problématique, universelle) plutôt que comme « dépendants » (considérés comme catégorie chargée culturellement), les preuves spéciales furent jugées non nécessaires dans la détermination des dommages matériels comme psychologiques. Voici comment ils organisèrent le tri entre ces catégories de parenté, prétendant à la fois prendre en compte les coutumes locales et les foulant aux pieds dans la pratique (par l'application de principes anti-sexistes universalistes) :

Il est de règle commune, dans la plupart des systèmes juridiques, que les héritiers d'une personne soient ses enfants. Il est de même généralement accepté qu'un époux ait sa part des biens acquis pendant le mariage. (...) S'il n'existe ni enfants ni épouse, la loi privée commune reconnaît les ascendants comme héritiers.... Ces termes – « enfants », « époux » et « ascendants » – devraient être interprétés en accord avec la loi locale (...) qui dans le cas présent n'est pas la loi du Suriname, parce que cette loi n'est pas en vigueur dans la région, en ce qui concerne le droit de la famille. Par conséquent, les coutumes saamaka doivent être prises en compte (...) dans la mesure où elles n'entrent pas en conflit avec la Convention Américaine. De là, en se référant aux « ascendants », la Cour ne fera aucune distinction de genre, même si cela doit être contraire à la coutume saamaka².

Assez parlé, comme on dit, du système matrilineaire.

¹ CIDH 1993, p. 24.

² CIDH 1993, p. 19.

Pour des raisons que l'on ne peut qu'imaginer, la Cour dans cette affaire choisit d'esquiver la question clé de l'intégrité territoriale saamaka. Bien que dans l'aire relativement « sans risque » du droit de la famille, la Cour avait pour la première fois pris en compte la « loi coutumière », elle tourna le dos quand il s'est agi de la question épineuse de l'autonomie ethnique ou de la souveraineté au sein des États-nations. La Cour nota que :

Le dossier de la Commission maintient que les Saamaka jouissent d'une autonomie interne en vertu du traité du 19 septembre 1762, qui leur permit de gouverner selon leurs lois propres. Le dossier affirme que ces gens « *ont acquis leur droits sur la base d'un traité conclu avec les Pays-Bas, reconnaissant, entre autres choses, l'autorité locale des Saamaka sur leur propre territoire* ». Le dossier est accompagné du texte du traité mentionné, et il ajoute que « *les obligations en vertu du traité sont applicables par succession à l'État du Suriname* »¹.

Mais il conclut ensuite, sans aucune explication, que :

La Cour ne considère pas comme nécessaire d'examiner si l'accord est un traité international. Elle limite ses commentaires à dire que s'il s'était agi d'un traité international, celui-ci serait aujourd'hui invalide car contraire aux règles du *jus cogens superveniens* [dans lequel une nouvelle norme impérative de loi universelle annule toutes dispositions contraires d'un traité international antérieur]².

Ce que la Cour soutenait ici est que, parce que le traité de 1762 inclut plusieurs articles qui spécifiaient le retour des esclaves en fuite, et puisque l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits par des normes, auquel il ne peut être dérogé, de droit général international (*jus cogens*), « un accord de ce type ne peut pas être invoqué devant une cour internationale des droits de l'homme, »³ et que toute plainte fondée sur ce document est sans valeur devant la Cour. La Cour affirma plus loin qu'elle « ne juge pas nécessaire de déterminer si les Saamaka jouissent d'une autonomie législative et juridictionnelle dans la région qu'ils occupent, »⁴ car pour des raisons qui tiennent à la présente affaire, « la seule question qui nous intéresse ici est de déterminer si la loi saamaka sur la famille [en tant qu'elle s'oppose au droit de la famille du Suriname] s'applique à la tribu saamaka » (et ils statuèrent que oui)⁵.

¹ CIDH 1993, p. 17.

² CIDH 1993, pp. 17-18.

³ CIDH 1993, p. 18. Comme le montrent Kambel et MacKay, l'application du *jus cogens* signifie que « à l'égard des dispositions concernant l'esclavage, le traité de 1762 est nul - [mais] cela ne signifie pas nécessairement (...) que le traité dans son entier soit invalide » (Rights, p. 63). Les Saamaka eux-mêmes n'ont aucun souvenir que l'esclavage ait été mentionné dans le traité – autrement que pour signaler qu'ils en étaient libérés !

⁴ CIDH 1993, p. 18.

⁵ CIDH 1993, p. 18.

La Cour, alors, réfuta sommairement l'argument de la Commission selon lequel l'armée du Suriname avait violé le territoire saamaka (ce qui aurait pu ouvrir la boîte de Pandore pour des pays comme le Brésil, la Colombie ou le Pérou), sur une subtilité juridique – en choisissant de ne pas examiner les questions légales plus larges. De la même manière, la Cour rejeta le paiement d'une compensation aux Saamaka en tant que peuple, pour dommages moraux, arguant que l'affaire présentée par la Commission, selon laquelle les meurtres avaient été en partie motivés par la haine raciale, n'était pas prouvée ¹. Comme le commentait David Padilla, « Sur ce sujet [des dommages moraux subis par les Saamaka en tant que peuple] la Cour semblait être totalement passée à côté de la question pertinente » ².

Mais il y a plus. Était-ce de la part des juges simple opportunisme politique de ne pas aborder la question légale centrale de populations « tribales » au sein d'États-nations, ou quelque chose de plus obscur s'était-il produit ? Le jugement (pages 12-13) se réfère aux décisions de la Cour, d'après l'audience finale au Costa Rica, « d'employer les services d'expertise » de deux Surinamiens « pour obtenir une information plus complète », dont une partie seulement fut jamais montrée à la Commission, et d'envoyer le secrétaire adjoint de la Cour faire une visite d'une semaine au Suriname, avec des objectifs similaires. Il y a lieu de croire que l'information rassemblée par ces moyens – que la Commission n'eut pas la possibilité de réfuter et dont une partie semble provenir, sans que la Cour s'en doutât, de sources proches de l'armée – joua un rôle important contre l'acceptation de la Cour des arguments sur la nature de l'autonomie des Maroons au Suriname. Une personne lourdement impliquée dans la conception de l'Accord de Paix d'août 1992, qui confirma la propriété par l'État des terres et des ressources de l'intérieur, était l'un des « experts » surinamiens consultés par la Cour. Toute décision de la Cour qui aurait reconnu les droits territoriaux des Saamaka ou leurs droits collectifs « en tant que peuple », aurait pris le risque de bafouer cet accord de paix à peine conclu et les juges ont pu décider, pour cette raison, de ne pas examiner les questions juridiques s'y trouvant liées. Ou encore la Cour n'était-elle peut-être à l'époque pas encore prête à aborder de tels sujets, surtout s'ils n'étaient pas indispensables au traitement du cas spécifique qui lui était soumis.

¹ CIDH 1993, pp. 26-28. L'arrêt de la Cour utilise de façon systématique le terme « racial » pour désigner ce que je qualifie d' « ethnique ». J'ignore si la Cour comprit que la Commission n'appuyait pas son argumentation sur la base du phénotype – en réalité, les meurtriers et les victimes étaient, sur un plan physique, largement indiscernables – mais sur celle de la culture, de la politique et de l'histoire. (En droit international, la définition de la discrimination raciale inclut la discrimination fondée sur l'appartenance ethnique – ainsi que d'autres motifs de discrimination, comme l'ascendance ou l'origine nationale –, il y a donc une tendance à user du terme de « race » comme raccourci pour « ethnicité ».)

² Padilla, « Reparations, » p. 548.

Le jugement d'*Aloeboetoe* – le premier cas amené devant la cour par des Marrons du Suriname – prépare le terrain pour les affaires *Moiwana Village v. Suriname* (sur laquelle la Cour statua en 2004) et *Saamaka People v Suriname* (statuée en 2007). Superposées les unes aux autres, ces affaires nous font parcourir un long chemin vers la définition de questions de l'autonomie et du contrôle territorial, qui furent soulevées mais partiellement éludées dans *Aloeboetoe v. Suriname*.

Le massacre de Moiwana

Dans le village de Moiwana, non loin d'Albina, un soldat avait arraché un nourrisson des bras de sa mère, placé dans sa bouche le canon de son arme et appuyé sur la gâchette.

Kenneth Bilby

La guerre civile qui dura de 1986 à 1992 offrait aux gens de la ville une excellente occasion de mettre en pratique des préjugés entretenus de longue date à l'endroit des Marrons. En 1987, un enquêteur américain sur la situation des droits de l'homme rapportait que « plusieurs sources affirment que le gouvernement surinamien ne cherche pas seulement à écraser les rebelles, mais qu'il commet un génocide envers les Marrons », et que l'homme fort de l'armée, Desi Bouterse, lors d'émissions radiophoniques, « dénonça tous les Marrons (...) menaça de « vous tuer tous » et « trouver vos abattis et les bombarder »¹. « La responsabilité ultime de la guerre civile incombe directement à l'armée nationale dirigée par le Commandant Bouterse », écrivit un éminent universitaire néerlandais en 1988.

C'était cette armée qui, dès le mois de mai 1986, adopta la politique de représailles collectives à l'encontre des communautés marronnes. (...) Alimentée par leur propre mépris des Marrons et de leur culture, l'armée se plaisait à laisser le conflit s'étendre à presque tout l'intérieur du pays. (...) Les autels religieux marrons devinrent des cibles désignées. À Mungo Tapu, l'autel de Gaan Gadu, l'un des dieux majeurs des Ndjuka, fut détruit. Les Marrons qui gagnaient leur vie dans l'industrie du bois utilisaient cet autel pour y garder leurs économies. Les soldats s'emparèrent de 96 000 florins dans cet endroit sacré².

L'anthropologue Kenneth Bilby, témoin quasi-direct de ces événements, écrivit :

Le moment de basculement (...) survint en novembre et décembre 1986, lorsqu'une campagne militaire dans l'est du Suriname entraîna la mort de 150 civils ; dans un certain nombre de villages ndjuka du fleuve Cottica, des Marrons sans armes – dont des femmes enceintes et des enfants – furent rassemblés et massacrés. (...) En moins de quelques semaines, plus de 10 000 réfu-

¹ Joseph Cerquone, *Flight from Suriname : Refugees in French Guiana*, Washington, D.C., Comité américain pour les réfugiés, 1987, p. 5.

² H.U.E. Thoden van Velzen, « Ten geleide » et « Militaire patstelling beheerst Suriname » dans T.S. Polimé et H.U.E. Thoden van Velzen, *Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1986-1988*, Utrecht, Instituut voor Culturele Antropologie, 1988, pp. 7-9, 14-25—pp. 7-8, 19.

giés marrons étaient arrivés en Guyane française. Les témoins rapportent d'horribles histoires de villageois sans défense mis en rang et fauchés à l'arme automatique pendant qu'ils demandaient grâce. Je me trouvais là quand les réfugiés commencèrent à arriver en masse à Saint-Laurent, et j'ai parlé à plusieurs de ces témoins oculaires quelques jours seulement après que les massacres eurent lieu. Des nombreuses atrocités que l'on m'a relatées, il en est une qui se détachait particulièrement par sa brutalité. Dans le village de Moiwana, non loin d'Albina, un soldat avait arraché un nourrisson des bras de sa mère, placé dans sa bouche le canon de son arme et appuyé sur la gâchette¹.

Une unité militaire forte de soixante-dix hommes (dont à peu près une moitié d'Amérindiens, dont certains avaient été choisis parce qu'ils connaissaient personnellement les habitants du village) avait été envoyée par l'armée avec l'ordre de raser Moiwana, censé être un bastion du leader du Jungle Commando, le 29 novembre 1986². Usant d'armes automatiques, de grenades à main, et de dynamite, ils remplirent leur tâche méthodiquement. D'abord, ils condamnèrent chacune des issues du chapelet de hameaux, s'étendant sur deux kilomètres, qui constituait Moiwana, puis pendant les quatre heures et quelque qui suivirent, ils allèrent de l'un à l'autre. Il ne s'agissait pas d'un acte de violence fortuit. « Ils tirèrent sur tout le monde – les gens sans armes, les femmes, les femmes enceintes, un bébé d'à peine sept mois. (...) Ils ne firent aucune distinction »³. Au moins trente-neuf civils ndyuka sans arme – la plupart de jeunes enfants (dont quatre nourrissons) et des fillettes mais aussi plusieurs jeunes femmes enceintes et des personnes âgées – furent tués de sang-froid, certains étaient mis en pièces à la machette, beaucoup d'autres étaient blessés, toutes les maisons furent complètement brûlées et un grand nombre des

¹ Kenneth M. Bilby, *The Remaking of the Aluku : Culture, Politics, and Maroon Ethnicity in French South America*, Thèse de doctorat, Johns Hopkins University, 1990, pp. 505-06.

² Voir, par exemple, *Suriname : Violations of Human Rights*, London, Amnesty International, 1987 ; Cerquone, *Flight*; Adriane Franszoon, « Crisis in the Backlands » *Hemisphere* 1, 2(1987) : 36-38; *Memre Moiwana*, Paramaribo, Moiwana'86, n.d. [ca. 1990]; et T. S. Polimé et H.U.E. Thoden van Velzen, *Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1986-1988*, Utrecht, Instituut voor Culturele Antropologie, 1988. Les Amérindiens, en particulier les Caraïbes (Galibi), avaient été utilisés, dès les premières années de la colonisation, comme hommes de troupe contre les Marrons, au sein des armées coloniales (voir Price, *Alabi's World*, pp. 403-04). Tout au long de la récente guerre civile, Bouterse – qui revendique une ascendance en partie amérindienne – manipula les relations entre Amérindiens et Marrons à son avantage, notamment par la création des Tucujana Amazonas qui, à la fin de la guerre, contrôlaient toute la partie occidentale du pays, et qui – avec le Jungle Commando et le gouvernement national – formaient les parties principales du Traité de Paix d'août 1992.

³ *Memre Moiwana*, p.13.

habitants du village s'enfuirent dans la forêt¹. Rien qu'en décembre, d'après un rapport du Département d'État américain, 244 Marrons furent tués par l'armée nationale et « les escadrons de la mort de l'armée opéraient largement sur instruction du gouvernement contre les Marrons »². Bientôt les villages ndyuka de Wanhati, Sabana, Mungo Tapu Morakondee, Abaadukondee et d'autres situés dans l'est du Suriname, furent rasés, bien souvent avec l'aide d'avions légers et d'hélicoptères de combat, parfois avec des bulldozers. Lorsqu'un enquêteur des Nations Unis fut conduit à travers la zone quelques mois plus tard, il rapporta qu'en dehors du personnel militaire, « aucun être humain ou être vivant n'était en vue, si l'on excepte les chiens faméliques d'Albina. La végétation de la jungle avait envahi les bâtiments détruits »³.

Quatre ans après les tueries de Moiwana, l'un des survivants – âgé de huit ans et qui vivait dans un camp de réfugiés en Guyane française – reçut des feutres d'une infirmière, et on lui demanda de dessiner ce qu'il voudrait. Sa réponse : un hélicoptère de l'armée surinamienne larguant des bombes sur trois femmes et, sous terre, morts, deux petits enfants, une jeune fille et une femme avec un bébé dans le ventre. Pour orner ce dessin, il utilisa le tampon encre de l'établissement, dans lequel il avait été parqué la moitié de sa vie : « CAMP REFUGIES SAINT-LAURENT »⁴.

À quelques jours du massacre de Moiwana, après la parution de nombreux articles dans la presse néerlandaise (dans lesquels des photos de corps de femmes et d'enfants qui avaient été balancés à l'arrière d'un camion), l'Agence officielle de Presse au Suriname raconta l'histoire à sa façon.

¹ Fergus MacKay (éd.), *Moiwana zoekt gerechtigheid : De strijd van een Marrondorp tegen de staat Suriname*, Amsterdam, KIT Publishers, 2006, pp. 10-11. Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, affaire *Moiwana Village v. Suriname*, Jugement du 15 juin 2005, liste des noms des 39 tués, et des 130 survivants, aux paragraphes 86 (16 et 17). Il y a eu d'autres personnes tuées, dont cinq enfants, mais elles n'ont pas pu être identifiées avec suffisamment de certitude pour que leur mort puisse être invoquée sur un plan juridique.

² Henk E. Chin et Hans Buddingh', *Surinam : Politics, Economics and Society*, London, Frances Pinter, 1987, p. 116.

³ S. Amos Wako, « Summary or Arbitrary Executions : Report by the Special Rapporteur, » Genève [?] : Commission sur les droits de l'Homme, Conseil économique et social des Nations Unies. [E/CN.4/1988/22, 19 janvier 1988], p. 43.

⁴ L'infirmière en psychiatrie Angèle Gilormini, qui m'a aimablement donné ce dessin, qu'elle avait repêché dans une corbeille à papier du camp, me raconta que d'autres enfants dessinaient « des hélicoptères et des bombes, des soldats lourdement armés et aux visages masqués par des bandanas - des images inquiétantes et terribles de ce qui s'était produit à Moiwana ».



À quelques jours du massacre de Moiwana, après la parution de nombreux articles dans la presse néerlandaise (dans lesquels des photos de corps de femmes et d'enfants qui avaient été balancés à l'arrière d'un camion), l'Agence officielle de Presse au Suriname raconta l'histoire à sa façon.

Au cours de ces derniers jours, aux Pays-Bas mais également au Suriname, la question a été posée de savoir dans quelle mesure le gouvernement, dans sa lutte contre les terroristes de Brunswijk, avait violé les droits humains. La question en particulier s'est posée parce que plusieurs sources ont prétendu que, au cours de manœuvres militaires dans l'est du pays, des civils auraient également été tués.

La mort de ces civils s'est produite lors d'une tentative de mettre fin au terrorisme. Il faut donc la comprendre en ayant à l'esprit le fait que les terroristes eux-mêmes ont ouvert le feu depuis leurs villages sur des patrouilles de l'armée nationale.

- Qui est réellement responsable de la mort de civils dans cette guerre ?
- La responsabilité de cette affaire peut-elle être rejetée sur les militaires ?
- L'armée s'est-elle rendue dans l'est du Suriname sans aucune provocation, pour mener une action militaire absurde ?
- La presse néerlandaise n'a-t-elle pas, par soif de sensationnalisme, fait du terroriste Brunswijk un combattant pour la liberté ?

- Qui a pris refuge parmi les civils et les a utilisés comme boucliers contre l'armée nationale ?

- Qui sont les vrais violateurs des droits humains et qui les soutient ?

La réponse à ces questions est simple. Personne n'a nommé Brunswijk. Il est contrôlé et créé par les Pays-Bas. Sans lui et ses patrons, le Suriname aurait subi beaucoup moins de dommages, moins de morts et moins de désolation.

- Qui donc est responsable de tout cela ?

- Les droits de l'homme au Suriname sont-ils violés par le gouvernement ou par ...¹ ?

Deux ans et demi après les tueries de Moiwana, et suite à une pression internationale considérable (aussi bien que des rivalités permanentes entre l'armée et la police civile), la police civile plaça l'un des participants, Orlando Swedo, en garde à vue pour interrogatoire et plaça l'enquête sous la direction de l'Inspecteur de police Herman Eddy Gooding (qui travaillait également sur un certain nombre d'autres affaires dans lesquelles l'armée était impliquée). Stanley Rensch rapporte que Swedo,

qui avait été placé en garde à vue civile, fut physiquement tiré de prison par trente-cinq membres lourdement armés de la police militaire et amené, au milieu d'applaudissements sonores, à une réunion qui se trouvait présidée par le Commandant Desi Bouterse, et à laquelle il fut reçu avec les honneurs militaires. À cette même réunion, Bouterse déclara que l'Inspecteur Gooding aurait dû s'adresser à *lui*, au lieu de faire arrêter Swedo, car Swedo ne faisait que suivre les ordres. Ouvertement, il défia dès lors la police [civile] de lui adresser directement ses plaintes, à lui, commandant, s'ils souhaitaient parler de Moiwana².

En dépit de cet avertissement, l'Inspecteur Gooding décida de poursuivre son enquête. Puis, dans la nuit du 4 au 5 août 1990, peu après qu'il eut quitté une réunion avec le commandant adjoint de la Police militaire, on le trouva mort par balles, à trente mètres du bureau du Commandant Bouterse³.

¹ Suriname News Agency, dans *De West*, 15 décembre 1986, cité dans *Memre Moiwana*, pp. 26-27.

² *Memre Moiwana*, p. 5; *In Memoriam Herman Eddy Gooding : Viribus Audax, manmoedig door innerlijke kracht*, Paramaribo, Moiwana'86, n.d. [1992], p. 8.

³ Le personnel de Moiwana'86 désigna le meurtre de sang-froid de l'inspecteur Gooding par la police militaire de « point bas absolu, en termes de droits humains, de la période 1980-90 » (*In Memoriam*, p. 5). Les collègues de Gooding dans la police civile étaient aussi de cet avis : peu après son enterrement, treize d'entre eux, « convaincus que l'avenir était sans espoir, » s'enfuirent avec leurs familles aux Pays-Bas (*In Memoriam*, p. 16). Une enquête sur la mort de Gooding avait été entreprise par une Commission d'enquête spéciale nommée après des manifestations de grande ampleur au Suriname et à l'étranger. Mais moins d'un mois plus tard, les enquêteurs buttèrent contre ce que le

Pour le gouvernement surinamien, la mort de Gooding signalait la fin de l'enquête sur le bain de sang de Moiwana. En 1993 une fosse commune fut découverte près du site du village détruit et on déterra quelques corps qui furent identifiés, mais en dépit de la pression internationale, le ministre de la justice et la police conclurent que « les problèmes sociaux et économiques du Suriname doivent avoir la priorité sur l'enquête sur un fusillade meurtrière », et rien de plus ne fut fait ¹.

* * *

La plupart des survivants au massacre de Moiwana de 1986 parvinrent à atteindre la Guyane française, où ils passèrent six années avec des milliers d'autres réfugiés marrons de la guerre civile du Suriname, dans des camps sordides entourés de fils barbelés, et gardés par des légionnaires français et d'autres militaires. L'État français fournit les fonds (censément, 10 millions de dollars par an) pour contenir et garder en vie ces gens désespérés, parmi lesquels se trouvaient beaucoup des parents de ceux qui avaient été massacrés et dont les maisons avaient été détruites. L'État ne fit pas grand-chose de plus.

Personne ne voulait d'eux – ni le Suriname, qui les voyait comme des ennemis ; ni la Guyane française, envahie par des immigrants clandestins en provenance d'Haïti, du Brésil et du Guyana, ainsi que du Suriname; et certainement pas la France. En 1989, *Libération* rapporta sur un ton choqué, sous la manchette « Des condamnés au « non-droit » :

Dans un département français, la Guyane, plusieurs milliers de Surinamiens sont parqués dans des camps sous contrôle de l'armée française, sans droit au séjour, au travail, à la scolarisation, garantie de non-refoulement vers le pays de persécution, droits sociaux, liberté d'expression, [...] c'est le non-droit absolu. Une application normale de la législation française et du droit international aurait voulu que ces « nègres marrons » obtiennent la reconnaissance de leur statut de réfugiés. [...] Problème de taille : à aucun moment, les solliciteurs d'asile « nègres marrons » n'ont été informés de la procédure à suivre. [...] Rien ne s'opposait à une délivrance massive de cartes de séjour temporaire, l'administration ayant tout pouvoir en la matière. Le gouvernement a préféré organiser, sur le territoire français, le séjour clandestin de plusieurs milliers de personnes ².

ministre de la Justice et le procureur général par intérim appelèrent publiquement « un mur aveugle » (Zwamborn, « Suriname, » p. 17). « L'atmosphère de peur et les intimidations faisaient que les témoins potentiels demandaient que l'on garantît leur sécurité ; des officiers de police et d'autres représentants des forces de l'ordre reçurent des menaces de mort » (Ibid.).

¹ Pour plus de détails, voir MacKay, *Moiwana*, p. 13.

² Jean Quatremer, *Libération*, 9 mai 1989, p. 25.

Un autre observateur français expliqua que :

La France n'a voulu, à aucun moment, accorder le statut de réfugié : les surinamiens ne sont que des « personnes déplacées à titre temporaire » — parce que le statut de réfugié accorde quasiment les mêmes droits que les nationaux, par exemple, le droit au travail et aux diverses allocations versées par l'État français (...) et aussi pour éviter l'afflux d'une population (...) de façon à assurer à la base spatiale de Kourou le calme et la sécurité qui sont indispensables à son fonctionnement. Enfin, les réactions politiques en Guyane pourraient être violentes si la France accordait le statut de réfugié à 10 000 immigrants. Ce refus d'accorder le statut de réfugié, associé à la volonté de rester maître chez soi, conduit la France à refuser la prise en charge des camps par le Haut-Commissariat aux Réfugiés (HCR) des Nations-Unies, qui reste seulement accepté comme interlocuteur privilégié dans un difficile dialogue tripartite : Surinam / HCR. / France ¹

Lorsque Sally et moi-même avons pour la première fois visité les camps, au début des années 1990, les femmes et les enfants qui constituaient la majorité des milliers de personnes incarcérées là-bas étaient entrées dans une routine anesthésiante. Elles recevaient suffisamment de nourriture pour pouvoir survivre, de même que des soins de santé appropriés, mais elles étaient coupées à la fois de leur passé et d'un avenir qui soit prévisible. Une visite qui nous avons décrit dans notre journal de 1991 peut peut-être donner une idée :

Puis nous sommes partis pour la réunion avec le psychiatre [français] qui a demandé notre assistance pour communiquer avec un patient saamaka âgé de quatorze ans actuellement incarcéré dans un camp de réfugiés ndyuka. Le contexte personnel du patient, d'après le psychiatre, est le suivant : le jeune « Baala » a été amené à l'hôpital par un frère aîné il y a de cela quelques mois, après avoir souffert, une nuit, d'une crise nerveuse. Le docteur lui administra des tranquillisants et, après quelques jours, l'interrogea, recueillant alors l'histoire d'une calebasse brisée que sa mère avait faite. Le docteur nous dit que l'état du garçon était dû à sa relation avec sa mère, symbolisée par la calebasse brisée, et il se lança devant nous dans diverses explications freudiennes. (« Qu'est-ce que cela fait de mener un entretien psychiatrique lorsqu'on ne parle pas la langue du patient ? », demandâmes-nous. « Dieu merci, il y a le langage universel des symboles », répondit le bon docteur.) Après plusieurs jours de traitement chimique, Baala fut placé au Camp A (ce n'est pas une abréviation, le nom officiel du camp est « Camp A ») — le camp de réfugiés proche de la piste d'atterrissage de Saint-Laurent. Le psychiatre termina son résumé de la pathologie de Baala en rappelant comment le garçon avait cessé de parler dès son arrivée au camp. Richard Price fit remarquer dans sa barbe à Sally Price, que ce cas lui faisait penser à l'incident décrit par Stedman [18^e siècle] dans lequel un esclave surinamien âgé de quatorze ans avait été privé

¹ Sophie Bourgarel, *Migration sur le Maroni : le cas des réfugiés surinamiens en Guyane*. Mémoire de Maîtrise, Montpellier, Université Paul Valéry, 1988, p. 71-72.

de parole et rendu fou par un surveillant sadique. SP : « Ou malin ! » [créole martiniquais : ne fais pas ton malin !] Le psychiatre essaie seulement de sortir Baala de ce qu'il croit être un épisode psychotique. Comment peux-tu comparer la torture d'un esclave avec la pratique de la psychiatrie moderne ? »



L'entrée du Camp A

Parce que Baala avait été abandonné par ses proches, qui ne vinrent jamais le voir, le psychiatre espérait que nous aurions été capables de lui donner notre opinion et l'aider à trouver ce qu'il convenait de faire pour ce garçon. (Le souci immédiat était que le psychiatre allait quitter Saint-Laurent pendant quelques semaines et qu'il lui fallait être en mesure de donner des instructions à ceux qui tiendraient le fort pendant son absence.) Avec le psychiatre au volant, la voiture passa à travers le poste de contrôle militaire à l'entrée du Camp A, qui, comme les autres camps de réfugiés Ndjuka, est dirigé par l'armée française. À notre approche, le comportement de Baala confirma le résumé du docteur – il se taisait et paraissait perturbé. Nous demandâmes au docteur, en français, de nous laisser seuls avec lui, et nous adressâmes au garçon en saramaccan. Soudain, un large sourire ; un adolescent normal de quatorze ans. Nous nous présentâmes et lui dîmes que nous étions intéressés par ce qui lui était arrivé.

Il avait été détenu là contre sa volonté, dit-il, pendant plusieurs semaines, entouré par des Ndyukas qui parlaient une langue qu'il pouvait à peine comprendre. Les mots sortirent en avalanche. Le docteur blanc lui faisait peur, les infirmières blanches lui faisaient peur, les soldats lui faisaient peur. Son frère, disait-il, lui avait rendu visite tous les trois ou quatre jours, en se faufilant à travers la clôture arrière parce que *lui* avait peur des soldats et des infirmières et des médecins - il n'avait pas de papiers français et, comme beaucoup de Saamaka en Guyane, vivait dans la peur permanente d'être découvert et déporté au Suriname. Et la calebasse brisée ? Baala expliqua qu'il s'était disputé une

fois avec son frère, qui était allé laver les plats du dîner à la crique et, exprès, avait cassé la calebasse à boire de Baala. Il était furieux. Cette nuit-là, une sorte de « dieu » était apparu dans sa tête, qui l'avait fait pousser de violents cris. Son frère l'amena à l'hôpital le lendemain matin. Depuis, il allait bien et voulait seulement sortir de cet affreux endroit. Son frère et le reste de la famille voulaient-ils bien son retour ? Bien sûr ! nous dit-il. Nous dûmes à Baala que nous verrions ce que nous pouvions faire et partîmes avec le psychiatre, qui fut d'accord pour que nous rendions une visite à la famille afin que celle-ci confirmât qu'elle était bien prête à le reprendre.

Nous sommes partis pour un village saamaka à dix kilomètres plus loin, sur la route vers Mana, juste après le plus grand des camps de réfugiés ndyuka. Les amis et les parents de Baala étaient ravis qu'il puisse être relâché et confirmèrent l'histoire qu'il nous avait racontée. Rien ne leur ferait plus plaisir, dirent-ils, que de pouvoir l'avoir à nouveau auprès d'eux, mais ils avaient trop peur des soldats et du docteur pour arranger eux-mêmes sa libération. Nous prîmes avec nous un des frères de Baala et conduisîmes de retour vers le camp géant où le psychiatre était en train de consulter. L'endroit avait un air menaçant, avec ses soldats blancs coiffés en brosse vivant sur une colline centrale entourée d'une épaisse barrière de barbelés auxquels était accroché un grand panneau d'avertissement orné d'une tête de mort. Nous persuadâmes le psychiatre de laisser Baala à la garde de son frère le jour même et il rédigea une note que nous devons apporter, avec le frère de Baala, au Camp A.

Avant de partir, nous ne pûmes résister à faire un ou deux commentaires sur les raisons pour lesquelles Baala était resté silencieux – personne ne parlait sa langue, il avait terriblement peur des soldats et du docteur, il était incarcéré dans un camp sordide – et nous essayâmes de lui expliquer ce à quoi le colonialisme français, appuyé par des armes automatiques, pouvait ressembler pour un garçon de quatorze ans ayant grandi dans un village saamaka de l'intérieur. Le psychiatre parut ne pas comprendre, protestant qu'il avait toujours été gentil envers le garçon (ce qui certainement était vrai). Nous fîmes la route de retour vers le Camp A, et Baala fut bientôt sur le chemin du retour¹.

En 1992, quand furent signés au Suriname les accords de paix et que la France annonça la fermeture imminente des camps et le rapatriement de ses occupants, beaucoup de femmes et d'enfants (quelques hommes aussi), parmi lesquels des gens de Moiwana, y avaient déjà séjourné six années. Les Français – sous la forte pression de politiciens locaux – mirent sur pied une stratégie de la carotte et du bâton pour se débarrasser des réfugiés, lesquels craignaient encore pour leurs vies s'ils retournaient au Suriname. Ils parvinrent dans un premier temps à convaincre près de la moitié de la population des camps à traverser le fleuve, moyennant des incitations financières (4 000 FF par adulte, 2 000 pour chaque enfant). Puis ils soumièrent ceux qui étaient restés à des changements de politique censés les décourager de rester plus longtemps. Tout en veillant à maintenir la

¹ Richard Price et Sally Price, *Equatoria*, New York, Routledge, 1992, pp. 123-127.

ration du camp au nombre de calories par réfugié fixé internationalement, la Légion Etrangère (qui, un an auparavant avait succédé à l'armée [régulière] dans l'administration des camps) cessa de fournir du riz, un aliment de base des Marrons, et y substitua des lentilles, nourriture que les Marrons trouvent particulièrement peu appétissante. Au même moment, les légionnaires – à nouveau, agissant sous l'autorité de politiciens locaux – recouvrirent d'herbicide les champs de maniocs que de nombreux réfugiés ndjuka avaient plantés aux abords du camp, afin de se fournir en leur propre nourriture. En novembre 1992 ne restaient ouverts que deux grands camps. Mais le va-et-vient entre les deux côtés du fleuve frontalier restait soutenu et incluait certainement des « réfugiés rapatriés », qui avaient pris l'argent français et étaient retournés aux alentours des camps.

En 1993, à titre de geste humanitaire, le gouvernement français autorisa que quelques centaines de ces irréductibles, dont une grande partie étaient des survivants de Moiwana, ne soient pas rapatriés, les laissant s'installer à Charvein, dans la commune de Mana. Au cours de la première moitié du XX^e siècle, Charvein avait été le plus célèbre des camps de travail forcé de la colonie pénale, où les prisonniers « incorrigibles » travaillaient complètement nus à couper des arbres et haler des bûches à travers la jungle. Pendant la guerre civile du Suriname, lorsque les Camp A et Camp B proches de Saint-Laurent avaient été surpeuplés de réfugiés, le camp abandonné de la colonie pénale avait été transformé en Camp C, dès le début contrôlé par la Légion Etrangère française. À son plus haut niveau de population, en 1988, quelque 3 000 Ndyuka y étaient logés, parmi eux la plupart des survivants du massacre de Moiwana.

Nous visitâmes en 2001 le capitaine ndyuka de Charvein, Eddy Pinas, maintenant en liberté, non loin du site du Camp C. Assis sous un large manguier, sa famille et lui firent le sombre tableau de la vie d'exilé. Pas moins de 2 000 Ndyuka habitaient les environs, beaucoup d'entre eux illégalement. Beaucoup de jeunes – il en désigna quelques-uns qui filaient sur des motos – étaient impliqués dans le trafic de drogue. Ronnie Brunswijk – devenu parlementaire – contrôlait les trafics de la cocaïne et de la marijuana sur la partie est du Suriname (Le trafic de la drogue dans le reste du pays était, tout le monde le savait, contrôlé par l'ancien dictateur Bouterse, lequel avait été condamné *in absentia* par une cour néerlandaise pour trafic de drogue international et avait reçu pour sentence seize années de prison – réduite à onze en appel – et 2,3 millions de dollars d'amende)¹.

¹ À la fin des années 1990, Bouterse comme Brunswijk s'étaient transformés en politiciens civils. *The Washington Post* rapporta que « Les experts américains, européens et caribéens estiment que le Suriname offre l'exemple le plus extrême d'une petite nation dont les institutions ont été corrompues par le trafic de drogue », et le quotidien cite un spé-

Brunswijk donnait aux jeunes Ndyukas arrivant de Guyane française des motos et de la drogue, qu'ils allaient distribuer pour son compte en Guyane française. Dans la région du fleuve Cottica, où se trouvait autrefois Moiwana, les gangs liés à la drogue se livrent à des fusillades chaque semaine, les militaires étant parfois de la partie, d'après le capitaine Eddy. C'est difficile, nous dit-il, de dire où se situe le pire – avec ces réfugiés retournés au Suriname, où ils n'avaient plus ni terres ni maisons, ou avec ceux qui avaient essayé de se faire une nouvelle vie en Guyane, où les jeunes ne prêtent plus attention à leurs aînés. Les jeunes qui ont des stands le long de la route qui mène à Charvein et vendent aux touristes les bois gravés grossiers qu'ils achètent pour la plupart au Suriname, ont en fait pour activité principale la vente de drogues importées, d'après le capitaine. Il nous conta l'histoire d'un vieux Ndyuka, servant de mule en avalant des préservatifs remplis de cocaïne et qui faisait le voyage pour Amsterdam – il fut pris à son troisième voyage et attend maintenant son procès. Les femmes du quartier se joignirent à nous, exprimant leurs craintes de rentrer au Suriname – des histoires à propos de l'hôpital de Paramaribo qui vendait des bébés ndyukas à l'étranger quand les mères ne pouvaient payer leurs factures, et de comment la police tirait sur de jeunes Ndyukas que l'on accusait de vol, à même la rue et sans procès. Il était clair que ces exilés de Moiwana restaient traumatisés et franchement réticents à rentrer.

Parmi ces réfugiés de Moiwana qui revinrent bien au Suriname, certains avaient commencé à s'organiser pour tenter de trouver justice. Mais deux séries de dates compliquèrent leurs efforts pour être entendus. Tout d'abord, le Suriname n'avait ratifié la Convention Américaine des Droits de l'Homme (et accepté l'autorité de la Cour interaméricaine) qu'en novembre 1987, un an après les meurtres de Moiwana. Ensuite, la loi surinamienne d'amnistie rétroactive, promulguée en 1992 (sans aucun doute à l'intention, notamment, des auteurs du massacre de Moiwana et de ceux qui organisaient son escamotage), couvrait les violations de droits humains allant de 1985 et 1991, fournissant au gouvernement de nouvelles excuses pour ignorer les plaintes relatives à Moiwana.

* * *

cialiste du crime organisé dans la Caraïbe selon « le Suriname est une entreprise criminelle. C'est à peine un pays ». L'article notait aussi que les « rapports de renseignement [américains] (...) indiquaient que le Suriname est le site de plusieurs grandes usines de transformation de cocaïne, exploitées par des trafiquants de drogue colombiens de la Vallée du nord du Cauca qui sont sous la protection de Bouterse » (Douglas Farah, *Drug Corruption Over the Top : High-Level Suriname Officials Linked to Trafficking*, 17 février 1998, A 10).



Monument commémorant les morts de Moiwana,
érigé par la communauté ndyuka de Charvein

En 1996, après bien des efforts pour amener le système de justice surinamien à enquêter sur l'affaire (notamment par des pétitions formelles au Procureur Général et au président de la cour de justice), les victimes, assistées par l'organisation des droits humains Moiwana'86, conclurent qu'elles ne trouveraient pas satisfaction auprès de leur gouvernement et décidèrent de pétitionner auprès de la Commission interaméricaine des droits de l'homme. En 1997, la CIDH acceptait l'affaire ¹.

Ainsi que l'explique Fergus MacKay, le système interaméricain des droits de l'homme s'appuie sur deux documents fondateurs – la *Déclaration Américaine des Droits et des Devoirs de l'Homme* de 1948, qui vaut pour chaque État membre de l'OEA dès qu'ils rejoignent l'organisation, et la *Convention Américaine des Droits de l'Homme* de 1969, qui ne vaut que si l'État membre en question a officiellement ratifié ce document. La Commission était dès lors en position d'appuyer ses découvertes sur la *Déclaration* (puisque le Suriname avait rejoint l'OEA au moment de son indépendance en 1975) plutôt que sur la *Convention* ². Après plusieurs tentatives infructueuses d'engager le gouvernement du Suriname à recevoir les plaintes émanant des survivants de Moiwana, la CIDH émit une série de recommandations qui s'adressaient à l'État : que l'enquête sur les circonstances du premier massacre soit faite ; que les parties responsables soient jugées de manière appropriée et punies ; que des réparations appro-

¹ MacKay, *Moiwana*, pp. 14-15.

² Ibid, pp. 15-16.

priées soient versées aux familles lésées (les relations de parenté devant être établies sur la base des lois coutumières des Ndyuka) ; et que la loi d'amnistie du Suriname (laquelle « permet l'impunité des violations des droits humains et de crimes contre l'humanité » soit abrogée¹. Voyant que le Suriname ne s'y conformait pas, la CIDH renvoya l'affaire devant la Cour au mois de décembre 2002.

Dès lors, les règles changèrent. La Cour eût à se concentrer sur les violations de droits *en cours* – violations qui s'étaient produites après la ratification de la *Convention* par le Suriname en 1987 et l'acceptation de l'autorité de la Cour – mais pas sur les premières violations (le massacre lui-même), survenues avant la ratification de la *Convention* par le Suriname². (Acceptant ce changement, les plaignants arguèrent que « le déni de justice présumé dans cette affaire est lié de manière spécifique aux actions et aux omissions du Suriname au cours des années 1989, 1992, 1993, 1995 et 1997, et qui se poursuivent au jour d'aujourd'hui »³) Une audience publique, qui dura une journée, se tint à San José le 4 septembre 2004 et la Cour rendit son jugement le 15 juin 2005⁴.

S'appuyant sur l'article 5 de la *Convention Américaine* (le Droit à un traitement humain), l'arrêt estimait que :

Le manquement de l'État à remplir ses obligations a empêché les membres de la communauté de Moiwana d'honorer comme il se doit leurs morts bien-aimés et entraîné leur séparation forcée d'avec leurs terres traditionnelles ; ces deux situations compromettent les droits inscrits dans l'article 5 de la Convention. De plus, l'intégrité personnelle des membres de la communauté a été minée suite à l'obstruction faite à leurs efforts répétés pour obtenir justice pour l'attaque de leur village, particulièrement à la lumière de l'accent porté par les Ndyuka sur la punition appropriée des délits⁵.

Le jugement s'étendit alors à la séparation des membres de la communauté d'avec leurs terres :

Les faits qui ont été démontrés prouvent que la connexion d'une communauté ndyuka avec sa terre traditionnelle est d'importance vitale du point de vue spirituel, culturel et matériel. De fait, ainsi que l'ont commenté les témoins experts Thomas Polimé et Kenneth Bilby, pour que la culture préserve

¹ Cette histoire est énoncée dans : Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, Affaire *Moiwana Village v. Suriname*, Jugement du 15 juin 2005, paragraphe 7.

² La Cour, qui est compétente à partir de l'instant où un État ratifie la Convention Américaine et dépose séparément un instrument par lequel il accepte la compétence de la Cour à juger des affaires contentieuses, n'examine que les violations à la Convention.

³ CIDH, *Moiwana v. Suriname*, Jugement, paragraphe 36.

⁴ Sur les implications du jugement, en plus du *Moiwana* de MacKay, voir Antkowiak, « *Moiwana Village v. Suriname* ».

⁵ CIDH, *Moiwana v. Suriname*, Jugement, paragraphe 93.

sa véritable identité et son intégrité, il est nécessaire que les membres de la communauté de Moiwana conservent une relation fluide et multidimensionnelle à leurs terres ancestrales.

Cependant, le village de Moiwana et ses terres traditionnelles environnantes ont été abandonnés depuis les événements du 29 novembre 1986. De nombreux membres de la communauté sont déplacés à l'intérieur du Suriname, le reste d'entre eux demeurant à ce jour en Guyane française, où ils sont réfugiés. Incapable d'assurer leurs moyens de subsistance et leurs moyens d'existence coutumiers, beaucoup, si ce n'est tous, ont souffert de pauvreté et de privations depuis leur fuite du village de Moiwana ¹.

La Cour conclut alors que l'État avait effectivement violé les droits des plaignants tels qu'ils sont décrits par l'Article 5.

En plus de l'arrêt selon lequel l'État avait également violé les Articles 22 (Liberté de mouvement et de résidence), 8 et 25 (Garanties judiciaires et Protection juridique), le jugement s'orienta vers la question des droits fonciers. Quant à l'article 21 (Droit à la propriété), la Cour souligna que, avant qu'elle puisse déterminer si l'expulsion effective des villageois par le Suriname constituait une violation, il lui faudrait d'abord « estimer si le village de Moiwana appartient aux membres de la communauté, en gardant à l'esprit le principe général de propriété développé dans la jurisprudence du Tribunal » ². Voici, en partie, la discussion de la Cour sur les droits de la communauté au territoire :

130. Les parties de la présente affaire sont d'accord pour dire que les membres de la communauté de Moiwana ne possèdent pas de titre de propriété légal formel – ni à titre collectif, ni à titre individuel – de leurs terres traditionnelles dans et autour du village de Moiwana.

131. Toutefois, cette Cour a retenu que, dans le cas de communautés autochtones qui ont occupé leurs terres ancestrales selon des pratiques coutumières – et à qui il manque un vrai titre de propriété –, la simple possession de la terre doit suffire à obtenir la reconnaissance officielle de leur propriété communale ³. La Cour est arrivée à cette conclusion considérant les liens uniques et durables liant les communautés autochtones à leur territoire ancestral. La relation d'une communauté autochtone à sa terre doit être reconnue et comprise comme étant le socle fondamental de sa culture, de sa vie spirituelle, de son intégrité et de sa survie économique ⁴. Pour de telles populations, leur rapport collectif au territoire ancestral n'est pas seulement affaire de possession et de production, mais consiste plutôt en éléments matériels et spirituels

¹ CIDH, *Moiwana v. Suriname*, Jugement, paragraphes 101-102.

² CIDH, *Moiwana v. Suriname*, Jugement, paragraphe 129.

³ Cf. Affaire *Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community*, Jugement du 31 août, 2001. Séries C No. 79, para. 151.

⁴ Cf. Affaire *Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community*, para. 149.

qui doivent être pleinement intégrés et profiter à la communauté, afin qu'elle puisse en préserver l'héritage culturel et la transmettre aux générations futures¹.

132. Les membres de la communauté de Moiwana ne sont pas autochtones ; d'après des faits avérés, le village de Moiwana a été fondé par des clans ndyuka à la fin du XIX^e siècle. Cependant, depuis cette époque jusqu'à l'attaque en 1986, les membres de la communauté vivaient dans la zone en stricte observation des coutumes ndyuka. Le témoin expert Thomas Polimé décrit la nature de leur relation aux terres du village et de ses environs :

Les Ndyuka, comme d'autres peuples autochtones et tribaux, ont une relation profonde et universelle à leurs terres ancestrales. Ils sont inextricablement liés à ces territoires et aux sites sacrés qui s'y trouvent et leur déplacement forcé a rompu ces liens fondamentaux. Beaucoup parmi les survivants et plus proches parents situent leur point d'origine au village de Moiwana et à ses alentours. Leur incapacité à maintenir leurs relations à leurs terres ancestrales et à leurs sites sacrés les a privé d'un aspect fondamental de leur identité et de leur conception du bien-être. Sans une communion régulière avec ces terres et à ces sites, ils sont incapables de pratiquer et de bénéficier de leurs traditions culturelles et religieuses, ce qui porte d'autre part atteinte à leur sécurité personnelle et collective et leur appréciation du bien-être.

133. De cette façon, les membres de la communauté de Moiwana (...) possèdent une « relation universelle » à leurs terres traditionnelles, et leur conception de la propriété concernant ce territoire n'est pas centrée autour de l'individu mais bien plutôt sur la communauté dans son intégralité². Ainsi, la conclusion de la Cour se rapportant aux communautés autochtones et leurs droits communaux à la propriété selon l'article 21 de la Convention doit également s'appliquer aux membres de la communauté tribale de Moiwana : leur occupation traditionnelle du village de Moiwana et des terres environnantes – qui a été reconnu et respecté par les clans ndyuka et les différentes communautés autochtones voisines au cours des ans – devrait suffire à faire obtenir la reconnaissance par l'État de leur possession. Les frontières précises de ce territoire ne peut cependant être déterminées qu'après consultation des communautés voisines susdites.

134. Sur la base de ce qui vient d'être dit, les membres de la communauté de Moiwana peuvent être considérés comme les propriétaires légitimes de leurs terres traditionnelles ; en conséquence, ils ont le droit d'usage et de jouissance de ce territoire. Les faits démontrent, néanmoins, qu'ils ont été privés de ce droit à ce jour à la suite des événements de novembre 1986 et du manquement subséquent de l'État à enquêter sur ces faits de façon adéquate.

135. À la vue de la discussion qui précède, par conséquent, la Cour conclut que le Suriname a violé le droit des membres de la communauté de

¹ Cf. Affaire *Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community*, para. 149.

² Cf. Affaire *Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community*, para. 149.

Moiwana à l'usage communautaire et la jouissance de leurs biens traditionnels. En conséquence, le Tribunal considère que l'État a violé l'article 21 de la Convention Américaine, en relation à l'article 1(1) de ce traité, au détriment des membres de la communauté de Moiwana.

À la fin de son jugement, la Cour ordonna que diverses réparations pour les violations commises par le Suriname soient effectuées dans un laps de temps déterminé, y compris l'enquête appropriée du premier massacre et la poursuite des parties responsables ; la restitution et le retour des restes des membres de la communauté tués lors du massacre ; la garantie de la sécurité de ceux de la communauté qui souhaiteraient revenir sur le site du village ; l'établissement d'un fonds de développement pour la communauté (1,2 millions de dollars), devant être orienté vers la santé, l'habitat et des programmes éducatifs pour les membres de la communauté de Moiwana ; la tenue d'une cérémonie publique au cours de laquelle le Suriname devait reconnaître sa responsabilité internationale et produire des excuses ; la construction d'un mémorial dans un lieu public approprié ; le paiement d'une indemnité pour les dommages matériels de 3 000 dollars à chacune des victimes ; le paiement d'une indemnité pour les dommages moraux de 10 000 dollars à chacune des victimes ; et le paiement de certains frais occasionnés par le procès.

La Cour fit des efforts particuliers pour expliquer dans le détail les réparations non-pécuniaires liées aux droits fonciers et au territoire. Sous le titre « *Collective title to traditional territories* » la Cour écrivit :

209. À la lumière de ses conclusions au chapitre qui concerne l'article 21 de la Convention Américaine (*supra* paragraphe 135), la Cour considère que l'État doit adopter les mesures législatives, administratives et autres, capables d'assurer les droits de propriété des membres de la communauté de Moiwana en relation aux territoires traditionnels desquels ils ont été expulsés, et assurer leur usage et leur jouissance de ces territoires. Ces mesures doivent inclure la création d'un mécanisme efficace pour la délimitation, la démarcation et l'établissement de titres fonciers relatifs aux dits territoires traditionnels.

210. L'État doit prendre ces mesures avec la participation et le consentement libre et éclairé des victimes tel qu'exprimé par leurs représentants, les membres des autres villages des Ndyuka du Cottica et les communautés autochtones voisines, y compris la communauté d'Alfonsdorp.

* * *

En réponse à une demande formelle, de la part de l'État surinamien, d'interprétation de certains aspects du jugement au mois de juin 2005, la Cour émit un jugement supplémentaire en février 2006. Bien qu'elle rejetait la plupart des commentaires du Suriname comme étant des tentatives incorrectes de juger de nouveau des problèmes dont l'issue n'avait pas

convenu à l'État, il saisit l'opportunité de développer brièvement la question des droits fonciers. Dans sa requête, l'État argumenta que :

Le Suriname est habité par plus de quinze communautés tribales différentes, parmi lesquelles les Marrons et les populations indigènes. Tous ces groupes possèdent certaines zones traditionnelles dans l'intérieur, dans lesquelles ils vivent. Les membres de ces communautés tribales vivent aussi dans les villes de la côte. Une décision quant aux mesures concernant la démarcation et la délimitation ne peut être prise qu'à la lumière d'un cas relevant de la question spécifique des droits fonciers au Suriname. Ce cas n'a pas fourni suffisamment de faits et de circonstances au problème spécifique des droits fonciers pour satisfaire à la conclusion de la Cour et le jugement à cet égard. L'État demande respectueusement à la Cour une explication sur cette question particulière parce qu'il est convaincu que la Cour a adopté une décision sur une question qui n'était pas soumise à cette (...) Cour et pour laquelle il n'a pas été suffisamment apporté de faits et circonstances pour prendre une décision légalement judicieuse et qui soit bien acceptée.

En réponse, les avocats des Ndyuka ont présenté leurs propres souhaits de clarification sur ces sujets :

Considérant la nature de la réaction de l'État surinamien – comme en témoignent ses déclarations dans la Requête – à la décision de la Cour sur les droits de propriété communale de la communauté de Moiwana, nous croyons que des éclaircissements supplémentaires sur la portée et la signification des obligations du Suriname à l'égard de la décision de la Cour sur cette question sont à la fois importante et nécessaire, en particulier en ce qu'il peut s'y agir d'aider l'État et les Victimes à comprendre et mettre en œuvre les mesures qui ont été ordonnées.

En regard de l'interprétation de la portée et de la signification de ces parties du jugement, les Victimes demandent respectueusement que la Cour clarifie les deux points suivants :

a) La portée, la signification et le contenu de la condition préalable de « consentement éclairé » contenu dans le paragraphe 210, et en particulier (i) que la Cour explique les principes généraux régissant les exigences de fond et de procédure applicables pour obtenir le « consentement libre et éclairé de la communauté de Moiwana, les autres villages des Ndyuka du Cottica et les communautés autochtones avoisinantes ; » et (ii) que la Cour clarifie que le consentement éclairé est requis en rapport, à la fois, aux « mesures législatives, administratives et autres » que l'État doit adopter pour garantir les droits de propriété de la communauté de Moiwana « en relation aux territoires traditionnels desquels elle a été expulsée », et aux délimitation, démarcation et émission réelles de titre de propriété effectuées conformément aux mesures une fois adoptées.

b) La portée et la signification du terme « droits de propriété » dans les paragraphes 209 et 233 afin de clarifier que : (i) ce terme comprend les droits de propriété collectifs ; la/les aire(s) auxquelles ces droits correspondent doivent

être délimitées, démarquées et avoir fait l'objet d'un titre de propriété en accord avec les lois coutumières de la communauté, ses valeurs, usages et mœurs ; et, étant donné le constat, paragraphe 86(5) du jugement, que de tels droits de propriété doivent être reconnus et garantis dans la loi et protégés dans les faits ; et, (ii) le terme « territoires traditionnels » ne se réfère pas exclusivement au précédent site du village ainsi qu'il existait avant le 29 novembre 1986, mais comprend également les zones que, selon la loi coutumière ndyuka, la communauté et ses membres pourraient de droit posséder et contrôler ou d'autres façons occuper et utiliser.

Dans son nouvel arrêt, la Cour répondit à ces commentaires :

À cet égard, la Cour juge pertinent que, en reconnaissant le droit des membres de la communauté de Moiwana à user et jouir de leurs terres traditionnelles, la Cour n'a pas pris de décision quant aux frontières appropriées du territoire en question. Au contraire, afin de rendre effectifs « les droits de propriété des membres de la communauté de Moiwana en relation aux territoires traditionnels desquels ils ont été expulsés, » et ayant reconnu l'absence de « titre juridique formel, » la Cour a ordonné à l'État, en tant que mesure de réparation, d'« adopter des mesures législatives, administratives et autres, telles que garantissant » ces droits, après consultation des communautés avoisinantes. Si les dits droits doivent être correctement assurés, les mesures à prendre doivent nécessairement inclure « la délimitation, la démarcation et l'émission de titres de propriété des dits territoires traditionnels », avec la participation et le consentement éclairé des victimes ainsi que l'on exprimé leurs représentants, les membres des autres villages ndyuka du Cottica et les communautés autochtones voisines. Dans cette affaire, la Cour a simplement laissé l'identification des frontières territoriales en question à « un mécanisme efficace » de la conception de l'État.

Mais dans une opinion exprimée à part de ce nouvel arrêt, le juge A.A. Cançado Trindade suggéra que la Cour devrait à l'avenir adopter une position plus agressive.

La Cour interaméricaine devrait, d'après moi, *dire la loi*, et ne pas simplement se limiter à résoudre une affaire en contentieux. Ceci est ma vision générale d'un tribunal international des droits humains, – et dans cette question spécifique je suis conscient d'être en position minoritaire (la majorité a une position entièrement différente qui est plus restrictive) – et c'est là une conception que je maintiens avec détermination. En plus de résoudre la controverse en cours, la Cour devrait répondre à une partie spécifique de la requête du Suriname, à laquelle les représentants des victimes ont donné une réponse appropriée, et démontrer – par-dessus tout convaincre l'État de – l'impérieuse nécessité de réparer les *dommages spirituels* causés aux Ndyuka de la communauté de Moiwana, et créer les conditions d'une reconstruction rapide de leur tradition culturelle.

Par conséquent, je considère la délimitation, démarcation, émission de titres de propriété, ainsi que leur retour à leurs territoires traditionnels tout à

fait essentiels. La question est celle de la survie de l'identité culturelle des Ndjuka, afin qu'ils puissent conserver leur mémoire tant personnellement que collectivement. Ce n'est qu'alors que leur droit fondamental à la vie *lato sensu* sera véritablement protégé, y compris leur droit à l'identité culturelle.

Une décision plus explicite et ambitieuse de la Cour sur les questions des droits fonciers des Marrons devra attendre le jugement de *Saramaka People v. Suriname*, deux ans plus tard.

* * *

Le Suriname par la suite respecta les sections « faciles » du jugement de 2005 – comme il l'avait fait dans *Aloeboetoe v. Suriname* – cette fois en versant des indemnités en espèces comme il lui était demandé, en commandant un mémorial au principal sculpteur ndyuka, Marcel Pinas, et en faisant des excuses publiques (assez équivoques)¹. Mais cinq ans après l'arrêt de la Cour, le Suriname n'a toujours rien fait à propos des questions fondamentales plus difficiles : identifier et punir les auteurs du massacre, récupérer et restituer les restes de ceux qui ont été assassinés, ou changer les lois du pays en vue de reconnaître les droits des peuples tribaux, comme les Marrons et les Amérindiens, à la propriété collective de leurs territoires.

À la lumière de ces manquements à se conformer à la décision de la Cour (et du manquement continuuel de l'État à fournir à la Cour les mises à jour exigées), le 18 décembre 2009, le président de la Cour rendit une ordonnance afin de « convoquer la Commission interaméricaine, les représentants des victimes et l'État à une audience privée qui se tiendra au siège de la Cour interaméricaine le 1^{er} février 2010 (...) afin de recevoir de l'État des informations complètes et à jour quant aux actions prises pour se conformer au jugement prononcé dans cette affaire, de même que les observations de la Commission et des représentants »². Ainsi, la procédure juridique s'éternise pour les habitants de Moiwana.

En termes de droits fonciers, le jugement dans l'affaire *Moiwana v. Suriname* est allé au-delà de celui de l'affaire *Aloeboetoe* (en dépit de très nombreux témoignages fournis à ce sujet), montrant que les gens du village de Moiwana, en tant que peuple tribal, détenaient des droits collectifs légitimes sur leurs terres (même si cela est impossible d'après le droit ac-

¹ Sur le ton et le contenu des excuses, voir les deux articles d'Ivan Cairo du 17 juillet 2006 dans de Ware Tijd : *Staat biedt excuus aan voor Moiwanaslachting. Regering wast handen in onschuld* et *Moiwana '86 blijft uitvoering vonnis volgen*.

² « Order of the President of the Inter-American Court of Human Rights of December 18, 2009. Case of the *Moiwana Village v. Suriname*. Monitoring Compliance with Judgment ». Document disponible sur [http : //www.forestpeoples.org/documents/s_c_america/suriname_iachr_order_re_moiwana_dec09_eng.pdf](http://www.forestpeoples.org/documents/s_c_america/suriname_iachr_order_re_moiwana_dec09_eng.pdf)

tuel du Suriname). Interprétées ensemble, ces deux affaires ont aidé à préparer le terrain au procès de plus grande portée intenté contre le Suriname par le peuple saamaka dans leur propre affaire de droits fonciers.



Mémorial aux victimes du massacre, par Marcel Pinas, inauguré à Moiwana, juillet 2008

Il faut noter que ces questions ont été débattues à des moments très différents, dans la perspective internationale des droits autochtones et tribaux aussi bien que dans celle du système interaméricain lui-même. À l'époque du jugement *Aloeboetoe*, en 1993, il y avait peu de jurisprudence internationale pertinente – peu de débats sérieux à propos de l'autodétermination, du consentement et de toute une série de droits liés aux précédents. Mais à l'époque du jugement Moiwana, en 2005, il s'était produit un changement global significatif et la Cour avait rendu son jugement dans l'affaire *Awes Tingni v. Nicaragua* (1991)¹ – son tout premier arrêt obligatoire reconnaissant les droits de propriété des peuples autochtones comme étant fondés dans la coutume². Et – comme nous allons le voir dans ce qui va suivre – quand le jugement Saramaka People fut rendu, en 2007, il y avait eu de nouvelles mutations, encouragées par l'adoption de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, qui facilite pour la Cour le fait de parler d'autodétermination

¹ S. James Anaya et Claudio Grossman, *The Case of Awes Tingni v. Nicaragua : A New Step in the International Law of Indigenous Peoples*, Arizona Journal of International and Comparative Law 19(1) : 1-15, 2002.

² Il se peut que les conclusions dans l'affaire *Aloeboetoe* aient aidé la Cour à formuler ce jugement.

et de consentement, bien que ces questions restent controversées en son sein même. (Ce n'est qu'à la dernière minute, par exemple, que la Cour changea le nom de l'affaire de *Wazen Eduards et al.* ... [et avant cela, *Twelve Saramaka Clans...*] à *Saramaka People v. Suriname*.) Une attention sérieuse aux questions de l'autodétermination, du consentement et des questions « de peuples » qui s'y trouvent liées, représente un changement psychologique difficile, et relativement récent, tant pour la Cour que pour les États-Nations.

Les arbres

Ils [les Chinois] entrent et coupent à l'aide de machines. Ils coupent tout à blanc. Ils abattent absolument tout. Il ne reste rien dans les zones dans lesquelles ils travaillent. Il ne reste pas un seul arbre debout.

Le capitaine en chef saamaka Wazen Eduards

En 1997, dans le frisson d'un matin de brume, au fin fond de la forêt tropicale amazonienne, Silvi Adjako était penchée sur ses plants d'arachide et chantait paisiblement. Soudain elle entendit d'étranges grondements dans le lointain. Effrayée, elle revint au village et alla trouver son oncle César, qui en était le capitaine. César accompagné par deux autres hommes alla jeter un œil, mais le chemin menant aux abattis était barré par des gâchettes de l'armée surinamienne qui leur dirent que la terre appartenait maintenant aux Chinois, que l'on pouvait confusément deviner derrière les soldats, à travers les arbres, chevauchant de grands engins de terrassement. S'ils interféraient dans l'exploitation forestière des Chinois, leur dit-on, ils seraient arrêtés et mis en prison¹.

Depuis le milieu du XX^e siècle, le transport par conteneurs constitue l'épine dorsale du commerce mondial, et la grande majorité des conteneurs du monde sont garnis de sols en bois dur ou de palettes. À chaque instant, plusieurs milliards de palettes en bois dur sont utilisés dans les conteneurs américains, et bien plus encore au niveau planétaire – sur mer, dans les airs, sur rail, sur les camions. L'industrie de la palette de bois consomme quasiment la moitié de tout le bois dur abattu chaque année dans les forêts de par le monde – plus de dix millions d'arbres tropicaux sont coupés chaque année pour servir de sols aux conteneurs².

Les forêts chinoises ont été la principale source du bois dur mondial jusqu'à la fin des années 1980. Mais suite aux inondations désastreuses de 1988, les gouvernements régionaux déclarèrent l'interdiction d'abattre le long des sources des plus grands fleuves du pays, et quelques années plus

¹ Diverses versions circulent quant à l'arrivée des Chinois, dont une selon laquelle c'étaient des enfants saamaka qui les auraient aperçus les premiers et auraient rapporté les avoirs vus se déplacer à travers la forêt, que les soldats surinamiens ne seraient apparus que plus tard (après que des Saamaka ont commencé à voler de l'équipement aux Chinois), que c'était une société nommée Ji Shen plutôt que Tacoba qui aurait fait la première incursion. Mais tout le monde s'accorde quant à l'impact et aux conséquences de leur venue.

² Ces statistiques proviennent de http://www.fas.usda.gov/ffpd/wood-circulars/dec2000tp/solid_wood.pdf et http://www.treehugger.com/files/2007/04/shipping_contai_2.php



Silvi Adjako dans son champ de riz, 2009

tard, après que les inondations le long du Yangzi eurent tué des milliers de personnes et laissé des millions d'autres sans abri, le gouvernement national les imita en édictant des lois plus draconiennes encore. La course était soudain ouverte pour s'approvisionner en bois de construction à l'extérieur des frontières, et des travailleurs chinois furent envoyés à l'étranger pour se livrer à l'exploitation (bien souvent illégale) des forêts de la Russie voisine, de l'Indonésie et de la Papouasie Nouvelle Guinée, de même qu'à des kilomètres de là, au Suriname, où vivaient Silvi Adjako et quelques 55 000 Marrons saamaka, dans l'une des forêts tropicales les moins perturbées au monde ¹.

Au début de 1997, munis de l'autorisation du gouvernement surinamien, des filiales d'une compagnie nommée China International Marine Containers Ltd. (CIMC), enregistrée à la Bourse de Shenzhen, entreprirent des opérations d'abattage en territoire saamaka. Bien que peu connue du grand public, la CIMC était le plus grand fabricant au monde de conte-

¹ Dès 2001, les sociétés chinoises ainsi que d'autres sociétés en provenance du continent asiatique contrôlaient 90 pour cent du commerce de bois tropical qui s'élevait à 10 milliards de dollars. (Mark Jaffe, « Asian Companies Raid the Rain Forest in Weakly Regulated Countries, » *Knight Ridder Tribune Business News*, 20 mai 2001). On peut lire un témoignage émouvant des effets, sur les populations locales de Bornéo, de l'exploitation du bois par les firmes multinationales dans l'ouvrage d'Anna Lowenhaupt Tsing, *Friction : An Ethnography of Global Connection*, Princeton N.J., Princeton University Press, 2004.

neurs standards et le deuxième fabricant de conteneurs réfrigérés, contrôlant 37 pour cent du marché mondial ¹.

Au Suriname, afin de circonvenir la Loi sur la Gestion des Forêts votée par l'Assemblée Nationale en 1992, et qui limitait les concessions d'une même compagnie à 150 000 hectares (1 500 kilomètres carrés), la CIMC opérait à travers un nombre déconcertant de filiales (des sociétés de façade). En 1998, elle avait obtenu des concessions pour vingt ans sur au moins 450 000 hectares ². Voici, en partie, comment elle s'y est prise : la China International Shipping Containers (Hong Kong) Co., Ltd. (CIMCHK), une filiale en propriété exclusive de la CIMC, acheta 88 pour cent des parts de la Highfield Development Corporation (enregistrée aux Iles Vierges britanniques) pour 11 millions de dollars par l'intermédiaire de sa filiale en propriété exclusive, la Goldbird Holding Inc. (elle aussi enregistrée aux Iles Vierges britanniques), la N.V. Tacoba Forestry Consultant, détenue par Highfield, de même que la N.V. Topco Forestry à travers Supercrown Enterprise Inc. (Tacoba et Topco étaient toutes les deux des sociétés enregistrées au Suriname, chacune détenant des concessions de 150 000 hectares de forêt). À ce stade, Goldbird avait acheté 75 pour cent des parts de la Global World Investment Limited (enregistrée aux Iles Vierges britanniques) pour 2,25 millions de dollars et la Global World possédait maintenant Lumbrex Suriname N.V., une société enregistrée au Suriname, qui bénéficiait d'une concession d'à nouveau 150 000 hectares de forêt.

Au début de 1997, Tacoba devint la première de ces sociétés à commencer l'abattage des arbres en amont de la retenue en territoire saamaka ³, suivie en 1999 d'une autre filiale de la CIMC appelée Jin Lin Wood Industries, puis en 2002 de Ji Shen, Lumprex et Fine Style ⁴. Le gouver-

¹ China International Marine Containers (Group) Co. Ltd., « Announcement of Annual Results for the Year ended 31st December 2001, » p. 15. Disponible sur [http : //www.cimc.com/UpFiles/Report/303.doc](http://www.cimc.com/UpFiles/Report/303.doc)

² Rapport annuel du CIMC, 1998. L'information figurant dans le reste de ce paragraphe provient également de cette source.

³ Au début de 1998, le Forest Peoples Programme notait que « Tacoba est aussi connue pour avoir des relations avec l'ancien dictateur militaire Desi Bouterse, lui-même impliqué dans le commerce de bois en tant que tiers acheteur, ainsi qu'avec d'autres membres du parti au pouvoir au Suriname, le Parti National Démocrate. Le Suriname a récemment ouvert une ambassade en Chine et cherche à étendre ses échanges commerciaux et de nouvelles relations d'aide au développement. Il semble que Tacoba soit le plus important investissement chinois au Suriname. (*Suriname : Saramacca Maroons Say No to Multi-national Logging*, 20 avril 1998).

⁴ Certaines sources estiment qu'avec Ji Shen Wood Industries il s'agirait en fait de la même filiale de CIMC que Ji Lin Wood Industries, et qu'elle aurait cessé, plutôt que commencé, ses opérations en territoires saamaka en 2002. De toutes les manières, d'autres filiales, Lumprex et Fine Style (qui opéraient en direction du territoire matawai),

nement du Suriname à cette époque avait autorisé ou favorisait des candidatures aux concessions d'abattage sur la quasi-totalité du territoire saamaka.

* * *

Pour ce qui est de l'octroi de concessions lucratives à des sociétés multinationales, peu importait apparemment le parti politique au pouvoir au Suriname. Un journaliste d'investigation rapporta que, sous l'administration de Venetiaan, au début des années 1990, « la forêt fut vendue morceau après morceau », la politique ethnique du Suriname graissant les engrenages – « le leader javanais 'Silent Willy' Soemita ouvrit la voie à la compagnie indonésienne de bois de construction MUSA, les politiciens hindous environnant Mr. Mungra invitèrent Berjaya [à cette époque, la septième société la plus importante à la Bourse de Kuala Lumpur] à venir ». (Au printemps 1994, le gouvernement signait une note d'intention dans laquelle MUSA se voyait gratifiée de droits d'exploitation sur 12 millions d'hectares en échange de plus d'un milliard de dollars, mais l'accord ne fut jamais consommé. Cependant, en 1999, MUSA négociait par l'intermédiaire de ses soixante-trois filiales locales des concessions d'abattage de plus de 400 000 d'hectares, couvrant la quasi-totalité du territoire saamaka, et avait posé une candidature pour 5 millions d'hectares qui couvriraient également tout le territoire matawai et ndyuka¹.) Puis, après que le parti de Bouterse eut pris le pouvoir en 1996, il y eut un rapide bradage dans l'intérieur et en 1999 « au moins la moitié du territoire du Suriname – et même beaucoup plus, selon certaines personnes – avait été distribuée en concessions ». Le journaliste prétendait que « Ivan Graanoogst, conseiller du gouvernement et bras droit de Bouterse, avait été nommé intermédiaire avec la Barito Pacific, une nouvelle compagnie qui reçut une concession de 600 000 hectares suite à la visite du président Wijdenbosch en Indonésie en octobre 1997 »². Et il conclut : « Une poignée de politiciens de premier rang et leurs amis sont en train de

ont bien commencé leurs opérations en 2002. (Voir VSG et Forest Peoples Programme, *Free, Prior, and Informed Consent : Two Cases from Suriname*, 2006, p. 7.)

¹ Forest Peoples Programme, *Logging and Tribal Rights in Suriname*, 17 décembre 2001. Voir aussi Colchester, *Forest Politics*, pp. 56-61, et la carte des concessions du CELOS en 1999, déposée en tant qu'Annexe F3 à la pétition déposée devant la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme, Organisation des États américains, par *De Vereniging van Saramakaanse Gezagdragers* (L'Association des autorités saamaka) au nom du Peuple saamaka, les *Lô* et Communautés du Suriname supérieur, Contre la République du Suriname, octobre 2001.

² D'après la carte des concessions du CELOS en 1999, Barito Pacific avait fait une demande de concession qui surpassait largement celle de MUSA et incluait la plus grande partie des territoires matawai, saamaka et ndyuka. (La plupart des observateurs estiment que c'est Barito Pacifics qui détient MUSA.)

s'enrichir considérablement de tout cela. (...) Et les habitants de l'intérieur sont traités comme s'ils n'existaient pas »¹.

Un expert, s'exprimant plus généralement sur la question des grandes compagnies asiatiques d'abattage de bois, expliquait que « ces sociétés préfèrent opérer dans les pays dont les lois régulant l'exploitation des ressources forestières sont faibles, mal appliquées ou inexistantes »². Au cours des années 1990, MUSA, Berjaya et Barito Pacific avaient toutes les trois été condamnées pour divers crimes – allant de la corruption aux îles Salomon à la destruction de forêts communales à Sumatra – et expulsées de plusieurs pays³. Mais au Suriname, Rene Ali Somopawiro, directeur adjoint de la Fondation de Gestion de Forêt et de Contrôle de Production (Stichting Bosbeheer en Bostoezicht), réitéra les priorités du gouvernement : « Si une société veut venir investir et créer des emplois et qu'elle est désireuse de se conformer aux lois, nous pensons que nous devrions leur laisser une chance »⁴.

Un biologiste expliqua à un journaliste en 1998 que « C'est le rôle du gouvernement de surveiller la production de bois de construction, mais il y a tellement de dessous de tables et même de « dessus » qu'ils font tout ce qu'ils veulent ». « Ce que font [les sociétés forestières], c'est couper et partir en courant », disait Roy Hilgerink, qui travaillait à la Fondation de Gestion Forestière⁵. Un article de journal affirmait que « La Fondation de Gestion Forestière ne dispose pas de suffisamment d'inspecteurs pour contrôler les 245 concessions d'abattage réparties sur près de 2 millions d'hectares »⁶. Hilgerink reconnut que la Fondation ne possédait que trois Land Rover, et dit ceci à propos des bûcherons étrangers : « On donne à ces types une tronçonneuse et on les lâche dans la forêt. Ils ratiboisent autant d'arbres qu'ils en sont capables, parce qu'ils sont payés au mètre cube. Plus tard, beaucoup de ce bois est abandonné »⁷. Deux économistes observèrent qu'« il semblerait que des Chinois récemment entrés sur le marché du bois surinamien spéculeraient sur les prix potentiels auxquels peuvent se vendre des espèces moins bien connues, sans information fi-

¹ Iwan Brave, *Goud, coke, en malaria*, De Groene Amsterdammer, 1^{er} avril 1998.

² Victor Minotti, directeur de programmes environnementaux au Forum International sur la Mondialisation, cité dans Jaffe, « Asian Companies ».

³ Brave, *Goud*, Colchester, *Forest Politics*, pp. 61-67.

⁴ Jaffe, *Asian Companies*

⁵ Brave, *Goud* Une autre autorité a déclaré qu'en 1995 la Fondation de gestion forestière n'avait « que quatre gardes forestiers professionnels et environ dix forestiers de niveau secondaire (...) Avec seulement deux jeeps et deux canots à moteur le service est trop à court d'argent pour s'aventurer dans la forêt » (Colchester, *Forest Politics*, p. 54).

⁶ Jaffe, *Asian Companies*.

⁷ Brave, *Goud*

nancière concrète quant à la viabilité de couper ces espèces »¹. Et à la fin de 2001, Ji Shen avait coupé tant d'arbres au cours des quatre premiers mois, et amassé une pile si énorme de rondins sur le site de leur concession en territoire saamaka que la Fondation de Gestion Forestière émit un ordre d'arrêt du travail demandant que les troncs abattus soient retirés avant que d'autres ne soient coupés. Qu'elle s'y conformât ou non, la compagnie fut bientôt de nouveau à l'ouvrage².

Pendant que quelques individus étaient en train de beaucoup s'enrichir avec ces concessions, nota un journaliste, presque plus rien n'entrait dans les coffres de l'État. Les sociétés d'abattage jouissaient d'une exemption fiscale de cinq ans et les lois fiscales elles-mêmes dataient de 1947 et n'avaient pas été réajustées depuis l'hyperinflation qui toucha le Suriname. D'après cet article, le gouvernement continuait de toucher 5 florins surinamiens, à l'époque environ 2 cents US, sur chaque tronc d'arbre exporté³.

* * *

Vers la fin des années 1990, l'abattage chinois entraînait une destruction massive du territoire saamaka. En 2001, un journaliste américain en visite rapporta que la dégradation de l'environnement

était on ne peut plus évidente lorsqu'on traversait à pied la concession Jin Lin. La société avait creusé de larges routes boueuses d'à peu près 15 mètres de large dans la forêt, retourné d'immenses tas de terre et formé des mares fétides d'eau verte et brune. On voyait partout des arbres retournés et brisés, et là où étaient autrefois des parcelles de cultures de patate douce, d'arachide, de gingembre, de manioc, de palmiers et de bananes – plantés dans la forêt par des villageois marrons – se trouvaient des fosses boueuses⁴.

¹ J. Hardner et R. Rice, *Economic Opportunities for Forest Resource Use*, dans Pitou van Dijck (ed.), *Suriname, the Economy: Prospects for Sustainable Development*, 2001, Kingston, Jamaica, Ian Randle Publishers, pp. 247-271—p. 263.

² CIDH, OEA, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities (Suriname), Supplemental Submission Providing Updated Information and Requests*, 23 janvier 2003, p. 4.

³ Brave, *Goud*. En 1998, le Suriname augmenta la taxe à l'exportation de 7 florins surinamiens (moins d'un cent de dollars US) par tronc à 5 pour cent de la valeur à l'exportation (environ 4 dollars US) – mais le coût des droits de concession a été maintenu à seulement 25 à 100 florins surinamiens (entre 1 et 5 cents de dollars US) par hectare (Kambel, *Resource Conflicts*, p. 111).

⁴ Jaffe, *Asian Companies*



Une route d'abattage dans la concession Ji Shen

Le gouvernement prétendit ne pas avoir de réponses à de tels problèmes. Entre 1997 et 2001, les aires de forêt tropicale destinées à être distribuées en concessions augmentèrent de 41 pour cent ¹. Le développement demeurerait le mot clé (bien que l'État en profitât peu), et des bénéfices considérables continuèrent d'affluer, clandestinement, vers les officiels du gouvernement et leurs amis.

Les officiels du Suriname soulignent que seuls trois des treize millions d'hectares de forêt tropicale que compte le pays seront ouverts à l'abattage. Malheureusement pour les Saamaka, les hectares se trouvant proposés aux bûcherons étrangers se trouvent être ceux sur lesquels ils demeurent. « Bien sûr, c'est un problème », concéda Rene Somopawiro, directeur adjoint de la Fondation gouvernementale de Gestion et Contrôle des Forêts. « Chaque fois que nous parlons de développer l'économie forestière, cette question des peuples indigènes apparaît », dit Somopawiro. « Et jusqu'à ce jour nous n'avons vraiment pas trouvé de bonne solution » ².

¹ D'après une étude de la Banque interaméricaine de développement, cité dans Jaffé, *Asian Companies*.

² Jaffé, *Asian Companies*.

Le Suriname continua d'encourager l'investissement de la part de la Chine. En 2002, le président Venetiaan reçut une délégation chinoise de haut niveau et y envoya son propre ministre du commerce et de l'industrie. « Actuellement », rapportait le principal journal d'information du Suriname, « il existe un déséquilibre de nos échanges commerciaux, les exports de la Chine vers le Suriname étant d'à peu près 16 millions de dollars US et les imports chinois du Suriname de quelque 4 millions de dollars par an », ajoutant que « La plupart des exportations vers la Chine sont constituées de bois et produits du bois venant de compagnies chinoises basées ici »¹.

* * *

Depuis le début, les Saamaka avaient porté le poids de cette politique commerciale. Dès 1996, des représentants chinois de Tacoba (parlant apparemment anglais) annoncèrent au capitaine Zepêni de Duwáta, à l'extrême sud du lac, que les villageois avaient désormais l'interdiction de s'aventurer plus d'un kilomètre dans la forêt, leur village faisant partie de la concession de Tacoba. S'il se plaignait ou tentait de les poursuivre en justice en ville, le capitaine était prévenu : il perdrait et serait mis en prison. Tacoba avait alors déjà construit quinze routes d'abattage à partir de la route principale proche de Duwáta et abattait une quantité substantielle de bois qui était ensuite chargé sur des navires au dock appartenant à MUSA, à Kromenie, (juste en amont de Paramaribo)².

Un homme raconta quelques années plus tard sa propre expérience :

J'allais souvent chasser et pêcher dans le coin de la rivière Kleine Saramacca. Quelques mois auparavant, les soldats m'avaient laissé passer pour que j'aie pu pêcher, mais quand les Chinois de la compagnie d'abattage m'ont vu, ils m'ont fait partir très brutalement. Plus tard les soldats ont demandé of-

¹ *China Wants Closer Trade Relations with Suriname*, de Ware Tijd, 26 mars 2002, cité dans CIDH, OEA, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities (Suriname), Additional Observations on the Merits Made Pursuant to Article 38(1) of the Rules of Procedure of the IACHR*, 15 mai 2002, paragraphe 17.

² Forest Peoples Programme, « Suriname : Saramacca Maroons Say No to Multinational Logging », 20 avril 1998. Hugo Jabini m'a raconté une version différente – que le Capitaine Zepêni et les gens de son village avaient tout d'abord remarqué la pollution de leurs rivières par du gazole provenant des engins de terrassement à proximité de leurs abattis le long de la route Pókigoón-Afobaka, et que c'était MUSA plutôt que Tacoba qui était la cause des dégâts. En effet, il me dit le nom du Saamaka, habitant d'un village du fleuve méridional qui, le premier, avait montré à MUSA leur chemin dans la zone forestière proche de Duwáta (communication personnelle, 21 septembre 2009, Amsterdam.) Ceci peut ne pas être contradictoire, puisqu'il était courant pour une société (telle que MUSA) de travailler pendant une certaine durée sur la concession d'une autre (telle que Tacoba).

ficiellement aux Chinois s'ils pouvaient me donner la permission de chasser. Les Chinois ont dit non.

Alors les soldats m'ont conseillé d'aller à Paramaribo chercher un permis auprès d'un commandant de l'armée. À Paramaribo, j'ai appelé le manager de la société chinoise d'abattage qui était en ville pour la supervision du chargement du bois sur un bateau du port. Il m'a dit « Pourquoi voulez-vous chasser dans *ma* forêt ? J'ai une concession ». Je ne comprends pas cela parce que ça a toujours été *notre* forêt. Le gouvernement peut-il donner notre forêt sans nous consulter ?

Les soldats m'ont dit : « Laisse tomber les Chinois, va chasser là-bas (un endroit où les Chinois avaient fini de couper les arbres). Mais ne te fais pas voir ». Hé bien, j'y suis allé. Partout j'ai vu la destruction, la forêt était anéantie. À Paramaribo, les gens ne savent pas ce que les Chinois sont en train de faire. Quelqu'un ne devrait-il pas contrôler les activités d'abattage des investisseurs étrangers ? Les Chinois ont coupé des centaines d'arbres, les ont traînés quelque part et les ont empilés. Puis ils les ont abandonnés dans la forêt parce qu'ils n'en avaient plus besoin. Pour nous, les gens de l'intérieur, c'est terrible de voir des cèdres [utilisés pour la sculpture] et des fromagers [arbres sacrés pour les Saamaka] abattus, car ils sont tellement importants pour nous. Et toute cette destruction a également fait fuir les animaux ¹.

D'autres Saamaka rapportaient des histoires similaires. Lors d'une réunion en 2002, des gens de la région proche de Pókigoón relataient leur récente expérience des sociétés d'abattage. Les porte-parole des villages se plaignaient de la destruction de la forêt par les concessionnaires chinois qui passaient leurs parcelles agricoles au bulldozer, obstruant les rivières et les polluant, et empêchant les hommes de chasser et de pêcher – tout cela avec l'appui de l'armée nationale. Ils rapportaient que d'énormes quantités de bois de cèdre, un arbre d'une importance particulière pour les Saamaka, étaient coupées et abandonnées dans la forêt parce que commercialement inintéressantes. Ils se plaignaient également de ce que les Chinois commençaient à couper avant de savoir s'ils auraient l'usage d'un tel bois ².

Vers cette époque, les bûcherons chinois détruisirent également les plantations du capitaine César Adjako, chef du village de Kayapaati.

¹ Déclaration d'un Saamaka qui souhaite aujourd'hui rester anonyme, recueillie le 21 avril 2002, dans CIDH, OEA, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities (Suriname), Additional Observations on the Merits Made Pursuant to Article 38(1) of the Rules of Procedure of the IACHR*, 15 mai 2002, annexe A.

² « Conservation International Not Authorized to Expand Protected Areas, » *de Ware Tijd*, 28 novembre 2002, cité dans CIDH, OEA, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities (Suriname), Supplemental Submission Providing Updated Information and Requests*, 23 janvier 2003, p. 3.

« Tout d'un coup, des hommes armés m'interdisaient l'accès à la terre que j'avais travaillée trente ans durant. Comment est-ce possible ? » disait Adjako. « Mes ancêtres ont vécu là pendant des siècles ». Il ajouta quelques détails :

Nos plantations se trouvent entre les kilomètres 52 et 59 de la Tjón-galángapási [la route qui relie Pókigoón à Paramaribo]. (...) Habituellement nous allons chasser et pêcher loin dans la forêt. Nous considérons cet endroit comme nos terres ancestrales puisque notre peuple a vécu sur cette terre et l'a utilisée durant des siècles. Aujourd'hui, nous sommes face à une situation qui constitue une violation de nos droits. Nous le constatons chaque fois que nous tombons sur des bûcherons et des travailleurs chinois, avec les soldats et la police, quand nous sommes à la chasse. Ils nous empêchent d'aller dans la forêt et nous harcèlent. Ils volent notre gibier, les fruits et les récoltes de nos jardins. Lorsque nous nous plaignons, la police et les soldats, qui gardent la concession de ces Chinois, ne nous écoutent pas. Ils travaillent main dans la main avec eux ¹.

Ces hommes en armes étaient en fait du personnel militaire surinamien en service actif qui avait établi un poste militaire officiel pour protéger la concession Jin Lin. Le ministère de la défense prétendait que c'était là chose à la fois légale et nécessaire :

D'après un communiqué de presse de l'Armée Nationale, ces activités ne constituent pas des activités illégales ou non autorisées pour les militaires, mais concernent plutôt la sécurité des objectifs économiques déterminés par le gouvernement, pour lesquels des mesures de protection apparaissent nécessaires. (...) Le communiqué de presse annonce également que les militaires veillent aussi aux aspects environnementaux de ces activités économiques ².

Il y a peut-être pourtant une autre raison à l'augmentation de la présence militaire sur les concessions chinoises. Il a beaucoup été dit, bien que jamais confirmé, que bien des bûcherons chinois étaient en fait des prisonniers, forcés à couper du bois dans cette lointaine forêt tropicale comme partie de leur sentence ³.

¹ Déclaration du Capitaine César Adjako, recueillie le 21 avril 2002 (l'original est en saramaccan), dans CIDH, OEA, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities (Suriname), Additional Observations on the Merits Made Pursuant to Article 38(1) of the Rules of Procedure of the IACHR*, 15 mai 2002, paragraphe 14.

² *The Military guards important objectives in the interior*, de Ware Tijd, 12 septembre 2002, cité dans CIDH, OEA, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities (Suriname), Supplemental Submission Providing Updated Information and Requests*, 23 janvier 2003, p. 4.

³ CIDH, OEA, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities (Suriname), Additional Observations on the Merits Made Pursuant to Article 38(1) of the Rules of Procedure of the IACHR*, 15 mai 2002, paragraphe 18. Il y eût des spéculations analogues à l'époque où la capacité de la Chine à faire des offres plus avantageuses que celles d'autres investisseurs sur un projet de construction d'oléoduc au Soudan dépendait de sa capacité à exporter des travailleurs pénitentiaires – voir [http : //engforum.pravda.ru/archive/index.php/t-206536.html](http://engforum.pravda.ru/archive/index.php/t-206536.html)

Les Saamaka s'inquiétaient particulièrement des routes d'abattage que les Chinois avaient commencé à découper profondément dans leur territoire ¹. En 2002, une route avait été construite qui courait sur plus de 20 kilomètres de Tjóngalángapási à la rivière Kleine Saramacca, sur laquelle les Chinois avaient construit un pont, puis étendu la route presque jusqu'au village de Abénasitónu (où nous avons fait une halte en 1966, attendant la permission du *gaamá* de poursuivre notre route sur le fleuve). Cette incursion était vue comme le début de l'ouverture de tout le territoire saamaka à la destruction accompagnant l'abattage, tout en permettant aux petits mineurs brésiliens d'apporter dans la zone leur équipement lourd. Elle détruisait également plusieurs des sites de Premiers Temps les plus sacrés, où se tenaient autrefois de grands villages et des cimetières, et où de grandes batailles avaient été menées ².

Pour les Saamaka, c'était là un temps de confusion et de peur intenses. Une crise s'annonçait.

¹ Peter Poole, sans-doute l'auteur du cliché de la route d'exploitation dans la concession Ji Shen, parle d'« incompétence » à propos de la construction de ces routes : « Ils utilisaient des bulldozers à la fois pour construire les routes et les entretenir alors qu'ils auraient du utiliser des niveleuses. D'où de nombreuses excavations en bordure de route comme on en voit sur l'image ». (message électronique du 18 janvier 2010).

² Voir Price, *Les Premiers Temps*, pp. 116-136.

Retour à la résistance

Premières protestations

Quelques semaines à peine après les premières incursions de Tacoba dans leur territoire, en 1996/1997, un groupe composé de chefs saamaka avait créé une association officielle – l'Association des autorités saamaka (*Vereniging van Saramakaanse Gezagsdragers*, désormais VSG)¹ – en vue d'informer leurs communautés sur la question des droits fonciers et combattre les bûcherons étrangers. L'impulsion première vint des trois plus gros villages situés à quelques heures de canot du lac – Pikisééi (pays du clan Dómbi), Tutúbúka et Guyába (toutes deux patrie des Awanás). Le Capitaine en chef Wazen Eduards, originaire du village de Pikisééi, et Hugo Jabini du village de Tutúbúka, étudiant en droit à l'Université à Paramaribo, prirent la direction. Avec l'aide d'une ONG, ils obtinrent un plan des concessions allouées par le gouvernement et découvrirent que les concessions forestières et minières incluaient déjà la plupart des cinquante-huit villages saamaka situés en amont du lac². En mars 1997, lors d'une importante réunion à Pikisééi, la VSG demanda à l'avocat des droits humains Fergus MacKay de leur enseigner les moyens de protéger leur terre³. Celui-ci commença par demander aux Saamaka de lui établir des cartes de leur territoire, puis il engagea Peter Poole, un spécialiste des cartographies autochtones qui avait fait un travail considérable avec les populations arctiques du Canada, pour aider la VSG à monter un projet cartographique à plus grande échelle⁴.

Quatre mois plus tard, en juillet, Jabini jouait au foot avec quelques amis à Tutúbúka lorsque cinq Chinois apparurent soudain qui leur demandèrent, en anglais, de leur montrer par où ils pouvaient commencer à abattre les arbres, derrière le village. « Avez-vous parlé au capitaine ? » demandèrent les jeunes. « On n'en a pas besoin », répondirent les Chinois.

¹ L'organisation est parfois appelée Wanhati - « un seul cœur ».

² Forest Peoples Programme, « Logging and Tribal Rights in Suriname, » décembre 2001, p. 17.

³ MacKay s'était pour la première fois rendu au Suriname en 1995, au nom du Conseil mondial des peuples autochtones, et il apprit l'existence des problèmes liés à l'exploitation forestière et aux activités minières. Au cours d'un deuxième voyage en novembre 1996, Hugo Jabini l'approcha pour lui parler des préoccupations des Saamaka et peu de temps après l'invita à une assemblée à Pikisééi, au mois de mars 1997.

⁴ Poole vint rapidement au Suriname, où il fit bénéficier à la VSG de huit semaines de formation, et vint encore en 1998 et 1999. La version finale de la carte fut présentée aux villages saamaka de haut en bas du fleuve et, en octobre 2002, à des officiels à Paramaribo. Diverses ONG apportèrent des fonds pour l'établissement de cette cartographie - Novib/Oxfam Pays-Bas, la Rainforest Foundation US, et le Fonds allemand de protection des forêts tropicales « Oro Verde ».



Wazen et Hugo voyageant sur le fleuve

« On a ce papier du gouvernement ». Ils expliquèrent qu'ils travaillaient pour Tacoba et qu'ils s'apprêtaient à couper la forêt jusqu'à Guyába (vers l'amont depuis Tutúbúka). Comme les joueurs de foot refusaient de les aider, les Chinois allèrent à Guunsí (un minuscule hameau juste en aval de Tutúbúka), où ils trouvèrent des gens prêts à les orienter à travers la forêt ¹.

La carte des concessions établie par le gouvernement et qu'avait obtenue la VSG montrait que la concession de Tacoba s'arrêtait loin en aval de Tutúbúka, près de Pókigóón, à environ deux heures en aval pour un canot à moteur. Dix villages au moins étaient menacés par cette nouvelle demande de Tacoba ².

La crainte immédiate de la VSG – que quelque tiers titulaire de concession permette à Tacoba d'y venir abattre des arbres – paraissait con-

¹ Hugo Jabini me fit ce récit en 2009. Il disait que quelques jours avant que les joueurs de foot aient aperçu les Chinois, des gens au village avaient bien entendu des engins dans le lointain, mais que ce n'est que lorsque des hommes étaient apparus qu'ils avaient compris ce qui était en train de se produire.

² De Ware Tijd, *Inhabitants of the Stuwmeergebied Alarmed about Illegal Logging*, » 1^{er} août 1997, cité dans CIDH, *Pleadings, Motions and Evidence of the Victim's Representatives in the Case of 12 Saramaka Clans (Case 12.338) Against the Republic of Suriname*, 3 novembre 2006, Annexe 3.4.

firmée par une remarque du directeur de l'agence forestière gouvernementale selon qui « les Chinois ont des accords avec d'autres détenteurs de concessions de la zone pour abattre des arbres ». Il expliqua ensuite que « comme beaucoup de concessionnaires n'ont pas d'argent ou d'équipement pour abattre les troncs, ces gens passent des accords avec les sociétés qui en ont »¹. La VSG avait entendu la rumeur selon laquelle le Gaamá Songó aurait reçu une concession forestière couvrant toute la zone. Et, de fait, pendant l'octroi massif de concessions forestières dans le milieu des années 1990, Songó déposa bien une telle demande de concession (suivant apparemment le principe que, si les tous les autres dirigeants politiques du Suriname faisaient fortune de cette façon, pourquoi pas lui ?)².

Une première délégation de la VSG alla parler au Gaamá Songó, au mois d'août 1997, puis il y eut encore sept réunions, mais Songó refusa invariablement d'aborder la question³. Cela dura jusqu'en mars 1998, lorsque quelque trente capitaines de villages situés sur la concession présumée de Songó vinrent à Asindópo imposer une grande réunion du conseil en présence du *gaamá* pour que l'affaire soit enfin résolue. Le conseiller en chef de Songó, Basiá Amèékán-óli (alias Aduengi) de Dángogó, parvint à persuader le *gaamá* que la VSG n'essayait pas de lui arracher le pouvoir (par exemple, en essayant d'installer un *gaamá* concurrent dans les villages en aval du fleuve) et Songó finalement se déclara. Il admit avoir effectivement demandé une concession, mais prétendit que ses motivations étaient altruistes – protéger les droits des Saamaka contre les étrangers – et fit remarquer que de toute façon le gouvernement lui avait refusé cette concession. Désormais, déclara-t-il, il laissait à la VSG toute autorité, et tous les pouvoirs relevant de sa charge, dans leur combat contre l'exploitation étrangère du territoire saamaka⁴.

Après de nombreuses réunions entre la VSG et les chefs de village, en haut comme en bas du fleuve, l'organisation envoya une pétition formelle

¹ Ibid.

² J'ai vu une copie de la demande de 1995 du Gaamá Songó d'une concession forestière de 127 000 hectares au nom de Sorejo Mining N.V. (Sorejo étant une abréviation de Songó, Rene Pansa, et Johann Pansa, ces deux derniers étant de proches associés du *gaamá*). La concession s'étendait de juste à l'ouest des villages saamaka partant du lac jusque tout en amont, près de la confluence du Gaánlío et du Pikilío, et de là en direction de l'Ouest, jusqu'à la frontière avec le territoire matawai. Stanley Rensch devait être le gérant de cette concession.

³ Hugo Jabini m'a parlé de ces « sept » réunions – dans le langage saramaccan, « sept » signifie simplement « beaucoup » (communication personnelle, 21 septembre 2009).

⁴ *Saramaccaners Make Fist in Battle for Recognition of Land Rights*, De West, 26 mars 1998, cité dans CIDH, « Pleadings, Motions and Evidence of the Victim's Representatives in the Case of 12 Saramaka Clans (Case 12.338) Against the Republic of Suriname, » 3 novembre 2006, Annexe 3.5.

adressée à Son Excellence le Président du Suriname, datée du 24 octobre 1999¹. Il y était écrit, notamment :

- Selon la section 1b de l'article 41 du *Wet Bosbeheer* [Loi sur les forêts de 1992],

- selon le Traité de Paix conclu en 1762 entre nos ancêtres et les Pays-Bas, dont le gouvernement du Suriname est le successeur légal depuis 1975,

- et selon les traités internationaux des droits de l'Homme ratifiés par le Suriname, les soussignés, présents à la réunion du conseil (...) tenue le 24 octobre 1999 à Nieuw Aurora [Tutúbúká], souhaitent vous soumettre la requête suivante par le biais du présent appel. Ils présentent aussi cette requête au nom de leur chef suprême Songó Abóikóni, qui a donné des assurances de son soutien à l'association ci-dessus mentionnée.

Les soussignés ont conclu, à partir de cartes issues du CELOS [le Centre pour la recherche agricole au Suriname, qui dépend de l'Université] en septembre 1999, que les concessions avaient été accordées à des tiers, dans les limites de leur territoire, sans que les habitants eussent été auparavant consultés. Ils sont de l'avis que cet acte de la part du gouvernement, ou l'allocation des dites concessions,

1. constitue une menace à leurs efforts pour faire reconnaître leurs droits fonciers,

2. est un désaveu des autorités traditionnelles et des habitants,

3. représente une menace à leur survie physique et culturelle ; ils veulent en particulier mentionner :

. les terrains qui leur fournissent leur alimentation,

. les fleuves et les ruisseaux qui les approvisionnent en poisson et en eau potable et pure,

. les aires de chasse sur lesquelles ils se procurent leur viande

. les plantes et les arbres, qu'ils utilisent pour bâtir leurs maisons et leurs embarcations et qui leur assurent des fruits forestiers, le matériel nécessaire au tissage et des remèdes,

. les lieux où ils pratiquent leur culture et leur religion.

Les soussignés souhaitent insister sur le fait qu'ils ne sont pas opposés à l'exploitation du bois dans certains endroits, mais pensent que cela devrait être mené en consultation avec les villages concernés. De plus, ils pensent que l'exploitation devrait également bénéficier à toute la population de l'intérieur. L'expérience de la construction du réservoir [le projet Afobaka] est encore

¹ Des copies furent adressées aux membres de l'Assemblée nationale, à divers ministres, à l'Ambassade des Pays-Bas, diverses ONG, organisations internationales et associations des droits de l'homme.

vive dans leur mémoire. Ils pensent enfin que l'exploitation de la forêt devrait être menée dans l'optique d'un développement durable.

Ils se réfèrent aux promesses faites dans le soi-disant Accord de paix de Lelydorp de 1992 [qui mit fin à la guerre civile] et les résolutions adoptées à l'issue du *Gran Krutu* tenu à Asindópo en 1995 et à Galibi en 1996, garantissant le droit de décider eux-mêmes quel développement ils souhaitent voir se produire dans la région où ils ont vécu pendant des siècles.

Pour finir, les soussignés se réfèrent aux diverses conventions, déclarations et résolutions internationales sur les droits humains reconnaissant les droits fonciers des communautés autochtones et tribales.

Ils vous exhortent à prendre des mesures pour que les concessions mentionnées ci-dessus puissent être annulées sans délai. Ils insistent également sur le fait d'être consultés par les autorités compétentes avant que des concessions puissent être accordées sur leur territoire.

En dépit du fait que cet appel s'appuie, entre autres choses, sur l'article 41 de la Loi sur les forêts, ils vous demandent aussi également de faire annuler les concessions minières (de pierres, d'or) sur leur territoire.

Il leur paraît une bonne idée de discuter de ces sujets avec vous. Ils attendent avec impatience de recevoir de vos nouvelles, dans tous les cas, sous quinzaine.

Au cours des douze mois qui suivirent, la VSG soumit deux autres pétitions au gouvernement de Paramaribo. Aucune ne reçut de réponse, du président comme de qui que ce soit d'autre.

Découragés et contrariés par leur incapacité à obtenir quelque attention de la part du gouvernement, la VSG se décida à chercher la protection de la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme. En octobre 2 000 – plus de trois ans après les premières incursions de bûcherons chinois –, la VSG ainsi que douze capitaines de village, représentant chacun les principaux clans matrilineaires, déposèrent une pétition auprès de la Commission¹. Ce document attirait l'attention sur le manquement du Suriname à reconnaître les droits des Saamaka à la terre et aux ressources tels qu'ils sont définis par la Convention Américaine des Droits de l'Homme, et sur sa violation active de ces droits en raison des concessions minières et forestières qu'il a accordées sur le territoire des Saamaka.

¹ Pétition portée devant la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme, Organisation des États Américains, par *De Vereniging van Saramakaanse Gezagdragers* (L'Association des autorités saamaka) au nom du peuple saamaka, des *Lô* et des Communautés du Suriname Supérieur, contre la République du Suriname.



Une réunion sur les droits fonciers, Hugo au micro

J'ai participé à ce dépôt initial par la rédaction d'un rapport de dix pages, porté en tant qu'Annexe D, ainsi qu'en faisant citer dans le corps de la pétition mon témoignage sur la société et l'histoire des Saamaka provenant de l'affaire Aloeboetoe. MacKay m'avait demandé de parler de la question du territoire saamaka (ses limites géographiques et la nature de sa légitimité), de la propriété de la terre chez les Saamaka (la définition des clans matrilineaires – les *lô* – qui sont les unités foncières) et les usages saamaka de la terre (les multiples façons dont les hommes et les femmes ont recours à la forêt et au fleuve pour leur subsistance, la construction, les soins médicaux et les usages spirituels), ce que je fis intégralement. J'ajoutai ensuite une note à propos de la souveraineté, insistant sur l'importance des notions saamaka de contrôle du territoire et des origines historiques de celui-ci.

Le président du Suriname, Ronald Venetiaan, a réagi avec colère à ce dépôt de pétition. D'après le quotidien national, il compara les Marrons qui faisaient pétition aux insurgés en armes. Il déclara à l'Assemblée Nationale que « lorsque vous ouvrez un site web, vous y trouvez des gens qui déclarent vouloir entamer une guérilla avec l'aide d'organisations de guérilleros colombiens, et pas des moindres, si leurs demandes ne sont pas satisfaites ». D'après le chef de l'État, poursuit l'article, « il y a réellement des éléments qui cherchent à déclencher un conflit armé permanent au Suriname, comme c'est le cas dans des pays tels que la Colombie et le Sri

Lanka. Est-ce ce que nous souhaitons pour le Suriname ? » demande-t-il. « Et n'allons pas penser que ces gens-là n'ont pas de tels souhaits pour notre pays », prévenait-il. Il ajouta que « si certains pensent qu'il s'agit là de bluff, ils devraient prendre en considération que le petit peuple de Brokopondo [se référant là aux Marrons ndyuka de Moiwana] et de Sipaliwini [les Marrons saamaka représentés par le VSG] est capable d'aller trouver des pays étrangers et de proposer des pétitions à l'OEA »¹.

En juin 2001 et mai 2002, la VSG présenta à la Commission d'autres matériaux, fournissant chaque fois des mises à jour quant à l'état des déprédations forestières en cours, citant de nouveaux arguments juridiques et réitérant la demande, exprimée dans la pétition initiale, que la Commission émette des mesures de précaution (en réalité, une injonction) pour faire cesser toute activité d'abattage pendant que l'on jugeait l'affaire. De nouveau, je participai à distance à ces dépositions.

Au début d'août 2002, la CIDH finit par répondre à ces requêtes en délivrant une ordonnance de mesures de précaution, demandant que le gouvernement du Suriname prenne des mesures appropriées pour suspendre toutes les concessions, y compris les permis et autorisations d'exploitation forestière et minière, ainsi que toute autre activité de développement des ressources naturelles sur les terres utilisées et occupées par les douze clans saamaka, jusqu'à ce que la Commission aie l'opportunité d'enquêter sur les réclamations de fond soulevées dans l'affaire².

Le 21 août, Hugo Jabini, représentant les Saamaka, envoya une lettre polie au ministre de la Justice Subhaas Punwasi, lui demandant de quelle façon le gouvernement prévoyait d'honorer la requête de la Commission et suggérant que :

À la lumière de ce qui précède, nous vous encourageons à rechercher tous les moyens disponibles pour rendre effectives les mesures préventives ordonnées par la Commission, et notamment obtenir des ordres de « cesser-le-travail », d'autres mesures administratives adéquates et appropriées et, si nécessaire, des ordres judiciaires d'arrêter toutes les opérations d'abattage et minières sur les terres occupées et utilisées par les douze *lô* saamaka. Ceci inclut un retrait total des toutes les unités militaires surinamiennes qui gardent les concessions d'abattage dans cette zone, ou, au minimum, l'ordre donné à ces unités militaires de cesser toute interférence avec la subsistance traditionnelle et les autres pratiques des membres des douze *lô* saamaka.

¹ *Websites Encourage Terrorism in Suriname*, de Ware Tijd, 25 juillet 2001, cité dans CIDH, OEA, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities (Suriname), Additional Observations on the Merits Made Pursuant to Article 38(1) of the Rules of Procedure of the IACHR*, 15 mai 2002, paragraphe 26.

² Cité dans Forest Peoples Programme, « Press Release, » 20 août 2002.

Mais, suivant en cela sa longue habitude d'ignorer les requêtes formulées par les Saamaka, le gouvernement demeura silencieux. Punwasi, comme beaucoup de ses collègues que la rumeur implique largement dans le trafic de drogue, était apparemment occupé à d'autres affaires ¹.

Des lettres similaires, parmi lesquelles une pétition formelle au président Venetiaan, furent envoyées en 2002 et 2003 par Jabini de la part de la VSG (qui avait officiellement pris et passé des résolutions exhortant le gouvernement à l'action), mais aucune ne reçut de réponse ². Les Saamaka ont alors déposé plus d'informations à la CIDH, arguant que puisque le Suriname avait ignoré les demandes de mesures préventives de la Commission, et puisque des destructions considérables du territoire saamaka avaient encore eu lieu au cours des douze mois écoulés, il fallait que la Commission montre à présent un peu les dents en demandant à la Cour interaméricaine des droits de l'Homme la délivrance d'une ordonnance de mesures préventives.

Les pétitionnaires réclament, en particulier, à la Commission de demander à la Cour l'émission d'une ordonnance de mesures préventives requérant que le Suriname suspende toute activité d'abattage et autres formes d'exploitation commerciale des ressources naturelles sur les terres et le territoire traditionnellement possédé ou autrement occupé et utilisé par les douze *lô* (clans) saamaka jusqu'à ce que l'affaire n° 12.338 ait été résolue par les organes interaméricains de protection des droits de l'Homme.

Pour cette pétition, je rédigeai un rapport en faveur de mesures préventives avec les sous-titres suivants : « Territoire », « Lois saamaka sur le territoire », « Menaces immédiates à l'environnement forestier et leurs effets sur la nourriture et la culture matérielle », et « Menaces immédiates sur la vie religieuse saamaka ». La dernière section, « Menaces sur la survie culturelle – Le spectre de l'ethnocide », arguait que « la destruction de la forêt des Saamaka signifierait la fin de la culture saamaka », et que, sans mesures de protection, un « ethnocide » – la destruction d'une culture

¹ Vers cette époque, la CIDH avait également noté avoir, en deux occasions distinctes (le 21 novembre 2000 et le 8 août 2001), demandé que l'État procure des informations concernant les allégations soulevées dans la première pétition des Saamaka mais qu'elle n'avait « à ce jour jamais eu de réponse ». (VSG et al, « Failure of the Republic of Suriname to Recognize, Guarantee and Respect the Rights of Indigenous and Tribal Peoples to Lands, Territories and Resources, to Cultural Integrity and to be Free from Racial Discrimination, » communication formelle [au Rapporteur Spécial des Nations Unies sur la Situation des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales des Populations Autochtones] suite à la Résolution de la Commission sur les Droits de l'Homme 2001/57, juin 2002, paragraphe 84.

² Voir, par exemple, « Formal Petition Made Pursuant to Article 22 of the 1987 Constitution of the Republic of Suriname, » 15 janvier 2003, inclus dans CIDH, OEA, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities (Suriname), Supplemental Submission Providing Updated Information and Requests*, 23 janvier 2003, Annexe 1.

que beaucoup considèrent comme l'une des plus créatives et des plus dynamiques de toute la diaspora africaine – semble l'issue la plus probable. Le rapport concluait en disant que « la décision unilatérale du gouvernement d'abroger les traités passés avec les Marrons au dix-huitième siècle dans l'intérêt prétendu de l'unité nationale équivaut à un ethnocide »¹.

* * *

Le principe de la divulgation complète exige que je mentionne que, durant toute cette période, Sally et moi étions physiquement hors du Suriname. En 1986, deux policiers militaires lourdement armés nous avaient tirés de notre lit en pleine nuit, dans un hôtel de Paramaribo où nous étions récemment débarqués de Paris et en attente d'un vol nous menant à l'intérieur afin de rendre visite au Gaamá Agbagó, très malade et qui avait demandé à nous voir avant de mourir. Cette intrusion au milieu de la nuit et la course angoissante qui s'ensuivit, plusieurs heures durant, à travers forêt et savanes, talonnés tout le long du chemin par un autre véhicule de la police militaire – sans explication d'aucune sorte de la part de nos ravisseurs et croyant qu'à tout moment ils allaient s'arrêter et nous faire la peau – se termina par un enfermement dans une pièce jusqu'à l'aube, nos passeports tamponnés partout *ONGELDIG* (invalidé), puis notre embarquement en hâte sur un ferry pour la Guyane avec l'avertissement de ne plus jamais revenir.

Il se trouvait, sans que nous le sachions, que la guerre civile entre le Commando de la Jungle de Ronnie Brunswijk et le gouvernement venait d'éclater ce week-end-là, et qu'en tant qu'amis fidèles des Marrons nous étions apparemment devenus *personae non gratae*. (Lorsque nous demandâmes plus tard à l'ambassade américaine la raison de notre expulsion, le gouvernement surinamien leur répondit qu'il s'était produit une « erreur administrative »). De nombreux amis à Paramaribo – des gens possédant des contacts bien informés en politique – suggérèrent que de telles mises en garde de la part des militaires étaient sérieuses et qu'il serait sage de garder nos distances. Le Gaamá Agbagó s'accrocha à la vie jusqu'en 1989,

¹ Ce document, « Report of Dr. Richard Price in Support of Provisional Measures, » est annexé à la *Request for the Application of Provisional Measures by the Inter-American Court of Human Rights* de la VSG, datée du 15 octobre 2003. Au cours de cette période, une nouvelle menace pointait vers le territoire saamaka – un accord de 2003 entre le gouvernement et Alcoa, d'une hauteur de 70 millions de dollars US, en vue d'agrandir le barrage et le lac des années 1960, en relevant le niveau de l'eau d'environ deux mètres pour accroître la production hydroélectrique de telle façon qu'Alcoa puisse agrandir sa raffinerie d'alumine à Paranam. Comme la VSG informait la CIDH au cours de plusieurs demandes en 2003, six villages saamaka situés au bord sud du lac seraient submergés si le plan devait être réalisé. La VSG fit plusieurs pétitions pour que cette situation soit incluse dans les mesures de précautions préalablement émises.

où il mourut paisiblement à l'âge de 102 ans. J'étais cruellement déchiré entre mon désir d'assister aux funérailles de notre ami et l'exigence de prudence de la part de Sally. Pour finir, je n'ai pas pris le risque et nous dûmes nous contenter de vidéos et de témoignages.



Les fossoyeurs retournent au village, aux funérailles du Gaamá Agbagó, 1989

La menace de seconde main du Commandant Bouterse, livrée par l'intermédiaire de l'avocat général de Freitas après mon témoignage au procès de 1992 au Costa Rica, ne fit qu'ajouter à la pression. Nous étions là, universitaires qui avions dédié nos deux vies aux Saamaka du Suriname, incapables d'être assurés de notre sécurité dès notre arrivée à l'aéroport international, ou même en marchant dans les rues de la capitale. Notre solution, mise en place immédiatement après notre expulsion en

1986, fut de faire passer le plus gros de notre attention sur les Saamaka de la Guyane. Dans le sillage de la guerre civile, les Marrons avaient afflué sur le Marowijne et bientôt près du tiers des Saamaka vivaient dans ce minuscule morceau d'Europe en Amérique du Sud. De toute façon, depuis 1986, nous avons passé notre temps de recherche essentiellement sur ce nouveau site, travaillant avec des gens qui – contrairement à nous – pouvaient aisément aller et venir de part et d'autre de la frontière avec le Suriname. Ce faisant, nous restâmes en contact proche avec les développements en territoire saamaka, mais toujours à distance, un contact de deuxième main en quelque sorte ¹.

Lorsque mourut le Gaamá Songó, en novembre 2003, Sally et moi suivions les manœuvres politiques complexes entourant sa succession depuis la Guyane française, où nous travaillions à ce moment-là ². La plupart des Saamaka voyait en Songó un chef faible, particulièrement après qu'il eût souffert d'une congestion cérébrale durant ses dernières années.

Ses tumultueuses funérailles, qui se prolongèrent jusqu'à son enterrement plus de trois mois plus tard, furent marquées par le refus persistant du cercueil de nommer un successeur et le fait que les *gaamá* [décédés] présents au cimetière dénièrent à Songó, jusqu'au dernier moment, le droit d'être inhumé comme un des leurs. Sans attendre les « funérailles secondaires » prévues quelques mois plus tard, après lesquelles on désigne habituellement le successeur, le *gaamá* intérimaire – qui ne peut lui-même être candidat au poste permanent – s'empressa d'aller à Paramaribo annoncer que son propre frère, Otjútju (alias Belfón Abóikóni), avait été choisi comme prochain *gaamá*, et sa photo fut dûment publiée dans le grand journal surinamien *De Ware Tijd*. (Depuis le XVIII^e siècle, la coutume veut que, une fois que les Saamaka ont choisi et intronisé le nouveau *gaamá*, celui-ci se rende dans cette ville où le gouvernement colonial/national l'installe officiellement dans ses fonctions et lui octroie un uniforme.)

¹ Au cours de cette période, nos écrits sur les Saamaka au Suriname incluaient mon livre largement historique *Alabi's World*, et notre ouvrage commun *Two Evenings in Saramaka* (qui bénéficia d'un terrain à Kourou à la fin des années 1980), *Maroon Arts* (Boston Beacon Press, 1999), et *The Root of Roots : Or, How Afro-American Anthropology Got Its Start* (Chicago : Prickly Paradigm Press, 2003). Nous avons aussi écrit des livres sur les Saamaka et d'autres Marrons de Guyane, comme les trois ouvrages cosignés *Equatoria* (1992), *Enigma Variations : A Novel* (Cambridge Harvard University Press, 1995), et *Les Marrons* (Châteauneuf-le-Rouge : Vents d'ailleurs, 2003), de même que mes *Voyages avec Tooy*.

² Une grande partie de cette section provient directement de Price, *Voyages avec Tooy*, pp. 254-263.



Le cercueil du Gaamá Agbagó est descendu dans le canot qui va le conduire au cimetière

Lorsque nous arrivâmes à Cayenne le 18 avril 2005, six jours après l'intronisation en règle d'Otjúťju comme *gaamá*, les Saamaka ne parlaient toujours que de cet événement. Un ami saamaka revint d'un weekend à Paramaribo avec des photos du nouveau chef, jambes blanchies de kaolin conformément à la tradition, tête ceinte d'un foulard, siégeant dans le sanctuaire aux ancêtres d'Asindópo (la capitale saamaka) et tenant son sceptre de *gaamá*. Mais à peine deux jours plus tard, à Dángogó, un autre homme – Ozéni – fut intronisé dans le sanctuaire des ancêtres de ce village. Les Saamaka se retrouvaient soudain avec deux *gaamá* rivaux et personne ne savait exactement à quoi s'en tenir. Conflits et rivalités pour l'accession à un poste de pouvoir ont toujours fait partie de la scène politique saamaka. Mais dans le passé, c'étaient toujours des clans rivaux qui se disputaient ce poste. Ici, deux Matjáú étroitement apparentés, membres de la communauté de Dángogó, venaient en quelque sorte de le scinder en deux.



Intronisation d'Otjútu, 12 avril 2005, Asindóopo

Otjútu n'avait jamais caché ses ambitions politiques. Lorsque je l'ai connu dans les années 1960 et 1970, il était un proche confident du sage et respecté Gaamá Agbagó Abóikóni et, apparemment, son successeur préféré¹. Il collaborait depuis longtemps avec des étrangers sur divers projets – il fut le premier Saamaka à gérer une piste d'atterrissage dans l'intérieur et un des rares à posséder un petit magasin. Dans *Les Premiers Temps*, je le décrivais « tirailé entre la côte et le pays saamaka » et j'ai noté : « Il m'a donné quelques orientations majeures sur les Premiers Temps mais, après vérification, ses informations se sont parfois révélées inexactes » – j'entendais par là que ses témoignages avaient souvent un caractère net-

¹ Une connaissance ndyuka du Gaamá Agbagó affirme que le chef lui aurait dit sa préférence dès les années 1970s (André R. M. Pakosie, « Een analyse van het huidige conflict om het gaamanschap bij de Saamaka, » *Siboga* 15[1][2005] : 17-27).

tement « politique ». Quant à Ozéni, je le connaissais seulement de réputation : natif de Dángogó, le village où nous habitions, il avait choisi de vivre et de travailler à Paranam, ville côtière dominée par l'entreprise Alcoa. D'un tempérament paraît-il assez effacé, Ozéni avait sans doute obtenu ses appuis pour la fonction de *gaamá* moins en raison d'une quelconque représentativité que du fait qu'il n'était pas Otjútju. De nombreux Saamaka, notamment de Dángogó, ne faisaient pas vraiment confiance à Otjútju, qu'ils jugeaient trop manipulateur. Sur le plan généalogique, tous deux répondaient aux critères requis.

Les discussions entre mes amis à Cayenne étaient, cependant, d'une tout autre nature. Oui, ils étaient tous d'accord qu'Otjútju était un véritable animal politique et que cela le rendait tout désigné pour cette charge. Mais, surtout, il fallait éviter de le provoquer. Premièrement, il était « maître du grand esprit vengeur » – il hébergeait dans sa tête un des plus puissants esprits vengeurs de son lignage. Deuxièmement, son homonyme (l'ancêtre désigné par divination comme ayant participé de sa naissance), Bòò, était la mère de Gaamá Agbagó, qui avait elle-même pour homonyme Lukéinsi, fille d'Adjágbò et de Paánza et médiatrice de l'esprit forestier des Premiers Temps Wámba, ce qui lui conférait un lignage surnaturel de grand pouvoir¹. Une fois Otjútju intronisé rituellement dans le sanctuaire aux ancêtres d'Asindóópo, qui pourrait oser tenter de lui ravir son poste et survivre ?

Un ami qui venait d'arriver de Suriname nous passa une cassette audio de l'investiture d'Otjútju. Capitaine Tooy Alexander, un expert en rituel saamaka, écouta avec attention l'*apinti* et commenta à la lettre ce qu'ils disaient : « *Fúndi ofón, fúndi ofón, fúndi ofón, alákatáka fúndi ofón* – Le fleuve Suriname est sans chef. Le navire n'a pas de timonier. Le navire gîte et dérive dangereusement ». Puis, plus tard, le tambour joua : « *Séi kúnya, séi kúnya, séi kúnya, alábatáta séi kúnya* - Le fleuve a trouvé un chef. Le navire a trouvé un timonier ». Ensuite, nous entendîmes des femmes exécuter des chants *sekêti* plein d'entrain composés pour l'occasion, célébrant l'intronisation de Gaamá Otjútju. « Ce litige connaîtra un dénouement dans un sens ou dans l'autre, dit Tooy en riant. Quand une femme est enceinte, si elle n'a pas un garçon elle aura une fille. Même si elle n'a ni l'un ni l'autre, elle aura une espèce d'enfant avec des dents dans la bouche. On verra bien ! »

Le lendemain, un homme saamaka arriva avec ce qu'il prétendit être un tuyau de première main - et il apparut bientôt qu'il avait découvert quelque chose d'important. Ce conflit n'était pas lié aux personnalités ni à la généalogie traditionnelle, mais aux forces très modernes de l'argent, de

¹ Voir Price, *Les Premiers Temps*, pp. 77, 244-256, passim.

la corruption et du « développement ». Ben a entendu des rumeurs crédibles selon lesquelles un certain « T. », un Français qui exploite la plus vaste mine d'or de la Guyane, aurait conclu un accord avec Gaamá Songó peu avant sa mort dans le but de « développer » le pays saamaka, élaborant des plans pour édifier un hôtel cinq étoiles en face d'Asindópo, de l'autre côté du fleuve, rallonger la piste d'atterrissage voisine à Djoemoe, construire une route reliant les villages saamaka au monde extérieur et ouvrir une énorme mine d'or à l'intérieur de la crique sacrée Paaba. La mort de Songó a momentanément interrompu ce projet, bien que « T. » ait expédié d'abondantes quantités de marchandises pour les funérailles, en témoignage de son respect. (Je me souviens avoir entendu dire au moment de cette cérémonie qu'un « Français » avait envoyé en cadeau un avion et plusieurs pirogues chargées de milliers d'euros de marchandises, allant des rouleaux de tissu aux caisses de rhum et autres boissons.) Aujourd'hui, selon les dernières rumeurs, Ozéni et ses partisans envisageraient de relancer les projets secrets de Songó, alors qu'Otjútu ne veut pas avoir affaire avec « T. ».

Mon ami Tooy me surprend en disant qu'il connaît « T. ». « Cela fait des années que cet homme vit en Guyane, à Saint-Laurent. Un jour, il a tué sept chefs *íngi* avec son fameux *óbia* – il le garde dans un sac qu'il porte sur l'épaule. Il y a un *asamaká* [crâne d'homme] à l'intérieur [...] Il pénètre seul dans la forêt et demandait à son *óbia* s'il devait dormir à un certain endroit cette nuit-là et, s'il répondait non, il poursuivait son chemin. Il travaille tout le temps avec lui ». Tooy raconte que « T. » s'est construit une maison à Saint-Laurent mais son épouse est repartie dans son propre pays. Il a demandé à Tooy de bien vouloir verser des libations pour la ramener. Tooy a accepté, et une semaine plus tard elle était de retour. Depuis, « T. » est un admirateur. Mais Tooy me met en garde contre cet homme. Il s'est rendu un jour en amont près de Saint-Élie, où la société de « T. » exploite l'or, et il a appris que ce dernier enlève des enfants saamaka sur la côte pour les sacrifier au diable qui possède l'or dans les entrailles de la terre – les diamants aussi, paraît-il. « T. » fait kidnapper ces enfants qui sont ensuite largués depuis ses hélicoptères près des gisements aurifères.

Un après-midi, Sally et moi rendons visite à Kalusé, un homme de Dángogó qui vivait à Cayenne depuis des décennies. Il nous explique que, la semaine précédente, les deux parties du litige concernant le *gaamá* ont convenu d'aller consulter l'oracle des Lángu à Béndiwáta pour voir ce qu'elle dirait. Elles ont délégué trois capitaines originaires de Dángogó, trois autres dans le camp d'Otjútu, tous munis de cassettes pour enregistrer le verdict. L'oracle a penché en faveur de Dángogó, en déclarant que la première personne qu'ils rencontreraient à leur retour au débarcadère serait le prochain *gaamá* – et ce fut Ozéni. Kalusé dit qu'il ne voit pas

comment Otjútju aurait une chance, puisque les seules personnes présentes à sa prétendue intronisation étaient son frère (le *gaamá* intéri-maire), le joueur d'*apinti* et deux ou trois amis.

Quelques jours plus tard, alors que nous nous trouvons à Saint-Laurent, la petite ville frontalière faisant face au Suriname, de l'autre côté du fleuve, nous passons voir le capitaine saamaka Antonísi qui, nous a-t-on dit, est l'interlocuteur de « T ». auprès des Saamaka. En tant que vieil ami, il nous informe que cet homme est bien propriétaire d'une immense mine d'or et qu'il emploie des douzaines de Saamaka. Il a effectivement dépensé quelque 10 000 euros pour les funérailles de Songó, confiant à Antonísi l'achat et la livraison de 10 caisses de Gandia (vin fortifié espagnol très apprécié par les femmes saamaka), 10 caisses de rhum, 16 caisses de bière, 25 kilos de haricots rouges, 25 kilos de queues de cochon salées, des boîtes et des boîtes de cartouches, 3 caisses de poudre à canon noire et un beau fusil à suspendre dans la maison mortuaire, que le nouveau *gaamá* accrochera plus tard dans sa salle d'audience, et il a donné à Antonísi 3500 euros de plus pour acheter tout ce qu'il jugerait utile d'ajouter. À présent, se plaint Antonísi, certains racontent dans son dos qu'il a volé une partie de cet argent, d'autres que « T ». va le récompenser de 50 kilos d'or ! Antonísi ajoute qu'Otjútju n'a pas été installé dans les règles car la tradition veut que le *gaamá* soit intronisé à Dángogó, pas à Asindópo. C'est donc Ozéni qui doit être le vrai *gaamá* ¹.

Au cours des jours suivants, les rumeurs continuent à circuler. Un fidèle d'Ozéni nous assure que personne n'est venu à l'intronisation d'Otjútju, hormis son frère et le joueur d'*apinti* – il n'y avait ni capitaines ni invités venus d'ailleurs. Cela ne ressemblait pas du tout à l'investiture d'un *gaamá*, dit-il. (Mais les photos que nous avons vues semblent démentir cette assertion.) Selon un habitant de Dángogó partisan d'Otjútju, tous les villages le long du fleuve seraient pour Otjútju, et Dángogó serait le seul, en majorité, à soutenir Ozéni. Otjútju siège déjà dans son « bureau », recevant des gens et se comportant en parfait *gaamá*.

La grande nouvelle est que Gaama Gazón, le Ndyuka qui est le doyen de tous les chefs marrons vivants à ce jour, a envoyé une délégation personnelle au pays saamaka pour essayer de démêler la situation. Les émissaires ont trouvé Otjútju dans son bureau et l'ont salué du titre de *gaamá*, lui offrant même un « morceau » du dieu ndyuka Gaán Tatá, en geste d'amitié, pour l'aider à régner. Lorsqu'ils sont arrivés à Dángogó, le capitaine Amèékán-óli (alias Aduéngi) les a chassés ! Il a déclaré que ce

¹ Une vidéo amateur de l'investiture d'Ozeni, que je visionnais en 2009, montre le beau fusil offert par P. en cadeau aux funérailles de Songó en train d'être attribué au « Gaamá » Ozeni.

n'était pas une affaire ndyuka et qu'ils feraient mieux de regagner leur propre fleuve. Mais les Ndyuka ont débarqué et se sont dirigés tout droit vers la maison de Gaán Tatá. (Depuis le début du ^{XX}^e siècle, Dángogó possède une annexe de Gaán Tatá, ramené du pays ndyuka, qui sert de grand oracle pour le village.) Ils ont demandé au capitaine Amèèkán-óli ce qu'était cette « chose », là-bas sur la planche. Le *sóoi-gádu* de Mamá Ndyuka ? Tu te fiches de nous ! ont-ils dit. En désignant son torse, le capitaine ndyuka a expliqué que le *sóoi-gádu* de Mamá Ndyuka se trouvait là, et que ce que possédait Dángogó ne valait rien. Les Ndyuka sont retournés à Asindóópo, où ils se sont réunis avec Otjútju et ses conseillers pendant trois jours. D'après eux, le nom d'Otjútju est déjà inscrit dans le registre des Blancs en ville depuis près d'un an. Il siège sur le tabouret du *gaamá*. Qui va le détrôner ? Personne ne connaît l'autre prétendant. Si Amèèkán-óli l'a intronisé, c'est lui qui devra payer son salaire et lui acheter un uniforme car les Blancs n'ont jamais entendu parler de lui ¹.

Tooy conclut que ce sera Otjútju le vainqueur. « Quand Agbagó est devenu *gaamá*, il s'est assis sur le tabouret avec Todjê [son Wénti]. Songó l'a fait seul – et mal. Mais Otjútju, lui, héberge dans sa tête le grand esprit vengeur du Pikílio ! Qui va lui ravir le titre de *gaamá* ? La personne qui s'y risquera – si on ne l'enterre pas dans sept jours, on l'entertera dans quatorze ».

Un visiteur de Dángogó rapporte qu'une foule nombreuse est venue assister à l'intronisation d'Otjútju – plusieurs avions chargés de Blancs et même quelques policiers de Paramaribo.

Les Saamaka ont joué le nanábulúku ², puis l'apúku, puis le komantí ! Otjútju a toujours travaillé avec les Blancs, les gens de la ville. Ne serait-ce que pour ça, ils le nommeront *gaamá*. Tu sais que « T ». et Songó s'étaient mis d'accord pour exploiter une mine d'or dans le Pikílio et les autres étaient sûrs que si Otjútju l'emportait, il empêcherait ça, ne voulant pas qu'un Français touche tous les bénéfices. Mais si Ozéni gagnait, le contrat établi par Songó serait reconduit. Otjútju exige un nouveau contrat avec la ville. De nos jours,

¹ Dans un courrier électronique de juillet 2006, l'anthropologue Bonno Thoden van Velzen rapporta que, selon des amis ndyuka, les cinq hommes qui constituaient la délégation rentrèrent chez eux avec la sensation d'avoir été incompris et « maltraités » par les Saamaka, qui leur avaient montré peu d'attention et ne les traitèrent pas avec le respect dû.

² C'est un rythme des Premiers Temps dont le nom dérive du culte de Nanã Burukú, en pays yoruba. J. Lorand Matory qualifie Nanã Burukú de « déesse de la mort » (*Black Atlantic Religion : Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, 2005, Princeton, Princeton University Press, p. 98), tandis que Pierre Verger la décrit comme une « très ancienne déesse » montrant aux fidèles « comment agir avec calme, bienveillance, dignité et douceur » (*Orixás : Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*, 1981, Salvador, Corrupio, pp. 236-241 ; voir aussi ses *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique* (Dakar : IFAN, 1957, pp. 271-90).

si tu t'éloignes de plus de 100 mètres de la berge, les Blancs commencent à te dire que ce n'est plus ton fleuve. Otjútju mettra fin à tout ça ! Les responsables ont convoqué Otjútju en ville, mais à cause des élections nationales l'entrevue a été ajournée. Amèèkán-óli et Ozéni se sont vraiment fait pigeonner ! Les Saamaka avaient décidé de nommer Ozéni capitaine en chef en compensation d'avoir cédé sa place à Otjútju, mais maintenant qu'Amèèkán-óli a insulté les Ndyuka, il n'obtiendra rien.

Tooy ajoute que lorsqu'on retire un couteau des mains d'un enfant, on lui donne un bâton. Mais Amèèkán-óli a ruiné tout espoir que même cela se produise !

En attendant, le gouvernement national se retrouve paralysée en raison des élections du 25 mai – les édiles ne feront rien pour résoudre le différend en pays saamaka pendant des semaines ou des mois, jusqu'à ce qu'un président et un gouvernement soient en place.

Le vieux frère de Tooy, Sensiló, intervient alors avec une anecdote historique, essayant de ramener à leur juste dimension les prétendants actuels au poste de *gaamá*.

Un jour, le commissaire de district Junker convoqua Gaamá Djankusó pour une entrevue. [Durant les premières années du XX^e siècle, Junker s'efforça de mettre le *gaamá* saamaka sous sa coupe, mais Djankusó lui tint toujours tête.] Chacun savait que l'autre ne le tuerait pas en public. Ils s'arrangèrent donc pour se rencontrer en terrain neutre, à l'embouchure du Gaánkiiki. Les premières paroles de Djankusó à l'homme blanc furent : « Les anacondas – je suis leur chef. Les jaguars – je suis leur chef. Les êtres humains – je suis leur chef. Les serpents venimeux – je suis leur chef. Crois-tu pouvoir me manœuvrer ? Vivons et travaillons ensemble. » Voilà ce qu'était un *gaamá* ! Vous pensez qu'on en a vu un autre récemment ?

C'est neuf semaines après notre départ de Guyane, le dernier jour de mai 2005, que nous apprenons la nouvelle par un coup de fil de Tooy. Otjútju est le nouveau *gaamá*¹.

¹ Un article paru dans *de Ware Tijd* le 2 août 2005 décrit comment, lors d'une « grande assemblée du conseil » qui se tenait le jour précédent à Brokopondo, les officiels saamaka de l'ensemble des clans rencontrèrent le ministre du Développement régional du gouvernement surinamien et désignèrent Otjútju (Belfón Abóikóni) comme le nouveau *gaamá*. Le ministre déclara qu'il serait très vite officiellement reconnu par le gouvernement national. Un article de suivi du 3 août rapporta que les chefs de Dángogó n'entérinaient toujours pas cette décision, disant qu'Otjútju pouvait être *gaamá* pour les gens de la ville mais pas pour les « vrais Saamaka ». Toutefois, il semblait clair qu'Otjútju l'avait finalement emporté. Puis, le 29 octobre, *de Ware Tijd* rapporta qu'Otjútju allait être reçu le jour même au palais présidentiel et officiellement reconnu par le président Ronald Venetiaan en tant que *gaamá* des Saamaka, et le 31 octobre le journal publia sa photographie, vêtu de l'uniforme de *gaamá* et présenté par le président.

Malgré cela, la lutte pour la direction traîna encore des années, un groupe de jeunes de Dángogó (selon certains, financés par « T. ») kidnappant à un moment le Gaamá Otjútju, après quoi ils furent arrêtés et condamnés, et purgèrent leur peine dans une prison de Paramaribo – depuis lors, le *gaamá* s'est vu fournir des gardes du corps de la police par le gouvernement. Mais, à la fin de 2006, le Gaamá Otjútju (Belfón) avait réussi à stabiliser sa position et faisait fonction de chef traditionnel. C'est à ce titre qu'il commença à collaborer avec la VSG, jouant pour finir un important rôle symbolique à l'audience, devant la Cour interaméricaine des droits de l'Homme, en 2007.

Les déprédations continuent

Alors même que la CIDH délibérait sur l'affaire *The Saamaka People (or the 12 Lô) v. Suriname*, de nouvelles preuves s'accumulaient, venant d'organisations internationales, qui montraient que le Suriname ne prenait absolument pas au sérieux la question des droits de l'Homme, tout spécialement pas ceux des peuples autochtones et marrons dans ses propres frontières. Un rapport de soixante-huit pages, rédigé par trois organisations surinamiennes – la VSG, l'Association des chefs de villages autochtones au Suriname, Stichting Sanomaro Esa – et le Forest Peoples Programme, et adressé en 2002 au Rapporteur spécial sur la situation des droits de l'Homme et les libertés fondamentales des peuples autochtones, préparait le terrain à de futurs rapports du Comité des Nations Unies pour l'élimination de la discrimination raciale (CERD) sur la situation surinamienne ¹.

Il est important d'examiner attentivement ce rapport de 2002. Il commençait par souligner que :

Le Suriname est le seul pays aux Amériques à n'avoir ni reconnu ni garanti une quelconque mesure de protection des droits des populations autochtones et tribales à la terre, aux territoires et aux ressources. Associé à des opérations substantielles et hautement préjudiciables d'exploitation des ressources, ce manquement à reconnaître et respecter ces droits aux territoires et aux ressources a conduit à de flagrantes violations des droits de l'Homme des peuples autochtones et tribaux, miné leurs moyens de subsistance et sévèrement compromis leur intégrité physique, culturelle et économique. Puisque les droits territoriaux et autres ne sont ni reconnus ni protégés par le droit surinamien, les peuples autochtones et tribaux sont sans recours appropriés et efficaces pour affirmer et défendre leurs droits par le biais de procédures nationales, ce qui ne leur laisse d'autre choix que de rechercher l'arbitrage, l'intervention et la protection d'instances internationales. L'attention internationale est une nécessité urgente au moment même où les violations des droits tribaux et autochtones au Suriname sont largement répandues, systématiques et substantielles, et où la nature et l'impact de ces violations sont immédiats, continus et, dans certains cas, irréversibles.

Le rapport documente et analyse ensuite non seulement les abus en matière de droits de l'Homme, liés aux opérations forestières, mais éga-

¹ VSG et al., *Failure of the Republic of Suriname to Recognize, Guarantee and Respect the Rights of Indigenous and Tribal Peoples to Lands, Territories and Resources, to Cultural Integrity and to be Free from Racial Discrimination*, Communication formelle [au Rapporteur Spécial des Nations Unies sur la Situation des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales des Populations Autochtones] suite à la Résolution de la Commission sur les Droits de l'Homme 2001/57, juin 2002.

lement un certain nombre d'autres abus tels que la discrimination à l'égard des Marrons et des peuples autochtones en termes de soins de santé.

De nombreuses communautés n'ont pas d'établissement de soins. Ceux qui existent ont peu, parfois pas, de matériel médical et ne reçoivent que rarement la visite d'un médecin qualifié. Les taux d'immunisation sont 50 pour cent plus bas que sur la côte. (...) La malaria, liée de surcroît aux activités minières, a atteint des proportions « épidémiques » dans plusieurs zones de l'intérieur. D'après l'Organisation panaméricaine de la santé, le Suriname a la plus forte incidence d'infection par le paludisme aux Amériques.

Le rapport témoignait également de discrimination dans le domaine éducatif – ainsi l'État fournit, pour l'intérieur, « une allocation de 26,50 florins surinamiens (0,05 dollars US) par élève et par an pour la maintenance des bâtiments et le matériel scolaire »¹. La destruction de l'environnement par les activités minières s'y trouvait également abordée.

On estime que 15 à 30 000 orpailleurs brésiliens opèrent au Suriname avec l'autorisation du gouvernement, auxquels s'ajoutent plusieurs milliers de orpailleurs locaux. 20 à 30 tonnes de mercure seraient relâchées chaque année dans l'environnement, habité pour l'essentiel par des peuples autochtones et tribaux. D'autres sources considèrent qu'entre 1993 et 1998, les chercheurs d'or ont déversé dans l'environnement plus de 150 000 kg de mercure. Certaines communautés autochtones et tribales rapportent que leurs fleuves et autres sources d'eau sont impropres à la consommation humaine, et que les poissons qu'ils pêchent présentent des tumeurs et des yeux d'un blanc savonneux.

Mais le droit à la terre reste le principal sujet du rapport, lequel contient plusieurs histoires poignantes dont celle de Nieuw Koffiekamp, l'un des villages de transmigration situé en aval du lac d'Alcoa qui se préparait alors à une deuxième relocalisation forcée pour laisser place à une mine d'or géante dirigée par les multinationales canadiennes Cambior et Golden Star ; celle des Ndyuka de Adjoemakondre, près de la ville de Moengoe, qui vivaient autrefois au milieu d'une forêt luxuriante mais qui à présent, à cause de l'extension des activités de forage de bauxite menées par

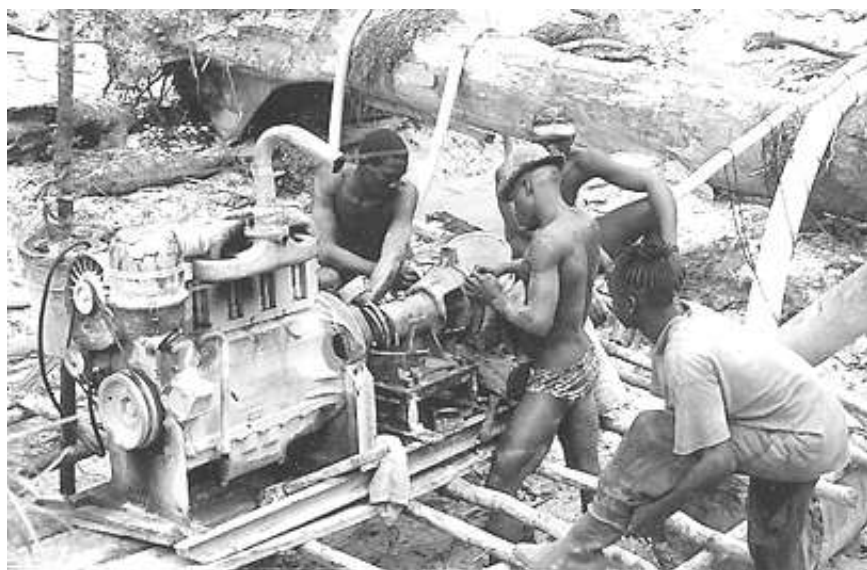
¹ Des rapports de 2009 décrivent une discrimination continue et massive vis-à-vis des possibilités offertes en termes d'éducation (et autres). Voir CERD, « Concluding observations of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination, Suriname, Seventy-fourth session, 16 February – 6 March 2009, CERD/C/SUR/CO/12, 3 March 2009 » et, de l'Association surinamienne des chefs de villages autochtones, l'Association des autorités saamaka, et le Forest Peoples Programme : « A Report on the Situation of Indigenous and Tribal Peoples in Suriname and Comments on Suriname's 11th and 12th Periodic Reports (CERD/C/SUR/12) », « Soumis au Comité sur l'Élimination de la Discrimination Raciale lors de sa 74^{ème} Session (16 février – 6 mars 2009). Tous deux sont disponibles sur : http://www.forestpeoples.org/documents/s_c_america/bases/suriname.shtml

Alcoa sur leurs terres, « vivent dans un paysage lunaire, entourés de rochers éclatés, couverts de poussière et de débris des déflagrations et sont soumis à des lumières de forte intensité qui permettent à la mine de fonctionner 24 h par jour, sept jours par semaine, » ; ou celle de plusieurs autres communautés menacées par les sociétés minières multinationales. Le rapport introduit aussi la question épineuse des aires protégées – réserves naturelles et autres – qui, comme les concessions minières et forestières au Suriname, ont été établies sans égard pour les besoins (ou les opinions) des peuples marrons et autochtones qui vivent ou travaillent au sein de leurs frontières. Ce sujet mérite toute notre attention.

En juin 1998, l'État surinamien et Conservation International avaient mené une remarquable campagne de relations publiques, qui culmina avec l'éditorial du *New York Times* titré « L'exemple surinamien ». Lors d'une conférence de presse, où figurait Harrison Ford et qui s'était tenue devant l'immeuble des Nations Unies à New York, le groupe de protection de la forêt tropicale, alors en partenariat au Suriname avec Bristol-Myers Squibb, annonça la création d'un parc naturel (et de prospection biologique) de 4 millions d'hectares, dans le Suriname central. L'idée était que la zone resterait libre de toute activité minière ou forestière, et qu'elle serait maintenue avec l'assistance de fonds provenant de Conservation International¹. Un mois plus tard, la réserve était officiellement créée par résolution présidentielle. « Établie pour protéger et préserver les ressources naturelles du Suriname », elle était censée couvrir près de 10 pour cent de la surface totale du pays et constituer la plus grande aire de forêt tropicale protégée au monde. Il était précisé que l'endroit n'inclurait pas de terres amérindiennes ou marronnes. Peu de temps après, elle était déclarée site du patrimoine mondial de l'UNESCO.

Bien que le *New York Times* l'ignorât très probablement, Conservation International devait savoir que le projet fournissait un écran de fumée opportun au pillage continu des forêts surinamiennes, juste à l'ouest du parc. (La situation rappelait celle des années 1960, quand le projet hydroélectrique d'Alcoa se fit une formidable publicité en participant au projet de sauvetage de la faune mené par la Société internationale de protection des animaux.) Il serait légitime de voir, dans l'annonce publique même de la création de la réserve naturelle, une formidable diversion de la vaste dévastation et des abus commis par l'État surinamien dans ces zones de forêt où vivaient, de fait, un grand nombre de Marrons et d'Amérindiens.

¹ J'ai appris que ces fonds incluaient une compensation pour différentes personnes qui, seulement quelques semaines auparavant, recevaient des concessions d'exploitation forestière sur ce qui allait devenir la réserve, et que l'une de ces personnes se trouvait être le copain de Bouterse, Etienne Boerenveen - alors libéré pour bonne conduite d'un pénitencier fédéral américain où il avait été condamné à une peine de 12 ans pour trafic de drogue, et qui venait d'être promu au rang de colonel de l'armée surinamienne.





Orpailleurs marrons (ndyuka)

Ce qui ne fut pas annoncé, c'est que la Réserve naturelle du Suriname central expropriait en réalité un tiers du territoire sur lequel les Marrons kwinti avaient exercé leur propriété, et d'autres droits, depuis le dix-huitième siècle, de même que des zones traditionnellement détenues par les groupes autochtones trio, dans le sud de la réserve. La résolution présidentielle, adoptant un langage similaire à celui que l'on trouve dans d'autres documents émanant du gouvernement surinamien, indiquait simplement, à l'égard des droits des Kwinti et des Trio, que « les habitants vivant en tribus dans les villages et établissement de brousse seront respectés tant que a) ils ne seront pas contraires à l'intérêt général ou le but national de la réserve naturelle établie et si b) il n'y est pas pourvu autrement.

Forte de ce succès de 1998, Conservation International avait de plus grands horizons en tête.

* * *

Le clan Lángu, dont la patrie traditionnelle se trouve en amont les formidables barrières naturelles que constituent les chutes de Tapáwáta et de Gaándan et inclut tous les villages situées sur le Gaánlío (le plus gros affluent du fleuve Suriname), est l'un des *lô* (clans matrilineaires) saamaka les plus puissants. Parmi ses motifs de fierté historique (un passé que j'ai eu le privilège de connaître mieux auprès de l'un de ses aînés les plus savants, le capitaine Tooy Alexander, au cours de la dernière décennie) on trouve la sortie de l'esclavage de Kaásipumbu et de Wíi, au début du dix-huitième siècle – les ancêtres iconiques nés en Afrique qui donnèrent leurs noms aux deux segments du clan, les Kaapátu et les Kadósu. Kaási mena d'abord son peuple en direction du sud, jusqu'à un village proche de l'étang de Ma Pugúsu, où les gens de Wíi les rejoignirent et qu'ils franchirent miraculeusement lorsque les troupes gouvernementales leur donnèrent l'assaut en 1712¹. Bientôt, ils fondèrent un village provisoire sur la crique Mindindéti, puis se rapprochèrent du fleuve Kleine Saramacca où ils vécurent jusqu'aux violentes batailles de 1730-31². Là, après deux décennies de déplacement vers le Sud, et créant successivement des villages qu'ils se rappellent encore aujourd'hui, Kaási et les siens se fixèrent sur la redoute de Bákakúun, au sommet de la montagne, juste derrière ces montagnes distantes qui, depuis le territoire du Gaánlío que leurs descendants lángu considèrent aujourd'hui comme leur patrie, apparaissent comme des

¹ Voir Price, *Les Premiers Temps*, pp. 120-124. Des Saamaka m'ont rapporté que ce bassin sacré avait récemment été irrémédiablement désacralisé – il était rempli de scories provenant de la mine d'or de Gros Rosebel dirigée par Cambior/Golden Star/Iamgold.

² Price, *Les premiers Temps*, pp.130-135 qui inclut une carte. Il s'agit de la zone que les routes forestières chinoises ont profanée en 2002.

nuages sur l'horizon ¹. Au cours du voyage vers le Sud, ce fut aussi Kaási qui « purifia le fleuve », un acte rituel qui permit à tous les Saamaka d'y boire et de s'y laver et de vivre sur ses rives ².

Les Saamaka se remémorent la bataille de Bákakúun, en 1749, comme leur plus haut fait de guerre – les défenseurs, après avoir caché femmes et enfants dans la forêt, attirèrent les soldats blancs jusqu'à un grand fossé et firent rouler d'énormes souches d'arbres sur leurs assaillants alors qu'ils arrivaient au sommet, où ils furent écrasés ³. Peu de temps après, le peuple lánгу quitta le haut de la montagne pour les environs du Gaánlío, où ils établirent de nouveaux villages et jouèrent un rôle notoire dans les ultimes batailles des années 1750. Puis, en 1762, un homme du clan lánгу s'illustra dans l'épisode le plus glorieux de l'histoire saamaka – Wíi, après une série d'événements extrêmement complexes, devint l'homme qui définitivement « apporta la Paix » aux Saamaka ⁴. Après cela, tout au long de la deuxième moitié du dix-huitième siècle, l'un des fils des sœurs de Wíi, Antamá, considéré comme le plus grand de tous les *obia*-men, exerça son influence le long du Gaánlío ⁵. Depuis leur installation sur les rives du Gaánlío, au dix-huitième siècle, les descendants de Kaási au village de Béndiwáta contrôlent le plus important des oracles saamaka, celui que le *gaamá* doit consulter, aujourd'hui encore, sur tous les sujets d'importance nationale.

Le clan lánгу a donc beaucoup de motifs de fierté et possède un vaste territoire, chargé de signification historique et sacrée. Imaginez alors leur réaction lorsque, courant 2002, les chefs lánгу eurent connaissance du projet de Conservation International de faire de l'ensemble du territoire lánгу (aussi bien qu'une bonne partie des terres appartenant au puissant clan matjáu) une partie de l'agrandissement de la Réserve naturelle du Suriname central. Il s'agissait de créer une « réserve nature et tourisme » qui allait évacuer environ 40 pour cent du territoire restant des Saamaka, sans leur consultation ni leur consentement, et – si le droit actuel devait être appliqué – confirmerait d'un point de vue légal que cette partie du territoire saamaka est une « terre d'État », et que les Saamaka y seraient empêchés de cultiver, pêcher et chasser ⁶.

¹ Price, *Les premiers Temps*, pp.141-145.

² Price, *Ibid*, pp. 150-152, Price, *Voyages avec Tooy*, pp. 149-159.

³ Price, *Ibid*, pp. 108-211. Pour plus de détails, voir Price, *Voyages avec Tooy*, pp. 279-280.

⁴ Price, *Ibid*, pp. 254-260, Price, *Voyages avec Tooy*, pp. 140-145.

⁵ Price, *Voyages avec Tooy*, pp. 192-201.

⁶ Selon Conservation International, l'impulsion initiale (et la permission) de l'extension venait du Gaamá Songó (voir, par exemple, le récit qu'en donne Alanna Mitchell, dans « The Man with a Plan to Save the Planet, » Part 3, *Globe and Mail*, 6 juin 2001). En effet, le président de CI, Russell Mittermeier, a bien obtenu la signature du Gaamá Songó

Pour autant que je sache, il y avait deux motifs à l'initiative de CI de 2001-2002 visant à élargir la réserve vers le territoire des Saamaka. Tout d'abord, le plan directeur de CI exigeait un « couloir de conservation » allant du Venezuela, en passant par le Guyana et le Suriname, en direction de la Guyane et des États d'Amapá et Pará au Brésil, et le territoire saamaka était une pierre de touche dans ce dispositif. Deuxièmement, la Fondation Gordon et Betty Moore (avec sa dotation de 6 milliards de dollars générée par Intel) s'était engagée auprès de CI, en décembre 2001, pour un montant de 261 millions de dollars et aurait demandé que CI garantisse une certaine quantité de superficie de territoire additionnel protégé par an.

Peu de temps après avoir eu connaissance des plans d'extension de CI, la VSG organisa un *gaán kuútu* (réunion du conseil tribal) qui se conclut par la résolution que Conservation International

cesse toute tentative d'incorporer nos terres ancestrales dans la Réserve naturelle du Suriname central ; que le gouvernement du Suriname révoque toute les autorisations ou permis émis à l'usage de Conservation International par lesquels ces derniers pourraient entreprendre les activités ci-dessus mentionnées ; et que le précédent soit appliqué au moins jusqu'à ce que l'affaire en attente devant le système interaméricain de défense des droits de l'Homme ait été résolue, qu'une consultation pleine et entière avec le peuple saamaka ait eu lieu, et que nous ayons donné notre consentement à toute activité qui soit qui puisse affecter nos droits à nos terres, nos territoires et nos ressources¹.

Un groupe de capitaines lángu et d'autres autorités de villages, ainsi que la VSG, envoyèrent d'autres lettres et pétitions demandant que le pro-

apposée sur une lettre (en anglais !), qu'il présenta ensuite au gouvernement à l'appui de ses démarches pour étendre la réserve. Mais dans le droit saamaka, ce sont les *lô*, pas le *gaamá*, qui détiennent l'autorité sur la terre et le territoire, si bien qu'un tel accord contracté auprès du *gaamá* n'aurait pas de validité légale en termes saamaka. La carte de l'extension proposée par Conservation International inclut, en plus du territoire des Lángu, le Haut Pikílió - une zone d'un caractère hautement sacré pour le clan matjáu qui détient traditionnellement la charge de *gaamá*. Je ne crois pas que des Matjáu, en dehors peut-être du défunt Gaamá Songó (qui avait à l'époque subi un accident vasculaire cérébral), furent jamais au courant de ces plans avant qu'ils ne soient rendus publics. De toute façon, il n'y eut aucune consultation des autorités saamaka autres que, peut-être, le *gaamá*.

¹ Résolution sur l'Extension de la Réserve naturelle du Centre du Suriname adopté au *Gaan Kuutu* du 23 novembre 2002, Village de Pikin Slee. Ce document précisait aussi, entre autres choses, que les Saamaka voyaient « avec inquiétude les activités de Conservation International en relation à la Suriname Bioprospecting Initiative, qui opérait depuis de nombreuses années sur notre territoire sans notre pleine connaissance ou consentement et qui essaie d'utiliser le savoir traditionnel du peuple saamaka sans consultation préalable ni accord avec l'ensemble des autorités traditionnelles du peuple saamaka ». Pour en savoir davantage sur les multiples problèmes posés par la SBI, voir VSG et Forest Peoples Programme, « Free, Prior, and Informed Consent : Two Cases from Suriname, » 2006.

jet soit suspendu jusqu'à ce que l'affaire présentée devant la CIDH soit jugée¹. Cependant, d'après un rapport, CI ignora ces demandes et amena plutôt un capitaine en chef saamaka à Paramaribo dénoncer publiquement les demandes de suspension. Les membres de l'équipe de CI-Suriname menacèrent apparemment aussi les Saamaka de procès, pour interférence avec les relations aux donateurs et diffamation dans le cadre de leur opposition au projet d'expansion.

N'ayant eu aucune réponse à leurs requêtes et à leurs plaintes, la VSG aborda ensuite ces questions directement auprès de la CIDH, déclarant que

Malgré plusieurs demandes et pétitions formelles aux autorités de l'État, les pétitionnaires n'ont reçu aucune confirmation officielle quant au statut des projets de Conservation International, une organisation environnementale basée aux États-Unis, d'agrandir la surface de la Réserve naturelle du Suriname central. Conservation International n'a de même fourni aucune réponse à nos demandes d'information. Les pétitionnaires observent que ces deux entités sont les seuls organes à posséder et pouvoir partager des informations officielles au sujet des projets d'expansion de la CSNR, et qu'aucun des deux n'est prêt à fournir cette information².

La VSG informa également la CIDH que

En juillet 2003, Conservation International a présenté des cartes détaillées de l'extension proposée à douze communautés saamaka de la zone concernée. Conservation International expliqua que ces cartes étaient produites dans le cadre de ses efforts pour agrandir la Réserve naturelle du Suriname central, et que ces efforts avaient le soutien de l'État³.

Puis vint une accusation potentiellement incendiaire :

De plus, au moins un dirigeant traditionnel saamaka a allégué que des représentants de cette organisation [Conservation International] lui aurait dit qu'il recevrait mensuellement 500 dollars US une fois l'expansion achevée. Cette déclaration a été confirmée par un certain nombre de témoins⁴.

Avant longtemps, face à la menace d'une publicité négative potentiellement catastrophique, et après réunion avec l'avocat des Saamaka pour discuter de la situation, Conservation International accepta de laisser en suspens ses plans d'expansion de la réserve naturelle en territoire saamaka

¹ Voir, par exemple, la lettre de « 7 Capitaines et un certain nombre d'autres autorités de villages » de la région lánqu, adressée au directeur de Conservation International et datée du 9 février 2003, dans CIDH, Affaire No. 12.338, *Twelve Saramaka Communities* (Suriname), Réponse [du VGA] à la Demande du Suriname et Informations complémentaires, 18 mars 2003.

² Lettre de la VSG datée du 22 août 2003.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

(au moins jusqu'à ce que l'affaire devant le système interaméricain ait été jugée) et informa la VSG par courrier. Dans une communication de mi-octobre à la CIDH, la VSG notait qu'ils avaient à présent « reçu l'assurance de la part de l'organisation de conservation en question qu'elle cesserait ses tentatives d'extension de la réserve naturelle »¹.

C'était sans en douter de bonnes nouvelles pour les Saamaka. En 2008, Andrew Westoll, un écrivain canadien, publia le récit de cinq mois de voyage à travers ce que la couverture du livre décrit comme « le pays le plus surréaliste de l'Amérique du Sud », détaillant toute la gamme des horreurs modernes. Voici son avis sur le type d'écotourisme proposé par Conservation International :

L'écotourisme ici ressemble à une forme nouvelle d'impérialisme. Le nouveau centre pour visiteurs [dans la réserve naturelle de CI à Raleigh Falls, Suriname], financé par l'argent de Wal-Mart et d'Intel, éclipsera la forêt même qu'il a été construit pour promouvoir. Bientôt, il abritera un café internet, des foules de touristes néerlandais buvant du Coca-Cola, des hordes d'ados européens faisant la bombe dans l'eau et fumant des pétards sur les rochers, des bandes de vacancières cherchant à mettre dans leur lit un Marron sauvage et primitif².

* * *

Le Comité des Nations Unies pour l'élimination de la discrimination raciale (CERD) publia, au cours de cette période, plusieurs rapports qui condamnaient le Suriname, réagissant en partie au rapport que les groupes marrons et autochtones lui avaient soumis en 2002³.

Dans son rapport de mars 2004, par exemple, le CERD notait qu'après dix-huit ans de non-conformité, le Suriname avait finalement présenté un rapport sur la discrimination raciale au sein du pays (normalement dû tous les cinq ans) et avait envoyé une délégation au Comité. Mais il poursuivait en déplorant le traitement de ses populations autochtones et marronnes par le Suriname, formulant des recommandations formelles qu'il y ait « une

¹ VGS, *Request for the Application of Provisional Measures by the Inter-American Court of Human Rights*, datée du 15 octobre 2003.

² Andrew Westoll, *The Riverbones : Stumbling After Eden in the Jungles of Suriname*, Toronto, Emblem Editions, 2008, pp. 12-13.

³ VSG et al., *Failure of the Republic of Suriname to Recognize, Guarantee and Respect the Rights of Indigenous and Tribal Peoples to Lands, Territories and Resources, to Cultural Integrity and to be Free from Racial Discrimination*, Communication formelle [au Rapporteur spécial des Nations Unies sur la situation des droits de l'Homme et des libertés fondamentales des populations autochtones] suite à la Résolution de la Commission sur les droits de l'Homme 2001/57, juin 2002. Voir les rapports du CERD du 12 mars 2004 et 18 août 2005.

reconnaissance légale par l'État Partie des droits des peuples autochtones et tribaux à posséder, développer, contrôler et utiliser leurs terres communales et participer à l'exploitation, la gestion, et la conservation des ressources naturelles qui lui sont associées ». Le rapport recommandait aussi « une action urgente par [le Suriname], en coopération avec les populations autochtones et tribales concernées, pour identifier les terres que ces populations ont traditionnellement occupées et utilisées ». Notant que les droits des peuples autochtones et des Marrons avaient été violés par les activités forestières et minières menées dans l'intérieur, le Comité déclara que « les objectifs de développement ne justifient pas que l'on empiète sur les droits humains ». Parmi diverses recommandations, le CERD demanda que le Suriname « respecte et promeuve les cultures, langues et modes de vie particulier des peuples autochtones et tribaux » et qu'il conduise « une enquête, en collaboration avec les groupes concernés, sur l'impact du développement économique, en terres autochtones et tribales, sur leurs droits culturels collectifs et individuels »¹. Ainsi que le formula le communiqué de presse sur ce rapport, écrit par Forest Peoples Programme,

Les observations du Comité sur la situation au Suriname confirment ce que les peuples autochtones et les Marrons répètent depuis l'indépendance du Suriname des Pays Bas, en 1975. En dépit d'un certain nombre d'accords et de promesses et après bien des tentatives de la part des populations autochtones et marronnes de trouver avec le gouvernement une issue à ces questions, on ne constate aucun progrès. Non seulement il n'y a pas eu de progrès, mais la situation dans l'intérieur continue de se détériorer année après année, à mesure que sont octroyées davantage de concessions pour l'exploitation forestière et minière².

Dans leur présentation de juillet 2005 au CERD, les organisations surinamiennes notèrent qu'elles avaient déjà présenté quatre demandes, depuis l'année 2002, mais que les récents et catastrophiques développements sur le terrain – de même que le manquement de l'État à tenir compte des recommandations émises en 2004 par le Comité – rendaient nécessaire la transmission d'informations supplémentaires. Elles terminaient le rapport en demandant que « le Comité élève le niveau de son dialogue avec le Suriname ainsi que sa surveillance, en considérant la situation des peuples autochtones et tribaux selon sa procédure « Emergency / Urgent Action » afin de les aider à s'assurer que les droits garantis soient pleinement reconnus et respectés, en droit et en pratique »³.

¹ CERD/C/64/CO/9/Rev. 2, 12 mars 2004.

² Forest Peoples Programme, « Communiqué de presse, » 16 mars 2004.

³ VSG et al, *Request [to CERD] for Follow-Up and Urgent Action Concerning the Situation of Indigenous and Tribal Peoples in Suriname*, 8 juillet 2005

Au cours des quatre années qui suivirent, les organisations surinamiennes présentèrent des communications répétées au Comité. De même, le Comité émit de nombreuses décisions fustigeant le gouvernement surinamien pour divers types de non-conformité. Le rapport de 2009 du CERD conclut que les efforts du Suriname pour mettre en œuvre ses « observations finales » de 2004 et respecter les décisions prises en vertu des procédures d'alerte rapide et d'action d'urgence en 2003, 2005 et 2006 » ont simplement été « insuffisantes ». L'évaluation du CERD en 2009 fut polie, mais sans détour.

Reconnaissant que l'économie nationale du Parti d'État dépend lourdement de l'industrie extractive de ressources naturelles – à savoir les mines et l'exploitation forestière – y compris sur les terres ancestrales et les établissements traditionnels des peuples autochtones et tribaux, le Comité reste préoccupé par la protection des droits à la terre, aux territoires et aux ressources communales des peuples autochtones et traditionnels vivant à l'intérieur du pays. De même, le Comité est concerné par la non-existence d'un cadre législatif spécifique garantissant la réalisation des droits collectifs des peuples autochtones et tribaux. (...)

Le Comité exhorte l'État Partie à assurer la reconnaissance légale des droits collectifs des peuples autochtones et tribaux – connus localement sous le nom de Marrons et Bush Negroes – à détenir, développer, contrôler et utiliser leurs terres, ressources et territoires communaux selon leur droit coutumier et leur système traditionnel de propriété foncière, et à participer à l'exploitation, la gestion et la conservation des ressources naturelles qui leur sont associées ¹.

* * *

Près de six ans après que la VSG a présenté sa première pétition dans l'affaire qui allait être connue comme *The Saamaka People v. Suriname*, la CIDH rendit sa décision finale, au terme d'un long parcours pour tous les intéressés. J'ai compté qu'environ cinq douzaines de documents volumineux ont circulé entre la VSG, la CIDH et l'État le long des années de délibérations. Il y eut un certain nombre de réunions à Paramaribo entre l'État et les Saamaka, et plusieurs audiences à Washington qui réunirent les parties en présence.

Après avoir soigneusement retracé l'histoire de l'affaire et les considérations juridiques pertinentes, la Commission arriva à la conclusion, inscrite dans une décision longue de cinquante-quatre pages, que :

¹ CERD/C/SUR/CO/12, 3 mars 2009.

L'État a violé le droit à la propriété établi dans l'article 1 de la Convention Américaine au détriment du peuple saamaka, en ne prenant pas les mesures efficaces pour reconnaître le droit de ce dernier à la propriété communale des terres qu'il a traditionnellement occupées et utilisées.

L'État a violé le droit à la protection judiciaire consacré par l'article 25 de la Convention Américaine au détriment du peuple saamaka, en ne fournissant pas un accès efficace à la justice pour protéger ses droits fondamentaux.

L'État du Suriname a violé les articles 1 et 2 de la Convention, en manquant de reconnaître ou donner effet aux droits collectifs du peuple saamaka à leurs terres et territoires.

Le 23 juin 2006, n'ayant reçu aucune réponse appropriée de la République du Suriname, la Commission transmet l'affaire à la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme afin qu'elle rende une décision juridiquement contraignante ¹.

¹ OEA, CIDH, Demande dans l'affaire *12 Saramaka Clans* (Case 12.338) *Against the Republic of Suriname*, 23 juin 2006.

Jour du jugement

Actes de procédure préalables à l'audience

Durant les onze mois qui séparèrent la présentation par la Commission de sa « Demande » auprès la Cour dans le but « de déterminer la responsabilité internationale de l'État du Suriname (...) dans des violations commises par l'État sur le peuple saamaka et ses membres », et l'audience cruciale de deux jours à San José, au Costa Rica (les 9 et 10 mai 2007), trois documents circulèrent entre les Saamaka, l'État et la Cour. En novembre 2006, les représentants légaux des Saamaka présentèrent un document de 62 pages intitulé « Plaidoiries, motions et preuves ». En janvier 2007, le Suriname y répondit en présentant un document long de 125 pages (reposant principalement sur l'argumentation selon laquelle la Cour devait déclarer l'affaire irrecevable), après quoi les représentants des Saamaka déposèrent leurs propres « Observations » détaillées au mois de mars.

Les « plaidoiries » des Saamaka ¹ racontent une histoire qui devrait à présent être familière aux lecteurs de ce livre. Ils commencent par présenter « les faits » de l'affaire dans une section titrée « Le peuple saamaka et son territoire » ². Suivent alors des sections portant sur le « Mépris des droits du peuple saamaka dans la pratique » du Suriname (avec des sous-sections portant sur le barrage d'Afobaka et son réservoir, les concessions minières et forestières, les dommages environnementaux), sur le « Mépris des droits des Saamaka dans la Constitution et les lois du Suriname », sur la « Procédure de délivrance des titre fonciers au Suriname », et pour finir sur l'absence de « Recours judiciaires » offerts, au Suriname, aux Saamaka. Les plaidoiries énumèrent ensuite les violations par le Suriname des articles 1, 2, 3, 21 et 25 de la Convention Américaine ; discutent la validité actuelle du traité de 1762 ; soutiennent que l'État devrait payer aux Saamaka des dommages et intérêts matériels et moraux, tout en suggérant d'autres formes de réparation. Le document s'achève par une conclusion et une présentation en annexes des preuves et des témoignages.

¹ « Pleadings, Motions and Evidence of the Victim's Representatives in the Case of 12 Saramaka Clans (Case 12.338) Against the Republic of Suriname, » soumis à la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme le 3 novembre 2006.

² J'étais touché de constater que la documentation disponible pour cette section repose presque exclusivement sur les matériaux anthropologiques/historiques dans R. Price *Les premiers temps, To Slay the Hydra, Alabi's World*, mon témoignage dans *Aloeboetoe*, et mes différentes communications à la CIDH.

Telles que je les comprends, ces « plaidoiries » divergent de la « Demande » de la CIDH auprès de la Cour à quatre principaux égards. Les représentants des Saamaka insistent sur quatre aspects de leur plainte qui ont à peine été mentionnés par la CIDH : (1) les dégradations persistantes dues à la construction du barrage d'Afobaka ; (2) l'importance toujours actuelle pour les Saamaka du Traité de 1762, et sa validité juridique présente ; (3) la violation par l'État de l'article 3 de la Convention Américaine (droit à la personnalité juridique) ; (4) le fait que les Saamaka sont un peuple autonome avec des droits propres, parmi lesquels la propriété de l'ensemble des ressources du territoire saamaka et le droit à en disposer librement, ainsi que le droit de décider librement de leur développement économique, social et culturel, même si cela devait diverger des projets que l'État forme pour eux ¹.

Les « plaidoiries » incluent plusieurs pages convaincantes sur le barrage et ses conséquences, réitérant des arguments ainsi qu'une bonne partie des preuves précédemment soumises à la Commission lors de diverses pétitions. Après avoir brièvement décrit la construction du barrage et l'expropriation de la moitié du territoire saamaka dans les années 1960 sans aucune consultation des Saamaka, le document évoque les effets délétères persistants du barrage sur l'usage que les Saamaka ont de la terre, sur leur vie spirituelle et sur leur bien-être matériel (notamment par l'empoisonnement au mercure provenant de l'orpaillage à petite échelle dans la région où sont actuellement accueillis les réfugiés dont les villages se trouvent maintenant immergés par le lac). Le document se termine par une discussion du Projet de diversion du fleuve Tapanahoni défendu par l'État, qui impliquerait le déplacement forcé d'un certain nombre de villages ndyuka situés le long du Tapanahoni de même qu'une élévation du niveau du réservoir d'Afobaka, de sorte qu'un certain nombre de villages saamaka situés juste au sud de celui-ci se trouveraient inondés – et tout cela dans le but d'accroître la production d'énergie du barrage hydroélectrique de sorte qu'Alcoa puisse rouvrir et étendre ses capacités d'aluminerie. (Ce projet est actuellement en attente auprès de l'IIRSA, en partie financé par la Banque de Développement Interaméricaine, et devrait coûter 880 millions de dollars US.)

¹ Les raisons de ces divergences sont variées et complexes. Certaines semblent être des différences de stratégie (à quel point la Cour est-elle prête à traiter de questions liées à l'autodétermination des peuples autochtones ?). Certaines ont à voir avec la parenté d'une question avec l'affaire (est-il nécessaire pour traiter l'affaire en cours de déterminer la validité actuelle du traité de 1762 [pas vraiment], même si les Saamaka en ont beaucoup de considération ?). Certaines proviennent peut-être simplement de ce que la Commission ne s'est pas occupée avec assez d'attention des arguments des pétitionnaires (sur la violation de l'article 3, par exemple, ou lorsqu'il fallut décider d'inclure la preuve des effets du barrage dans la section « faits » ou dans celle des « arguments juridiques ») lorsqu'elle rédigea son article 50 Demande à la Cour).

Les représentants des Saamaka insistent également sur l'importance du traité de 1762. Comme nous l'avons vu, dans *Aloeboetoe v. Suriname*, la Cour trouva « inutile » d'examiner si ce document constituait un « traité international » mais commenta que, si tel était le cas, « il serait aujourd'hui invalide parce qu'il serait contraire aux règles du *jus cogens superveniens* » (dans lequel une nouvelle norme impérative du droit international annule toutes dispositions contraires d'un traité international antérieur). Dans leurs plaidoiries, les représentants des Saamaka produisent une longue discussion sur la séparabilité légale des clauses incriminées du traité (concernant la capture, le retour et la vente de nouveaux esclaves fugitifs) de ses clauses principales (accordant aux Saamaka la liberté et un territoire), indiquant que :

Ce serait une grave injustice si le traité *in toto* était annulé en raison d'une provision que les Saamaka n'ont ni souhaitée ni observée, qui n'avait eu aucun effet en droit sur les relations entre les parties, parce que l'esclavage a été aboli au Suriname plus de 150 ans auparavant, et qui n'était pas central au consentement des parties lorsque celles-ci conclurent le Traité. Comme il est noté plus haut et comme il est discuté plus bas, un tel résultat contredit également le droit international établi ¹.

Ils continuèrent de débattre comme suit :

Cette question est pertinente dans l'affaire en cours car le Traité de 1762, réaffirmé en 1835, est un instrument fondamental pour le peuple saamaka, un instrument confirmant leur auto émancipation et leurs droits à l'autonomie politique, culturelle et territoriale. En droit et en principe, le Traité établit également une relation construite sur le consentement et le respect mutuel entre les Saamaka et les Néerlandais, et avec l'État du Suriname en tant qu'il fut le successeur des Néerlandais. [Rapport du Prof. Richard Price, Annexe D de la pétition du 30 septembre 2 000, dans l'annexe 1 à la Demande de la Commission, paragraphe 4.1.] C'est un instrument sacré, consacré par un serment de sang de leurs ancêtres les plus renommés et les plus puissants, dont les esprits sont révéérés et invoqués jusqu'à aujourd'hui. Mépriser le Traité, pour les Saamaka, constituerait une offense grossière et spirituellement imprudente à l'encontre de ces esprits ancestraux extrêmement puissants ².

Etant donné que les Saamaka – dans leurs propres termes – appuient leurs droits territoriaux collectifs, de même que les droits qui soutiennent leur relation continue avec le gouvernement de la ville, sur le Traité de 1762, il semble pleinement approprié qu'ils souhaitent réitérer à la Cour son importance et plaider en ces lieux afin que la Cour reconsidère son rejet sommaire de la question lors de l'affaire *Aloeboetoe*. Pour les Saamaka, le Traité représente leur définition fondamentale de la situation (voir le conte populaire du Roi-que-rien-ne-blesse dans un précédent cha-

¹ *Pleadings*, para. 199.

² *Pleadings*, para. 198.

pitre) et, selon cette logique, c'est uniquement en insistant sur cette définition – et en rejetant les définitions avancées par des étrangers – qu'ils peuvent finalement triompher.

Enfin, les Saamaka avancent dans leurs plaidoiries que l'État a violé leurs droits tels que définis par l'article 3 de la Convention Américaine, laquelle prévoit que « Toute personne a le droit d'être reconnue comme une personne devant la loi ». Ce droit est important parce que la possibilité de jouir des protections légales nationales dépend de la personnalité légale. Comme les plaidoiries le soulignent : « Le déni du droit à la personnalité légale est incompatible avec l'acquisition, l'exercice et la jouissance des droits humains fondamentaux et rend les personnes et les collectivités invisibles à la loi nationale et aux protections que celle-ci pourrait leur assurer »¹. Selon les lois du Suriname, seules les personnes, les sociétés ou les organisations à but non lucratif ont une personnalité légale. Cela signifie que les peuples autochtones ou tribaux (ou leurs communautés en tant que collectivités) ne peuvent pas être reconnus en tant que personnes légales aux fins de contracter et détenir un titre foncier. Ainsi que la plaidoirie le soutient : « Que ceci soit la situation au Suriname a été reconnu par la Cour dans l'affaire *Moiwana Village*, par la Commission dans l'affaire *Twelve Saramaka Clans* et par le Comité des Nations Unies pour l'Élimination de la Discrimination Raciale »². Les Saamaka insistent ici sur leur droit à l'autodétermination et leur définition en tant que peuple et affirment que le refus du Suriname à leur accorder ces droits constitue une violation de l'article 3 de la Convention.

Comme il est discuté plus haut à propos des droits de propriété protégés par l'article 21, l'article 3 de la Convention doit également être interprété à la lumière du droit du peuple saamaka à l'autodétermination, ainsi que garanti par l'article premier commun aux Pactes et ainsi qu'il est affirmé dans la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des populations autochtones. Cela nécessite que le Suriname reconnaisse la personnalité juridique du peuple saamaka comme un *peuple* distinct plutôt que comme simples communautés ou autre sous-entité du peuple pris dans son entier³.

Comparés à ces plaidoiries, les deux autres documents qui précèdent l'audience à la Cour font figure de poids-légers. Le rapport du Suriname⁴ est une défense à tout va de l'attitude de l'État, faite d'accusations, d'insinuations et d'attaques *ad hominem* à l'endroit des représentants légaux et des experts témoignant en faveur des Saamaka. Par exemple, fai-

¹ *Pleadings*, para. 159.

² *Pleadings*, para. 160.

³ *Pleadings*, para. 170.

⁴ « Official Response of the State of Suriname in Case No. 12.338, *Twelve Saramaka Clans vs. Suriname*, Submitted to the Inter-American Court of Human Rights, » 12 janvier 2007.

sant référence à « l'avocat étranger Fergus MacKay », l'État déclare qu'il « a prouvé que son principal objectif n'est pas la reconnaissance par l'État des droits fonciers du peuple saamaka mais l'accomplissement de son propre agenda personnel »¹ et qu'il « est à lui seul en train de détruire la culture et les coutumes du peuple saamaka »². Il affirme que l'avocat David Padilla, qui par le passé avait été secrétaire adjoint de direction de la CIDH, créait un conflit d'intérêt en se joignant à présent à MacKay comme conseiller juridique des Saamaka³. Il fait référence à Hugo Jabini comme étant « un membre actif du Parti National Démocrate, le parti dirigé par Mr. D.D. Bouterse, le même chef militaire qui avait commis le coup d'État en 1980, le même chef militaire qui dirigeait le gouvernement lorsque les tueries au village marron de Moiwana eurent lieu »⁴, et prétend que « des individus [*i.e.* Jabini] sont utilisés comme des instruments par la ou les mêmes personne(s) qui étai(en)t en poste ou ont effectivement commis plusieurs violations des droits de l'homme au Suriname »⁵. Il affirme que le sens de ses écrits « n'est pas clair... [mais] vague » lorsque le Dr. Peter Poole, un spécialiste de l'environnement, parle des « dommages environnementaux » causé par l'abattage des arbres⁶. Et il affirme que le témoignage de l'« expert Richard Price est totalement dépassé (...) et légalement infondé »⁷.

Ce rapport demande à la Cour d'accorder une audience séparée des différentes objections préliminaires – d'après lesquels les pétitionnaires n'avaient pas la capacité juridique nécessaire pour déposer une pétition à la CIDH pas plus que pour aller à la Cour (seul le *gaamá*, et non la VSG, aurait un tel statut, d'après leur argumentation) ; que les pétitionnaires n'avaient pas épuisé les recours nationaux avant de soumettre leur plainte ; que l'affaire est une reproduction d'autres procédures telles que, par exemple, celle portée devant le Comité des Nations Unies pour l'Élimination de la Discrimination Raciale ; enfin que la Commission outrepassa ses règles de procédure « en laissant la date limite prescrite » passer pour porter l'affaire à la Cour. Il inclut également une foule d'objections plus spécifiques qu'il prétend faire contribuer à l'inadmissibilité de l'affaire, par exemple que l'une des signatures sur le document identifiant les plaignants saamaka a été portée par un petit-enfant pour son grand-père : « L'État ne croit pas que [permettre une telle

¹ « Official Response, » para. 79.

² « Official Response, » para. 100.

³ « Official Response, » para. 78-102.

⁴ « Official Response, » para. 105.

⁵ « Official Response, » para. 106.

⁶ « Official Response, » para. 205.

⁷ « Official Response, » paras. 290-292.

substitution] soit une conduite correcte pour des avocats, certainement pas des avocats des droits humains »¹.

Passant en revue les décisions et les recommandations de la CIDH dans sa « Demande » à la Cour, le rapport du Suriname dénie de façon répétée que l'État aie pu violer quelque droit des Saamaka que ce soit, dénie que ces derniers « se régissent selon leurs propres normes et coutumes » ou qu'ils forment une communauté tribale, et affirme qu'« il n'y a pas de concessions [minière ou forestière] qui soit accordée sans le consentement de la population et des autorités saamaka »². Il inclut également un certain nombre de déclarations factuelles manifestement inexacts (par exemple, que les Saamaka vivent non seulement sur le fleuve Suriname supérieur mais aussi sur le fleuve Saramacca supérieur – lequel est en réalité le territoire des Matawai –, et que le territoire saamaka est également habité par des Amérindiens³). Le rapport conclut que « L'État nie et conteste toutes les déclarations portées dans le document « Plaidoiries, motions et preuves des représentants des victimes »⁴ et affirme que « Le Suriname, avec sa population multiethnique et multiculturelle, respecte et garantit les droits et libertés fondamentaux de sa population »⁵. Il recommande donc à la Cour que « l'affaire 12.338, *Twelve Saramaka Clans*, (...) soit classée »⁶.

Les « Observations »⁷ des représentants des Saamaka en réponse aux objections préliminaires du Suriname sont un document sobre et retenu qui répond à ces objections point par point. Il inclut par exemple une déclaration détaillée du soutien du *gaamá* à la VSG dans cette affaire et explique que « le Capitaine Paanza est partiellement aveugle et a pour cette raison des difficultés à écrire ; préférant que son nom plutôt que l'empreinte de son pouce soit apposé à la pétition, il a personnellement demandé, devant de nombreux témoins, que sa petite-fille écrive pour lui son nom au bas de la pétition »⁸. Vers la fin de leurs observations longues et détaillées, les représentants écrivent :

Alors que l'État voudrait faire croire à la Cour que l'Affaire 12.338 porte sur tout autre chose que ses propres actes et omissions, ce sont précisément ces actes et ces omissions, et les violations des droits humains qui en résultent.

¹ « Official Response, » para. 118.

² « Official Response, » para. 218.

³ « Official Response, » para. 20.

⁴ « Official Response, » para. 283.

⁵ « Official Response, » para. 294.

⁶ « Official Response, » Ibid.

⁷ *Observations of the Victims' Representatives in Response to the Preliminary Objections Presented by the Republic of Suriname*, soumis à la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme, 1^{er} mars 2007.

⁸ *Observations*, para. 17.

tent, qu'il est demandé à la Cour d'examiner. Alors que l'État voudrait aussi faire croire à la Cour qu'il est la victime dans ces procédures, les victimes ont toujours été et demeurent le peuple saamaka, ses douze clans et les membres de ceux-ci, et non l'État. Pour ces raisons et celles exposées plus haut, les représentants des victimes ne répondront plus aux attaques et aux accusations formulées ci-dessus ¹.

La scène était en place pour l'audience du 9-10 mai 2007, soixante-quinzième session ordinaire de la Cour.

¹ *Observations*, para. 145.

L'audience

*Même si tu vis sur la lune, tu es toujours un Saamaka.
Le Capitaine en chef saamaka Albert Abóikóni, témoin.*

Début mai. Dans les villages saamaka, à Paramaribo, Washington D.C., Baltimore, New York et Amsterdam, des hommes et des femmes font leurs valises et rassemblent leurs papiers et ordinateurs portables. Au Suriname, ceux qui viennent au titre de la délégation saamaka sont Hugo Jabini, l'étudiant en droit saamaka qui, dès le début, avait travaillé en étroite collaboration avec la VSG ; le Capitaine en chef Wazen Eduards ¹, qui s'est montré le plus énergique parmi les capitaines saamaka dans l'organisation de meetings et la diffusion d'informations ; le Capitaine César Adjako, un vieux chef venant d'un village de transmigration, qui avait notamment été désigné pour parler des effets qu'avait eu le barrage ; et le Gaamá Belfón (Otjútju) Abóikóni, qui avait décidé d'apporter tout son soutien à la délégation en l'accompagnant au Costa Rica ².

La délégation officielle de l'État du Suriname est beaucoup plus importante et inclut le Procureur Général Subhaas Punwasi ; le conseiller juridique de confiance du président Venetiaan, Hans Lim a Po ; deux professeurs de droit de l'Université de Suriname Anton de Kom, Eric Rudge et Margo Waterval (se décrivant tous deux comme des experts en droit international des droits humains) ; les conseillers juridiques Reshma Alladin et Lydia Ravenberg ; la traductrice Monique Pool ; le Commissaire de District Rudi Strijk ; le directeur par intérim de la Fondation pour la gestion et la surveillance des forêts, René Somopawiro ; le Capitaine en Chef saamaka Albert Abóikóni (le frère du Gaamá Belfón) ; et un Saamaka présenté comme anthropologue, Salomon Emanuels.

De Washington, la délégation de la Commission est menée par le Professeur Paolo Carozza, un spécialiste en droit international des droits humains de la Faculté de Droit de l'Université de Notre Dame, et inclut les avocats des droits de l'homme Elizabeth Abi-Mershed et Juan Pablo Albán, qui sont employés par la CIDH. Fergus MacKay et David Padilla, les représentants légaux des Saamaka, font respectivement le voyage de-

¹ Le passeport de Wazen épelle apparemment son prénom Wanze, qui est la manière dont les medias d'information l'orthographient habituellement, mais son prénom est Wazen et se prononce « wah-ZEN »

² Ils étaient accompagnés, également, de Ine Apapoe, un étudiant ndyuka de l'université à Paramaribo, qui aida à mettre en place la logistique de nos transports.

puis Amsterdam et New York ¹. Adiante Franszoon, un Saamaka ayant vécu des années aux États-Unis où il sculpte le bois, arrivera de Baltimore et servira d'interprète au *gaamá*. Sally et moi-même, ayant achevé notre semestre d'enseignement à l'Université de William and Mary, prenons depuis New York un vol pour le Costa Rica.

Au soir du 7 mai, la délégation saamaka, dont Adiante et nous-mêmes, est logée dans un agréable hôtel entouré de jardins. Les gens de la CIDH sont logés dans un hôtel d'affaire de style plus international. Et la délégation du Suriname se trouve dans un troisième établissement, quelque part d'autre en ville.

Pour nous, ce premier jour se passe en préparations à l'audience, à l'hôtel de la Commission, où Elizabeth Abi-Mershed expose le déroulé des deux jours de l'audience, Adiante traduisant en saramaccan pour le *gaamá* et les capitaines Wazen et César. Elle explique qu'il y aura sept juges provenant de différents pays – le Mexique, le Costa Rica, le Chili, le Pérou, l'Argentine, la République dominicaine et la Jamaïque –, plus un, venant du Suriname. Elle prévient que la procédure paraîtra très formelle, les juges en robe siégeant sur une haute estrade, mais qu'ils ne veulent en fait que connaître la vérité. Quand Elizabeth demande s'il y a des questions, Wazen exprime son inquiétude : « Nous n'allons pas savoir comment dire les choses correctement étant donné que nous n'avons pas été éduqués de cette façon-là ». Et il demande à ce que « les hommes et les femmes importants qui sont réunis présentent les choses de la manière la plus commode et la plus appropriée ». Elizabeth souligne l'importance qu'ont la vérité et la précision dans le témoignage de chacun. Le jour suivant, nous annonce-t-elle, l'audience commencera à trois heures de l'après-midi. Le Capitaine en chef Wazen témoignera le premier et le Capitaine César, qui lui succèdera à la barre des témoins, sera retenu à l'extérieur pendant que Wazen fera sa déposition. Chacun, nous dit Elizabeth, devra parler de son expérience propre, personnelle et de première main. Étant donné le peu de temps imparti à chacun des témoins, les réponses devront être brèves et aller droit au but. Elle précise que la Cour est habituée à la recherche de la vérité et à ignorer les témoignages politiquement orientés, il est donc important que nous nous en tenions aux faits ².

¹ À la toute dernière minute, David Padilla annula, en raison de l'hospitalisation d'urgence de son épouse – elle s'est finalement remise.

² Elizabeth a commencé à travailler avec la CIDH juste avant l'audience *Aloeboetoe* en 1992, lorsque je la rencontrai pour la première fois au Costa Rica, et elle travaillait comme avocat principal pour la Commission dans *Moiwana v Suriname*. Elle a donc une très grande expérience de la Cour.

Fergus nous dit que nous allons nous entraîner à répondre aux questions aujourd'hui et de nouveau demain matin. Le rôle des experts – ce qui, côté saamaka, ne désigne que moi – est de traduire les réalités socio-culturelles des Saamaka à des gens qui proviennent de cultures très différentes.



Préparation des témoins : Elizabeth, Fergus, R.P. et Wazen

Le deuxième jour de l'audience se terminera par une demi-heure d'arguments de clôture venant de la Commission, du Peuple saamaka et de l'État¹. À chacune des étapes de l'audience, les juges pourront poser leurs propres questions aux témoins et aux avocats. Une fois l'audience terminée, les juges délibéreront. Il leur faudra probablement six bons mois pour remettre leur jugement.

On donne la parole au Gaamá Belfón, lequel annonce qu'il va commenter le contexte de l'affaire.

Tout a commencé vers 1963. À cette époque, le *gaamá* avait été coopté par le gouvernement en ville. Quand j'ai vu qu'on construisait le barrage – je travaillais à l'époque comme travailleur manuel sur le chantier –, ça m'a vraiment fait mal. Des années plus tard, quand je suis devenu *gaamá* et que

¹ En 2004, la Cour modifia ses règles de telle façon que les plaignants (les victimes) puissent être représentés par leurs propres avocats plutôt que de ne dépendre que de la Commission.

L'on m'a dit qu'il y avait des problèmes fonciers, je me suis dit en moi même : « Ce n'est pas là un problème nouveau. Ça dure depuis 1963 ».

C'est pour ça que je suis ici, au Costa Rica, pour voir si les choses peuvent être arrangées correctement. Je ne suis pas ici pour dire que les Marrons devraient avoir une souveraineté absolue. Je veux que le Suriname agisse comme il faut pour l'avenir de toute la nation. (...) Le Capitaine en chef Wazen est l'un des vrais guerriers marrons, comme l'est le Capitaine César. Je suis ici pour me joindre à leur bataille, pour leur donner mon soutien. C'est mon rôle, en tant que *gaamá*, d'aider les Marrons à avancer dans le monde. Que quelqu'un essaie de nous retenir, il devient mon ennemi. C'est la raison pour laquelle je suis tellement satisfait du travail de notre avocat, Fergus MacKay, qui nous aide à avancer. Il m'est très agréable que Richard Price soit là pour nous aider, parce qu'il connaît l'intérieur de ma maison. J'espère et je souhaite que le peuple saamaka aille de l'avant. En tant que *gaamá*, je ferai tout mon possible pour les soutenir dans ce procès.

Le gouvernement prétend qu'il donne aux Marrons toutes sortes de bonnes choses – les allocations sociales, les pensions de retraite, etc. – mais je crois, au contraire, que le gouvernement nous maintient dans la misère. Nous sommes des Surinamiens. Nous voulons coopérer avec d'autres Surinamiens. Je suis venu ici voir qui dira des mensonges sur l'histoire du peuple saamaka, et qui dira la vérité. Rechercher la vérité est toujours le meilleur moyen pour un pays de progresser. Je veux qu'il soit clair que je ne viens pas ici en tant que supporter d'un parti politique ou d'un autre. Je souhaite vraiment que le Suriname avance, mais avant tout je souhaite que mon propre peuple avance, parce qu'il a été retenu en arrière trop longtemps. Nous sommes en retard en termes d'accès à l'électricité, d'éducation, de logement, nous sommes en retard pour ce qui est des routes, nous sommes en retard sur tout, dans notre rôle.

Je suis venu au Costa Rica afin de porter le témoignage que le sang ne doit pas couler de nouveau sur notre sol à cause de conflits de territoire. Beaucoup de gens ont dit que le *gaamá* est quelqu'un de trop important pour se déranger en venant à un procès tel que celui-ci. Mais je ne le vois pas comme ça. Mon devoir est d'aider mon peuple à trouver le chemin de la justice. Pendant l'audience, j'ai l'intention de rester silencieux et de simplement porter témoignage. Maintenant que j'ai dit ce que j'avais en tête, je ne parlerai plus. Je vous remercie ¹.

Elizabeth commence alors à nous entraîner aux questions, ce qui dans un premier temps ne donne pas de très bons résultats car il est difficile à Wazen et César de répondre à certaines questions posées : « Comment fonctionne chez les Saamaka l'autorité politique ? » « Quel est le rôle d'un capitaine ? » Ils s'en sortent mieux avec les questions telles que « La vie est-elle meilleure ou pire depuis que les sociétés chinoises ont commencé à abattre des arbres ? » Fergus, qui a davantage l'expérience des

¹ Ce discours est traduit d'un enregistrement que je fis lors de la réunion.

Saamaka, leur pose des questions qui leur donnent moins de souci : « En plus des réunions avec le *gaamá* avez-vous tenu des réunions dans les différents villages ? » (Réponse : Nous avons tenu en tout plus de 120 réunions.) « Savez-vous où se termine le territoire saamaka et où commence celui des Matawai ? » (Oui...) « Comment les Chinois peuvent-ils abattre des arbres en territoire saamaka si les Saamaka ne veulent pas d'eux là-bas ? » (Ils sont protégés par des soldats de l'armée surinamienne...).

Une fois le soleil couché, notre délégation monte dans plusieurs taxis en direction du tribunal où se tient une réception en partie prévue pour permettre aux participants de pouvoir visiter l'imposant bâtiment et en être moins intimidés le lendemain. Adiante, toujours l'extraverti du groupe, fait usage de son espagnol minimal sur les deux gardes-barrière, leur demandant – s'ils en avaient l'occasion – s'ils voudraient bien escalader le toit de la guérite pour cueillir quelques-unes des mangues apparemment succulentes qui pendent juste au-dessus, étant donné qu'il y a longtemps qu'il n'a pas goûté à une mangue. Nous traversons avec Hugo, Wazen et César la salle d'audience imposante, nous arrêtant sur les photos encadrées de précédents juges et événements historiques, examinons la barre des témoins, la rangée élevée des sièges que les juges occuperont, les cabines où travailleront les interprètes simultanés. Elizabeth est particulièrement soucieuse de localiser quel sera le plus court chemin de la chambre d'audition aux toilettes pour hommes, car le problème de prostate de César fait des siennes et elle veut être certaine qu'il ira au bout de son témoignage le lendemain.

Le reste de la soirée se passe à socialiser amicalement à l'hôtel. Sally et moi passons deux petites heures avec le Gaamá Belfón, que nous n'avons pas vu depuis trente ans, dans sa chambre. Nous avons beaucoup de temps à rattraper. Avec son poncho coloré (acheté en Espagne) et le chapeau mou de feutre foncé qu'il affectionne, il paraît très responsable et son visage ressemble maintenant à celui de son grand-père, Agbagó, qui fut *gaamá* lors de nos séjours en pays saamaka dans les années 1960 et 1970.

La matinée du lendemain est une redite de l'après-midi écoulé, et Wazen et Eduards s'essaient à prendre le tour de main de donner des réponses raisonnablement brèves aux questions des avocats. Je prends des notes, sur une feuille du papier à lettres fourni par l'hôtel, en vue de ma propre présentation d'une quinzaine de minutes, programmée au second jour des témoignages.



La Cour Interaméricaine, de nuit

Les gardes nous accueillent avec un sourire alors que nous sortons de nos taxis. Après avoir ouvert la haute porte métallique, ils offrent à Adiante un grand sac en plastique rempli de mangues mûres. Des employés du tribunal nous escortent à la salle d'audience, où prennent finalement place les différentes délégations, la Commission se trouvant au centre, face à la plateforme surélevée des juges, la délégation saamaka à

sa gauche, celle du Suriname à l'extrême droite. Le *gaamá* et Adiante, accompagnés d'Hugo, sont assis plus loin dans le fond de la salle, avec divers spectateurs. Tous se lèvent quand entrent les juges.

Le président de la Cour, Sergio García Ramírez, du Mexique, ouvre les débats par de chaleureuses paroles de bienvenue et quelques commentaires sur les complications de l'interprétation simultanée entre l'espagnol (qui est la langue officielle de la Cour), l'anglais et le néerlandais – qui sera effectuée par des employés de la Cour – et les traductions entre saramaccan et anglais qui seront assurées par Sally pour les témoins saamaka.

Le greffier, en robe noire à l'instar des juges, ajoute encore des détails sur les traductions et ouvre ensuite la salle d'audience aux photographes, qui ont trois minutes pour prendre leurs clichés, après quoi les photos seront interdites.

Le greffier déclare que l'objectif de l'audience publique est, tout d'abord, d'entendre les déclarations des deux témoins et d'un expert présenté par la Commission et les Saamaka, puis les trois témoins et un expert amené par l'État. Après quoi la Cour entendra les plaidoiries finales de la Commission, des représentants des victimes présumées et de l'État.

Le Président [en espagnol] : Monsieur le Greffier, veuillez appeler les premiers témoins.

Le Greffier : Wazen Eduards. [Wazen s'assied dans le box des témoins, Sally juste à côté de lui.] Bonjour. Le témoin peut-il dire à la Cour son nom...[etc.] Le témoin peut-il à présent se lever ?

Le Président : Monsieur le Témoin, jurez-vous ou déclarez-vous solennellement sur votre honneur et conscience que vous direz la vérité, toute la vérité, et rien que la vérité ?

Wazen Eduards [bondissant sur ses pieds dans sa grande cape saamaka jaune vif et étendant ses deux bras vers le ciel, en saramaccan] : Je me tiens devant vous et devant le Dieu Très Haut. Je suis venu ici aujourd'hui pour parler de la pauvreté et de l'oppression de mon peuple causées par nos frères de la ville. Nous sommes tous venus d'Afrique ensemble. Nous sommes frères, pourtant nos droits particuliers ont été violés. Nous sommes profondément conscients de cette injustice. Je me tiens devant vous et devant le Dieu Très Haut parce qu'il est celui qui a créé tous les oiseaux, tous les animaux, toutes les choses du monde tout entier. Il est celui devant lequel nous nous tenons aujourd'hui. Je ne dis rien d'autre que la vérité. Il n'est rien d'autre que la vérité que j'aie à vous dire aujourd'hui¹.

¹ Pour la première partie de l'audience, je suis la transcription écrite, qui inclut les explications apportées par Sally aux témoignages de Wazen et César – bien que j'aie parfois ajouté ou changé un mot ou deux par rapport à l'enregistrement audio de l'audience. À



*Les témoins saamaka et leur interprète le jour précédant l'audience :
Wazen, Sally et César*



*Échange de plaisanteries avant l'audience : le Vice-Président Medina Quiroga,
le Président García Ramirez et le Juge Ventura Robles*

mesure qu'avance l'audience, particulièrement au deuxième jour, je m'appuie davantage sur l'enregistrement.



Hugo et une photographie officielle des anciens juges



Wazen, le Gaamá et César

Après cette introduction dramatique, Wazen commence à répondre à une série de questions que lui adresse Elizabeth Abi-Mershed portant sur l'histoire de son peuple, son territoire, et sa récente violation par des multinationales chinoises. Enfin, elle demande : « Les autorités traditionnelles saamaka ont-elles été consultées avant que les concessions ne soient accordées aux compagnies étrangères ? » « Non, non, non, non » fut la réponse emphatique de Wazen.

Elizabeth Abi-Mershed [en anglais] : Après abattage, dans quel état se trouve la terre ?

Wazen Eduards [en saramaccan] : Elle est complètement détruite.

E.A.-M. : Pouvez-vous décrire à quoi cela ressemble ?

W.E. : Ils arrivent et taillent tout avec leurs machines. Ils rasant tout. Ils abattent absolument chaque arbre. Il ne reste rien du tout dans les zones où ils travaillent. Il ne reste pas un seul arbre debout.

E.A.-M. : Les gens du *lô* Dómbi [le clan auquel appartient Wazen] utilisent-ils la forêt à différentes fins ?

W.E. : La forêt est comme notre place du marché. C'est là que nous trouvons nos médicaments, nos plantes médicinales. C'est là que nous chassons pour avoir de la viande à manger. La forêt est vraiment toute notre vie. Quand nos ancêtres ont fui dans la forêt, ils n'avaient rien emporté avec eux. Ils ont appris à survivre – quelles plantes manger, comment répondre aux besoins de subsistance – une fois qu'ils se sont retrouvés dans la forêt. Aujourd'hui, c'est toute notre vie. (...)

E.A.-M. : Y a-t-il des *lô* du peuple saamaka qui ont fui les effets de l'abattage par les compagnies étrangères ?

W.E. : Il n'y a absolument personne sur le territoire saamaka qui n'ait souffert de l'arrivée des sociétés qui abattent les arbres. Nous partageons tous le même problème.

E.A.-M. : Les autorités traditionnelles saamaka ont-elles pris des mesures auprès du gouvernement [national] pour essayer de faire opposition à l'exploitation forestière menée par les sociétés étrangères ?

W.E. : Nous avons fait tout notre possible pour aborder avec eux ce problème, mais ils ne voulaient pas nous parler. Ils ne nous considèrent pas comme des êtres humains. Ils pensent que nous sommes des animaux. Si quelqu'un vous disait que le gouvernement nous traite avec respect, vous sauriez que ces personnes vous mentent – c'est pour cela que je suis venu ici aujourd'hui. C'est pour cela que j'ai juré de dire la vérité et rien que la vérité, parce qu'il est très important pour moi de dire la vérité face aux mensonges qui ont été proférés. (...)

E.A.-M. : Juste une dernière question. Les lois du Suriname protègent-elles les droits des Saamaka à la terre qu'ils habitent ?

W.E. : Non, non. Nous ne pouvons compter que sur nos propres lois. Les lois de la côte ne nous procurent pas de protection. Nous avons nos lois, ils ont leurs lois. Laissez-moi vous donner un exemple. Quand j'étais enfant, nous vivions très loin de la ville. Puis ils sont venus et ont construit un barrage qui ferma le fleuve. Tous les arbres, toutes les richesses, tout était détruit en amont de l'endroit où ils avaient bloqué le fleuve. Ils n'ont même pas emporté les arbres pour le bois de construction avant de construire le barrage et inonder la forêt. Quand ils firent le barrage, celui-ci inonda les villages, et ils déplacèrent les gens vers des endroits où vivaient déjà d'autres personnes, entraînant une énorme surpopulation. Ce n'étaient pas seulement les gens des villages inondés qui avaient un problème. C'étaient aussi ceux qui vivaient dans les villages où, soudainement, tous ces gens nouveaux étaient amenés pour y vivre. Tout le monde s'est retrouvé indigent à cause de ça. Personne n'avait réellement à manger. Nous devions tous partager d'une façon que nous n'avions encore jamais connue. Et puis des concessions d'abattage ont été accordées par le gouvernement, qui a permis à des gens venus de l'extérieur de venir et détruire ce qui reste de nos terres. C'est pour moi une chose très importante que de pouvoir être ici aujourd'hui pour vous présenter ces problèmes. Ce sont de très sérieux problèmes, d'une grande importance pour nous. Nous avons essayé encore et encore de parler avec le gouvernement. Ils ont refusé de traiter avec nous parce qu'ils ne nous considèrent pas comme des êtres humains. Je n'ai pas peur de parler à la Cour aujourd'hui parce que je dis la vérité absolue. (...) Je voudrais remercier le Dieu Très Haut de m'accorder la possibilité de parler à la Cour aujourd'hui. Je remercie la Cour mille fois, des milliers de fois.



Fergus habillé pour l'audience

Fergus Mackay continue alors à interroger le Capitaine en Chef Wazen, lui demandant, entre autres choses, d'estimer le nombre de réunions qui furent tenues dans les différents villages par la VSG. Wazen répond qu'il n'en connaît pas le nombre exact, mais qu'il y eût plusieurs réunions dans chacun des soixante et quelques villages saamaka. La question finale de Fergus à Wazen concerne les effets persistants du barrage d'Afobaka. Pour réponse, Wazen peignit le sombre tableau de la détérioration économique et sociale de la vie des Saamaka dûe au barrage, puis de l'octroi de concessions d'exploitation forestière.

Nous continuons d'avoir d'énormes problèmes. Nos écoles ne fonctionnent tout simplement pas. Nous n'avons plus de services de santé décents. Ils ont construit le barrage afin de produire de l'électricité mais nos villages, eux, n'en ont pas. Nos problèmes empirent toujours davantage. (...) Notre eau est polluée. Les gens de la ville et nous, nous sommes des gens à peau noire, nous sommes tous venus ensemble d'Afrique sur les mêmes navires. Nous sommes frères, nous avons eu les mêmes mères, les mêmes pères. Nous devrions vivre ensemble en frères, mais c'est loin d'être le cas.

Par son questionnement hostile du Capitaine en chef Wazen, l'État essaie de saper l'autorité de la VSG en insistant sur l'autorité ultime du *gaamá* chez les Saamaka. Au cours de ce contre-interrogatoire, Wazen fait montre à la fois de sa fierté et de sa susceptibilité, répondant fréquemment aux questions avec irritation.

Reshma Alladin [en néerlandais] : Vous dites que le *gaamá* est associé à la pétition. Pourquoi alors son nom n'en fait-il pas partie ?

Wazen Eduards [en saramaccan] : Le Président du Suriname n'est pas venu à cette audience. Ce sont les subordonnés du président qui sont venus. Cela signifie-t-il que le Président ne soutient pas la position de l'État ? Le *gaamá* est un monsieur très distingué. Il nous a accompagnés à ces audiences. Mais il n'est pas convenable qu'il signe ou soit amené à témoigner.

R.A. : Cela signifie-t-il que vous représentez le *gaamá* ?

W.E. : Comme je l'ai déjà expliqué, la VSG a rencontré tous les *gaamá* des Marrons et tous ont été d'accord pour soutenir notre position ici devant cette Cour. Donc, dans ce sens, je représente les souhaits du *gaamá*.

R.A. : Le fait que vous prétendiez être au-dessus du *gaamá* confirme qu'il n'y a pas eu réellement de consultation interne. (...) Pourquoi n'avez-vous pas pris des mesures pour obtenir un consensus ?

W.E. [avec colère] : Mais qu'est-ce qui vous fait croire qu'il n'y en a pas eu ? Je viens de décrire la réunion qui fut tenue avec l'ensemble des *gaamá* à Dribitiki. J'aimerais savoir, vos oreilles fonctionnent-elles bien ? (...)

R.A. : Vous avez mentionné que votre association existe depuis dix ans. Pourquoi, dans ce cas, n'avez-vous tenu votre première réunion avec le *gaamá* que l'année dernière ?

W.E. : Je n'ai pas l'éducation que vous avez, celle de l'école, une éducation occidentale. Mais je peux vous dire que je suis un des dirigeants de cette association et que vous mentez ! Nous avons rencontré le *gaamá* de nombreuses fois sur une période de plusieurs années. Si vous voulez prétendre que ce n'est pas vrai, alors je n'ai plus rien à vous dire. (...)

R.A. : Pouvez-vous me dire les noms des personnes qui détiennent des concessions minières sur le territoire de votre *lô* – le *lô* Dómbi ?

W.E. : Bien sûr que je peux. Mais vous les savez très bien. C'est vous qui les y avez envoyés.

R.A. : J'aimerais que vous répondiez à ma question.

W.E. : Pourquoi devrais-je répondre ? C'est vous qui avez envoyés ces gens. Si j'étais celui qui vous envoie quelqu'un, je serais celui qui saurait qui j'ai envoyé. Je ne vais pas répondre à ce genre de questions ! (...) [Le Président intervient en disant que la Cour apprécierait que des réponses soient données aux questions posées.] Je comprends. Je n'ai jamais été à l'école. J'ai vu les noms des bénéficiaires de concessions sur des morceaux de papier mais je ne sais pas lire et je ne peux pas vous dire les noms. Mais je sais qu'ils sont très bien connus. Je vous demande de m'excuser si je ne peux pas vous dire ces noms.

R.A. : Ma dernière question. D'après le Bureau des Statistiques, quelque 21.532 Saamaka ne demeurent plus sur le cours supérieur du Suriname, environ 67 pour cent de toute la communauté saamaka¹. Il existe un grand exode des Saamaka depuis leur zone traditionnelle de résidence. Comment expliquez-vous que tant de Saamaka vivent à la ville ou dans des pays étrangers ? Comment pouvez-vous maintenir qu'il existe toujours une identité culturelle commune ?

W.E. : Simplement parce que des gens sont partis aux Pays-Bas ou vers d'autres endroits ne signifie pas qu'ils perdent leur identité culturelle, leur mode de vie. Ces Saamaka qui vivent dans les très nombreux villages qui longent le fleuve Suriname vivent selon les traditions de nos ancêtres. Oui, des gens sont partis, mais quand vous appartenez à une certaine culture, vous ne perdez jamais cette culture. Vous ne la laissez jamais derrière vous. Si vous allez aux Pays-Bas, le jour viendra où vous reviendrez. Mais même lorsque

¹ En fait, depuis la fin de la guerre civile au début des années 1990, environ 50% des 55 000 Saamaka avaient quitté le territoire saamaka, au moins de manière temporaire – environ 15% d'entre eux résident à ou aux environs de Paramaribo et se rendent dans leurs villages d'origine de temps en temps ; 30% vivent en Guyane, souvent sans documents de séjour – beaucoup faisant l'aller et retour avec leurs villages au Suriname ; et au moins 5% vivent ailleurs, principalement aux Pays-Bas mais également aux États-Unis.

vous êtes au loin, vous menez votre vie en accord avec les valeurs et les croyances du peuple saamaka, vous continuez de tenir à tout ce qui fait l'essence de votre culture, et puis quand le temps en est venu, vous rentrez chez vous. Ce qui détruit l'existence des Saamaka, ce n'est pas que des gens quittent le territoire saamaka. Ce qui la détruit, ce sont les sociétés chinoises qui y viennent et détruisent notre pays. Vous ne pouvez pas prétendre que vous ne connaissez pas les noms des sociétés chinoises !

L'État ayant épuisé son temps, le président s'adresse aux juges pour savoir s'ils ont des questions pour Wazen. Le juge ad hoc du Suriname lui demande s'il essaya jamais de contacter les autorités appropriées au Suriname pour rendre compte de ses problèmes. Wazen répond : « Je vous l'ai déjà dit. Nous sommes allés les voir encore et encore. Nous n'avons pas cessé d'essayer de leur parler, encore et encore, mais ils ont refusé de nous rencontrer. Ils ne nous traitaient pas comme des êtres humains. Ils nous traitaient comme des créatures de la forêt avec lesquelles ils n'avaient pas besoin d'avoir affaire ».

Il y a encore des va-et-vient entre le juge ad hoc et le Capitaine en chef Wazen, parfois contentieux, mais cela donne peu d'informations utiles. Les autres juges n'ont pas d'autres questions, ainsi, après plus d'une heure et demie de ce qui me paraît être un témoignage terriblement efficace, le Capitaine en chef Wazen est autorisé à quitter l'estrade et une pause de quinze minutes est annoncée.

La Cour se réunit de nouveau et le Capitaine César est appelé à la barre, accompagné de Sally. César semble avoir dans les soixante-dix ans et a un visage expressif et des manières mesurées. Il est loin d'être à l'aise au milieu de non-Saamaka, notamment des Surinamiens de la ville, comme pourrait l'être un Saamaka. Par sa seule présence, il respire « l'étrangeté » ou « l'exotisme » – ce qui, naturellement, est l'une des raisons pour lesquelles il a été choisi pour témoigner. La plupart des questions adressées à César n'amènent rien de substantiellement neuf. Mais en quelques occurrences, les réponses sont parlantes.

Elizabeth Abi-Mershed [en anglais] : La façon dont les Saamaka coupent le bois est-elle similaire ou différente de celle dont le font les sociétés étrangères ?

César Adjako [en saramaccan] : Il y a une très grosse différence et c'est ce qui pose problème. Quand nous abattons des arbres, nous pensons à nos enfants et à nos petits-enfants, aux générations futures. Quand des étrangers viennent chez nous ils rasant carrément toute la zone et puis ils emportent ce qu'ils veulent emporter.

E.A-M. : Quand les travailleurs des compagnies étrangères procèdent à l'abattage sur des terres qui appartiennent à votre clan Matjáu, le peuple

matjáu, est-il libre d'utiliser la zone déforestée ? Peuvent-ils venir à l'intérieur de cette zone ?

C.A. : Quand les compagnies chinoises entrent et commencent à abattre des arbres, ils nous empêchent d'entrer dans la zone. Ils ne nous laissent pas aller chasser, cultiver ou toutes autres choses que nous avons toujours pratiquées dans cet endroit. Ils ne nous laissent même pas entrer.

E.A.-M. : Comment font-ils concrètement pour vous empêcher d'entrer ? Comment vous empêchent-ils physiquement d'entrer ?

C.A. : Lorsqu'ils sont venus la première fois en territoire matjáu, j'ai moi-même essayé d'entrer dans la zone où ils travaillaient. Et quand je suis entré et me suis présenté, ils m'ont dit : « Vous ne pouvez pas entrer ici et si vous essayez encore, nous appellerons la police et vous serez arrêté ». (...)

E.A.-M. : Quelles activités aviez-vous dans cette zone avant que ne commence l'abattage ?

C.A. : Toute notre existence est centrée autour de la forêt. C'est là que nous trouvons les feuilles médicinales pour les rituels et les soins médicaux. C'est là que nous chassons. Là que nous trouvons notre nourriture. C'est là que toute notre vie trouve son centre. Je pourrais vous en parler encore si vous voulez. (...)

E.A.-M. : Je n'ai plus qu'une courte question dans le temps qui me reste. Quand vous parlez de raser la forêt, est-ce le genre de dommage qui dure un peu ou longtemps ?

C.A. : Très bien. C'est comme en ville. Paramaribo était plein d'arbres. Mais ils ont tous été coupés. Il n'y a plus d'arbres en ville. Cela durera toujours. Ce qui est en train de se passer maintenant, c'est la destruction permanente de la terre, de la forêt que nous avons habitée harmonieusement durant des centaines d'années.

Fergus poursuit ses questions auprès de César, ce qui a pour effet d'amener à évoquer d'autres détails sur les dommages environnementaux causés par l'exploitation forestière des Chinois, puis il aborde les effets liés au barrage d'Afobaka, qui sont particulièrement significatifs pour ce capitaine. César est né et a grandi au village de Bédóti, qui fut coulé et inondé par le barrage. Alors qu'il était encore âgé d'une vingtaine d'années, il fut forcé à déménager vers le nouveau village de transmigration de Kayapaatí, en amont du lac, où il réside maintenant et assume les fonctions de chef. « Les problèmes », insiste-t-il, « ont certainement duré jusqu'à nos jours. Ils ont même empiré. Notre mode de vie tout entier a été détruit par les inondations ».

Fergus Mackay [en anglais] : Puis-je vous poser une dernière question ? Pouvez-vous donner un exemple de ces problèmes que vous rencontrez encore maintenant ? Dans quel sens votre vie est-elle rendue plus pénible par ce barrage ? Et expliquez ce que vous ressentez à ce propos.

César Adjako [en saramaccan] : Lorsqu'il y a un projet de développement, l'idée est qu'à la fin les choses finissent par s'améliorer. Mais c'est exactement l'inverse qui s'est produit. Le barrage nous a appauvris. D'abord, le gouvernement nous a déplacés vers un autre lieu et puis ils ont commencé à nous prendre même ce nouveau territoire, pour que nous ne puissions plus en avoir l'usage comme nous l'avions fait par le passé. Alors, nous avons d'abord été déplacés puis, en plus de ça, nous n'avons désormais plus le droit d'accéder au nouveau territoire sur lequel ils nous ont mis. Nous n'avons pas fait tout ce chemin jusqu'ici [le Costa Rica] pour causer des problèmes au Suriname. Nous demandons simplement à pouvoir poursuivre notre mode de vie, le genre de vie que nous avons eu durant des centaines d'années, sans être empêchés par des étrangers qui viennent parmi nous et nous retirent l'accès à notre terre.

Les échanges entre l'État et César sont un exercice frustrant, la plupart des questions relevant des arcanes des procédures d'attribution des titres fonciers au Suriname. Sally doit faire preuve d'un peu de créativité pour convertir cette série de questions en concepts saamaka, et les réponses de César ne correspondent pas toujours aux questions posées. L'État tente de démontrer que, d'une certaine manière, César, en tant que capitaine, a en fait invité les Chinois dans la forêt de son clan, chose dont César essaie de montrer qu'elle est incompréhensible et impensable.

Eric Rudge [en néerlandais] : Votre Honneur, le problème c'est qu'on ne répond pas à mes questions. L'État a le sentiment qu'on ne lui donne pas la possibilité d'avancer ce que nous souhaitons avancer ici. (...)

César Adjako [en saramaccan] : On me dit que le Suriname considère que je ne réponds pas aux questions directement, mais ils doivent comprendre ce qui se passe. Le gouvernement du Suriname a fait appel à des étrangers venus d'un autre pays, la Chine, pour venir sur une terre qui nous appartient et utiliser cette terre à notre détriment, et ils ne paraissent pas comprendre ce que cela signifie pour nous. Voyons un peu, si les avocats de l'État du Suriname le souhaitent, je serais heureux de les amener dans le pays saamaka, qui nous appartient, et leur montrer ce que les Chinois, les bûcherons chinois ont fait à notre pays. Ils comprendraient alors qu'en fait j'essaie de répondre à leurs questions. (...)

E.R. : L'État avancera des informations au cours de cette audience qui montreront que le peuple saamaka lui-même donne à d'autres accès à leur territoire (...) et ma question est liée aux dommages dus à des parties tierces sur les concessions où vivent des Saamaka. Ma question est : les Saamaka ne sont-ils pas eux-mêmes partiellement responsables des dommages causés ?

C.A. : Nous, les Saamaka, ne pouvons imaginer causer de tort à notre terre parce que nous vivons dessus. Sur cette terre, nous sommes chez nous. C'est l'endroit où nous vivons. Nous avons toujours fait attention à l'environnement. Il est impossible pour nous de bloquer une crique. (...). C'est là que nos enfants et nos petits-enfants vivront. Ce sont les gens de la

ville qui invitent les Chinois à venir, des gens qui ne possèdent pas cette terre, qui ne vivent pas dessus, qui se moquent de l'avenir, de l'avenir écologique de cette terre, et ce sont eux, parce que ce n'est pas leur terre, qui causent tous ces dommages. Les Saamaka ne pourraient jamais ne serait-ce qu'imaginer traiter la terre d'une telle façon.

Les juges commencent alors leur interrogation du témoin. Le juge Ventura Robles, du Costa Rica, est le seul qui ait des questions à ce stade.

Juge Ventura Robles [en espagnol] : Le peuple saamaka possède-t-il ses propres lois coutumières, ses propres valeurs et mœurs selon lesquels ils ont vécu pendant plus de trois cents ans ? Etes-vous familiers des codes occidentaux, de la loi occidentale, ou avez-vous un autre système en usage ?

César Adjako [en saramaccan] : Nous vivons sur notre territoire depuis l'époque de l'esclavage, il y a trois cents ans de ça. Nous avons des lois, des coutumes, des valeurs et manières de faire bien développées. Quand nos frères qui vivent à la ville, venus avec nous depuis l'Afrique sur les mêmes bateaux, commencent à nous causer des problèmes, nous faisons de notre mieux pour les traiter en accord avec le genre de lois, de lois coutumières, de modes de vie, de valeurs et de croyances que nous avons conservés durant, grossièrement, ces trois derniers siècles dans la forêt.

Juge Ventura Robles : Il a été fait allusion au Traité de paix des années 1760, qui fut signé par le gouvernement des Pays-Bas et le peuple saamaka. Je comprends que selon le traité de paix, une partie du territoire qu'est maintenant le Suriname a été accordée aux Saamaka. J'aimerais que vous me disiez si c'est la manière dont votre peuple voit les choses et si ces obligations de l'État ont encore force d'usage.

C.A. : En ce qui nous concerne, nous Saamaka, le traité de 1762 était un acte sacré, un traité sacré qui nous a octroyé les terres qui y étaient désignées, et ce sont nos frères de la ville qui contestent la propriété de cette terre établie par le traité de 1762.

Le président remercie à cet instant le témoin, lequel prend le microphone pour une toute dernière pensée : « Selon nos coutumes, je voudrais également remercier la Cour pour cette opportunité. Je prie la Cour de trouver une juste solution à nos problèmes. Parce que nos frères de la ville ne nous accorderont pas justice. Ils prétendent que nous ne sommes que des gardiens pour *leur* forêt. Mais nous sommes des êtres humains, pas leurs serviteurs. Et on doit les obliger à nous rendre justice ». Quand César se lève pour quitter le box des témoins, Sally pousse un soupir de ce qu'il ait pu terminer sa comparution sans même un passage aux toilettes pour hommes.

Le président déclare un pause de dix minutes, après quoi l'État appelle le premier de ses propres témoins, le vétéran Commissaire de District Rudy Strijk, qui jusqu'à très récemment présidait sur le district qui couvre

tout le territoire saamaka. Le questionnement commence d'abord avec Mme Alladin, puis le Procureur général Punwasi, enfin Mr. Rudge.

Reshma Alladin [en néerlandais] : En tant que commissaire de district, vous détenez un rôle important dans l'attribution des concessions forestières et minières. (...) Comment caractériseriez-vous les relations entre le gouvernement central et le *gaamá* et les autres autorités traditionnelles ?

Rudy Strijk [en néerlandais] : C'est un rapport de respect mutuel et de coopération. (...)

R.A. : Pendant tout votre service en tant que commissaire de district, un Saamaka s'est-il jamais plaint de l'effet du barrage à Afobaka ou du réservoir ?

R.S. : Pas au cours de cette période. Autant que je m'en souviennne, non.

R.A. : Au cours de vos fréquentes consultations auprès des autorités locales et traditionnelles, fut-il jamais un sujet à discussion ?

R.S. : Non, je ne me rappelle pas cela. (...)

Subhaas Punwasi [en néerlandais] : En tant que commissaire de district, combien de temps avez-vous été en contact avec les autorités traditionnelles ?

R.S. : Je crois depuis la fin des années 80, cela ferait environ vingt-six ans.

S.P. : Au cours de ces vingt-six années, avez-vous jamais été confronté à des tensions entre les autorités traditionnelles et le gouvernement central ? Vous a-t-on jamais rapporté des conflits entre ces parties ?

R.S. : Non, pas autant que je m'en souviennne, non. Quand il y avait des malentendus, nous faisions une réunion ... jusqu'à ce qu'on arrive à un consensus. Mais rien de bien important...

Eric Rudge [en néerlandais] : Pendant que vous avez été commissaire de district, y a-t-il jamais eu de demandes de concessions de la part de Saamaka ?

R.S. : Nous ne regardons pas tout de suite si la demande provient d'un Saamaka ou non, mais il y en a probablement quelques-unes.

E.R. : Êtes-vous au courant que feu le Gaamá Songó Abóikóni avait déposé une demande pour une ou plusieurs concessions ?

R.S. : Oui, c'est ce que je crois...

E.R. : Cela concernait-il une concession de bois ou y avait-il d'autres sortes de concessions ?

R.S. : C'était il y a très longtemps. Je ne peux vraiment pas répondre avec exactitude.

La Commission entreprend alors d'interroger le Commissaire de District Strijk.

Paolo Carozza [en anglais] : Pendant les années où vous avez été commissaire de district, y avait-il des activités d'exploitation forestière sur le territoire saamaka par des sociétés étrangères ?

Rudy Strijk [en néerlandais] : Oui. Certainement.

P.C. : Ces sociétés travaillaient-elles dans le cadre de concessions que vous, en tant que commissaire de district, aviez agréées ? (...)

R.S. : Dans un cas, oui.

P.C. : Est-il vrai que l'abattage dans cette concession n'a pas porté atteinte aux sites sacrés saamaka, à leurs cultures, cimetières etc. ?

R.S. : Pour autant que je puisse l'affirmer à l'époque, non.

P.C. Vous avez témoigné que la consultation des Saamaka, le fait d'obtenir un consensus, était un préalable nécessaire pour que vous attribuez une concession. Avez-vous effectué cette consultation et obtenu un consensus dans ce cas précis, avant d'attribuer la concession ?

R.S. : Il n'était pas nécessaire de procéder de cette manière dans ce cas particulier.

P.C. : Juste pour clarifier, dans ce cas : dans la concession que vous avez octroyée, il n'y a pas eu de consultation des Saamaka avant que vous n'ayez octroyé cette concession ?

R.S. : Dans ce cas spécifique, cela n'était pas nécessaire.

Fergus, au nom du Peuple saamaka, reprend à son tour les questions au Commissaire de District Strijk.

Fergus MacKay [en anglais] : L'État a fait valoir dans ses conclusions soumises à la Cour, et je cite, « Il n'y a pas de concession qui soit attribuée sans le consentement du peuple saamaka et de ses autorités ». Cela se trouve dans le paragraphe 218 de la « Réponse Officielle » de l'État. Est-ce là votre façon de comprendre la législation et de la pratique de la loi au Suriname ? Qu'aucune concession n'est octroyée sans le consentement du peuple saamaka ? Vous êtes le commissaire de district. Votre travail était d'assurer le déroulement de cette procédure. Etes-vous d'accord avec la définition des faits selon laquelle des concessions ne peuvent être octroyées à moins que le peuple saamaka y consente ?

Rudy Strijk [en néerlandais] : Aussi loin que ...Il n'y a pas eu de concessions accordées sans consultation ou permission du peuple saamaka. (...)

F.M. : Il y a un témoignage d'expert déposé devant la Cour sous forme de déclaration écrite sous serment, disant que de nombreuses exploitations agricoles plantées par des Saamaka ont été détruites dans des concessions détenues par les sociétés dénommées Ji Shen et Tacoba (...) des concessions à l'intérieur du territoire saamaka qui furent octroyées au cours de votre mandat comme commissaire de district.(...) Comment expliquez-vous ce témoignage d'expert montrant l'existence de ces exploitations agricoles détruites sur le

terrain de ces concessions et que néanmoins les concessions ont tout de même été accordées ?

R.S. : Ces plaintes ne sont jamais arrivées jusqu'à moi. Si elles m'avaient été présentées, à moi ou à mon bureau, j'aurais su comment m'en occuper.

F.M. : Donc, il n'y a pas eu de plaintes. Cependant, vous avez témoigné que vous enquêteriez sur ce point avant de donner votre avis sur l'octroi ou non de la concession. (...) Vous avez témoigné devant la Commission Interaméricaine à l'audience sur cette affaire qu'il doit y avoir production d'un rapport déterminant s'il y a des exploitations agricoles, s'il y a des sites sacrés, et plusieurs autres choses que vous avez mentionnées au même moment, avant qu'une concession soit attribuée. Avez-vous vu de tels rapports concernant la concession accordée à Tacoba ou à Ji Shen ? Avez-vous jamais vu personnellement de tels rapports ? (...)

R.S. : Vous m'obligez à retourner à des documents administratifs que je n'ai pas ici avec moi, je vais donc devoir réfléchir à cela longuement et en profondeur. (...) Si ces affaires avaient été amenées à mon bureau, j'aurais su comment les traiter.

Quand Fergus a fini d'interroger le Commissaire de District Strijk, l'officiel paraît clairement mal à son aise. Après que plusieurs juges eurent poursuivi leur questionnement peu amical, la juge Cecilia Medina Quiroga, du Chili, relève (en espagnol) qu'elle reste « un peu perdue quant aux questions et à leurs réponses ».

Sur la base de ce que j'ai compris et sur celle de vos réponses aux questions de la Commission Interaméricaine, les concessions ont été accordées à des personnes extérieures, avant que vous ne quittiez votre poste [en mars 2007]. Et lorsqu'on vous a demandé si ces concessions avaient reçu votre approbation, vous avez dit que, dans au moins un des cas, c'était le cas. Puis la Commission vous a demandé si cela avait causé des dommages aux Saamaka et vous avez dit non. Et puis on vous demandé si vous aviez obtenu le consentement des Saamaka et vous avez dit que cela n'était pas nécessaire dans ce cas-là. (...) Ce que je n'arrive pas à comprendre, c'est que vous avez également dit qu'il y a toujours consultation et consensus.

Le Commissaire de District répond : « Je ne comprends vraiment pas ce que vous me demandez », ce à quoi le juge Medina Quiroga répète ses observations entièrement, cette fois en anglais, par quoi elle termine en lui demandant « Si vous octroyez une concession d'exploitation forestière en territoire saamaka, pourquoi leur consultation n'était-elle pas utile dans ce cas ? » Strijk explique qu'il y a une procédure standard : « s'il y a des sites sacrés, des cimetières et des parcelles agricoles sur une concession proposée, alors, nous organisons une consultation. Mais s'il n'y a pas de sites sacrés et de terrains agricoles, alors aucune consultation n'a lieu ». Il ne précise pas comment lui, un parfait étranger à la vie saamaka, pourrait

avoir, par lui-même, la moindre idée de la présence de sites sacrés sur une portion particulière de la forêt. Il devient clair que l'État est totalement incapable de soutenir son assertion selon laquelle il consulterait les Saamaka avant d'accorder des concessions.

L'État appelle le dernier témoin du jour, le Capitaine en chef saamaka Albert Abóikóni, le frère du Gaamá Otjútju. Son objectif en le faisant paraître semble clair. Albert est à la fois un Saamaka « traditionnel » – il a été *gaamá* intérimaire pendant l'inter règne qui suivit la mort de Songó – et il a aussi rempli un mandat comme député de la région saamaka à l'Assemblée nationale. Il peut donc être mis en avant comme un exemple notoire en montrant combien les Saamaka participent au gouvernement et sont, selon les termes de l'État, en voie d'être parfaitement intégrés ou assimilés. Or finalement, par son témoignage, Albert devient presque un témoin des plaignants saamaka. Son identité saamaka est si forte, malgré le fait qu'il parle néerlandais et ait été membre du Parlement, que pour finir son témoignage apparaît comme une solide défense de la nécessité qu'ont les Saamaka d'obtenir un titre de propriété de leur territoire.

Les questions sont menées par Lydia Ravenberg, qui tout d'abord passe en revue avec lui les détails de l'autorité politique saamaka. Pour finir, le dialogue se fait plus intéressant – d'une manière que l'État n'avait pas prévue.

Lydia Ravenberg [en néerlandais] : Tous les Saamaka vivent-ils sur le territoire saamaka ou y a-t-il d'autres pays où les Saamaka vivent ?

Albert Abóikóni [en néerlandais] : Les Saamaka vivent aux États-Unis, par exemple, en Guyane française, aux Pays-Bas, peut-être même en Angleterre. Ils vivent aussi en ...

L.R. : Le *gaamá* a-t-il autorité sur ces gens se trouvant dans ces autres pays ?

A.A. : Oui, même si vous viviez sur la lune, vous êtes toujours un Saamaka. Le *gaamá* est toujours votre *gaamá*.

Après que le Procureur général Punwasi est intervenu pour poser une unique question au témoin concernant la participation des Marrons au gouvernement central, la Commission reprend ses questions.

Paolo Carozza [en anglais] : Pendant que vous étiez parlementaire [entre 2000 et 2005], y a-t-il jamais eu une loi proposée, y a-t-il eu une discussion au parlement à propos de la possibilité d'une loi au Suriname qui permettrait au peuple saamaka, ou à toute population tribale ou autochtone, de détenir un titre foncier de manière collective ?

Albert Abóikóni [en néerlandais] : J'ai personnellement essayé de mettre cela en avant, cette question des droits fonciers, et elle a été débattue, mais jamais suivie d'action. (...)

P.C. : Donc vos efforts pour promouvoir une telle législation furent infructueux. Est-ce exact ?

A.A. : Oui, on peut dire que oui.

Fergus MacKay reprend alors les questions au nom des Saamaka.

Fergus MacKay [en anglais] : Croyez-vous qu'il soit toujours nécessaire aujourd'hui d'avoir une loi protégeant les droits fonciers, la propriété des peuples tribaux et autochtones au Surinam ?

Albert Abóikóni [en néerlandais] : Oui, je pense réellement que cela est nécessaire. Oui, je le pense vraiment.

F.M. : Pour le peuple saamaka ?

A.A. : Bien sûr !

Bientôt, après que les juges ont posé leurs questions au témoin, le président ajourne la séance et annonce que l'audience reprendra à 9h le lendemain matin afin que soient entendus les derniers témoins et les arguments de clôture. Après le dîner à l'hôtel, nous passons la soirée à discuter avec les Saamaka et nous couchons de bonne heure, épuisés par les événements de la journée.

* * *

Le lendemain matin, après avoir permis aux photographes de prendre des clichés pendant trois minutes, la Cour revient en session avec le premier témoin du jour, Rene Ali Somopawiro, appelé à la barre. Ayant été des années durant directeur adjoint de la Fondation pour la gestion et la surveillance des forêts, il occupe une position cruciale pour l'octroi des concessions d'exploitation forestière, et l'État l'a amené au Costa Rica pour faire montre du soin avec lequel les concessions sont attribuées et administrées. Il commence son témoignage avec assurance mais à la fin il ressemble à un homme battu – moins corrompu ou indifférent que comme un bureaucrate entraîné dans un système complètement hors de son contrôle. L'État commence ses questions, lesquelles s'étirent considérablement plus longtemps que pour le témoin précédent. À un moment donné, le représentant de l'État, Margo Waterval, demande si la Fondation a accordé une concession à une société chinoise appelée Tacoba. Le témoin répond que non.

Margo Waterval [en néerlandais] : Si Tacoba n'avait jamais reçu de concession, comment alors est-il possible qu'ils mènent des activités d'abattage dans la zone saamaka ?

Rene Somopawiro [en néerlandais] : Je n'en ai aucune idée. Mais il est possible pour quelqu'un ayant une concession de bois d'abattage de demander

à un prestataire de venir couper les arbres. Je crois que c'est la seule possibilité ici. (...)

M.W. : Quel rôle la Fondation joue-t-elle dans la formation à utiliser la forêt de manière durable ?

R.S. : L'un des rôles clés de la Fondation, depuis sa création, est d'assurer l'exploitation durable de la forêt. C'est pourquoi nous avons besoin de forestiers et de véhicules, pour pouvoir nous rendre en forêt contrôler les opérations en cours. Les forestiers vont en inspection sur le terrain le plus souvent possible. (...)

M.W. : Au cours de vos inspections, avez-vous constaté des dommages à la forêt dans les concessions détenues par des Saamaka ?

R.S. : Laissez-moi être très clair : chaque fois qu'il y a des activités au sein de la forêt, qu'elles soient agricoles ou d'abattage, il y a toujours des dommages, bien que ces dommages peuvent être minimes. Au cours de nos inspections, nous avons parfois constaté des dommages, mais il n'y a pas de coupe à blanc au Suriname. (...) Le dommage qui a été fait n'est pas tel que la forêt ne puisse se restaurer d'elle-même.

M.W. : Vous parlez de gestion sélective du bois et vous mentionnez la coupe à blanc. Laquelle des deux pratiques est celle qui a cours au Suriname ?

R.S. : Au Suriname en général, il n'y a que de la gestion sélective. Qu'est-ce que cela signifie ? Nos forêts ne sont pas homogènes, nous avons des forêts hétérogènes. Il y a plus de trois cent espèces d'arbres. Sur chaque hectare, vous ne prélevez qu'un certain nombre d'arbres. C'est ce que je veux dire quand je parle de gestion sélective du bois.

Dans ses va-et-vient avec le témoin, l'État a vanté une forme particulière de permis pour l'exploitation forestière appelé « forêts communautaires », conçu pour les Marrons et les groupes autochtones, et grâce auquel un village peut demander cette désignation pour sa forêt environnante, pour sa propre exploitation. Lorsque Paolo Carozza, qui dirige la Commission, reprend l'interrogation du témoin, il s'oriente vers cette affirmation.

Paolo Carozza [en anglais] : Vous avez mentionné que le système des forêts communautaires assure que la propriété est utilisée au bénéfice d'un village particulier.

Rene Somopawiro [en anglais] : Oui.

P.C. : Je veux m'assurer ce que signifie exactement le mot « village » à cet endroit. Par exemple, ce que nous avons compris du témoignage antérieur est qu'un clan saamaka est constitué de plusieurs villages. Les droits de propriété communale sont-ils spécifiques à un village, donc, et non à un *lô* ou au clan dans son entier ?

R.S. : Ils se rapportent à un village ou une implantation. Il n'est dit nulle part que ça puisse être pour un *lô*.

P.C. : Etant donné que la propriété dans le droit traditionnel saamaka est détenue par le *lô* et non par le village, donc, est-il correct que le système de forêts communautaires ne suive pas la même structure de propriété que suit le droit traditionnel saamaka ? Est-ce juste ?

R.S. [en anglais] : C'est juste, oui. (...)

P.C. : Mr. Le Président, mon conseiller Mme. Abi-Mershed aimerait poser quelques questions au nom de la Commission.

Elizabeth Abi-Mershed [en anglais] : Bonjour. Lorsqu'une société reçoit une concession d'exploitation forestière, que reçoit-elle d'autre ? (...) Peut-elle ouvrir des routes, peut-elle construire des bâtiments, peut-elle faire venir des gens pour vivre sur l'aire de la concession ?

R.S. [en anglais] : Oui, oui, oui. (...)

E.A-M. : Quel type de surveillance des concessions fait votre bureau ? Les gens de votre bureau sortent-ils voir de temps en temps ce qui se passe ? (...)

R.S. : Nous essayons d'aller sur le terrain au moins deux fois par mois, c'est donc quelque chose de régulier. (...)

Fergus MacKay reprend alors les questions au nom des Saamaka, interrogeant Somopawiro à propos d'une série de lettres échangées entre la Fondation Forestière et Ji Shen : Somopawiro admet que l'État a octroyé une concession. Il tend à Somopawiro une copie de l'une des lettres et lui demande de la lire à voix haute.

Rene Somopawiro [en anglais] : « À l'exploitant de la concession de Ji Shen Forestry and Timber Industries (...) Le 5 janvier 2001, une délégation de la Fondation pour la gestion et la surveillance des forêts a visité sous mes ordres votre opération à Pokigron pour mieux comprendre les activités qui ont été accomplies par Suriname Ji Shen Forestry and Timber Industries. (...) »

Fergus MacKay [en anglais] : Excusez-moi, laissez-moi vous interrompre une seconde. Pokigron est-il un village saamaka ?

R.S. : Pokigron est un village saamaka.

F.M. : Pouvez-vous me le désigner sur cette carte ? Et à quelle distance, approximativement, de Pokigron se trouve la concession de Ji Shen ?

R.S. : Je crois qu'elle est d'environ 15 kilomètres. [Poursuivant la lecture de la lettre] Au cours de la conversation que nous avons eu avec Mr. Wong et le gestionnaire du camp Mr. Yang, il apparaît que Ji Shen avait déjà coupé sept mille arbres qui sont encore couchés sur le sol dans la forêt. Ils avaient construit une route d'accès longue de 55 kilomètres et planifient d'abattre l'ensemble de la parcelle au cours des prochains dix-huit mois.

F.M. : Donc, cette concession est en territoire saamaka, à environ 15 kilomètres d'un village saamaka, et vous avez demandé à cette société de cesser le travail ?

R.S. : Nous n'avons pas dit qu'ils devaient cesser le travail. Nous avons dit que s'ils souhaitaient continuer, ils devraient remplir certaines conditions. (...)

F.M. : D'après vous, ces lettres prouvent-elles qu'une concession a bien été délivrée par l'État au sein, comme vous le décrivez, de la zone revendiquée par le peuple saamaka ?

R.S. : Oui. (...)

F.M. : Pouvez-vous me dire, lorsque vous examinez des candidatures à des concessions d'exploitation forestière, y a-t-il obligation selon la loi surinamienne de procéder à une évaluation de l'impact environnemental ou social ?

R.S. : Non.

F.M. : L'État a avancé dans sa plaidoirie à la Cour que bien qu'il n'y ait pas de loi cadre pour l'environnement au Suriname, l'État malgré tout utilise les standards de la Banque Mondiale. Êtes-vous au courant de ces standards de la Banque mondiale ? Appliquez-vous ces standards de la Banque mondiale dans votre travail ?

R.S. : Non.

F.M. : Pourquoi pensez-vous que l'État dise dans ce cas que vous utilisez les standards de la Banque mondiale ?

R.S. : Je ne le sais pas exactement.

Fergus MacKay revient alors à la question des forêts communautaires, qui fait partie de la prétention de l'État selon laquelle il fournirait un moyen légal aux Saamaka, ainsi qu'aux autres Marrons et peuples autochtones du Suriname, de contrôler leurs propres zones de forêt.

F.M. : Les forêts communautaires émanent de l'article 41, sous-paragraphe 2, de la Loi de Gestion Forestière. Il est écrit, et je cite, « Après consultation du ministre responsable du développement régional, le ministre va déclarer certaines zones forestières forêts communautaires (ou communales) au bénéfice des habitants des tribus de l'intérieur ». (...) Les « habitants tribaux » ainsi désignés ont-ils effectivement droit à l'obtention d'une forêt communale ?

R.S. : S'ils remplissent les conditions, le gouvernement peut leur donner un titre de cette nature.

F.M. : Le ministre est-il dans l'obligation de faire cela, s'il ne veut pas faire un tel octroi ?

R.S. : Non, il peut refuser.

F.M. : Dans la zone que vous avez délimitée sur la carte comme étant revendiquée par le peuple saamaka, pouvez-vous montrer à la Cour combien se trouvent de forêts communautaires ? (...) Y en a-t-il simplement ?

R.S. : Non.

F.M. : Il n'y en a pas.

R.S. : Non.

F.M. : Donc, dans les limites de la zone revendiquée par les Saamaka, il ne se trouve pas une seule forêt communautaire.

R.S. : Non. (...)

Les juges prennent alors leur tour et questionnent le témoin, l'un deux demandant si la raison pour laquelle il n'y a pas de forêts communautaires dans la zone saamaka est qu'aucun Saamaka n'en aurait fait la demande. Somopawiro répond que tel est en effet le cas : « Aucun Saamaka n'en a jamais fait la demande. Il n'y eut de demande en provenance d'aucun des villages du territoire saamaka ». Le juge Diego García Sayán, du Pérou, ajoute (en espagnol) qu'il lui semble que « la position de cette population est qu'elle ne postule pas à ces concessions parce qu'elle considère que les forêts lui appartiennent de droit, leur droit ancestral ». Après quelques autres questions de la part des juges, le président renvoie le témoin et annonce une pause de quinze minutes.

* * *

Chacun ayant repris sa place, le président fait un discours qui résume les grandes lignes de la procédure pour cette dernière partie de l'audience. Chacun des deux témoins experts aura quinze minutes pour parler librement et sans interruption, avant d'être interrogé par les avocats des trois parties et par les juges, qui prépareront leurs questions par écrit. Puis, après une pause de quinze minutes, chacune des trois parties présentera ses arguments de clôture, qui seront suivis des arguments de réfutation et des questions des juges.

Je suis appelé en tant que premier expert à témoigner et, après avoir déclaré mon nom et lieu de résidence, on me lit les instructions d'usage avant que je prête serment. Je suis frappé, tandis qu'elle sont lues à haute voix, par un passage des instructions, « Le témoin doit être avisé, en accord avec l'Article 51 des Règles de Procédure de la Cour, que l'État ne peut ni engager de poursuites contre les témoins ou experts venus témoigner ni faire explicitement pression sur eux ou leurs familles en raison des déclarations ou des opinions formulées devant la Cour » – exactement, me semble-t-il, ce qui s'était produit en 1992, à la fin de mon témoignage

pour l'affaire *Aloeboetoe*. Je me sens, d'une manière générale, excité et nerveux. Pendant plus de quarante ans, ma carrière (et celle de Sally), de même qu'une bonne partie de nos vies, se sont bâties sur ce que nous avons appris des Saamaka. À présent, plus que jamais, j'ai l'opportunité de faire quelque chose d'important en retour, de leur faire don de quelque chose de précieux. Si j'arrive à être suffisamment convaincant dans l'heure ou les deux heures qui suivent, je pourrai tirer parti de toute la connaissance partagée avec moi par les Saamaka afin d'aider les juges à comprendre leur besoin de régularisation de leur droit au territoire ainsi que d'un niveau significatif d'auto-gouvernance. Je jette un œil à la feuille du papier à lettres de l'hôtel qui contient les quelques notes que j'ai prises pour mon discours.

Après avoir remercié la Cour du privilège qui m'est donné de témoigner devant elle, je rappelle qu'après mon témoignage de 1992, les juges avaient demandé que j'envoie des exemplaires de nos livres portant sur les Saamaka à la bibliothèque de la Cour mais que, depuis, nous avons écrit un certain nombre d'autres livres que nous aurions plaisir à leur envoyer à notre retour du Costa Rica. Pour souligner encore l'étendue de mon expérience des Saamaka, je fais remarquer que lorsque nous vécûmes parmi eux pour la première fois, en 1966, le Capitaine Albert Abóikóni, le témoin de l'État le jour précédent, était âgé de quatre ans et le Gaamá Ot-jútju était toujours dans la vingtaine. Je reconnais également la présence du *gaamá* dans la salle, fais un geste dans sa direction (il fait un signe de tête et lève la main en signe de reconnaissance), et dis qu'il m'avait confié avant de s'asseoir qu'il ne manquerait pour rien au monde cette audience, si cruciale pour assurer à son peuple ses droits territoriaux.

Je me mets alors à dérouler une très grande carte, que je fais également projeter sous forme de diapositive sur différents écrans, ainsi que sur les murs de la salle d'audience.

Richard Price (en anglais) : Je crois que la meilleure façon de parler du pays et du territoire des Saamaka est d'amener votre attention sur une carte montée par les capitaines de l'Association des douze *lô* qui déposent aujourd'hui plainte devant cette honorable Cour.(...) La première chose que l'on remarque sur cette carte est la formidable *densité* des activités menées par les Saamaka sur ces terres, sur leur territoire. Je veux juste mentionner quelques-uns des symboles qui se trouvent en légende sur la carte. Les Saamaka ont eux-mêmes décidés des symboles qu'ils voulaient figurer comme légende sur cette carte.



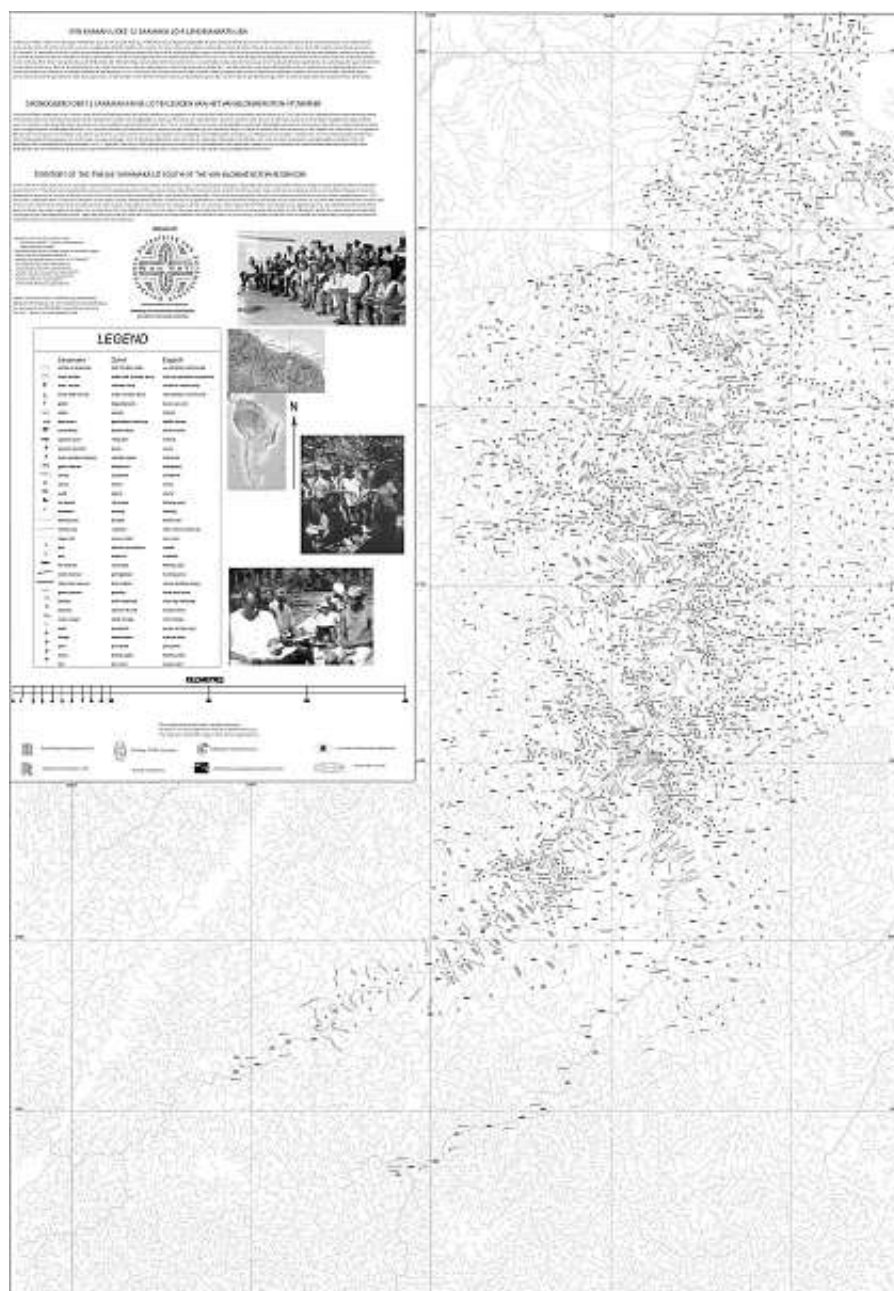
Le Gaamá Belfón, prenant la pose dans la salle d'audience avant le procès.

Il y a bien sûr un symbole pour les villages, un pour les anciens villages, un pour les cimetières, un pour les anciens cimetières, et ainsi de suite. À côté de ces symboles, il y a les fermes, les terrains agricoles. Ce sont ces endroits verts que vous voyez, les grands endroits verts que vous voyez disséminés partout à travers la carte. Chacune de ces fermes est actuellement utilisée par une femme saamaka. Et je dois vous expliquer, peut-être, que la très grande majorité de la nourriture consommée par les Saamaka provient de ces fermes, de ces abattis. Chaque femme saamaka a une ferme, un abattis, que lui déboise son mari. Il doit en défricher un nouveau tous les deux ans, puis la forêt est laissée à repousser pendant vingt ou trente ans, après quoi elle est à nouveau utilisée – raison pour laquelle les Saamaka, à l'instar des peuples autoch-

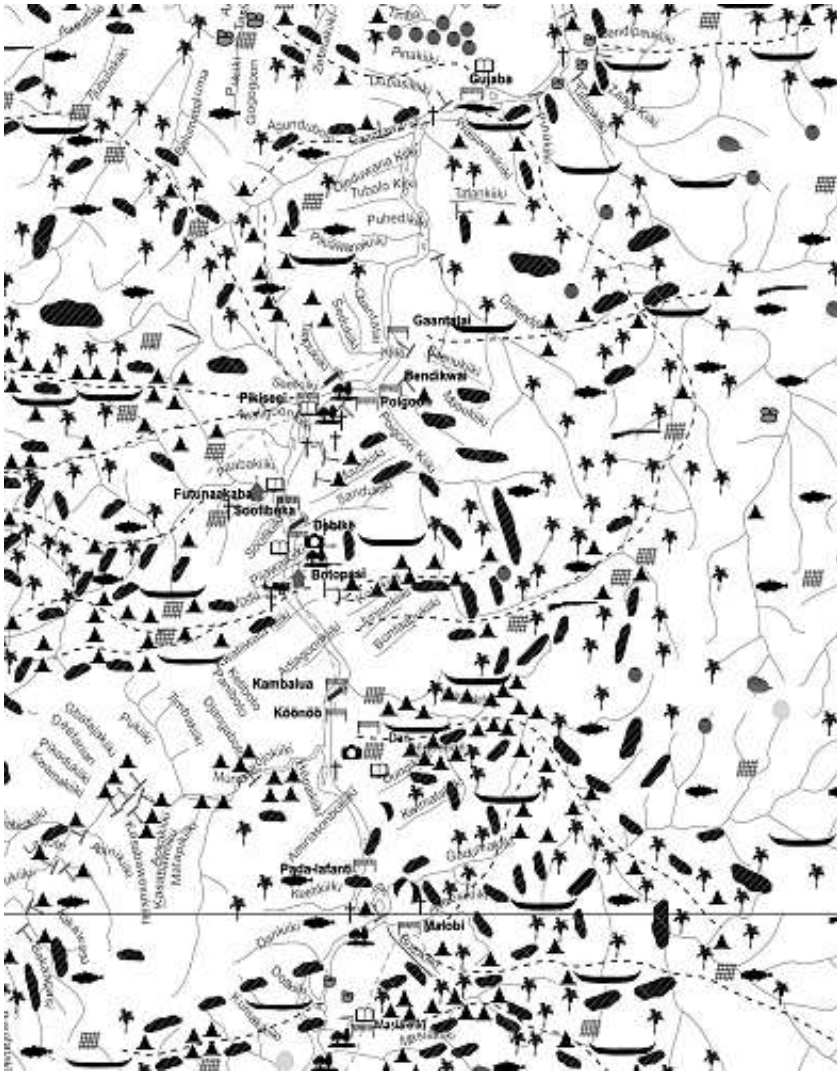
tones du Brésil de la forêt amazonienne, ont besoin de beaucoup d'espace. Ils entretiennent une relation parfaitement pérenne avec leur environnement. Ils le protègent de telle façon que leurs enfants et leurs petits-enfants puissent être capables d'en avoir l'usage. Et il en est ainsi sur ce territoire depuis 300 ans.

Je décris ensuite en détail comment les femmes saamaka passent à peu près la moitié de leur temps dans leurs abattis, où elles ont des maisons, et l'autre moitié dans les villages, allant de l'un à l'autre toutes les deux semaines, les hommes de leur parenté leur rendant visite sur leurs abattis et allant chasser et pêcher pendant qu'ils se trouvent là-bas. Je passe ensuite aux symboles qui figurent sur la carte pour les terrains de chasse, expliquant comment les hommes chassent les cochons sauvages, les cerfs, les tapirs, plusieurs espèces de singes et toutes sortes d'oiseaux. Puis je passe aux symboles qui marquent les espaces de pêche – parmi lesquels des étangs spécialement nommés, repérés à travers la forêt, dans lesquels on trouve du poisson à foison. Après cela, je parle des symboles qui désignent les variétés d'arbres utilisées par les hommes dans la construction des canots, qui sont leur moyen de transport essentiel. (Chaque homme et chaque femme en ont au moins un.) Les symboles de ces arbres recouvrent littéralement de petits points l'immense carte. J'aborde le symbole correspondant aux roseaux employés par les Saamaka pour fabriquer les paniers que les femmes transportent sur leurs têtes, et j'explique comment ces roseaux ne poussent qu'en certains endroits de la forêt. Puis je passe en revue les divers symboles que les Saamaka ont ajoutés sur la carte pour signaler certains fruits sauvages dont ils font la cueillette – certains types de mangue, différentes sortes de noix de palmes (que les femmes transforment en huile de cuisson), et d'autres fruits. Voici un exemple, pris de l'enregistrement de l'audience, de la manière dont j'aborde ce dernier point :

Ils vous montrent sur la carte différentes espèces de palmeraies, de palmiers, qu'ils utilisent pour différentes choses. Par exemple, et ce n'est qu'un exemple, ils ont mis sur la carte le symbole du *pína*, une espèce de palmier qu'ils emploient pour couvrir leurs maisons. Ils ont un autre symbole sur la carte pour figurer une autre espèce de palmier, le *tási*, qu'ils utilisent aussi pour couvrir leurs maisons. Et ils ont un autre symbole pour une troisième sorte de palmier, appelé *maipá*, lequel est très important parce que les femmes vont dans la forêt là où ces arbres poussent et en rapportent les fruits pour les transformer en huile de cuisson. Regardez : vous tous, moi-même, sommes habitués à aller au supermarché pour acheter de l'huile de cuisson, vous l'achetez en bouteille. Mais les femmes saamaka doivent aller dans la forêt récupérer les fruits de ces arbres, les rapporter au village, casser les noix en les pilonnant, ce qui est procédé très laborieux, et les cuire jusqu'à ce qu'il en sorte l'huile, afin qu'elles puissent l'utiliser pour frire des aliments, exactement comme nous le faisons. Les Saamaka ont donc décidé de noter cela aussi sur leur carte.



La carte saamaka



Détail de la carte

Je parle du *keéti*, l'argile blanche (kaolin) tellement centrale dans la vie rituelle des Saamaka et qui ne peut être extraite qu'en certains endroits le long du fleuve – les Saamaka avaient choisi de relever ces endroits sur la carte. En bref, j'essayais de bombarder la Cour de la densité de ces différents types de symboles sur la carte, chacun d'eux indiquant un endroit spécifique où les Saamaka sont directement en rapport avec la forêt, et de manière complexe. De part en part, je souligne la fidélité des Saamaka à la notion d'environnement durable.

Je termine mes quinze minutes (ce sont en fait dix-huit minutes d'après l'enregistrement) en parlant de quelques-unes des choses que les Saamaka n'ont délibérément pas montré sur la carte, en particulier les endroits où eurent lieu des événements historiques majeurs (par exemple, les batailles contre les Blancs, au XVIII^e siècle) et les endroits ayant une signification religieuse spéciale (les sites sur lesquels vivent certains dieux ou esprits spécifiques). Je suggère que, bien que les Saamaka ne souhaitent pas partager cette information avec le public par le biais de leur carte, ces endroits leur demeurent profondément significatifs et constitueraient une carte très dense de leur territoire à part entière. En d'autres mots, la forêt – argumenté-je – est aussi pleine d'endroits porteurs d'une signification historique et religieuse spécifique pour les Saamaka qu'elle peut l'être de sites de construction de canots, d'abattis, d'aires de chasse ou de cueillette des fruits.

Le président invite alors la Commission à commencer à poser ses questions. Les premières questions, posées par Elizabeth Abi-Mershed, sont de nature générale – dans quelle mesure les Saamaka sont-ils similaires ou différents des autres Marrons du Suriname ? Quelle est la relation, dans la pratique, entre la loi coutumière saamaka et le système national du Suriname ? – et je fournis des réponses de deux ou trois minutes, presque à la manière d'un cours, à chacune. Mais dans mes réponses, je parviens à parler des déprédations du gouvernement pendant la guerre civile, parmi lesquelles les événements au village de Moiwana, que je suis sûr que le Suriname préférerait voir oubliés. Elizabeth revient alors à l'exploitation forestière et à des questions plus directement liées à la plainte déposée par les Saamaka.

Changeant de vitesse, je fais remarquer que cette carte, malgré tous ses détails et son caractère impressionnant, ne couvre que la moitié du territoire traditionnel saamaka, ne montrant de façon explicite que la partie de leur territoire qui s'étend au sud du lac. Je parle alors un court moment du traité de 1762 (le serment de sang échangé et bu, et autres) et de sa signification, en termes de territoire et de souveraineté, pour les Saamaka. Et j'explique comment la construction du barrage d'Afobaka en 1962, sans consultation des Saamaka, viola le traité et tout ce qu'il défendait, du point de vue des Saamaka.

Elizabeth Abi-Mershed [en anglais] : Pouvez-vous expliquer quelle est la signification culturelle ou sociale de la coupe du bois dans l'activité traditionnelle des Saamaka ?

Richard Price [en anglais] : Certainement. Les Saamaka ont toujours coupé des arbres pour leur propre usage, pour construire des maisons, des canots. Mais depuis bien avant le traité de paix, ils ont également coupé du bois et fait des radeaux qu'ils ont mis à l'eau pour descendre le fleuve jusqu'à la côte, et

vendre ce bois aux plantations qui s'y trouvaient. Il existe des preuves que dans le Traité de 1762, dont le document je crois a été présenté à la Cour, se trouvait une clause disant que les Saamaka auront l'autorisation de continuer à mettre à flot des radeaux de rondins vers la côte et de les y vendre. Et cela a duré pendant plus de 250 ans. Donc, les hommes saamaka de mon âge, par exemple, ont tous pris part, lorsqu'ils étaient plus jeunes, à l'abattage des arbres, la construction de radeaux, à leur faire descendre le fleuve jusqu'à la côte et à les vendre là-bas à des scieries. Ce qui a mis fin à cela, c'est lorsque le barrage d'Afobaka a été construit, puisque désormais il n'était plus possible de faire flotter des radeaux sur le fleuve parce que la retenue, le barrage, les obstruait. C'est donc une autre conséquence économique importante du barrage.

E.A.-M. : Pourriez-vous, s'il vous plaît, partager avec la Cour votre opinion d'expert sur l'abattage effectué sur les terres saamaka par des sociétés étrangères ? Quel est l'impact de cette exploitation d'abattage exogène sur le territoire saamaka ?

R.P. : Ainsi que l'ont témoigné hier deux capitaines saamaka, la différence entre la manière dont les Saamaka ont toujours considéré l'abattage et celle dont les sociétés extérieures le font est celle du jour et de la nuit. Les Saamaka abattent plusieurs arbres pour faire un radeau. Ils vont dans la forêt et trouvent les arbres économiquement viables qu'ils veulent vendre et qu'ils savent pouvoir vendre. Et ils en coupent une douzaine, ou une quinzaine. Ce que ces sociétés extérieures, comme Tacoba, font en territoire saamaka, c'est y pénétrer avec une machinerie lourde, des bulldozers, toutes sortes de gros tracteurs. Et ils commencent avant tout par construire des routes en travers des criques dans lesquelles boivent les Saamaka. Ils bloquent les criques, détruisent les abattis, et font ce qu'ils nomment une coupe à blanc. Ils coupent tout ce qui se tient debout. Ils passent purement et simplement tout au bulldozer. Donc, ils n'ont absolument aucun souci de l'environnement. (...) Quand les Saamaka font quoique ce soit dans la forêt, ils le font avec le plus grand respect pour les enfants qui sont là dans les abattis, pour leurs petits-enfants et les futures générations. Il n'y a donc aucun rapport entre ce que les Saamaka ont pratiqué depuis trois cents ans en termes d'abattage, et ce que font ces sociétés extérieures, qui sont des sociétés commerciales motivées par le profit.

E.A.-M. : Cette exploitation forestière commerciale par des sociétés extérieures a-t-elle un effet culturel ou spirituel sur les Saamaka ?

R.P. : Absolument. Comme je l'ai dit auparavant, la forêt est comme l'église des Saamaka. C'est comme si vous entriez dans une église et la passiez au bulldozer. Tous les lieux sacrés qui étaient là ne le sont plus, ils sont détruits. Les Saamaka vivant dans un village donné savent que ce rocher qui est l'habitat d'un certain esprit de la forêt qui parle à travers la tête d'un tel et un tel, la tête de ma sœur, mettons, chaque fois que nous faisons une cérémonie pour les esprits de la forêt. Eh bien, que croyez-vous qu'a pensé l'esprit de la forêt quand les Chinois sont entrés et ont jeté le rocher au loin avec leurs bulldozers ? Ces gens vont souffrir de la vengeance de ces esprits pendant des temps immémoriaux. Et ils sont très inquiets à ce sujet.

La Commission poursuit ses questions, s'enquérant de l'impact différentiel de l'abattage sur les hommes et les femmes saamaka, l'impact des étrangers venant sur le territoire saamaka sans y être invités, l'impact de ce qu'il n'y ait aucun moyen légal pour les Saamaka pour obtenir un titre de propriété collectif de leur territoire, et si les lois coutumières saamaka en rapport à la propriété sont bien développées. Chacune de ces questions m'offre l'opportunité de m'étendre sur des éléments que les Saamaka souhaitent mettre en avant. Après quelques minutes de ce va-et-vient de questions et de réponses, dont une partie est menée par l'avocat principal de la Commission, Paolo Carozza, le président passe la parole à Fergus MacKay, lequel s'exprime au nom des « victimes saamaka présumées ».

MacKay commence par demander que soit détaillée la définition, par les Saamaka, de la notion de territoire collectif et les façons dont cela serait en accord avec les idées que les clans matrilineaires (*lô*) constituent les unités fondamentales de la propriété foncière. Il explore davantage le droit saamaka de la propriété, demandant si un Saamaka peut vendre une terre (à une personne Saamaka ou non) ou si un *lô* serait en capacité de le faire. Après avoir donné des réponses détaillées à ces questions, j'explique que, fondamentalement, la terre appartient au peuple saamaka collectivement.

Par fondamentalement, je veux dire que la terre appartient au peuple saamaka. Le *lô* étant l'intendant du lopin de terre sur lequel se trouvent ses villages. Et je pourrais ajouter que nous ne parlons pas que de douze langues de terre. Nous parlons d'un certain nombre de terrains qui ne sont pas contigus, de telle manière que le clan Matjáu, par exemple, qui possède le Pikílio, possède aussi des terres le long d'endroits plus éloignés du fleuve. Il détenait la terre autour de Bédóti, où le Capitaine de Kayapaatí [César Adjako] a grandi avant que son village soit noyé sous le lac. Donc, chacun des clans a des morceaux de territoire différents, séparés, et cela dure depuis le dix-huitième siècle. Et tout Saamaka qui a des connaissances sait que depuis ce rocher exactement, en passant par ce banc de sable jusqu'à l'embouchure de telle ou telle crique, c'est le territoire de tel ou tel clan, de tel ou tel *lô*.

Puis MacKay déclare que les témoins saamaka ont témoigné hier que selon leurs lois, les *lô* sont les détenteurs de toutes les ressources, incluant les ressources du sous-sol, et me demande si c'est là ma compréhension de la loi saamaka. Je réponds : « Tout à fait. Ce qu'ils ont dit est vrai – depuis la cime des plus grands arbres, jusque profondément dans le sol. Ils voient tout le territoire que vous pourriez inscrire sur une carte comme incluant tout cela – c'est une carte tridimensionnelle ». MacKay demande alors si la forêt a subi des dommages spirituels conséquemment aux incursions extérieures.

Comme je l'ai dit, la forêt est l'église des Saamaka. Leurs dieux et leurs esprits vivent dedans. Leurs esprits désignés, les dieux, les puissances avec

lesquels ils peuvent traiter au quotidien, vivent à des endroits particuliers de la forêt. Leurs ancêtres – avec lesquels ils s'entretiennent sur les autels des ancêtres et qui les protègent chaque jour – investissent des endroits précis. Lorsqu'on a construit le barrage et que le lac de retenue est venu inonder ces villages, il inonda leur forêt, il inonda leurs cimetières. Et tout le temps, chaque jour, j'entends des Saamaka que je rencontre, des Saamaka de mon âge, comme le capitaine César Adjako, dire combien ils ressentent de souffrance de ce que leurs ancêtres, des gens avec lesquels ils s'entretiennent à travers l'autel des ancêtres, se trouvent sous les eaux. Ils ont été recouverts par des mètres et des mètres d'un lac que le gouvernement leur a imposé. Et donc ils souffrent vraiment terriblement de cela, et de manières très spécifiques. Ces esprits, qui sont des esprits vengeurs, viennent s'emparer de tous ceux du matrilignage et ce pour des temps immémoriaux. Il faut donc qu'ils fassent des rituels à longueur de temps pour tenter d'apaiser ces esprits, lesquels sont en colère à cause de ce qu'on a fait à la forêt.

MacKay poursuit, demandant quel pourcentage du territoire saamaka s'est trouvé perdu par la construction du barrage et je réponds « environ 50 pour cent ». Il fait alors remarquer que le témoin présenté par l'État avait, ce matin, estimé que 10 pour cent du territoire revendiqué par les Saamaka avait été distribué en concessions d'abattage, ce qui signifierait que seuls 40 pour cent du territoire traditionnel des Saamaka resteraient disponibles pour leur usage. Fergus m'interroge ensuite quelques minutes à propos de l'impact du barrage sur la vie des Saamaka, provoquant de nombreuses souffrances se perpétuant jusqu'à ce jour, notamment la dramatique rareté des terres disponibles pour l'agriculture et l'extrême pauvreté comme la ghettoïsation de ceux qui se sont trouvés déplacés en aval du lac. Puis il me demande quel impact peut avoir sur les Saamaka le fait d'avoir, sur leur territoire, des soldats de l'armée nationale du Suriname gardant la concession Ji Shen et les empêchant d'y pénétrer.

Ainsi que j'avais témoigné dans l'affaire *Aloeboetoe* en 1992, quand cette question se posait, (...) la seule présence de soldats en territoire saamaka est quelque chose qui jamais, avant la guerre civile, avant que le gouvernement ne le leur impose purement et simplement, ne s'était produite. Pour les Saamaka, les soldats sont l'ennemi. Ce sont les gens, les Blancs comme les Noirs, contre lesquels leurs ancêtres se sont battus. Comme je l'ai dit, dans les années 1960, nul ne pouvait entrer en territoire saamaka sans une permission très spéciale. Il n'y avait pas de touristes. C'était leur territoire. Cela s'est progressivement érodé, et depuis la guerre civile le gouvernement agit comme si c'était là leur territoire et non celui des Saamaka. Et, légalement, du point de vue du gouvernement, c'est chose vraie. Mais ce n'est pas vrai pour les Saamaka. Ainsi qu'ils le répètent sans cesse : « Nous n'avons pas abrogé le Traité de 1762 pour lequel nos ancêtres ont combattu, c'est le gouvernement qui abroge le Traité de 1762 ». Le gouvernement leur dit : « Cela ne vous appartient pas, cela appartient à l'État ». Mais les Saamaka disent : « Cela nous a toujours appartenu, depuis la signature du traité, c'est à nous et vous ne

pouvez pas entrer ici ». Et l'idée d'avoir des soldats qui pénètrent leur territoire est une chose très effrayante pour les Saamaka.

Le président invite alors l'État à commencer son contre-interrogatoire. Le Procureur général Subhaas Punwasi explique qu'il commencera par poser ses questions puis passera le témoin à deux de ses collègues. Il commence par demander comment les demandes de protection policière du Gaamá Belfón après son enlèvement par des supporters du *gaamá* rival, peuvent coller avec mon « histoire » selon laquelle les Saamaka souhaiteraient diriger leurs propres affaires juridiques. Je nie avoir une quelconque connaissance de telles demandes. Il me rappelle, ostensiblement, qu'en tant que Procureur général, il dirige l'ensemble des forces de police au Suriname, que les forces de police et leurs activités sont sous sa juridiction. Puis il me demande comment il se fait que de nombreux Saamaka importants soient des supporters du parti politique dirigé par l'ancien dictateur Desi Bouterse, et ajoute que « certains d'entre ceux-là » (sans doute Hugo Jabini et Albert Abóikóni) « sont dans cette salle ». Je réponds que ce n'est pas à moi de dire pourquoi quelqu'un fait le choix d'être d'un parti politique donné, que je ne peux pas parler pour autrui – et que de toute manière l'État a directement posé à l'une de ces personnes la même question précise hier. Je profite de l'occasion aussi pour parler de cette brève période, allant du milieu des années 1960 à celui des années 1980, quand les écoles fonctionnaient encore dans l'intérieur et que des gens tels qu'Albert Abóikóni était dans la mesure de recevoir une éducation. Je décris ensuite comment le système scolaire et le système de santé se sont effondrés depuis cette époque. Le Procureur général m'interrompt et affirme qu'il ne parle pas de la capacité des Saamaka à participer au gouvernement mais plutôt de leur « participation active à un parti politique dominé par l'ancien commandant militaire du Suriname » (à présent leader du plus important parti d'opposition, une sérieuse menace électoral au parti que soutient le Procureur général). Je décide de ne pas répondre, plaidant que je ne suis pas qualifié pour cela, et Punwasi passe la parole à l'avocat Eric Rudge, qui me demande (en néerlandais) ce qui se passe après la mort d'un officiel saamaka, et comment on décide de sa succession.

R.P. [en anglais] : Chaque fois que meurt un Saamaka, on procède à une divination afin de déterminer la cause de son décès. Ce qui est fait dès que le corps du défunt est mis en bière. Le cercueil est alors chargé sur les têtes de deux hommes, l'un à l'avant, l'autre à l'arrière.

E.R. [à présent agité, en anglais] : Excusez-moi, excusez-moi. Tout cela est très intéressant mais...

R.P. : C'est la réponse à votre question.

E.R. [toujours en anglais] : Non, ce n'est pas la réponse à ma question !

Comment ce problème précis est-il résolu parmi la tribu ? Voilà ma question.

R.P. : C'est ce que je suis en train de ...

E.R. : Non, vous prenez trop de temps à l'expliquez, Monsieur. S'il vous plaît.

R.P. [parlant plus rapidement] : Il y a des procédures judiciaires qui commencent avec ce que les anthropologues appellent divination, pour déterminer la cause de la mort. Lorsqu'on trouve que la mort est due à un tiers, à travers des moyens surnaturels, par la sorcellerie, lorsqu'il se trouve y avoir un problème avec la famille de la personne qui est morte et un autre groupe...

E.R. : *Presidente*, puis-je reformuler ma question, je vous prie ? Lorsqu'il se produit un problème de ce type, est-il résolu au sein de la tribu des Saamaka ?

R.P. : Ces genres d'affaires sont résolus selon des lois très strictes parmi les Saamaka, que je pourrais continuer d'expliquer....

E.R. : Donc, c'est oui ?

R.P. : Oui.

E.R. : Bien. Alors comment expliquez-vous que de tels problèmes soient maintenant amenés devant le gouvernement central s'il existe réellement deux systèmes juridiques séparés ?

R.P. : Je ne suis pas au courant de ces affaires, je ne peux donc pas vous dire quoi que ce soit à leur sujet.

L'État continue de s'acharner, essayant de me faire expliquer, ou reconnaître, que dans l'affaire de la succession du Gaamá Songó, l'État avait été appelé pour se prononcer en raison du conflit entre les deux factions du clan Matjáu à Dángogó. Je dénie toute connaissance de première main de ces méandres, disant que je ne m'y trouvais pas. Ce qui mène à un échange très tendu au cours duquel je déclare que, durant la guerre civile, le gouvernement central combattait le Jungle Commando, qui comptait des Saamaka et des Ndyuka, et Rudge s'exclame avec colère : « Ce n'est pas vrai ! ». Nous élevons tous deux la voix.

Rudge transmet alors ses fonctions à son collègue, Reshma Alladin, dont la tâche semble être de s'attaquer à ma crédibilité en tant que témoin. Je m'y étais attendu, mais je deviens tout de même quelque peu irritable lorsque je réponds.

Reshma Alladin [en néerlandais] Mr. Price, nous aimerions savoir quand était la dernière fois que vous avez visité le Suriname ?

R.P. [en anglais] : En 1986. À cette époque, nous nous apprêtions à rendre visite au *gaamá* qui se mourait dans un hôpital, et nous avons été embarqués par la police militaire du gouvernement, et expulsés au milieu de la nuit, avec des armes...

R.A. [en anglais, m'interrompant] : Non, non, je veux juste savoir... [revenant au néerlandais] Cela signifie que depuis approximativement vingt-et-un ans, vous ne vous êtes pas rendu au Suriname. Est-ce exact ?

R.P. : Oui.

R.A. [en néerlandais] Après cela, avez-vous de nouveau fait de la recherche au Suriname ?

R.P. : Je ne comprends pas ce que vous voulez dire par « au Suriname ». J'ai dit que je n'avais pas été au Suriname depuis 1986. Mais j'ai étudié les Saamaka durant tout ce temps et j'ai écrit dix livres, dont un très gros livre qui sortira cette année sur les Saamaka et leur pays, parce que j'ai travaillé avec des Saamaka vivant en Guyane française...

R.A. : Merci. *Dank u wel.*

Suivent alors quelques échanges dans lesquels mon expertise quant au nombre de Marrons est mise en question (les chiffres que j'ai publiés représentant plus du double de ceux du recensement de l'État surinamien), et je tente d'expliquer pourquoi, mais le représentant de l'État semble prendre mon explication – qui porte sur les insuffisances du Bureau des Statistiques du Suriname – comme une injure. Elle me dit (en néerlandais) : « Dr. Price, je suis très choquée de la déclaration que vous venez de faire et voudrais vous demander de la clarifier ». Elle demande ensuite si, étant donné que les Saamaka bénéficient de divers avantages du gouvernement, comme la santé et l'éducation, on ne devrait pas exiger d'eux qu'ils soient soumis au système juridique de l'État, plutôt que – comme elle paraît penser que je l'aie prétendu – avoir une sorte d'autonomie juridique. Je réponds que je n'ai jamais dit que les Saamaka voulaient un État à part – ils disent clairement qu'ils sont Surinamiens et souhaitent le rester. Mais, lui dis-je : « Ce que demandent les Saamaka, c'est d'être traités à l'instar des autres Surinamiens, d'être traités avec *respect*, d'avoir les mêmes types d'hôpitaux et les mêmes sortes d'écoles que vous avez pour vos familles sur la côte ». Elle demande alors si les initiatives touristiques commencées par quelques Saamaka ne sapent pas l'intégrité culturelle des Saamaka. J'affirme que, pour autant que je sache, lorsque des Saamaka lancent de telles initiatives, ils le font d'une manière qui soit compatible avec leurs normes culturelles. Et que c'est là une des manières dont les peuples autochtones procèdent à travers le monde. Il y a un aller-retour dans lequel elle avance que le tourisme est destructeur pour la culture et où je réponds que, tant que les Saamaka le gèrent, il n'y a pas de souci et que c'est pour eux l'un des rares moyens de gagner de l'argent. Je soutiens que si des agences de tourisme chinoises devaient amener des touristes japonais en pays saamaka, ce serait une toute autre affaire. À nouveau, elle soulève le fait que je ne me suis pas rendu au Suriname depuis

plus de vingt ans et que, de ce fait, ma connaissance des réalités saamaka est déplorablement dépassée. Je réponds, avec un peu de colère :

Je dirais qu'au cours de ces vingt et une dernières années, ma connaissance des Saamaka s'est beaucoup plus approfondie qu'au cours des vingt premières. J'ai travaillé de longs mois chaque année, au cours de ces vingt-et-un ans, avec des Saamaka. Il y a à présent environ 15 000 Saamaka en Guyane française. Depuis la guerre civile, un Saamaka sur trois vit de l'autre côté de la frontière, en Guyane française. Ces gens font le va-et-vient avec leurs villages au Suriname plusieurs fois par an. Vous pouvez maintenant aller à Paramaribo par la route en quatre heures [depuis la Guyane française]. À partir de là, vous pouvez très facilement retourner en pays saamaka. Je vis donc avec des gens en Guyane française qui étaient, la veille, dans les villages les plus au sud du fleuve Suriname. Et nous parlons de ce qui s'y passe et de ce qu'ils y observent. Par conséquent, c'est vrai que d'un point de vue légal il s'agit de preuves par ouï-dire, mais ce sont tout de même des preuves, parce que ce sont des gens que je connais depuis quarante ans, que je leur parle et que je m'informe d'eux. Et si vous lisez mon dernier livre, qui sortira dans quatre mois, [*Voyages avec Tooy*], vous verrez que j'en sais beaucoup plus de la vie Saamaka maintenant que je n'en savais à mon dernier voyage au Suriname.

Le représentant de l'État demande si dans mon témoignage sur la souveraineté des Saamaka je ne suis pas en train de suggérer que le gouvernement ne devrait plus maintenir les écoles ou les infrastructures médicales en territoire saamaka. Je réponds :

Je pense d'une certaine façon que quand Sally Price et moi-même vivions à Dángogó et à Gaamáková [Asindópo] dans les années 1960 et 1970, cette région du pays saamaka vivait un âge d'or en termes d'écoles et d'infrastructures sanitaires. L'hôpital de Djoemoe possédait un médecin bien formé des Pays Bas et une très bonne infirmière en chef néerlandaise, de même qu'une douzaine environ d'infirmières surinamiennes travaillant sur place. L'école avait un instituteur néerlandais et des assistantes de Paramaribo. Elle était excellente. Ce qui s'est passé depuis la guerre civile, c'est que l'hôpital de Djoemoe a été pour l'essentiel fermé, et qu'il fonctionne à peine. Il n'y a pas de médicaments. Les écoles sont dans un bien moins bon état que dans les années 1960 et 1970. Donc, si le Suriname, si votre gouvernement voulait pleinement prendre sa responsabilité, il mettrait beaucoup de ses ressources dans l'intérieur du pays, où vivent tant de vos citoyens. Et la raison pour laquelle ils disent qu'ils ont le sentiment d'être traités comme des chiens, comme des animaux et non pas comme des êtres humains, a précisément à voir avec ces problèmes-là.

Reshma Alladin [en anglais] Merci, mais vous n'avez pas répondu à ma question.

R.P. : Posez-là à nouveau.

Le président [en espagnol] : *Perdone, perdone*. Ce n'est pas le moment de débattre. Chaque partie en aura l'occasion au moment des arguments finaux... À présent, une requête du Juge Ventura.

Le juge Ventura Robles décrit à cet instant comment il est allé à la bibliothèque de la Cour, après la session de la veille, et a demandé à voir les livres que j'avais envoyés en 1992. Il apprit que, dans l'intervalle, ils avaient tous disparu de la collection. Pourrais-je, demandait-il, envoyer à la Cour de nouveaux exemplaires, particulièrement les plus récents travaux traitant de la culture saamaka et de leur relation à la propriété foncière ? Le président déclare que « Tous attendent de pouvoir avoir ces livres » et me remercie de mon témoignage, qui a duré plus d'une heure et demi.

J'ai les nerfs en pelote et me sens prêt à continuer mais ma partie est bel et bien terminée. (Deux ans plus tard, lors d'une rencontre à Amsterdam, Fergus me dit que l'un de ses plus grands regrets à propos du procès était de ne pas être intervenu pendant mon interrogatoire par l'État pour demander au président de la Cour d'exiger de l'État qu'il explique son hostilité envers moi et de donner l'ordre à l'État de me permettre de répondre aux questions posées, et notamment *pourquoi* nous n'avions pas été au Suriname depuis 1986. J'appris également qu'au cours de mon témoignage à propos de la carte et la signification du territoire pour les Saamaka, Albert Abóikóni, le frère du *gaamá* et témoin de l'État, pleurait doucement, ce qui me toucha profondément.)

Le président demande au greffier d'appeler l'expert de l'État, Salomon Emanuels. Dans une présentation quelque peu confuse de dix minutes, Emanuels, un Saamaka éduqué parlant le néerlandais, essaye vaillamment d'exposer la structure politique de la société saamaka, en particulier l'autorité détenue par les *lô* en termes de droits fonciers et de l'importance des rencontres des chefs de l'ensemble des clans, en présence du *gaamá*, au cours desquels un consensus tribal est établi. Du mieux que je puisse dire, rien de ce qu'il dit ne paraît d'aucune façon soutenir les prétentions de l'État dans cette affaire – c'est comme s'ils lui avaient dit quel sujet traiter mais ne lui avait pas communiqué ce qu'ils s'efforçaient de faire.

Le Procureur général Punwasi, commence à interroger le témoin en demandant si la société saamaka a connu des changements au cours des quinze ou vingt dernières années. (Je comprends très bien où il veut en venir avec cette ligne de questions...) Emanuels répond : « Bien sûr »¹.

¹ Il aurait aisément pu apporter des précisions, en abordant par exemple la question de l'émigration depuis le territoire saamaka, le fait que les Saamaka dirigent aujourd'hui plus d'une douzaine de lodges pour touristes (la plupart hollandais) à proximité de leurs

Punwasi fait observer alors que : « Un expert ici a appuyé ses explications sur la situation qui prévalait il y a vingt-et-un ans. Pouvez-vous conclure que, peut-être, ses déclarations ne devraient de ce fait pas être considérées ici ? » Emanuels répond que, étant donné qu'il n'a pas entendu ces déclarations (il était en isolement), il ne peut répondre oui ou non, laissant l'État sans la confirmation recherchée. Punwasi continue de questionner Emanuels pendant quelques minutes, essayant de lui faire confirmer que la VSG n'a en réalité aucune autorité, mais Emanuels manque chaque fois de lui donner satisfaction, déniait même avoir connaissance des complexités de l'affaire en cours ou disant des choses telles que : « Je présume que les Saamaka qui sont ici pour cette affaire connaissent les règles qui prévalent dans le peuple saamaka et ont agi en accord avec elles » – pas du tout ce que l'État souhaite entendre. Après que la Commission lui a posé une unique question, à propos de laquelle le témoin dit n'avoir pas d'information, MacKay pose lui aussi une seule question, à laquelle le témoin répond : « Je ne sais pas ». Le président ajourne alors la session jusque 16h, où commenceront les plaidoiries finales.

* * *

Après la clôture retardée de la session du matin, chacune des délégations se dirige par des chemins séparés vers un déjeuner tardif. Traversant les avenues embouteillées, les Saamaka sur les talons, nous trouvons un restaurant en plein air où Sally et moi prenons note de qui veut du poisson, qui de la viande, et quelles boissons gazeuses colorées il nous faut. César est particulièrement heureux d'avoir des toilettes pour homme à proximité. C'est agréable de changer de décor. L'audience est devenue plutôt tendue.

Une fois réinstallés à nos places à la Cour, le président expose rapidement les règles de base pour les plaidoiries finales et les réfutations, et laisse la parole à la Commission.

Paolo Carozza prend la parole avec une éloquente présentation de 25 minutes qui résume efficacement les conclusions juridiques de la CIDH dans sa « Demande » de 2006 à la Cour. Il commence par réfuter certaines déclarations faites par l'État – que les Saamaka ne constituent pas une communauté habilitée aux droits que la Cour a précédemment reconnus aux populations tribales, que l'État a respecté les droits fonciers des Saamaka en accord avec la Convention Américaine, et qu'il fournit aux clans

villages, que les Peace Corps américains ont été présents dans les villages saamaka depuis 1995, que des missionnaires évangéliques d'appellations variées s'y sont rendus en nombre significatif, et que les téléphones portables sont devenus monnaie courante pour communiquer avec le réseau familial ou amical autour du globe.

saamaka une protection juridique suffisante. Il continue en passant en revue les témoignages apportés à l'audience à propos de la « différence » saamaka dans le contexte surinamien, leurs relations spirituelles uniques avec la terre, leur système légal et judiciaire séparé, et leurs usages multiples de leur territoire. « Dans l'ensemble », dit-il, « la terre constitue pour les Saamaka leur histoire. C'est la source de leur histoire en tant que peuple, c'est une trace de leur existence historique. Le témoignage a décrit une intime connaissance de la forêt, presque comme si chaque arbre du territoire toute entier leur était connu ». Il parle de la venue des bûcherons chinois, leurs pratiques de coupe à blanc, et la « destruction définitive » de l'environnement qui s'ensuit. Et il conclut cette partie de son argument, se référant à d'autres affaires récemment examinées par la Cour, en demandant à la Cour de trouver les violations des Articles 21 et 25 (« Droit à la propriété » et « Droit à la protection juridique »), en rapport aux Articles 1 et 2 (« Obligation à respecter les droits » et « Effets juridiques internes ») de la Convention).

À cet endroit, Carozza avance un argument au sujet des réparations, insistant sur le fait que, comme les droits liés à la propriété, celles-ci doivent être communautaires, collectives, et « elles doivent prendre en compte toute l'étendue de la souffrance spirituelle et religieuse endurée par les Saamaka ainsi que nous l'avons entendu aujourd'hui et non pas simplement leurs pertes matérielles ». Il conclut les arguments de la Commission en affirmant que :

Dans l'affaire présentée aujourd'hui, il ne s'agit de rien de moins que de la survie culturelle du peuple saamaka. Sans un droit à leur terre qui soit appuyé par une protection judiciaire véritable, un droit qui leur garantisse un contrôle véritable, aujourd'hui leurs forêts leurs seront prises, demain leur terre sera exploitée pour son sous-sol, et pour finir, rien ne restera plus de leur relation ininterrompue qui, jusqu'à ce jour, perdure depuis des siècles. Dans l'affaire *Sawhoyamaya*, il y a tout juste un an, cette Cour a conclu à une violation du droit à la vie et noté, avec beaucoup de sagesse, que le droit à la vie avait été violé dans cette affaire parce que l'État du Paraguay avait manqué de reconnaître et protéger le droit à la terre en temps opportun. C'est un lien que la Cour a fait explicitement. Le droit à la vie n'est pas encore un sujet abordé devant la Cour aujourd'hui, mais de ce que la Cour a appris de l'affaire *Sawhoyamaya*, ce sera pour demain, à moins que le droit à la terre et à la propriété ne soit dès aujourd'hui protégé.

Le président remercie le professeur et passe la parole à Fergus MacKay, qui s'exprime au nom des Saamaka. MacKay débute son récapitulatif de vingt minutes en des tons mesurés, mais devient de plus en plus ardent à mesure que son argumentation s'approche de la conclusion. Il résume d'abord les plaintes formulées par les Saamaka – que leur possession et leur propriété d'une terre traditionnelle ne soient pas reconnues ou protégées.

gées par les lois surinamiennes, qu'ils ont perdu 50 pour cent de leur territoire au profit d'un barrage hydroélectrique qui leur a été imposé, et qu'ils subissent d'autres dégradations de leur territoire du fait que l'État émet des permis d'abattage permettant à des sociétés étrangères d'exploiter leurs forêts. Puis il poursuit, se référant au témoignage déjà déposé au cours des audiences ou bien soumis à la Cour en tant que déclarations écrites sous serment, afin de démontrer la violation par le Suriname des droits de propriété et des droits à la protection juridique des Saamaka, que leur reconnaît la Convention Américaine. Par exemple, il cite l'affidavit de Robert Goodland, qui fut à la tête du département environnement de la Banque Mondiale pendant plus de vingt ans, concernant les pratiques d'abattage sur les concessions Ji Shen et Tacoba, qu'il décrit comme « les pratiques d'exploitation forestière parmi les pires qu'on puisse prévoir, les plus préjudiciables et les plus coûteuses ».

MacKay consacre un moment à aborder les effets persistants du barrage d'Afobaka, « notamment la privation continue de l'accès aux terres et aux ressources traditionnelles qui ont été submergées, aussi bien que le dommage irréparable fait aux lieux sacrés, et la perturbation continue des systèmes traditionnels du régime foncier et de la gestion des ressources du peuple saamaka, ce qui a mis une lourde contrainte sur la capacité des terres et des forêts saamaka à satisfaire leurs besoins de base ». Il poursuit en déclarant que « La Cour a observé, pour des raisons concrètes et fondées, que si un État est incapable de rendre à un peuple indigène ses ressources et ses terres traditionnelles, une compensation ou une mise à disposition d'un autre terrain est requise ». Après d'autres arguments sur les actes et les omissions du Suriname, MacKay déclare que ce dernier est responsable de violations des droits des Saamaka tels que garantis par les Articles 3 (« droit à la personnalité juridique »), 21, 25, 1 et 2 de la Convention. La dernière partie de son récapitulatif plaide en faveur de réparations, MacKay soulignant que les dommages matériels autant qu'immatériels ont dans cette affaire une dimension collective, et que les dommages, par conséquent, doivent de même être considérés collectivement.

Le président donne la parole à l'État pour ses arguments finaux. Eric Rudge commence par faire valoir, en néerlandais, que les témoignages ont montré que les rôles respectifs des autorités et institutions traditionnelles – les capitaines, les *lô* et le *gaamá* – sont fort peu clairs. « Qui peut agir au nom de la tribu ? (...) Qui en fait a agi pour la tribu dans la présente affaire ? » « Il a clairement été démontré », avance-t-il, « que les Saamaka ont été suffisamment intégrés à la vie politique, sociale et économique du Suriname, et qu'ils ont un statut très différent des tribus qui ont à ce jour soumis d'autres affaires à la Cour ». Il réfute toute réclamation portée par

les Saamaka sur la base de leur traité de 1762, puisque la Cour a déjà rejeté l'examen du dit traité dans l'affaire *Aloeboetoe*.

Rudge passe ensuite la parole au Procureur général Punwasi, qui, s'exprimant en néerlandais, résume les objections préliminaires de l'État – objections qui ont déjà été soumises à la Cour dans un document de 125 pages au mois de janvier 2007 et auxquelles la Commission a répondu, puis le représentant des Saamaka dans des « Observations » les reprenant point par point, au mois de mars de la même année. Les mêmes revendications sont réitérées – que « l'État nie toutes les accusations portées par la Commission et les premiers pétitionnaires », que l'affaire devrait être déclarée irrecevable parce que des « erreurs de procédures ont été commises » (l'affaire n'a pas été soumise à la Cour en temps utile, « le terme d'un mois n'a pas été respecté par la Commission, février ne comptant que 28 jours » (...), que le barrage d'Afobaka a été construit avant que le Suriname ne devienne une République, et qu'il y a eu duplication des procédures puisque le cœur de l'affaire a déjà été présenté devant le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale de l'ONU. Il conclut en affirmant que « La Commission a de manière incorrecte déclaré l'affaire comme étant admissible », puis invite son collègue, l'avocat Hans Lim a Po, à examiner le fond de l'affaire ¹.

Lim a Po, faisant à haute voix la lecture d'un texte préparé d'avance en anglais, annonce qu'il traitera en premier lieu des faits propres à l'affaire, puis de la législation pertinente, et pour finir de la question des réparations. Il amène la question du traité de 1762, uniquement pour en récuser la pertinence. Il argumente ensuite à l'encontre de la « particularité » du peuple saamaka par rapport aux autres Surinamiens, disant qu'au cours des vingt dernières années, leur différence culturelle s'est trouvée « sévèrement affectée » par « l'inclusion politique, culturelle et sociale volontaire des gens de cette tribu à la société occidentale ». « Mr. Le Président », lance t-il, « je ne veux pas manquer l'occasion de faire brièvement référence au témoignage du Dr. Price. Je dois dire, en tant que Surinamien, que je me suis senti offensé par sa remarque selon laquelle le Suriname traiterait certains de ses citoyens comme des chiens, comme des animaux. (...) Il est regrettable que cet expert qualifié se soit laissé à ce

¹ La carrière de Lim a Po, sans doute le plus éminent avocat au Suriname, est étroitement liée aux intérêts miniers de ce pays. Après avoir été administrateur de Billiton Matschappij Suriname (appartenant à la branche minière de Royal Dutch Shell, Billiton International Metals), puis de Billiton à La Haye, il partit ensuite pour Londres en tant que conseiller juridique du groupe de Billiton Plc (la plus grosse société minière au monde après sa fusion avec BHP), où il eut des responsabilités à l'échelle mondiale, puis quittant Shell pour partir à la retraite en 2000 (Fred Y. Phillips « The Godfathers : Characteristics and Roles of Central Individuals in the Transformation of Techno-Regions, » *Journal of CENTRUM Cathedra* 1(2)(2008) : 74-89).

point emporter lors de sa présentation, et je pense que les faits présentés et son jugement ont été de beaucoup exagérés et entachés de manière inappropriée ».

Il continue en présentant le Suriname comme une jeune et pauvre démocratie, faisant de son mieux pour agir au mieux dans des circonstances difficiles.

Le pays et sa population font face à un problème qu'il est très difficile de résoudre. Ils se trouvent entre le marteau et l'enclume. C'est le dilemme de la modernisation face à la tradition. C'est le dilemme du progrès économique face à la préservation de la culture. C'est le dilemme de l'exclusion face à l'inclusion. (...) Le président du pays m'a demandé expressément d'affirmer ici combien il regrette que des citoyens de ce pays doivent se tenir ici devant vous pour se quereller à propos quelque chose que nous pensons être le genre de problèmes que nous devrions pouvoir résoudre entre nous. Parce que c'est uniquement comme cela que nous parviendrons à une résolution durable.

Il parle pendant quelque temps des « confusions » dans la représentation que se font les pétitionnaires de la structure de l'autorité politique saamaka, un « manque de clarté » empêchant le gouvernement d'agir. Les systèmes juridiques saamaka et surinamien sont entremêlés, argumente-t-il, et non pas en conflit « ainsi que le Professeur Price a si vigoureusement tenté de le faire croire à la Cour ».

L'État n'est pas d'accord avec la prémisse des pétitionnaires selon laquelle les frontières territoriales traditionnelles seraient bien comprises, observées scrupuleusement, et encodées dans l'histoire et la tradition. Ceci est fortement exagéré. (...) Mr. Le Président, de par ma propre expérience personnelle, ce qui a été ici mis en scène dépasse largement la réalité. (...)

Toutes les nations, Mr. Le Président, et tous les peuples ont souffert au cours de leur histoire d'une manière ou d'une autre, des actes subis de la main d'autres qui sont aujourd'hui considérés comme inférieurs et même immoraux. Pensez à l'esclavage – mais cela n'est pas en soi un fondement à la responsabilité. (...) Cela prend plus de temps pour le Suriname et beaucoup d'autres pays en voie de développement que pour les pays occidentaux, de mettre en place une législation moderne sur les problèmes d'environnement. Le sujet est complexe. (...) La position adoptée par les avocats des droits de l'homme dans la présente affaire montre des signes que l'on postule un rôle pour la législation internationale qui est irréaliste dans la pratique de la souveraineté nationale et a un parfum d'arrogance. Mr. Le Président, les droits du peuple saamaka se trouvent dans notre propre système juridique.

Lim a Po plaide alors un moment en faveur de la justice surinamienne, essayant de montrer de quelles façons multiples elle permet aux Saamaka et aux autres citoyens de jouir de droits de propriété et de protections juridiques. Il continue de défendre le système juridique du Suriname en ce qui concerne les activités d'exploitation forestière et minières, ainsi que diffé-

rentes sortes de protections judiciaires. Quand le récapitulatif de l'État a dépassé l'heure impartie, le Procureur général Punwasi demande, pour son collègue, dix minutes de temps supplémentaire, que le président accorde à la condition que les autres parties reçoivent le même temps additionnel au moment d'apporter leurs réfutations. Lim a Po continue alors, parle de la jurisprudence au Suriname et d'autres sujets techniques qui, à moi, me paraissent n'avoir que peu de portée spécifique sur l'affaire en cours. Il déclare ensuite que les plaidoyers des pétitionnaires sont contradictoires, que leurs requêtes manquent de clarté, et qu'elles devraient de ce fait être rejetées. Lim a Po poursuivant la lecture de son texte, le président l'interrompt pour dire que le temps est écoulé, ce à quoi Punwasi répond en demandant s'ils peuvent utiliser immédiatement leurs dix minutes de temps de réfutation. Le président suggère qu'ils terminent simplement dans les cinq minutes qui suivent, mais le ministre dit qu'ils ont vraiment besoin de dix minutes au moins. Le président répond qu'il ne leur en accorde que cinq, et Lim a Po se met à lire son texte à haute voix et à toute vitesse. Le président fait objection, priant Lim a Po de bien vouloir plutôt résumer son texte, ce qu'il tente de faire pendant une minute ou deux mais recommence à lire à toute vitesse, jusqu'à ce que le temps soit écoulé. Le récapitulatif de l'État a duré une heure et vingt minutes.

Le président propose à la Commission de présenter ses réfutations. Paolo Carozza en profite pour souligner plusieurs points, clarifiant tout d'abord le fait que la Commission, dans ses plaidoyers, n'a d'aucune manière dépendu du traité de 1762, et soulignant que dans l'affaire *Moiwana v. Suriname*, dans laquelle la pérennité du traité n'était pas en jeu, la Cour avait néanmoins reconnu le droit historique de la communauté à la terre. Puis il remet en question les déclarations de l'État prétendant « l'ambiguïté ou le manque de clarté dans les structures de l'autorité et dans les lois coutumières du peuple saamaka », déclarant que les témoins – incluant les témoins appelés par l'État – ont, au contraire, dépeint « une grande cohérence ». L'État ne peut pas « s'appuyer sur son propre échec à comprendre la structure traditionnelle comme une excuse pour ne pas avancer vers la reconnaissance des droits fonciers traditionnels » suggère-t-il. Carozza aborde alors la question des droits à l'accès aux ressources naturelles, les revendications des États et les populations tribales, et la nature de la souveraineté dans le droit international, citant d'autres affaires. Il termine en disant que la Commission est très sensible aux très difficiles décisions que doivent prendre les États en matière de développement et de bien commun. « Nous n'avons pas la prétention de dire aux gouvernements comment ils doivent équilibrer les demandes de modernisation et de préservation. (...) Nous demandons simplement que, quel que soit l'équilibre atteint par les autorités locales en regard de ces questions sen-

sibles, ce soit fait avec le plus grand respect pour les droits humains des individus concernés ».

MacKay reçoit la parole et annonce qu'il sera très bref. « Puisque le membre de la Commission a abordé plusieurs des points que j'allais soulever, je vais dès le début abonder dans son sens et dire que je suis d'accord avec lui – à une exception que j'aborderai dans un instant ». Ses premiers commentaires relèvent une contradiction dans les arguments présentés par l'État. Au cours de ces nombreuses années de pétitions et de contentieux, le Suriname a soutenu que les Saamaka n'ont pas de droits en tant que peuple, mais à présent Mr. Lim a Po semble défendre les manières dont les lois surinamiennes défendent ces droits. MacKay formule le souhait de pouvoir demander à l'État d'éclaircir ce point. Se tournant alors vers le sujet de la modernisation *versus* la tradition, MacKay avance que « la dichotomie modernisation contre tradition est un faux problème. Et je ne crois pas qu'elle soit appropriée pour aborder dans le contexte des peuples indigènes, qui vivent dans le monde d'aujourd'hui autant que tout un chacun ». Il poursuit :

La déclaration finale de la Conférence de Vienne sur les droits humains dit que le sous-développement ne peut pas être utilisé comme une excuse à la violation des droits humains fondamentaux. Les droits des peuples autochtones et tribaux à leurs terres, à leurs cultures, sont des droits humains fondamentaux. À présent, je ne vois aucune contradiction entre le développement de l'État d'une manière ou d'une autre au bénéfice de toute sa population, y compris les peuples autochtones et tribaux, et le plein respect des droits des peuples autochtones et tribaux. Il me semble que l'État y voie une contradiction et j'aimerais comprendre de quelle contradiction il s'agit. (...) Je soulignerais également que la vaste majorité, sinon l'entière majorité, des États américains sont en train de se débattre avec ce problème. Si vous regardez les constitutions et la législation des États en Amérique latine, en Amérique du Nord, toutes à des degrés divers reconnaissent que les peuples autochtones et tribaux ont des droits à leurs terres. Maintenant, je ne dis pas que ces instruments soient parfaits, quelques-uns parmi eux ne le sont pas. Mais ces États parviennent à gérer ces questions de modernité *versus* tradition, pour utiliser la formule de l'État, dont je pense qu'elle constitue une fausse dichotomie. Mais pourquoi le Suriname fait-il exception à cela ? (...)

Le président donne la parole à l'État, qui a déjà sacrifié la moitié de ses dix minutes afin d'allonger son récapitulatif. Lim a Po s'écrit à travers la salle d'audience : « Apparemment, ma question à l'estimé représentant des pétitionnaires est de savoir s'il va me donner du temps supplémentaire [du propre temps qui lui reste] pour répondre à ses questions. Parce que s'il ne le fait pas, je ne vais pas y répondre et traiterai à la place de mes propres questions ». Il commence alors à traiter ses propres questions, argumentant assez longuement que les ambiguïtés prétendues et manque de clarté à propos de la structure politique des Saamaka rendent impossible

pour l'État de savoir avec qui il doit traiter ou quelle serait l'unité appropriée pour certains droits. « Est-ce le *lô* ou la tribu ? C'est aussi simple que ça ». Il insiste pour dire que ce n'est pas là la responsabilité du gouvernement. « Ils [les Saamaka] devraient connaître leurs propres affaires. C'est pourquoi ils ne sont plus des objets, mais des sujets. Mais ici nous sommes en train de dire que l'État doit faire ceci et cela. L'État ne peut pas le faire ! Le gouvernement ne peut pas le faire ! Ils [les Saamaka] doivent partager la responsabilité dans la résolution des problèmes ». Puis il expose plus en détail ce qu'il a en tête, qui est que les Saamaka devrait utiliser les lois et procédures actuelles du Suriname pour assurer quelque droit que ce soit qu'ils sollicitent, plutôt que de rechercher assistance devant des tribunaux internationaux.

La raison pour laquelle je défends cette idée n'est pas que j'essaierais d'écarter de l'État toute responsabilité dans cette affaire. Je fais cela parce que je crois que c'est la procédure à suivre la plus efficace qui soit dans un pays comme le nôtre, dans lequel vivent ensemble vingt ou vingt-deux populations différentes. Je veux éviter de recevoir des jugements ou des décisions de justice que notre pays n'est simplement pas capable de suivre parce qu'il n'a pas les dispositifs pour cela. Notre démocratie ne nous donne pas cette possibilité. Si nous étions en dictature, il serait facile de s'exécuter. (...) Et mon estimé collègue peut dire qu'il s'agit dans toute cette affaire de droits humains, mais ce que je suis en train de dire c'est : « comment sommes-nous censés faire une loi d'une telle complexité ? » Comment faites-vous cela dans un pays comme le nôtre ? Donc, je suggère qu'au lieu de chercher une victoire à la Pyrrhus, il soit raisonnable de trouver quelque chose qui puisse fonctionner pour nous tous.

À la fin de sa diatribe, Lim a Po fait un aveu qui en dit long, et qui me le fait presque prendre en sympathie.

La dernière remarque que je voudrais faire, c'est que nous, gouvernement du Suriname, croyons que les droits traditionnels devraient être reconnus. La propriété traditionnelle et l'usage traditionnel. C'est la genèse des droits. (...) Mais le gouvernement du Suriname est très préoccupé de tout développement qui viendrait renforcer le concept de création d'« États dans l'État » au Suriname. La stabilité politique et démocratique que nous avons construite au fil de tant d'années reste à ce jour fragile. (...) Dans un tel contexte, tout discours sur l'hétérogénéité est presque tabou dans notre pays, parce que nous voulons le préserver dans son intégrité. Nous devons nous assurer que la règle de loi et la démocratie prévalent et nous lient les uns aux autres. C'est pourquoi nous avons tant de crainte que ce discours sur les droits humains des peuples tribaux et autochtones – nous en avons vingt-deux ! – ne les fasse devenir de petits 'États dans l'État'. Il serait bon que la Cour reconnaisse que les droits humains n'agissent pas dans un vide. Ils opèrent dans un contexte.

Le président demande aux juges de poser leurs dernières questions. Le juge Margarette May Macauley, de la Jamaïque, demande à l'État quel est l'équilibre juridique entre les droits du peuple saamaka, selon l'article 21 (droit à la propriété) de la Convention, et la prérogative de l'État à subordonner ces droits à l'intérêt général du pays. Elle demande aussi pourquoi ces Saamaka vivant près du barrage se trouvent toujours sans électricité si celui-ci a été construit dans l'intérêt général.

Lim a Po décrit les difficultés techniques à fournir « un courant de très haut voltage à partir d'énormes turbines sur une distance de deux cent kilomètres avant qu'il ne soit transformé en électricité que les gens puissent utiliser », ajoutant qu'il n'existe pas de réseau électrique national et pour finir que « Il ne faut pas imaginer que lorsqu'on installe un barrage, on puisse s'y brancher et allumer un ordinateur. Ça ne marche pas comme ça. C'est tout simplement impossible. La requête est bonne, sur le plan des idées, mais d'un point de vue pratique, ça ne fait pas beaucoup de sens »¹. L'autre question, plus complexe, trouve une réponse faite d'un déluge de mots et d'idées qui ne veulent pas dire grand-chose pour moi, que ce soit dans la version écrite de la transcription ou dans l'enregistrement audio (lequel, il est vrai, contient plusieurs trous).

Le juge Macauley pose ensuite deux questions à la Commission. Est-elle du même avis que le représentant des Saamaka lorsque celui-ci affirme que, dans cette affaire, l'État a violé le droit à la personnalité juridique, article 3 de la Convention ? Et est-ce qu'elle considère les faits présentés par le représentant à propos des effets persistants du barrage comme étant « des faits nouveaux » (auquel cas ils pourraient ne pas être admissibles), ou représentent-ils des éclairages et un éclaircissement de faits inclus dans la « Demande » faite à la Cour (auquel cas ils feraient partie des délibérations) ?

Paolo Carozza répond en disant que la violation de l'article 3 n'a jamais été présentée à la Commission par le représentant et que la Commission ne peut de ce fait pas prendre position dans un sens ou dans un autre. Et en ce qui a trait au barrage, il dit qu'il n'est pas certain que cela ait été discuté d'une manière autre qu'en passant devant la Commission et que la « Demande » de la Commission à la Cour ne contenait qu'une seule phrase se référant au barrage et à ses effets.

¹ Cette réponse semble être un écran de fumée. De la même façon que le courant produit par le barrage est transformé pour l'usage domestique sur le littoral, pourquoi ne pourrait-il pas être transformé de façon similaire pour les Saamaka et d'autres populations vivant à proximité du barrage, en construisant un nouveau transformateur ou en acheminant le courant depuis les stations existantes, en faisant le chemin inverse en direction du barrage ? Comme Fergus MacKay me l'a dit, « Il n'y a peut-être pas de réseau électrique, mais il y a des pylônes tout le long de la route d'Afobaka ».

Le juge Macauley interroge alors Fergus MacKay :

Pourriez-vous, je vous prie, me dire s'il existe quelques circonstances que ce soient selon lesquelles les Saamaka ne s'opposeraient *pas* aux concessions d'exploitation forestière et minière se trouvant accordées sur leur territoire ? Une deuxième question : en vertu de quel article de la Convention demandez-vous à la Cour de traiter des effets persistants du barrage, de l'inondation et des déplacements présumés endurés par la population du pays saamaka ? Et pourriez-vous également développer de manière précise ce que protège l'exception d'intérêt public dans l'article 21 ? Et les droits des Saamaka à la survie culturelle ? (...) Je suis intéressée par le droit des Saamaka à la survie culturelle et l'équilibre avec le devoir de l'État à assurer le développement économique. Et, pour finir, si vous pouvez y répondre, l'un devrait-il l'emporter sur l'autre, et si oui, selon quels termes ? Et répondez, je vous prie, à toute question que j'ai posée à l'État comme à la Commission.

MacKay, avec du pain sur la planche – et une belle occasion d'avoir le dernier mot –, commence par demander, de manière rhétorique (mais peut-être se posait-il lui-même la question) : « Par où commencer ? »

Il porte tout d'abord quelques corrections clés à ce que Carozza vient de dire, décrivant comment les pétitionnaires ont en réalité invoqué devant la Commission la violation de l'article 3, tant par écrit qu'au cours de l'audience à Washington, en 2004. Il ajoute que le droit à l'autodétermination – qui ne signifie pas, dit-il, un « état dans l'état » – a été invoqué par les pétitionnaires depuis le tout début. Il parle ensuite pendant quelques minutes de l'équilibre entre les responsabilités de l'État en matière de développement économique et en matière de protection des droits de ses citoyens, se référant à la jurisprudence constituée par le Comité des droits de l'Homme des Nations Unies, en particulier l'article 27 de la Convention internationale des droits civiques et politiques, qui dit, dans le fond, que les minorités ne devraient pas se voir refuser le droit à jouir de leur culture.

Le Comité des droits de l'Homme applique un test pour voir si le droit à la culture a été nié. C'est un test liminaire. L'activité de développement économique s'élève-t-elle à un niveau tel qu'elle nie le droit à la culture ? (...) Si ce seuil est dépassé, il y a violation de l'article 27. Ce n'est pas une question de mesurer les initiatives de l'État en matière de développement économique contre le droit à la culture. Si le droit à la culture a été violé, il est violé. Le Comité a été assez explicite en déclarant reconnaître qu'un État a le droit de se développer économiquement, mais que cela ne signifie pas que les droits des minorités, dans le cas présent des peuples autochtones et tribaux, peuvent être violés, en particulier le droit à la culture.(...)

Je vous renverrai à l'affaire *Apirana Mahuika v. Nouvelle Zélande* [(examiné par le Comité pour les droits de l'Homme en 2000) (...)] qui traite de l'intersection des articles 1 et 27. Le Comité a dans cette affaire un *obiter dic-*

ta très intéressant, dans lequel il traite des droits aux ressources pour les peuples autochtones. Il spécifie que le test revient en fait à dire : « Les peuples autochtones jouissent-ils réellement de la possession véritable effective et du contrôle véritable effectif de ces ressources ? » Vraisemblablement, si ce n'est pas le cas, les droits relatifs à l'article 1, sous-paragraphe 2, sont impliqués – en fait, c'est ce que le Comité a déclaré.

Il se trouve dans cette Cour un ancien membre du Comité [le juge Medina Quiroga] et je sens qu'il faut que je fasse quelque peu preuve d'humilité dans l'expression de mes opinions sur ce sujet. Elle était également au sein du Comité à l'époque où cette affaire a été entendue, vous avez donc votre propre expert sur le sujet. (...)

Je pense que la question portant sur la manière dont on équilibre le développement économique face aux droits humains a été traitée par les déclarations politiques à l'issue des conférences – j'ai déjà mentionné la Conférence de Vienne sur les Droits Humains, dans laquelle la déclaration politique a explicitement souligné que le sous-développement ne peut être employé comme une excuse à la violation des droits humains. (...) La Commission Interaméricaine a dit la même chose. Le Comité des Nations Unie pour l'Élimination des Discriminations Raciales a dit la même chose. Le Comité d'experts de l'Organisation Internationale du Travail a dit la même chose. Il y a donc là-bas pas mal de jurisprudence. (...) La question qui me vient est : Quel est l'intérêt public [qui justifie le développement] ? En particulier si vous vous trouvez être un peuple autochtone minoritaire qui va perdre ce débat à chaque fois. Pourquoi ? Parce que l'« intérêt public » est essentiellement le test d'une majorité dominante. La majorité va déterminer ce qu'est l'intérêt général, et si vous avez un État qui ne considère pas la protection des droits humains de ses populations comme faisant aussi partie de l'intérêt général, il va y avoir un problème (...).

Je ne prétends pas connaître toutes les réponses, mais je pense que nous devons observer le problème depuis différentes perspectives. Nous devons regarder comment il fonctionne du point de vue des peuples autochtones. Si l'État est le seul à déterminer ce qu'est l'intérêt général, et que vous prenez comme exemple le peuple saamaka, qui équivaut peut-être à cinq ou six pour cent de la population, vous dites en gros que la majorité va décider de ce qui doit advenir des propriétés du peuple saamaka, de leur intégrité culturelle, et ils ne peuvent rien y faire. Il a été affirmé [par l'État] que vous pouvez contester ces décisions devant une cour. Mais j'aimerais voir la cour (...) qui casserait une décision politique affirmant que quelque chose était dans l'intérêt collectif. Les juges restent en dehors de ces décisions.

La Cour doit tenir compte du texte de la Convention. Y a-t-il des restrictions pouvant être interprétées en regard de l'article 21(1) et de l'article 21(2) [« droit à la propriété »] ? Je crois que c'est là un point très important, et même en fait la raison pour laquelle le droit à l'autodétermination a été invoqué dans cette affaire. Le droit à l'autodétermination contient une restriction selon laquelle un État peut suspendre les droits de propriété de peuples autochtones et tribaux (...). En juin 2006, le Conseil des Droits de l'Homme, a

approuvé la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones. L'article 3 précise que les peuples autochtones ont droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et conduisent librement leur développement économique, culturel et social. (...) Il ne s'agit pas de créer des États dans l'État. Il s'agit de reconnaître que les peuples indigènes sont des peuples, et que les peuples ont, en tant que collectivités, certains droits, et que ces droits incluent les droits aux ressources et la limitation du pouvoir des États à exproprier ces ressources et ces droits de propriété.

MacKay prend une inspiration, puis il répond à la première question du juge Macauley : « Existe-t-il certaines circonstances selon lesquelles les Saamaka pourraient ne pas s'opposer au bûcheronnage ou aux activités minières ? Je ne peux pas parler à leur place ». Il explique toutefois comment des peuples indigènes, dans d'autres pays, ont négocié avec puis accepté des industries minières ou d'extraction sur leurs terres traditionnelles, et parle du genre de conditions et de garanties sur lesquelles ces peuples ont insisté comme condition de leur agrément. « Je peux vous renvoyer aux Territoires du Nord en Australie, où les peuples aborigènes ont le droit d'accepter ou de refuser l'exploitation minière. Trois milliards de dollars australiens proviennent des mines situées sur les terres aborigènes des Territoires du Nord. Ils disent autant, voire davantage, oui qu'ils ne disent non. Les Saamaka feraient-ils de même ? Je l'ignore, je ne peux pas parler pour eux ».

Puis il passe à la question du barrage, tentant d'expliquer une fois de plus que le problème n'est pas ce qui s'est passé dans les années 1960, mais plutôt la souffrance ininterrompue du peuple saamaka en raison de sa construction. Pour le peuple saamaka, la question est celle des droits de propriété et c'est pour cela qu'ils invoquent l'article 21. À cause du stress provoqué par la surpopulation de la terre et d'autres types de souffrances qu'ils continuent d'éprouver, ils demandent également la reconnaissance de dommages moraux.

Plusieurs juges ayant posé à l'État quelques questions de nature largement informationnelle, le président, à la fin de cette très longue journée, remercie l'ensemble des participants, les traducteurs et les interprètes, et ajourne l'audience.

* * *

Je me dirige vers l'endroit où est rassemblée la délégation surinamienne et tend la main au Procureur général Punwasi. (En y repensant, je ne suis pas sûr de savoir pourquoi j'ai fait ce geste, mais je suppose qu'il s'agissait d'une tentative de rompre ce que je ressentais être une situation tendue, et de le faire dans une position que je sentais soudain comme fa-

vorable.) Il déclina ma poignée de main et se mit à me reprocher : « Vous nous avez traités de chiens, vous avez dit que les Surinamiens sont des chiens ! Après tout ce que le Suriname a fait pour vous... » Je l'interromps et tente de lui expliquer que je ne faisais que répéter les paroles des deux témoins surinamiens qui avaient dit la veille qu'ils avaient souvent le sentiment que le gouvernement surinamien les traitaient *eux* comme des chiens. « Jamais je n'ai traité les Surinamiens de chiens ». « Si, vous l'avez fait ! » répéta-t-il très délibérément. « Et en ce qui me concerne, vous ne remettrez plus jamais les pieds dans mon pays ! » À cet instant, Lim a Po se tourne vers moi et, les dents serrées, me siffle : « Demain soir, dès que nous serons revenus au Suriname, je rencontrerai le Président Venetiaan, et la première chose que j'ai l'intention de lui dire est que vous avez traité les Surinamiens de chiens. (...) Je peux vous assurer qu'il veillera à ce que vous ne reveniez jamais au Suriname ». Pendant ce temps, Fergus, qui m'a vu me rendre auprès des Surinamiens, dit à Sally de me rejoindre rapidement et de me tirer de là. Au final, les esprits s'échauffent, ils se précipitent tous les deux, s'interposent entre les autres hommes et moi et me tirent vers l'autre côté de la salle.

* * *

Après un dîner tardif pris à l'hôtel, nous tirons des fauteuils en osier, avec Fergus et les Saamaka, dans un patio où nous essayons de nous détendre. Fergus sort une bouteille de tequila qu'il a prise en duty-free en venant, et nous nous détendons tous. Adiante paraît avec une belle femme, qu'il nous présente comme étant sa petite amie. (Quand a-t-il bien pu trouver le temps de la rencontrer, voilà la question que tout le monde se pose.) Nous sommes tous épuisés, mais avons un sentiment positif du cours que prend l'affaire. Fergus nous annonce que nous pouvons nous attendre à connaître le jugement d'ici à environ six mois.

Le jugement

Le jugement rendu par la Cour en novembre 2007 s'ouvre, pour les Saamaka sur une déception – leurs plaintes sur les effets persistants du barrage d'Afobaka ont été déclarées irrecevables¹. Il apparaît que, selon ses règles propres (de même qu'une règle apparemment nouvelle, adoptée dans le jugement), la Cour dépend de la Commission pour déterminer les questions à trancher. Dans cette affaire, elle a trouvé que la Commission avait à peine mentionné le barrage dans sa « Demande » à la Cour et cela (et c'est la nouvelle partie), seulement dans sa présentation « des faits » plutôt que dans son argumentation juridique. La Cour a jugé que, puisque les arguments juridiques traitant des effets du barrage venaient des représentants des Saamaka et n'avaient jamais été mentionnés par la Commission, elle ne pouvait pas les prendre en considération. « Le Tribunal considère que la base factuelle des arguments des représentants à cet égard tombe en dehors du champ de la controverse telle qu'elle est définie par la Commission lors de sa demande ». De ce fait, toutes les plaintes des Saamaka concernant les effets qu'ont sur leurs vies le barrage et son réservoir, de même que tous les affidavits, les témoignages des experts et les dépositions des témoins à ce propos, ont été déclarés irrecevables². (Tout nouveau contentieux quant aux effets du barrage devra attendre la présentation d'autres affaires potentielles, comme par exemple des plaintes concernant les droits de propriété des Saamaka vivant dans les villages de transmigration en aval du barrage.) Cependant, le reste du jugement peut être considéré comme une véritable victoire pour les Saamaka.

Ayant écarté les questions liées au barrage d'Afobaka et à son réservoir, les juges continuèrent à rejeter une à une les sept objections préliminaires de l'État surinamien, concluant que la Cour était compétente dans cette affaire et pouvait procéder comme il se doit à l'examen des preuves.

La Cour exposa ensuite rapidement les preuves reçues par diverses déclarations écrites sous serment, venant de personnes n'étant pas venues témoigner en personne à l'audience. Au nom des Saamaka ou de la Com-

¹ Le texte complet du jugement est disponible sur www.forestpeoples.org/documents/s_c_america/suriname_iachr_saamaka_judgment_nov07_eng.pdf. Le juge ad hoc du Suriname, Alwin Baarh, qui avait pris part à l'audience, a informé par la suite la Cour que, pour raisons de « force majeure », il ne pouvait participer aux délibérations du jugement lui-même.

² Je n'ai aucune idée de la raison pour laquelle la Commission n'a pas pris en considération les nombreuses pages des dépositions sous serment des experts et les arguments qui leur avaient été soumis par les représentants des Saamaka durant toutes ces années où elle examinait le cas, et ne les a pas ensuite inclus dans ses arguments, tant factuels que juridiques, présentés à la Cour.

mission, la Cour avait entendu Silvi Adjako (la femme saamaka qui avait en premier lieu entendu les bûcherons chinois depuis sa plantation d'arachides), Hugo Jabini (l'étudiant en droit saamaka et le représentant de la VSG à Paramaribo), le Capitaine en chef saamaka Eddie Fonkie (qui témoigna de la situation désastreuse des villages de transmigration en aval du barrage, qu'il représente), George Leidsman (un Saamaka qui témoigna de la submersion de son village, Ganzee, par le barrage), Peter Poole (une autorité internationale en géomatique), Mariska Muskiet (maître de conférence en droit de la propriété à l'Université du Suriname), Robert Goodland (ancien Conseiller principal pour le Groupe de la Banque Mondiale, qui planifia et mit en œuvre la politique officielle de la Banque sur les Peuple autochtones et tribaux adoptée en 1982), et Martin Sheinin (Professeur de Droit constitutionnel et international à la Åbo Akademi University, en Finlande, et ancien membre du Comité pour les Droits Humains aux Nations Unies). Au nom de l'État, la Cour avait entendu Jennifer Victorine van Dijk-Silos (présidente de la Commission Présidentielle du Suriname pour les Droits fonciers) et Magda Hoever-Venoaks (une autorité en matière de recours juridiques dans le droit administratif et constitutionnel surinamien).

La Cour cita ensuite les personnes qui avaient fourni un témoignage et des avis d'expert au cours de l'audience publique, lesquels devraient maintenant être tous familiers au lecteur. Pour les Saamaka ou la Commission : le Capitaine en chef Wazen Eduards, le Capitaine César Adjako, et Richard Price. Pour l'État : l'ancien Commissaire de District Rudy Strijk, le Capitaine en chef saamaka Albert Abóikóni, le Directeur par intérim de la Fondation Forestière Rene Ali Somopawiro, et l'anthropologue saamaka Salomon Emanuels.

La Cour fit alors quelques commentaires à propos de certains des témoins et leurs témoignages, expliquant qu'elle prenait la décision d'« incorporer dans les éléments de preuve la transcription de l'audience publique tenue le 7 juillet 1992 dans l'affaire *Aloeboetoe et al. v. Suriname*, » de recevoir en preuve, en dépit des objections de l'État, « la déclaration faite par Mme Mariska Muskiet devant la Commission », et de recevoir en preuve « les déclarations faites par le Dr. Richard Price devant la Commission, » en dépit de l'objection de l'État pour qui sa déclaration « est totalement dépassée ».

À ce stade du jugement, « ayant examiné les éléments de preuve qui ont été incorporés à l'affaire en cours, », la Cour procéda à l'analyse des violations présumées de la Convention Américaine des Droits de l'Homme¹.

¹ Pour une analyse détaillée de l'arrêt de la Cour et de sa signification pour le Suriname, voir Fergus MacKay, éditeur, *Saramaka : De strijd om het bos*, Amsterdam, KIT Publishers, 2010.

Citant « l'interrelation des arguments soumis à la Cour dans la présente affaire » celle-ci décida de traiter « dans un chapitre unique » du non-respect allégué du Suriname envers l'article 2 (Effets juridiques internes), et des violations des articles 3 (Droit à la personnalité juridique), 21 (Droit à la propriété), et 25 (Droit à la protection juridique), en rapport avec l'article 1(1) (Obligations au respect des droits) de la Convention Américaine.

La Cour décomposa son analyse en huit questions spécifiques :

- 1/ si les membres du peuple saamaka constituent une communauté tribale sujette à des mesures spéciales assurant le plein exercice de leurs droits ;
- 2/ si l'article 21 de la Convention Américaine protège le droit des membres des peuples tribaux à utiliser et jouir de leur propriété communale ;
- 3/ si l'État a reconnu le droit à la propriété des membres du peuple saamaka dérivant de leur système de propriété communale,
- 4/ si et dans quelle mesure les membres du peuple saamaka ont un droit d'usage et de jouissance des ressources naturelles qui gisent sur et au sein du présumé territoire saamaka traditionnel ;
- 5/ si et dans quelle mesure l'État peut accorder des concessions pour l'exploration et l'extraction de ressources naturelles trouvées sur et au sein du présumé territoire saamaka ;
- 6/ si les concessions déjà émises par l'État respectent les garanties établies par le droit international ;
- 7/ si la non-reconnaissance du peuple saamaka en tant que personnalité juridique les rend inéligibles en droit interne à recevoir un titre de propriété en tant que communauté tribale et à avoir un accès égal à la protection juridique de leurs droits de propriété ; et
- 8/ s'il existe, au Suriname, des voies de recours adéquates et efficaces disponibles pour protéger les membres du peuple saamaka des actes de violation de leur droit présumé à l'usage et la jouissance de leur propriété communale.

La Cour traita en premier lieu la question de savoir si les membres du peuple saamaka constituent une communauté tribale sujette à des mesures spéciales assurant le plein exercice de leurs droits. Dans sa réponse, la Cour cita des preuves circonstanciées, beaucoup d'entre elles de nature anthropologique (j'omets les notes de bas de page dans lesquels la Cour se réfère aux témoignages apportés à l'audience) :

Leur structure sociale est différente des autres secteurs de la société dans la mesure où les Saamaka sont organisés en clans matrilineaires (les *lô*), et ils se réglementent eux-mêmes, au moins en partie, par des coutumes et des tra-

ditions qui leur sont propres. (...) Leur culture est aussi similaire à celle des peuples tribaux dans la mesure où les membres du peuple saamaka maintiennent un lien spirituel fort avec le territoire ancestral qu'ils ont traditionnellement utilisé et occupé. La terre est pour eux davantage qu'une simple source de subsistance ; elle est aussi une source nécessaire de continuité de la vie et de l'identité culturelle du peuple saamaka. Les terres et les ressources du peuple saamaka font partie de leur essence sociale, ancestrale et spirituelle. Sur ce territoire, le peuple saamaka chasse, pêche, et cultive, il recueille de l'eau, des plantes à usage médicinal, des huiles, des minéraux, et du bois. Leurs lieux sacrés sont dispersés à travers tout le territoire, le territoire lui-même revêtant dans le même temps une valeur sacrée à leurs yeux. En particulier, l'identité des membres du peuple saamaka avec la terre est inextricablement liée à leur combat historique pour la liberté contre l'esclavage, appelé le « Premier Temps » sacré. (...) De plus, leur économie peut également être caractérisé comme tribale. D'après le témoignage de l'expert Dr. Richard Price, par exemple, « la grande majorité de la nourriture consommée par les Saamaka provient des fermes et abattis » traditionnellement cultivés par les femmes saamaka. Les hommes, d'après le Dr. Price, pêchent et « chassent le cochon sauvage, le cerf, le tapir, toutes sortes de singes, différents types d'oiseaux, tout ce que mangent les Saamaka ». En outre, les femmes collectent divers fruits, des plantes et des minéraux, qu'elles utilisent de nombreuses façons, notamment en fabriquant des paniers, de l'huile de cuisine et des toits pour leurs habitations.

Et la Cour conclut que :

Les membres du peuple saamaka constituent une communauté tribale dont les caractéristiques sociales, culturelles et économiques diffèrent des autres segments de la communauté nationale, en particulier en raison de leur relation singulière à leurs territoires ancestraux, et parce qu'ils s'autorégulent, au moins en partie, par leurs propres normes, coutumes et/ou traditions.

La Cour passa alors à sa deuxième question, à savoir si l'article 21 de la Convention Américaine (le droit à la propriété) protège le droit des membres des peuples tribaux à l'usage et la jouissance de la propriété *communale*. Après avoir cité son arrêt dans l'affaire *Moiwana*, la Cour a déclaré qu'elle n'a vu « aucune raison de s'écarter de cette jurisprudence dans la présente affaire » et proclama que :

Les membres du peuple saamaka doivent être considérés comme une communauté tribale, et que la jurisprudence de la Cour concernant le droit à la propriété des peuples autochtones est également applicable aux peuples tribaux parce que tous deux partagent des caractéristiques sociales, culturelles et économiques distinctes, et notamment une relation spéciale à leurs territoires ancestraux appelant des mesures spéciales selon le droit international des droits humains afin de garantir leur survie physique et culturelle.

Puis, après une discussion longue et souvent technique de la jurisprudence pertinente (impliquant, entre autres, les affaires *Sawhoyamaya*,

Awass Tingni, et *Yakye Axa* précédemment entendues par la Cour, de même que les précédents façonnés par le Comité pour les droits humains et les droits garantis dans le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels), la Cour a considéré que « l'État a l'obligation d'adopter des mesures spéciales afin de reconnaître, respecter, protéger et garantir le droit à la propriété communale des membres de la communauté saamaka au dit territoire ».

Abordant sa troisième question, à savoir si l'État du Suriname a reconnu le droit à la propriété des membres du peuple saamaka, dérivé de leur système de propriété communale et garanti par la Convention Américaine, la Cour conclut, après longue considération des recours juridiques nationaux possibles revendiqués par l'État, que non, « l'État n'a pas accompli son devoir » à cet égard.

La Cour passa alors à sa quatrième question, plus délicate politiquement : « si et dans quelle mesure les membres du peuple saamaka ont le droit d'utiliser et de jouir des ressources naturelles situées sur et au sein de leur présumé territoire traditionnellement possédé ». L'État avait affirmé que « toute possession de terre, incluant toutes les ressources naturelles s'y trouvant, investit l'État, et que, de ce fait, l'État peut octroyer des concessions forestières et minières au sein du territoire présumé des Saamaka, tout en respectant autant que possible les coutumes et les traditions saamaka ». (L'État avait longtemps tenu la position selon laquelle « Les peuples autochtones et les Marrons sont des occupants de terres appartenant à l'État détenues à titre privé et que quelque fussent leurs droits, ceux-ci seraient toujours supplantés par les intérêts supérieurs de l'État. De plus, ces droits ne sont que de simples protections temporaires concédées par l'État durant la période transitionnelle au cours de laquelle les peuples autochtones et les Marrons sont assimilés à la société et à l'économie générale, intrinsèquement supérieure, du Suriname »¹). Au contraire, les représentants des Saamaka ont fait valoir que les concessions de terres pour la foresterie et les activités minières attribuées par l'État à de tierces parties sur un territoire possédé par le peuple saamaka, sans leur accord libre, préalable et informé, constitue une violation de leur droit à contrôler leur territoire et les ressources naturelles se trouvant sur et au sein de celui-ci, et que toutes ces ressources appartiennent aux Saamaka conformément à leur droit à l'autodétermination. Ils demandèrent à la Cour d'interpréter et d'appliquer le droit à la propriété tel que défini dans la Convention Américaine en accord avec cet argument fondé sur le principe d'autodétermination.

¹ Kambel et MacKay, *The Rights*, p. 178.

Ici, après une analyse de la jurisprudence antérieure, la Cour décida que les seules ressources naturelles « se trouvant sur et au sein des territoires appartenant aux peuples autochtones et tribaux » protégées par l'article 21 sont « les ressources naturelles traditionnellement utilisées et nécessaires à la survie même, au développement et à la poursuite du mode de vie de ces peuples »¹. Ainsi, la preuve d'un *usage traditionnel* d'une ressource par les Saamaka devient un prérequis à l'établissement de leur droit de propriété d'une telle ressource. La Cour a donc entrepris de « déterminer lesquelles des ressources naturelles se trouvant sur et au sein du territoire du peuple saamaka sont essentielles à la survie de leur mode de vie, et se trouvent de ce fait protégées par l'article 21 de la Convention ». À cet égard, l'État a fait valoir que les Saamaka (dont il affirmait qu'ils étaient en voie de modernisation et d'assimilation) n'utilisent plus les ressources de la forêt et de ce fait n'ont plus aucun droit sur elles. Mais la Cour classa patiemment les preuves de l'audience et des affidavits. Je cite une partie de leurs délibérations sur l'abattage, à titre d'exemple :

Ainsi, concernant l'abattage du bois, une question se pose de savoir si cette ressource naturelle est de celles traditionnellement utilisées par les membres du peuple saamaka d'une manière inextricablement liée à leur survie. À cet égard, le Dr. Richard Price, un anthropologue qui a donné son avis d'expert au cours de l'audience publique de la présente affaire, a présenté une carte sur laquelle le peuple saamaka a porté des centaines de marques illustrant la localisation et la variété des arbres qu'ils emploient à différents usages. Par exemple, les Saamaka utilisent un type d'arbre particulier avec lequel ils construisent des bateaux et des canots pour se déplacer et transporter des gens et des biens d'un village à un autre. Les membres de la communauté saamaka utilisent également beaucoup d'espèces différentes de palmiers pour fabriquer diverses choses, dont les toitures de leurs maisons, et desquels ils recueillent des fruits qu'ils transforment en huile de cuisson.

La Cour conclut que les ressources naturelles de la forêt et du fleuve, telles qu'exposées par la carte établie par les Saamaka, sont effectivement essentielles à la poursuite de leur survie physique et culturelle en tant que peuple, que ces ressources tombent de ce fait sous la protection de la Convention Américaine, et qu'elles font partie des droits de propriété collectifs des Saamaka.

Poursuivant sur des sujets politiquement risqués, la cinquième et la sixième questions adressées par la Cour concernent le droit de l'État à s'introduire sur (ou à allouer à des tiers des concessions faisant intrusion sur) le territoire saamaka dans certaines circonstances pour l'extraction de ressources (les soi-disant « projets de développement »), de même que la

¹ On pourrait soutenir que le mot « développement, » tel qu'il est employé ici, est prévisionnel (plutôt que lié à une « tradition » tournée vers le passé) dans le sens où il pourrait s'appliquer à des ressources qui seraient nécessaires pour un développement futur.

question de savoir si les concessions minières et forestières déjà allouées par l'État respectent les garanties établies par le droit international. La Cour conclut que :

Afin de garantir que les restrictions aux droits de propriété des membres du peuple saamaka par l'émission de concessions au sein de leur territoire n'équivalent pas à une négation de leur survie en tant que peuple tribal, l'État doit respecter les trois garanties suivantes [en plus des prescriptions générales applicables à toutes les personnes, telles que la nécessité et la proportionnalité]¹. Premièrement, l'État doit s'assurer de la participation effective des membres du peuple saamaka, en conformité avec leurs coutumes et leurs traditions, dans tout projet de développement, d'investissement, d'exploration ou d'extraction au sein du territoire saamaka. Deuxièmement, l'État doit garantir que les Saamaka recevront un bénéfice raisonnable de tout projet de la sorte concernant leur territoire. Troisièmement, l'État doit s'assurer qu'aucune concession ne sera émise sur le territoire saamaka à moins et jusqu'à ce que des entités indépendantes et techniquement compétentes, sous la supervision de l'État, procèdent à une évaluation préalable des incidences environnementales et sociales. Ces garanties sont destinées à préserver, protéger et assurer la relation particulière qu'entretiennent les membres de la communauté saamaka avec leur territoire, qui en retour assure leur survie en tant que peuple tribal.

Enfin, « la Cour considère que, concernant les projets de développement ou d'investissement à grande échelle en territoire saamaka susceptibles d'avoir un impact majeur, l'État a le devoir, non seulement de se concerter avec les Saamaka, mais également *d'obtenir leur accord libre, préalable et informé*, selon leurs coutumes et leurs traditions » (c'est moi qui souligne). Dans son Arrêt interprétatif de 2008 (paragraphe 17), la Cour spécifia (et élargit) en outre les conditions dans lesquelles un accord libre, préalable et informé devrait être obtenu :

Selon le niveau de l'impact de l'activité proposée, l'État peut en outre se voir exiger l'obtention de l'accord du peuple saamaka. Le tribunal a souligné que lorsque des projets de développement ou d'investissement à grande échelle sont de nature à affecter l'intégrité des terres et des ressources naturelles du peuple saamaka, l'État a le devoir non seulement de se concerter

¹ Dans le Jugement interprétatif de 2008, les juges ajoutèrent (Para. 37) : La Cour a souligné, dans son jugement, que la phrase « survie en tant que peuple tribal » doit être entendue comme la capacité des Saamaka à « préserver, protéger et garantir la relation spéciale qu'ils entretiennent avec leur territoire, » de telle façon qu'« ils puissent continuer à exercer leur mode de vie traditionnel, et que leur identité culturelle distincte, de même que leur structure sociale, leur système économique, leurs coutumes, croyances et traditions soient respectés, garantis et protégés ». Autrement dit, le terme de survie dans ce contexte signifie bien plus que la survie physique.

avec les Saamaka, mais également d'obtenir leur accord libre, préalable et informé en accord avec leurs coutumes et leurs traditions ¹.

La limite semble donc être la mesure dans laquelle un grand projet affecte l'intégrité des territoires autochtones et tribaux. Néanmoins, dans son Arrêt interprétatif, la Cour souligna que le droit de l'État à restreindre le droit des Saamaka à la propriété ne peut survenir que « dans des circonstances très spécifiques et exceptionnelles, » suggérant que de telles restrictions doivent véritablement être extraordinaires ².

Concernant les concessions d'abattage antérieures accordées par l'État aux multinationales chinoises et autres, sans le consentement des Saamaka, la Cour nota, sur la base du témoignage qu'elle avait entendu, que « Le peuple saamaka a reçu pour tout héritage la destruction de son environnement, des ressources pillées alors qu'elles devaient assurer sa subsistance, et des problèmes spirituels et sociaux, mais il n'a reçu aucun bénéfice de l'abattage pratiqué sur son territoire. Les statistiques gouvernementales ont été présentées en preuve à la Cour, selon lesquelles une quantité considérable de bois de valeur a été extraite du territoire appartenant au peuple saamaka sans la moindre compensation ».

Et la Cour termina ses considérations sur les droits de l'État à accorder des concessions en territoire saamaka en concluant :

Premièrement, que les membres du peuple saamaka ont le droit d'user et de jouir des ressources naturelles se trouvant sur et au sein de leur territoire traditionnellement alloué et qui sont nécessaires à leur survie ; deuxièmement, que l'État ne peut restreindre le dit droit en accordant des concessions pour l'exploration et l'extraction des ressources naturelles présentes sur et dans le territoire saamaka que s'il assure la participation effective et le bénéfice du peuple saamaka, qu'il exécute ou supervise les évaluations préalables de l'impact environnemental et social, et s'il met en place des garanties et des mécanismes adéquats afin d'assurer que ces activités n'affectent pas de façon significative les terres et les ressources naturelles traditionnelles des Saamaka ; et, pour finir, que les concessions déjà émises par l'État n'ont pas respecté ces garanties. Par conséquent, la Cour considère que l'État a violé l'article 21 de la Convention, en liaison avec l'article 1 du même appareil, au détriment des membres du peuple saamaka.

Après les délibérations sur la valeur du bois extrait et les dommages environnementaux causés par le bûcheronnage étranger en territoire saamaka, la Cour a ordonné que l'État verse 675 000 dollars US de dom-

¹ Dans ce jugement interprétatif (Para. 41), la Cour réduisit également les conditions requises pour le projet de grande échelle en demandant que les effets cumulés soient évalués et pris en compte.

² Jugement interprétatif (Para. 49). De toute évidence, les détails de l'application pratique de tout ceci devront être étudiés à l'occasion de prochaines affaires.

mages matériels à un fonds de développement établi au nom du peuple saamaka ¹.

Pour finir, la Cour examina ses septième et huitième questions : la non-reconnaissance du peuple saamaka en tant que personnalité juridique le rend-elle inéligible, en droit national, à recevoir un titre et une protection juridique de ses droits de propriété, et existe-t-il au Suriname des recours juridiques adéquats capables de protéger les Saamaka contre des actes violant leur droit à la propriété communale ? Dans sa réponse, la Cour souligna ce qu'elle voyait comme un élément clé de son jugement : « La Cour considère que le droit à avoir une personnalité juridique reconnue par l'État est l'une des mesures spécifiques dues aux peuples indigènes et tribaux afin d'assurer leur capacité à user et jouir de leur territoire en accord avec leurs propres traditions. C'est là la conséquence naturelle de la reconnaissance du droit des membres des groupes indigènes et tribaux à jouir de certains droits de façon collective ».

La Cour poursuivit :

En conclusion, les membres du peuple saamaka forment une communauté tribale distincte en situation de vulnérabilité, tant vis-à-vis de l'État que de tierces parties du secteur privé, dans la mesure où leur fait défaut la capacité juridique de jouir collectivement de leur droit à la propriété et de contester devant des tribunaux nationaux les violations présumées du dit droit. La Cour considère que l'État doit reconnaître la capacité juridique des membres du peuple saamaka à exercer pleinement leurs droits de manière collective. Ce but peut être atteint par l'exécution des mesures législatives ou autres qui reconnaissent et prennent en compte la façon particulière dont le peuple saamaka se représente à lui-même en tant que collectivité capable d'exercer et de jouir du droit à la propriété. Par conséquent, l'État doit établir, en consultation avec le peuple saamaka et en total respect de ses traditions et de ses coutumes, les conditions judiciaires et administratives nécessaire à assurer la reconnaissance de sa personnalité juridique, dans le but de lui garantir l'usage et la jouissance de son territoire en accord avec son système de propriété communale, aussi bien que les droits d'accès à la justice et d'égalité devant la loi ².

¹ Un commentateur a noté, et je pense qu'il a raison, que « le niveau de compensation apparaît faible au regard de ce que les experts ont décrit comme des dommages 'sévères et traumatisants' et comme l'une des exploitations forestières parmi les pires que l'on ait pu mener, des plus préjudiciables et des plus dilapidatrices » (Marcos A. Orellana, « Saramaka People v. Suriname, » *American Journal of International Law* 102(2008) : 841-847). L'expert Robert Goodland a indiqué, lors de son témoignage, que la valeur du bois provenant du territoire saamaka entre 1999 et 2006 présentait un excès d'un million de dollars US. (Inter-American Court of Human Rights, Case of *Twelve Saramaka Clans v. Suriname*, Déclaration sous serment du Dr. Robert Goodland, expert appelé à témoigner, présenté par les Représentants des Victimes, 2 mai, 2007).

² C'est-à-dire, ainsi que le conclut la Cour, le manquement de l'État à agir ainsi a entraîné une violation, au détriment du peuple saamaka, du droit à la reconnaissance de leur personnalité juridique conformément à l'article 3 de la Convention, concernant leur droit à

En d'autres termes, le Suriname doit réécrire ses lois, y compris si nécessaire sa Constitution, tant pour reconnaître les groupes indigènes et marrons comme personnalités légales que pour permettre à ces groupes de posséder et contrôler efficacement leurs propriétés communales.

* * *

Les arrêts de la Cour s'achèvent par une série de dix mesures que doit prendre le gouvernement du Suriname, la plus importante d'entre elles étant que :

L'État devra délimiter, démarquer et accorder un titre collectif sur le territoire des membres du peuple saamaka, en accord avec leurs lois coutumières, et par des consultations préalables, effectives et pleinement informées du peuple saamaka. (...) Ceci devra démarrer en date du 19 mars 2008 et se terminer au plus tard, le 19 décembre 2010.

L'État devra accorder aux membres du peuple saamaka la reconnaissance légale de leur capacité juridique collective, se rapportant à la communauté à laquelle ils appartiennent, dans le but d'assurer le plein exercice et la jouissance de leur droit à la propriété communale, de même que l'accès collectif à la justice, en accord avec leur système communal, leurs lois coutumières et leurs traditions.

L'État devra supprimer ou modifier les dispositions légales qui entravent la protection du droit à la propriété des membres du peuple saamaka et adopter, dans sa législation nationale et par des consultations préalables, effectives et pleinement informées du peuple saamaka, les mesures législatives, administratives et autres pouvant être exigées pour reconnaître, protéger, garantir et donner un effet juridique au droit des membres du peuple saamaka à détenir un titre collectif du territoire qu'ils ont traditionnellement utilisé et occupé, de même que leur droit à gérer, distribuer et contrôler efficacement ce territoire, en accord avec leurs lois coutumières et leur système traditionnel de régime foncier. (Ceci doit être fait dans les limites de la période de trois ans mise en place pour se conformer à l'ordonnance relative à la délimitation, la démarcation et la délivrance de titres fonciers, parce que l'État sera incapable d'émettre des titres de propriété sans adopter préalablement les moyens législatifs de le faire.)

la propriété selon l'article 21 de cet instrument et leur droit à la protection juridique selon l'article 25 de ce même instrument, ainsi que concernant l'obligation générale des États d'adopter les mesures, législatives ou autres, nécessaires pour donner effet à ces droits, ainsi que de respecter et assurer leur libre et plein exercice hors de toute discrimination, conformément aux articles 2 et 1(1) de la Convention.

En outre : l'État a violé, au détriment des membres du peuple saamaka, le droit à la protection juridique, telle que reconnu par l'article 25 de la Convention américaine des droits de l'Homme, conjointement aux obligations de respecter et garantir les droits établis selon l'article 21 et 1(1) de celle-ci.

L'État devra adopter les mesures législatives, administratives et autres, nécessaires pour reconnaître et assurer le droit du peuple saamaka à être effectivement consulté, en accord avec ses traditions et coutumes, ou lorsque nécessaire, le droit à donner ou refuser leur accord libre, préalable et informé, en ce qui concerne les projets de développement et d'investissement qui pourraient affecter leur territoire, et de partager raisonnablement les bénéfices de tels projets avec les membres du peuple saamaka si ces projets devaient finalement être mis en œuvre.

L'État devra affecter les montants indiqués dans ce jugement en compensation des dommages matériels et immatériels dans un fonds de développement communautaire créé et établi au bénéfice des membres du peuple saamaka [pour un total de 675 000 dollars US]. L'État doit allouer au moins 225 000 dollars US à ce fonds de développement au plus tard le 19 décembre 2008, et la totalité de la somme au plus tard le 19 décembre 2010.

* * *

En janvier 2008, le gouvernement du Suriname déclara publiquement qu'il mettrait en œuvre le jugement de la Cour et ce conformément au calendrier prévu par le tribunal. À ce stade, d'après un ministre du gouvernement, le gouvernement « faisait tout pour empêcher d'autres populations tribales de suivre le chemin pris par les Saamaka et de déposer plainte auprès de la Cour contre le Suriname »¹.

Mais deux mois seulement après cette déclaration, le gouvernement présenta une demande à la Cour par laquelle il réclamait l'interprétation d'aspects clés du jugement, ce qui donna lieu à l'arrêt interprétatif de la Cour d'août 2008². Dans ce document, les interprétations par l'État du jugement original – beaucoup d'entre elles consistant en de simples répétitions des arguments présentés devant la Cour et la plupart visant à porter une sévère atteinte aux droits du peuple saamaka – furent fermement rejetées par la Cour, qui saisit également cette opportunité pour continuer de développer son raisonnement sur la norme de consentement et réitérer les aspects fondamentaux du jugement original.

Quand la Cour passa à ce qu'elle appelle son régime de « surveillance » – s'assurer que les différentes mesures prises lors du jugement sont mises à exécution par le Suriname en temps opportun – les Saamaka, représentés par la VSG, passèrent à leur propre régime de surveillance en suivant activement le déroulement des événements sur le terrain.

¹ Ivan Cairo, « Staat voert vonnis Inter-Amerikaans mensenrechtenhof uit. Gesprekken grondenrechtenvraagstuk gaan voort, » *de Ware Tijd*, 9 janvier 2008.

² Ce document est disponible sur : http://www.forestpeoples.org/documents/s_c_america/suriname_iachr_saamaka_judgment_aug08_eng.pdf

American Dreams

Récents développements sur le terrain

Alors que j'écris ces mots, au printemps 2010, le Suriname a peu fait pour respecter l'arrêt de la Cour, sinon déclarer ses bonnes intentions. Il s'est conformé à la partie la plus aisée des décisions, payant les frais occasionnés, pour les pétitionnaires, par la préparation du dossier (15 000 dollars US pour le Forest Peoples Programme, 75 000 dollars US pour la VSG). Mais, sur les mesures plus sérieuses – délimiter le territoire saamaka et accorder au peuple saamaka un droit collectif à celui-ci, changer la législation nationale pour reconnaître le peuple saamaka en tant que personnalité juridique, et placer 675 000 dollars US dans un fonds de développement communautaire au bénéfice du peuple saamaka – toutes mesures devant, selon le jugement rendu par la Cour, être accomplies au plus tard en décembre 2010 –, l'État a à peine fait le premier pas ¹.

Dans ses différentes déclarations et communications, l'État surinamien a adopté la position selon laquelle il ne pourrait résoudre la situation des Saamaka qu'en reconsidérant plus largement la place de tous les peuples autochtones et marrons du Suriname, repoussant en réalité les mesures spécifiques devant répondre à l'arrêt de la Cour. L'État souligne, par exemple, qu'« il y a, au Suriname, de nombreux groupes tribaux résidant et vivant à proximité les uns des autres. Cette circonstance a pour effet une plus grande complexité à traiter le cas saamaka comme une question indépendante. C'est pourquoi le gouvernement est à la recherche d'une approche intégrale » ². À cette fin, l'État a présenté un projet, le « Support for the Sustainable Development of the Interior » (SSDI), commandité une réunion publique dans un théâtre de Paramaribo consacré au « Jugement des lô saamaka : Prochaines étapes » (en décembre 2008) ainsi qu'un colloque (« Colloque national sur les droits fonciers », en juin 2009), et établi un comité exécutif interministériel chargé de coordonner la mise en œuvre de l'arrêt. Aussi loin que je puisse en juger, il n'y a pas eu d'autre action concrète pour faire appliquer les décisions de la Cour.

¹ Sur les difficultés rencontrées par différents États à travers le monde pour se conformer aux décisions de cours demandant la démarcation des terres autochtones (ou tribales), voir Andrew Erueti, « The Demarcation of Indigenous Peoples' Traditional Lands : Comparing Domestic Principles of Demarcation with Emerging Principles of International Law, » *Arizona Journal of International and Comparative Law* 23(3)(2006) : 543-612.

² Lettre du Ministre du Développement régional Michel Felisi au Ministère des affaires étrangères hollandais, indiquant comme objet « Rapport sur la mise en place du jugement de la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme dans l'affaire *The Twelve Saamaka Los v. the State of Suriname*, » datée du 16 février 2009. Ce document, long d'une page et demie, fut apparemment soumis à la Cour le 6 août 2009 en tant que rapport officiel.

Depuis le jugement de 2007, les Saamaka sont restés vigilants et pleins d'initiative. En septembre 2009, leurs représentants soumièrent à la Cour des commentaires, en réponse aux allégations du Suriname arguant de progrès accomplis dans l'exécution de l'arrêt¹. Ils affirment que le Suriname n'a fait aucun pas vers « la délimitation, démarcation et l'octroi d'un titre de propriété collectif » du territoire saamaka, pas plus qu'il n'a consulté les Saamaka sur ces questions – en dépit du fait que les Saamaka ont sollicité des rencontres par le biais de plusieurs lettres, formelles mais courtoises, rappelant au gouvernement ses obligations en vertu de l'arrêt². Ils réfèrent au paragraphe 5 de l'arrêt, qui ordonne à l'État d'« évaluer si une modification des droits des concessionnaires déjà existant et opérant dans les limites du territoire saamaka est nécessaire à la préservation de la survie du peuple saamaka, » et ils affirment qu'ils « n'ont aucun motif de croire que l'État a eu l'intention de respecter cette partie de l'ordonnance, » malgré le fait qu'« il existe des concessions minières de grande échelle et une mine d'or en fonctionnement sur le territoire traditionnel des Saamaka [la controversée mine Rosebel, près du village de Nieuw Koffiekamp] de même qu'un certain nombre de concessions d'exploitation forestière nécessitant potentiellement révisions et modifications ». Les Saamaka ajoutent que la révision requise et les modifications potentielles de ces concessions comprennent les mesures de partage des bénéfices potentiels demandés par la Cour.

Dans leurs « Commentaires », les Saamaka abordent ensuite le projet d'asphaltage de la route contournant le lac de retenue, qui rendrait les villages saamaka facilement accessibles depuis la côte, projet censé débiter avant la fin de l'année 2009. L'État a sous-traité ce projet avec la société chinoise Dalian Xinke, usant d'un financement de la Banque Interaméricaine de Développement destiné aux études d'impacts. En contravention à l'arrêt de la Cour, il n'y a pas eu de consultation formelle avec les Saamaka.

Les Saamaka critiquent ensuite sans ambages le projet SSDI de l'État, ayant « comme un de ses objectifs l'élaboration de la législation sur les droits des peuples autochtones et tribaux ». Il est mis en œuvre par une ONG appelée Amazon Conservation Team Suriname, dont les Saamaka affirment qu'elle n'a que peu sinon aucune expérience en préparation de propositions législatives, « et dont le président est un des émissaires (avo-

¹ « Comments of the Victims' Representatives on the First Report of the Illustrious State of Suriname in the Case of the Saramaka People (Ser C No. 172 et Ser C No. 185), » 12 septembre 2009.

² Voir, par exemple, les lettres du Gaamá Belfón Aboikoni et Wazen Eduards au président Venetiaan, du 13 mars 2008, et de Wazen Eduards et Hugo Jabini au ministre Felisi, du 25 octobre 2008, toutes deux étant incluses comme Annexe A aux «Comments of the Victims' Representatives »

cats) qui représenta (et continue de représenter) l'État à la Cour pour l'affaire *Saramaka People*, soulevant de ce fait des inquiétudes quant à son impartialité et son indépendance ». Pour ces raisons comme pour d'autres (notamment l'absence de consultation avec les peuples autochtones et tribaux sur la question de l'élaboration et de la mise en œuvre du projet), indiquent les Saamaka, le SSDI a été rejeté par l'organisation nationale des peuples autochtones (l'Association des chefs de villages amérindiens), de même que par le peuple saamaka.

Contre les affirmations du président Venetiaan, du Ministre Felisi et du conseiller juridique du Suriname Hans Lim a Po, qui firent des discours au colloque sur les droits fonciers de juin 2009, les Saamaka insistent tout simplement pour que le jugement soit respecté – et exécuté selon le calendrier mandaté par la Cour.

Dans les commentaires qu'il prononça à la conférence, le président Venetiaan souligna que « dans la question du développement des groupes tribaux, des choix doivent être faits. Sommes-nous sur la route de la modernisation de toute la communauté ? Ou sommes-nous en voie de nous retirer chacun au sein de son groupe tribal respectif ? » Et, faisant allusion aux problèmes rencontrés par la plus grande mine d'or du Suriname (dont les Saamaka disent qu'elle se trouve sur leur territoire) tout en critiquant implicitement les Saamaka pour avoir porté l'affaire devant la Cour, il conclut :

Je crois que nous devrions explicitement mettre l'accent sur le domaine des droits économiques, le domaine des intérêts économiques. (...) C'est là qu'est le grand challenge du peuple surinamien. Il ne s'agit pas de savoir si l'on a le droit de danser ses danses, de manger ce que l'on mange, de chanter comme l'on chante, mais plutôt de savoir quels droits économiques [il mentionne en tant que possibilités « tout ce qu'on peut trouver sous votre maison, dans votre village, sur le territoire que vous habitez, au-dessus, sur, et sous la surface du sol »] sont rattachés à la reconnaissance des droits des groupes tribaux dans ce pays.

Le ministre Felisi était tout aussi catégorique :

Le mouvement autour de la reconnaissance des droits autochtones et tribaux se concentre principalement sur les thèmes de l'autonomie gouvernementale, des territoires qu'ils habitent, et de la participation politique. Il ne concerne certainement pas la démarcation et la cession (l'octroi) d'un bout de terre à une partie de la communauté sur lequel le gouvernement n'a dès lors plus son mot à dire. (...)

Dans notre pays, les discussions portant sur ce sujet ont été hésitantes et discrètes. On pourrait presque parler d'un tabou à propos de la relation du gouvernement (...) avec les groupes tribaux. Voilà comment on a laissé des étrangers prendre du terrain pour pénétrer ces communautés tribales au sein

de notre pays, et comment ils sont parvenus à introduire leurs propres interprétations au sein de ces groupes – des interprétations qui ne correspondent souvent pas au champ d'application des traités et des conventions.

Puis Lim a Po résuma par ces mots la position du Suriname sur l'ordre qui lui avait été donné de changer sa législation : « Le problème, c'est qu'il est facile pour la Cour de dire une telle chose, mais que la mise en œuvre, elle, n'est pas simple. C'est un problème complexe, et très important, avec des implications possibles dans le domaine politique, social et culturel. C'est plus facile à dire qu'à faire »¹.

Le Suriname a cependant fait un unique geste positif en faveur d'une résolution du problème tel que l'identifiait Lim a Po. L'État fit la demande, qui fut acceptée, que le professeur James Anaya, rapporteur spécial pour les droits humains et les libertés fondamentales des peuples indigènes aux Nations Unies, aidât à la création d'une législation nécessaire à exécuter l'arrêt de la Cour. En mars 2009, ce geste fut approuvé et avalisé par le Comité des Nations Unies pour l'élimination de la discrimination raciale².

Il y a de bonnes raisons de s'attendre à de nouveaux retards dans la progression d'une application concrète de l'arrêt de la Cour par le Suriname. Les élections nationales sont programmées pour le 25 mai 2010. Traditionnellement, l'activité gouvernementale se trouve paralysée durant les mois qui précèdent une élection, et une fois l'élection tenue, la formation d'un nouveau gouvernement s'étire souvent sur plusieurs mois. Pendant ce temps, poussé par les représentants des Saamaka, la Cour poursuivra son processus de surveillance. Le mieux que je puisse affirmer est que les principales sanctions dont disposent la Cour et les pétitionnaires en cas de non-exécution de l'arrêt par le Suriname (ou même la franche simulation d'une telle exécution) consisteraient à suivre la piste de l'argent. Le Suriname recevant des fonds de développements substantiels de la Banque interaméricaine de développement (laquelle est, comme la Cour, un organe de l'Organisation des États américains), la menace de geler ces fonds pourrait bien faire pencher la balance pour que l'État remplisse enfin ses obligations³.

¹ Certains discours prononcés à la conférence sur les droits fonciers sont inclus, dans leur traduction anglaise, en tant qu'Annexe C aux « Comments of the Victims' Representatives ».

² Une documentation de la demande, de sa réception et de l'approbation du CERD est disponible dans « Comments of the Victims' Representatives ».

³ En septembre 2010, les Saamaka présentèrent à la Banque interaméricaine de développement une lettre (signée par le *gaamá*, le Capitaine en chef Wazen Eduards, et Hugo Jabini au nom de la VSG), exposant les divers projets de l'État surinamien dans lesquels la Banque est impliquée qui violent le jugement de la Cour : le projet SSDI, l'extension de la route d'Afobaka, divers projets d'exploitation du bois en territoire saamaka, et le projet hydroélectrique entre le Tapanahoni et la Jai Kreek.

En novembre 2009, lorsque deux ministres du gouvernement s'envolèrent pour Laduáni pour y inaugurer une école primaire aux environs de Guyába, ils ont été accueillis par des Saamaka protestant contre le retard du gouvernement dans l'application de l'arrêt de la Cour. Ainsi que le rapporte le quotidien *de Ware Tijd*, les protestataires brandissaient des pancartes sur lesquelles on avait tracé à la main ces mots (en néerlandais) : « Application immédiate de l'arrêt Saamaka, » « Les droits fonciers sont des droits humains, » et « Reconnaissance juridique de l'autorité traditionnelle des capitaines et des adjoints au chef ».

Depuis décembre 2007, lorsque fut rendu public le jugement de la Cour, le gouvernement surinamien n'a rien fait ou presque pour reconnaître les droits du peuple saamaka tels que la Cour les a ordonnés. La manifestation de cette semaine à Laduáni était menée contre Michel Felisi, ministre du développement régional, et les capitaines saamaka l'ont exhorté à accélérer le processus d'application, afin de respecter la date butoir de décembre 2010. (...) Alors qu'il descendait de l'avion, les protestataires ont levé leurs pancartes et crié des slogans. Des militaires et d'autres personnels de sécurité ont assuré la sécurité rapprochée du rassemblement, lequel se déroula calmement. (...) Le ministre Felisi a exprimé sa déception face à cette action de protestation. Il fit référence à sa propre ascendance marronne [ndyuka] et déclara qu'il ne s'était pas attendu à une telle manifestation de la part de « son propre peuple »¹.

Alors que ce livre [l'édition américaine] est en route pour l'imprimerie, j'ai appris que, le 20 avril 2010, le président de la Cour avait émis une ordonnance (« Surveillance de l'exécution de l'arrêt dans l'affaire *The Saramaka People v. Suriname* ») afin de convoquer « la Commission interaméricaine, les représentants des victimes, et l'État à une audience à huis clos devant se tenir à San José, au Costa Rica, le 26 mai 2010, afin de recevoir de l'État une information complète et à jour quant aux actions prises pour se conformer à l'arrêt délivré dans ce dossier, de même que les observations des représentants et de la Commission ». Il est clair que la Cour est préoccupée du manque de progrès de l'État à remplir ses obligations légales.

* * *

Je donne ici mon résumé personnel des points sensibles actuellement au Suriname, touchant à la question des droits des Saamaka et des autres peuples tribaux et indigènes – les questions en cours de suivi, en plus de l'application du jugement de la Cour. Je me propose de poster sur Internet

¹ Daan de Hulster, « Vereniging Saramaccaanse Gezagdragers : 'Tijd dringt voor uitvoering Samaaka-vonnis,' » *de Ware Tijd*, 16 novembre 2009 – voir aussi <http://abengcentral.wordpress.com/2009/11/16/saramaccans/>.

des mises à jour périodiques à l'usage des lecteurs intéressés à suivre ces développements ¹.

Pour les Saamaka :

- L'asphaltage de la route d'Afobaka (la Tjóngalángapási). Il n'est pas certain que le gouvernement ait conduit les études d'impact, légalement requises, sur l'environnement. Mais il est certain qu'il n'y a à ce jour pas eu de consultation avec les Saamaka, sur le territoire desquels passe la route et dont les vies se trouveraient significativement affectées par un tel projet. Le 23 novembre 2009, le président Venetiaan, le vice-président, et différents ministres du gouvernement, en présence de l'ambassadeur de Chine (pays auquel le gouvernement a confié l'asphaltage de la route), célébrèrent publiquement la mise en route du projet, déclarant que cela mènerait à « la construction, la rénovation et l'agrandissement, grâce aux soins de l'État, de diverses polycliniques, écoles et maisons communales » et à « la venue de citoyens qui vivront, travailleront et investiront » dans la région. « Le nombre croissant de touristes apportera des devises étrangères ». Et le président Venetiaan de souligner les bénéfices qui adviendraient une fois construite entièrement une « autoroute nord-sud vers le Brésil » – le vieux rêve de beaucoup d'administrations surinamiennes successives. (Si l'asphaltage de la route est considéré comme un pas dans cette direction, les conséquences pour les Saamaka en seraient d'autant plus importantes.) Cette cérémonie s'est tenue, autant qu'on puisse en juger d'après le reportage du journal, en l'absence de tout Saamaka ².

- La situation de Nieuw Koffiekamp, le village, ndyuka pour l'essentiel, de transmigration pour réfugiés venus du site désormais occupé par le lac, qui fait partie de la concession de mines d'or la plus lucrative du Suriname, actuellement possession de Iamgold, multinationale canadienne et dixième société au monde d'exploitation aurifère. La mine que détient Iamgold, Gros Rosebel, ainsi que ses nouveaux sites potentiels d'exploitation minière à proximité, se trouvent en territoire traditionnel saamaka. (Iamgold annonça en 2009 son record en production d'or avec son « opération-phare, la Mine d'or Rosebel » : plus de 400 000 onces, soit plus d'un demi-milliard de dollars US au prix actuel ³). La situation se

¹ Ces affichages apparaîtront sur la page *Rainforest Warriors* de <http://www.richandsally.net>. Pour d'autres documents liés à ces affaires, voir aussi http://www.forestpeoples.org/documents/s_c_america/bases/suriname.shtml.

² Voir Fenny Zandgrond, « Verharde Afobakaweg officieel geopend : « Marrons moeten harderaanpakken », *de Ware Tijd*, 24 novembre 2009.

³ « IAMGOLD Delivers on 2009 Guidance, 21 janvier 2010, voir http://www.iamgold.com/news_details.asp?id=3868. Le 5 novembre 2010, la société rapporta un « record de production au troisième trimestre » encore plus important - http://www.marketwatch.com/story/iamgold-reports-record-third-quarter-production-2010-11-05?reflink=MW_news_stmp

trouve compliquée du fait que beaucoup des habitants de Nieuw Koffiekamp pratiquent l'extraction aurifère à petite échelle aux franges de la mine commerciale de Iamgold. J'ai appris d'un participant au Gaán Kuútu (la réunion du conseil tribal) de mai 2008, que lorsque le Gaamá Belfón répéta que les mines se trouvaient en territoire saamaka – réitérant la phrase traditionnelle des Saamaka (inscrite, dans la compréhension qu'ils en ont, dans le traité de 1762), « Depuis Mawási en amont, la terre nous appartient » –, le président Venetiaan pâlit visiblement. La question de la démarcation et des titres de propriété relatifs au territoire saamaka, ordonnés par la Cour, sera, pour cette zone, des plus controversées.

- Le projet de diversion du Tapanahoni, qui contraindrait au déplacement d'un certain nombre de villages ndyuka le long du Tapanahoni, ainsi que la surélévation du niveau du réservoir d'Afobaka avec pour résultat qu'un certain nombre d'autres villages saamaka situés juste au sud seraient inondés – tout cela pour augmenter la production d'énergie du barrage hydroélectrique d'Afobaka et permettre à Alcoa de rouvrir et d'accroître ses capacités de production d'aluminium. Ce projet, en ce moment en attente devant l'Initiative pour l'Intégration régionale en Amérique du Sud, est financé en partie par la Banque interaméricaine de développement et devrait coûter 880 millions de dollars US. En raison de la complexité du projet, qui exigerait que des routes soient construites vers l'intérieur et des canaux prolongés sur de grandes distances, il semble pour le moment peu probable qu'il se réalise. Les coûts significatifs et manifestes, en termes de dommages écologiques et d'abus de droits humains, me semblent être assez importants pour décourager la réalisation d'un tel projet. Mais qui sait ? Un article récent paru dans de Ware Tijd suggère qu'en dépit des objections au projet, le gouvernement Bouterse entend continuer sur sa lancée ¹.

- La prospection biologique par la Suriname Biodiversity Prospecting Initiative (SBPI), s'appuyant sur la connaissance de la médecine traditionnelle, en particulier les plantes médicinales, auprès des guérisseurs et chamans traditionnels indigènes et marrons. (Le SBPI est le fruit d'une collaboration de Conservation International, de l'Herbier national du Suriname, de BGVS [une société pharmaceutique propriété de l'État], de l'Institut polytechnique de Virginie, et de Bristol-Meyers Squibb.) Le Suriname ne possède pas de lois protégeant les savoirs traditionnels de ses populations indigènes et tribales. En effet, l'État maintient qu'il est le propriétaire de toutes les ressources biologiques et génétiques et que toute exploitation des connaissances traditionnelles en rapport avec ces ressources est la propriété de l'État – une revendication en tous points sem-

¹ Isaak Poetisi, « Tapajaproject komt toch. Intensieve voorlichtingscampagne in voorbereiding ». *de Ware Tijd*, 30 octobre 2010.

blable à celle visant la terre des Saamaka, avant la décision de la Cour. Clairement, jusqu'à ce que les Saamaka obtiennent un titre de propriété de leur territoire (conformément à la décision de la Cour), il leur sera beaucoup plus difficile de négocier sur ce genre de sujets. Mais une fois leur titre de propriété obtenu, ils devraient être mieux à même de commencer à protéger leurs droits dans ces domaines, à la fois en décidant ce qu'ils souhaitent partager avec des étrangers et quels bénéfices devraient en découler ¹.

- Une « aire protégée » en territoire saamaka. Contrairement aux précédents projets proposés par des étrangers, comme l'initiative de Conservation International visant à étendre la surface de la Réserve naturelle du Centre du Suriname sur le territoire saamaka (analysée plus haut dans « Les déprédations continuent »), une proposition a été lancée par le Gaamá Belfón pour transformer une partie de la portion la plus au sud du territoire saamaka en zone protégée gérée par le peuple saamaka. (Jusqu'à aujourd'hui, la désignation d'une réserve naturelle ou de toute autre aire protégée fonde automatiquement l'État comme son propriétaire. Étant données les décisions de la Cour, l'établissement d'une telle aire par des Saamaka n'aurait pas une telle conséquence.) La zone considérée comprend un certain nombre de sites d'établissements villageois du dix-huitième siècle et présente pour les Saamaka un grand intérêt culturel et religieux. Elle compte également un important bassin versant, ainsi que les sources du fleuve Suriname, une partie des cours d'eau les plus importants du pays, et une aire substantielle de forêt tropicale primaire. Elle faisait partie de la proposition le développement, par les Saamaka, de projets pour la gestion du bassin versant, l'écotourisme et d'autres initiatives de développement communautaire. Ce projet doit attendre la démarcation et l'émission du titre de propriété ordonnée par la Cour.

Pour les autres peuples autochtones et marrons :

- Le projet d'exploitation minière des Montagnes Nassau. Le Suriname a accordé des concessions d'exploration minière à Suralco (Alcoa) pour l'extraction de la bauxite sur des terres appartenant traditionnellement aux Marrons paramaka. Alors que ces explorations progressaient, on découvrit de l'or et Alcoa est maintenant partenaire, dans cette région, du plus grand

¹ Ces dernières années, Bristol-Myers a trié et testé 788 extraits préparés à partir de 394 plantes récoltées par le SBPI en vue d'une utilisation potentielle dans le développement de médicaments pour combattre le cancer et le virus HIV (voir http://www.conservation.org/web/fieldact/C-C_PROG/Econ/biopros.htm). En 1999, des études effectuées sur plus de 5000 extraits ont conduit à l'« isolement d'alcaloïdes, de terpénoïdes et de polykétides bioactifs comme agents cytotoxiques » (Kingston et al, « The Suriname International Cooperative Biodiversity Group Program : Lessons From The First Five Years, » *Pharmaceutical Biology* 37(1) : 22-34 [1999]).

producteur d'or au monde, Newmont Mining. En plus de cela, en 2009, le gouvernement signa un protocole d'entente avec la multinationale suisse Glencore International AG, garantissant des activités supplémentaires d'exploitation de bauxite dans les zones de Nassau et Bakhuis. Nulle consultation appropriée n'eut lieu avec les Paramaka et il n'est pas certain que des études suffisantes sur l'impact environnemental et social aient été menées ou complétées. De plus, Alcoa a annoncé récemment qu'elle planifiait de construire une route de 125 kilomètres de long qui relierait les mines des montagnes Nassau à Paranam et serait desservie par des trains routiers transportant la bauxite, ce qui entraînerait le déplacement de cinq villages appartenant à des peuples autochtones ¹.

- Le projet d'exploitation minière de la Crique Sara. Détenue par Iamgold et située « 100 kilomètres au sud de la mine Rosebel », le forage en a commencé en 2009. « L'aire concernée par le projet couvre une surface de 743 kilomètres carrés sur la concession détenue par Golden Star dans la chaîne Brokolonko Range du Suriname oriental. De premières recherches exploratoires indiquent de possibles réserves pouvant aller jusqu'à 3 millions d'onces de Troy » ². Une autre société, appelée Sara Creek Gold (cotée à l'OTC), a annoncé en octobre 2009 qu'elle projetait de faire une exploration extensive et d'investir dans la zone.

Le projet portant sur la bauxite des montagnes Bakhuis, également connu sous le nom de Projet Kabalebo, est programmé pour commencer ses opérations en 2012 (ou peu de temps après cette date) ³. Alcoa, qui possède peu de réserves en bauxite encore disponibles dans ses mines actuelles et dont la fonderie à Paranam a été fermée depuis que les turbines d'Afobaka se sont ensablées voici dix ans, s'apprête à s'étendre vers le Suriname occidental, ce qui affecterait au minimum dix villages appartenant aux Lokono et aux Trio. La concession de 2.800 kilomètres carrés et le permis d'exploration ont été délivrés sans aucune consultation des communautés concernées. Les barrages hydroélectriques envisagés sur le fleuve Kabalebo alimenteraient une nouvelle usine d'électrolyse, ce qui participerait de la création d'une industrie d'aluminium intégrée au Suriname, et créerait trois réservoirs significativement plus grands que celui d'Afobaka. L'ingénieur Robert Goodland, qui aida à la création de la Commission mondiale sur les Barrages, et fut le conseiller technique en chef à la Revue des industries extractives de la Banque mondiale, observe

¹ Eliézer Pross, « Transmigratie inheemsen Para dreigt », *de Ware Tijd*, 11 juin 2010.

² « Sara Creek Gold Enters Into Option Agreement », Reuters, 13 octobre 2009.

³ Des informations détaillées sur ce projet sont disponibles sur <http://www.nsi-ins.ca/english/research/progress/23.asp>. Au fil des ans, le projet était alternativement annulé puis remis en marche, BHP/Billiton, d'abord, puis, plus récemment, Alcoa ayant semblé se retirer. Mais le gouvernement surinamien, qui promeut le projet depuis les années 1970, est actuellement à la recherche d'autres partenaires.

que : « Le projet de mine de bauxite à Bakhuys est un cas classique de rapport de pouvoir asymétrique. Une exploitation minière non durable menace des sociétés traditionnelles durables. De riches et puissantes multinationales vont imposer à des peuples autochtones inexpérimentés, faibles, illettrés pour l'essentiel et pauvres, des impacts potentiellement graves » ¹.

- Le projet d'huile de palme, à Patamacca, dans le District de Marowjine. Le Suriname a accordé à une société chinoise, la China Sang Heng Tai, l'autorisation de créer et diriger une plantation d'huile de palme de 40 000 hectares, à Patamacca, dans une zone traditionnellement occupée et utilisée par les villages indigènes kalina et lokono, de même que par des communautés marronnes ndyuka. Il n'y a eu aucune consultation préalable des communautés concernées. Le projet consiste à raser la forêt existante et la planter de palmiers à huile, détruisant par là l'écologie de la zone et sa capacité à fournir des ressources de subsistance. Cela va « causer des dommages irréparables aux peuples indigènes et aux Marrons qui comptent l'endroit comme une partie de leur patrie ancestrale » ².

- L'orpillage dans la région de Benzdorp. Cette zone du sud-est du Suriname était une partie des territoires traditionnels des Aluku et des Wayana. Depuis les années 1990, les orpailleurs venus du Brésil envahissent la région, créant des problèmes multiples ³, et le triage des terres et des titres des ressources est encore à faire. Kenneth Bilby, un ethnographe de longue date des Aluku, m'écrivit après une visite fin 2009 : « Je suis rapidement passé à côté de Benzdorp lors de mon voyage, et le degré d'activité (un trafic aérien permanent) ainsi que l'explosion d'un 'développement' branlant sont franchement incroyables – mais c'est ainsi sur tout le côté surinamien du Lawa et au-delà en amont ». Le Gaanman Adochini « se plaignit vivement » à Bilby de l'octroi en masse des concessions minières et forestières dans cette région par le gouvernement de Paramaribo, au total mépris des revendications préexistantes des Aluku. Il se plaignit aussi de la vaste implantation sur la frontière, développée tel un champignon juste de l'autre côté du fleuve, en face de Maripasoula, côté surinamien (chargé de restaurants, de boîtes de nuit et de bordels), peuplée principalement de Brésiliens, de Ndyuka, et de personnes originaires de Paramaribo – des gens de l'extérieur vivant à leur aise sur le territoire aluku, sans le moindre respect des lois aluku. Bilby pose la question de

¹ Cité dans VSG *et al.*, « Request for Additional Follow-Up and Urgent Action Concerning the Situation of Indigenous and Tribal Peoples in Suriname, » lettre au Comité des Nations Unies pour l'élimination de la discrimination raciale, 6 juin 2006.

² VSG *et al.*, « Request for Additional Follow-Up ».

³ Voir, par exemple, Marjo de Theije et Marieke Heemskerck, « Moving Frontiers in the Amazon : Brazilian Small-Scale Gold Miners in Suriname, » *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 87 (2009) : 5-25.

manière toute rhétorique : « Mais que peuvent les Aluku contre ce flux, qui ne cesse d'augmenter et menace d'excéder les populations aluku et wayana rassemblées ? »

- Entretemps, les Aluku (dont la majorité se trouve du côté français du fleuve, ce qui fait d'eux des citoyens français) ont le sentiment que le plus gros de leur territoire, situé côté français, est en butte aux assauts des décisions prises à Paris et à Cayenne. N'ayant pas d'existence légale en tant que peuple – puisque la loi française ne reconnaît aucune minorité qui soit –, ils sont contraints à voir leur territoire traditionnel découpé en lots individuels sur des cartes cadastrales, contre leur volonté, à de fréquents raids de gendarmes pour les empêcher de rechercher l'or sur leur propre territoire (une activité artisanale qu'ils pratiquent depuis des générations), et à un projet visant à classer une bonne partie de leur territoire traditionnel en parc national (ce qui les empêcherait d'en extraire l'or et de mener d'autres activités traditionnelles). Le Gaanman Adochini demanda il y a peu à Bilby s'il avait des idées pour trouver des soutiens extérieurs afin de protéger les droits de Aluku contre ces incursions. La Cour Européenne des droits de l'Homme, à Strasbourg, serait-elle un lieu approprié où les Aluku (et leurs voisins les Wayana) pourraient trouver protection face à ce qu'ils perçoivent comme d'imminentes menaces à leurs souverainetés territoriales ?

- L'affaire présentée par les Kalina et les Lokono du Bas Marowijne concernant leurs droits de propriété. Ces peuples se plaignent de l'établissement de trois zones protégées sur leur territoire, d'opérations d'exploitation de bauxite menées par Suralco et BHP/Billiton sur ce même territoire, et de ce que de riches personnes venues de Paramaribo construisent des maisons de vacances, sur le bord de mer dans quatre de leurs villages, lesquelles ont été imparties par l'État en 1975-76 en dépit des rudes objections de ces communautés. Ce dossier a été déclaré recevable par la CIDH en octobre 2007 et pourrait être adressé à la Cour dès le milieu de l'année 2010 ¹.

- Les projets de microcentrales hydroélectriques. En 2009, le Suriname a annoncé un nombre surprenant de projets de microcentrales de production électrique, plusieurs d'entre eux en territoire saamaka. Les Saamaka – deux ans après la décision de la Cour ! – n'ont pas été consultés. Il y aurait un projet déjà en route en territoire ndyuka, près du village du *gaama*, l'autre près du village indigène de Palumeu. Mais d'autres projets similaires sont en cours sur l'un des plus grands rapides du territoire saamaka : Gaándan (sur le Gaánlíó), Tapáwata (à la confluence du Gaánlíó et du Pikilíó), « Felusi Afobasu » (voulaient-ils dire Félulási ?) et

¹ Voir [http : //www.cidh.oas.org/annualrep/2007eng/Suriname198.07eng.htm](http://www.cidh.oas.org/annualrep/2007eng/Suriname198.07eng.htm)

Felusi Mindrihati (Bíaháti ?), de même que trois autres encore à l'extérieur du territoire saamaka ¹.

- Les mines d'or à « Saramacca ». Dans un communiqué de presse du 9 novembre 2009, la multinationale Golden Star rapporte qu'elle « poursuit ses activités d'exploration à Saramacca, notre entreprise conjointe avec Newmont au Suriname ». Dans un communiqué de presse du 24 février 2010, Golden Star a mentionné un accord avec Newmont de racheter sa part dans ce projet pour « approximativement 8 millions de dollars ». Ce projet semble se situer en territoire matawai. Je ne sais rien de plus de ces évolutions.

- Le Forest Carbon Partnership Facility (FCPF), qui vise à aider des pays développés dans leurs efforts de réduction des émissions causées par la déforestation et la dégradation de la forêt (REDD), en donnant une valeur à des forêts sur pied. Le Suriname est en train de devenir très impliqué dans ces efforts (voir plus bas le chapitre « Implications plus larges »), à la fois pour lever des fonds et pour réaffirmer sa propriété sur ces forêts. Ceci pourrait bien mener à des restrictions à l'agriculture traditionnelle (telle que les Saamaka la pratiquent) que le Suriname – comme beaucoup d'autres nations – prétend être nocive à une économie à faible production de carbone.

¹ Republic of Suriname, Forest Carbon Partnership Facility (FCPF) Readiness Preparation Proposal (R-PP), 24 août 2009.

Implications plus larges

Le caractère de repère de la décision de la Cour dans *Saramaka People v. Suriname* a été reconnu par de nombreux observateurs et organisations. L'Instance permanente sur les questions autochtones des Nations Unies a reconnu l'importance mondiale de l'affaire, en louant la décision de la Cour et en accueillant particulièrement sa référence à la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* de 2007¹. Cependant, plusieurs autorités en droit international qui ont débattu de l'arrêt n'ont, à mon avis, pas tout à fait saisi sa signification.

Un juriste a affirmé qu'il s'agit là de « la première décision internationale à effets obligatoires qui reconnaisse les droits des peuples tribaux aux ressources naturelles situées sur leurs terres, indiquant que les peuples tribaux sont davantage semblables aux communautés indigènes qu'ils ne le sont aux autres minorités ethniques, linguistiques ou religieuses »². Un autre a dit que « la Cour a étendu la portée juridique de sa protection aux groupes cherchant à protéger leurs terres et leurs ressources ancestrales, allant pour la première fois au-delà des peuples indigènes pour étendre cette protection à d'autres groupes tribaux »³.

Mais la reconnaissance des Marrons du Suriname en tant que « peuples tribaux » et des peuples tribaux comme équivalant devant la loi aux groupes indigènes a été entérinée par la Cour dès 1993 dans le jugement de *Aloeboetoe v. Suriname*, et elle s'appuie sur l'usage par la Cour de la définition énoncée dans l'article 1(1)(a) de la Convention de l'OIT n°169, un traité largement ratifié à travers les Amériques et qui s'applique tant aux peuples indigènes qu'aux peuples tribaux⁴. Et si la Cour n'a fina-

¹ Voir « Permanent Forum Hails General Assembly Adoption of Indigenous Rights Declaration. Pledges to Make it 'a Living Document,' as Seventh Session Concludes, » Département de l'Information Publique de l'ONU, 2 mai 2008. Disponible sur : <http://www.un.org/News/Press/docs/2008/hr4953.doc.htm>

² Lisl Brunner, *The Rise of Peoples' Rights in the Americas : The Saramaka People Decision of the Inter-American Court of Human Rights*, Chinese JIL 7(2008), para. IV.11.

³ Dinah L. Shelton, *Human Rights and the Environment*, Yearbook of International Environmental Law 2007, Oxford University Press, 2008, pp. 163-172—pp. 168-169. Pour d'autres commentaires juridiques sur l'affaire, voir, par exemple, James Harrison, *International Law – Significant Environmental Cases 2007-08*, Journal of Environmental Law 20(2008) : 475-481. ; Marcos A. Orellana, *Saramaka People v. Suriname*, American Journal of International Law 102(2008) : 841-847.

⁴ Cet article définit les peuples tribaux comme « peuples au sein de pays indépendants dont les conditions sociales, culturelles et économiques les distinguent d'autres segments de la communauté nationale, et dont le statut est régulé pour tout ou partie par leurs propres coutumes ou traditions ou par des lois spéciales ou des règlements ». Le concept de l'OIT des peuples tribaux a été essentiellement développé dans le cadre du contexte asia-

lement pas traité la question des droits territoriaux dans *Aloeboetoe v. Suriname* (bien qu'elle ait entendu sur le sujet de nombreux témoignages), dans *Moiwana Village v. Suriname* elle traita spécifiquement des droits à la terre et aux ressources des Marrons ndyuka, et les a défendus, fut-ce dans un contexte plus limité que dans *Saramaka People v. Suriname*.

De mon point de vue, la portée générale de la décision de la Cour en 2007 et de l'arrêt de 2008 statuant sur la demande d'interprétation qui lui est liée, est plutôt que, pour la première fois, la Cour a tenu compte des droits *communs* (collectifs) d'un peuple, plutôt que de les envisager comme une simple agrégation d'individus ou comme une communauté ou un village. Dans cette affaire, la Cour a établi le droit du peuple saamaka à être reconnu comme possédant une identité légale collective malgré l'absence d'une telle possibilité dans la loi surinamienne actuelle. De plus, la Cour a décidé pour la première fois du paiement de dommages et intérêts à un peuple indigène ou tribal pour le dommage environnemental causé par un État à son territoire et à ses ressources.

Dans ses propres remarques sur la signification du jugement, Fergus Mackay a souligné la décision sur le droit à l'autodétermination. Notant que « l'analyse sous-jacente aux décisions de la Cour ouvre de nouveaux champs d'action par bien des aspects, » il accorde une attention spécifique à la décision de la Cour selon laquelle le peuple saamaka possède le droit à l'autodétermination...

Et que ce droit ne peut pas être restreint lors de l'interprétation des droits de propriété garantis par l'article 21 de la Convention Américaine.(...) L'application du droit à l'autodétermination soutient ainsi une interprétation de l'article 21 qui reconnaît le droit des peuples indigènes et tribaux « à librement déterminer et jouir de leur propre développement social, culturel et économique, qui inclut le droit à jouir de leur relation spirituelle particulière avec le territoire qu'ils ont traditionnellement utilisé et occupé ». En accord avec cela, la Cour a ordonné que la reconnaissance des droits territoriaux du peuple saamaka inclût la reconnaissance de « leur droit à gérer, distribuer et contrôler effectivement ce territoire », en accord avec leurs lois coutumières et leur système traditionnel de propriété collective des terres »¹.

tique, en particulier pour traiter des difficultés présumées en Asie pour établir le statut d'autochtone, une partie intégrante de la définition des « peuples autochtones ». Aux Amériques, ce statut semble s'appliquer principalement aux Marrons tels que ceux du Suriname et de Guyane, qui peuvent faire la preuve d'une différence significative avec les populations qui les entourent. Toutefois, le Brésil, la Colombie et l'Équateur appliquent l'OIT 169 à certains égards à quelques groupes d'Afro-descendants.

¹ MacKay, *Saramaka*, pp. 27-28.

Ces droits juridiques nouvellement reconnus ont potentiellement un large impact. Par exemple, dans le domaine des accords internationaux sur le changement climatique, les peuples indigènes et tribaux – dont les terres comptent une part substantielle des forêts encore vivantes de la planète – pourraient devenir des acteurs importants. On pourrait imaginer, par exemple, que les Saamaka (ou tout autre peuple dont le territoire inclut de grandes étendues de forêt tropicale) pourraient être directement impliqués dans ces sortes de programmes de réduction et d'échange de carbone qui sont actuellement en début de négociation autour du globe. Le gouvernement du Guyana, par exemple, a signé un protocole d'accord avec la Norvège qui fournira jusqu'à 250 millions de dollars au cours des quelques années à venir, en échange de la mise en œuvre d'une stratégie de développement à faibles émissions de carbone et de la conservation de ce qui reste de forêt tropicale ¹. (Malheureusement, le Guyana n'a pas correctement consulté les nombreux peuples indigènes dont les territoires traditionnels sont couverts par l'accord, ce qui rend son avenir incertain.) Entre-temps, le Suriname a déclaré que, plutôt que rechercher ce genre d'accord bilatéral (de nation à nation), il favorisera le système des compensations multilatérales, selon le programme REDD, en raison de « la manière dont le pays a préservé ses forêts depuis tant d'années » ². Les décisions de la Cour une fois exécutées, les Saamaka ne pourraient-ils pas – en partenariat avec une nation donnée, comme la Norvège, ou une organisation internationale – décider de préserver, par exemple, la partie la plus australe de leur territoire et recevoir pour ce faire des compensations ?

Le programme REDD des Nations Unies (Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation in Developing Countries), au sein duquel est conceptualisé l'accord entre la Norvège et le Guyana, est conçu pour attribuer une valeur financière au carbone stocké par les forêts et encourager les pays en voie de développement à réduire la déforestation et investir dans le développement durable et faible en carbone. L'idée est de réduire les émissions de dioxyde de carbone résultant de la déforestation, émissions estimées à environ 20 pour cent des émissions annuelles globales de CO₂. La page d'accueil du site du programme REDD proclame qu'« il est prévu que les flux financiers de la part du REDD pour la réduction des émissions de gaz à effet de serre pourraient atteindre 30 milliards de dollars US chaque année. Ce flux important de fonds dans le sens

¹ Rolleiv Solholm, « Guyana and Norway to Protect Rain Forest, » NRK (Norwegian Broadcasting Corporation), 12 novembre 2009. Le 26 mai 2010, la Norvège signa un accord similaire avec l'Indonésie pour une valeur d'un milliard de dollars US - voir [http : //www.redd-monitor.org/2010/05/27/norway-and-indonesia-sign-us1-billion-forest-deal/](http://www.redd-monitor.org/2010/05/27/norway-and-indonesia-sign-us1-billion-forest-deal/)

² *Suriname zoekt multilaterale boscompensatie*, de Ware Tijd, 12 novembre 2009.

Nord-Sud pourrait récompenser une réduction significative des émissions de gaz et également soutenir un nouveau développement, favorable aux plus pauvres, aider à la conservation de la biodiversité et sécuriser les services écosystémiques vitaux ».

Mais en réalité, il paraît probable que beaucoup de cette réduction potentielle sera absorbée au sein des systèmes d'échange de crédits, permettant à des sociétés, riches et principalement du Nord, de continuer à polluer¹. Sans parler que ces plans pour le commerce du carbone génèreraient des milliards de dollars en direction de fonds spéculatifs, puisque les marchés de l'échange des droits d'émission de carbone sont construits sur le modèle des marchés de produits de base et des marchés boursiers, ce qui n'a pas échappé à l'attention des gouvernements des pays du Nord et leurs amis du secteur privé. Il est assez ironique que le Suriname, qui depuis les années 1990 cherche si agressivement à vendre ses ressources forestières à des multinationales avides (et ce, en ne prêtant aucune attention aux droits de ses populations tribales), tente aujourd'hui de se promouvoir comme le plus grand défenseur de l'environnement de la planète, prêt à préserver ses 90% de surface de forêt (de nouveau, en ne prêtant aucun attention aux droits de ses peuples tribaux). L'argent est roi².

Le rôle possible des peuples indigènes et tribaux dans ces évolutions semble énorme – mais à la condition que les États puissent être tenus comptables du genre de principes de droits humains que la Cour fit valoir dans *Saramaka People v. Suriname*, et qui sont plus généralement exprimés dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones de 2007. Le problème, c'est que ce type de droits ne commence que depuis peu à être considéré comme faisant sérieusement partie de ce genre d'accords³. Mondialement, à ce jour, les peuples indigènes et tribaux ont été pour la plupart exclus des débats et des accords portant sur

¹ Pour une évaluation pessimiste des potentiels du mécanisme du REDD, d'un point de vue autochtone, voir Rebecca Sommer, « UNFCCC, COP15 : Indigenous Delegates at Climate Conference 'REDD Not Fixable Nor Reformable - Don't Greenwash REDD,' » disponible sur <http://www.huntingtonnews.net/columns/091210-sommer-columnsredd.html>.

² Et la stratégie surinamienne de relations publiques semble elle aussi payer. D'après la *San Francisco Chronicle* « Ethical Traveler, un groupe de défense à but non lucratif de Berkeley qui conseille les voyageurs sur la manière d'utiliser le pouvoir économique pour renforcer les droits de l'homme et protéger l'environnement, » a ajouté le Suriname à sa liste exclusive pour l'année 2010, citant la « biodiversité intacte de sa forêt tropicale et ses efforts sincères dans le domaine de la protection environnementale et l'écotourisme » - Spud Hilton, « Developing World's 10 Best Ethical destinations, » *San Francisco Chronicle*, Dimanche 3 janvier 2010.

³ Voir *Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the relationship between climate change and human rights*. UN Doc. A/HRC/10/61, 15 janvier 2009, Para. 53 (expliquant la pertinence de la UNDRIP et une série d'autres instruments internationaux vis-à-vis des peuples autochtones et du changement climatique).

l'atténuation du changement climatique, avec des conséquences parfois désastreuses sur leur bien-être¹. Les discussions, à ce jour, restent au seul niveau des États-nations, excluant largement ces mêmes populations qui habitent et possèdent légitimement une grande partie de ressources forestières comptant parmi les plus précieuses au monde².

* * *

L'importance de l'arrêt de la Cour pour les 55 000 Saamaka, les autres 65 000 Marrons du Suriname, et les 18 000 autochtones que compte le pays est incontestable. Et son impact potentiel pour les peuples indigènes ailleurs dans l'hémisphère apparaît tout aussi clairement. Mais son importance pour les autres populations pauvres, rurales, et noires aux Amériques reste à élaborer au cours de prochaines affaires.

Un argument de type « peuples tribaux » a été employé, qui s'appuyait sur la Convention n°169 de l'OIT (et son article 1 appelant à l'auto-identification [conscience d'une identité indigène ou tribale]), pour quelques « communautés rurales noires » au Brésil, en Colombie et en Equateur³. Mais, à mon avis, on ne peut aller jusqu'à prétendre que la

¹ Par exemple, le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale a examiné le cas d'une mesure d'atténuation du changement climatique qui avait été proposée et exprimé une profonde inquiétude quant aux menaces que celle-ci constitue pour les droits des peuples autochtones à posséder leurs terres et jouir de leur culture (*Concluding observations of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination : Indonesia*. UN Doc. CERD/C/IDN/CO/3, para. 17).

² La VSG et l'Association des chefs de villages autochtones du Suriname s'emploient activement à changer cette situation et, en 2009, présentèrent des lettres aux ministères concernés de même qu'à la Banque Mondiale, par lesquelles ils protestaient contre le fait que les négociations du Suriname avec la Banque et d'autres agences sur la question du FCPF avaient été menées sans qu'ils aient été consultés, ajoutant qu'elles constituaient une violation du jugement de 2007 de la Cour. (La demande du Suriname auprès du FCPF, expliquaient-ils, prenait pour acquis que l'État possédait toutes les forêts et avait presque été rédigée comme si le jugement de 2007 n'avait jamais existé.)

³ Bien que l'analogie avec les Saamaka, en particulier à travers l'utilisation de citations tirées de mon livre *Les Premiers Temps*, a pu être invoqué dans le cas d'affaires judiciaires au Brésil où il était question de *remanescentes de quilombos* (descendants présupposés des communautés marronnes historiques), je reste préoccupé, intellectuellement et moralement, de ce qui est finalement un tour de passe-passe anthropologique motivé par l'altruisme – voir Richard Price, *Scrapping Maroon History : Brazil's Promise, Suriname's Shame*, New West Indian Guide 72(1998) : 233-255. (Voir aussi maintenant Véronique Boyer, *Une forme d'africanisation au Brésil : Les quilombolas entre recherche anthropologique et expertise politico-légale*, Cahiers d'Etudes africaines L[2-3-4], 198-199 -200, pp. 707-730 [2010].) Lors de mon propre témoignage devant la Cour, tant dans l'affaire *Aloeboetoe* que dans le cas présent, j'ai insisté sur le caractère unique de la relation historique et spirituelle unissant les Saamaka à leur territoire, et ces arguments ont clairement influencé les jugements. Reste à voir si des arguments similaires tiendront dans ces autres cas.

plupart des communautés rurales noires sont des « populations tribales » à partir du moment où elles ne possèdent généralement pas de « caractéristiques sociales, culturelles et économiques (...) différenciant des autres segments de la communauté nationale », pas plus qu'elles ne se « réglementent elles-mêmes, au moins en partie, selon leurs propres normes, coutumes et/ou traditions » (c'est là le critère utilisé par la Cour dans *Saramaka*). Dans ce sens, l'argument « culturaliste » en partie à la base de la décision de la Cour dans *Saramaka* – et qui était pleinement approprié aux besoins de ces Marrons et des autres Marrons du Suriname (qui forment clairement des groupes culturellement distincts au sein de l'État) – semblerait n'avoir qu'une application plus limitée dans le cas de la plupart des communautés rurales noires non-autochtones des Amériques, telles que bien des *remnecentes de quilombos*, cherchant à obtenir des droits sur leurs territoires traditionnels ¹. Dans ces cas précis, il se pourrait bien que les arguments pesant davantage sur les motifs de la discrimination raciale et de l'inégalité soient nécessaires pour diriger la Cour dans des orientations qui couvriront plus clairement les communautés rurales noires à l'extérieur du Suriname. Dans l'arrêt *Saramaka*, la Cour a bien, à plusieurs reprises, invoqué la Convention internationale sur l'élimination de la discrimination raciale, en interprétant le contenu de la Convention Américaine, et elle s'est référée aux décisions et aux rapports du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale au moins une douzaine de fois. Mais elle n'a pas encore directement abordé le sujet du racisme structurel du genre comme celui qui est tellement omniprésent en Amérique latine, et les décisions affectant les droits de propriété de très nombreuses communautés de cet hémisphère pourraient bien dépendre d'arguments plus fortement marqués dans cette direction.

Dans une communication présentée à la réunion du LASA à Rio de Janeiro, en juin 2009, intitulée « Quand les Afro-descendants devinrent des « peuples tribaux » : Le système interaméricain et les communautés rurales noires », le juriste Ariel E. Dulitzky a critiqué la Cour dans *Saramaka* pour avoir mis l'accent, dans ses arguments, sur ce qu'il considère comme des critères « culturels » plutôt que raciaux. Mais l'idée d'un argument « taille unique » qui conviendrait à tous les Afro-descendants des

¹ Je reconnais la complexité et la délicatesse politique qu'il y a à déterminer ce que représente, pour une communauté, le fait d'être considérée comme ayant une identité « tribale ». Alors qu'il s'agit, dans le cas des Saamaka (ou d'autres Marrons du Suriname), d'un argument relativement facile à faire valoir, pour des populations autochtones ne possédant plus en propre leur langue ou d'autres éléments diacritiques de différence culturelle, cela est plus difficile. Les cas impliquant des populations apparemment « assimilées » mais s'identifiant comme autochtones (qu'il s'agisse d'Amérindiens ou d'autres populations autochtones à travers le monde) ont cependant montré que la différence culturelle n'est qu'un critère pour décider de ce qui est « tribal » et pour la protection des droits qui en dépendent.

Amériques, qui couvrent un spectre allant du président Barack Obama aux Saamaka, dément la diversité des réalités historiques et ethnographiques que ces diverses populations représentent. Je suggérerais que l'on recoure aux arguments les plus convaincants selon chaque situation historique ou ethnographique particulière, comme il a été fait dans *Saramaka*, et je voudrais exprimer l'espoir que, à mesure que de nouveaux cas sont jugés par la Cour, des fissures finiront par apparaître dans les systèmes de racisme structurel très répandus que Dulitzky souhaite viser.

En fait, dans le jugement de l'affaire *Saramaka*, la Cour délibéra sur une série d'arguments allant au-delà d'une notion essentialisée de culture, incluant la relation distincte et incessante qui unit ce peuple et son territoire, qu'il continue de gérer pour tout ou en partie d'après ses normes coutumières. D'un autre côté, on a en effet assisté, dans certains raisonnements de la Cour, à l'émergence d'une tendance essentialiste troublante : si l'usage d'une ressource n'est pas « traditionnel », il n'est pas couvert par les lois de propriété, de telle façon que, par exemple, l'État pourrait arguer que l'octroi de permis d'écotourisme en territoire saamaka ne nécessite pas l'approbation des Saamaka, l'écotourisme n'étant pas une activité « traditionnelle ». À l'audience, la Cour a paru rejeter les constatations des témoins saamaka selon lesquelles la forêt leur appartiendrait « de la cime des arbres jusque sous leurs racines les plus profondes », insistant plutôt sur la nécessité pour les Saamaka de démontrer leur utilisation traditionnelle de ressources particulières (les arbres, l'argile des rives du fleuve, et ainsi de suite) pour que ces usages soient pleinement protégés par l'arrêt. La dépendance de la Cour, dans cette affaire, vis-à-vis de représentations occidentales de sens commun sur ce qu'est la « tradition » me remet en mémoire son incapacité, dans *Aloeboetoe*, à accepter que la logique du système matrilineaire puisse être compatible avec la « nature humaine », ainsi qu'il a été discuté dans le chapitre décrivant cette affaire.

Il semble utile de rappeler les tensions fondamentales existant entre les idées qui sous-tendent les aspects pertinents du droit international des droits de l'homme, et les idées actuellement développées en anthropologie¹. La catégorie de peuple « tribal », « indigène » ou « autochtone » (un

¹ En fait, l'anthropologie et le droit relatif aux droits de l'homme ont connu quelques tensions depuis le mémoire controversé écrit par Melville Herskovits au nom de l'American Anthropological Association et adressé à Eleanor Roosevelt, présidente de la Commission des droits de l'Homme des Nations Unies, qui arguait « du droit des hommes à vivre en fonction de leurs propres traditions ». La Déclaration universelle des droits de l'Homme proclamait une série de valeurs universelles (par exemple, l'égalité raciale, religieuse, de genre) dont Herskovits, fidèle au principe de relativisme culturel et fervent anti-impérialiste, pensait qu'elles ne se prêtaient pas à une application transculturelle. Les anthropologues du milieu des années 1940, ayant à peine derrière eux l'expérience du nazisme à peine derrière eux, étaient partagés sur ces questions. (Pour une analyse

peu comme la catégorie autrefois proéminente de peuple « primitif »), qui forme la base des instruments juridiques relatifs aux droits de l'homme, porte avec elle un lourd bagage culturel dans l'esprit de bien des Occidentaux éduqués, et parmi eux beaucoup de juges, de juristes, et de politiciens. Cet héritage commence avec l'idée même que ces peuples (ces Autres) partagent certaines caractéristiques qui les rendent différents de « nous » : par exemple, on répète souvent qu'ils sont contraints par la « tradition » ; que leurs vies sont pleines de mythes et de symbolisme ; que leurs sociétés résistent au changement et sont gouvernées par « la coutume » ; qu'ils vivent hors de l'histoire, sont régis par le changement des saisons et vivent en parfaite harmonie avec la nature – je vous laisse le soin d'ajouter le reste¹.

Durant des décennies, anthropologues et historiens ont porté la critique de ces idées, de sens commun en Occident, qui essentialisent la « culture » (et les « cultures ») et qui mettent l'accent sur la « tradition » comme étant le centre diacritique de l'authenticité culturelle. Comme Eric Hobsbawm l'avait reconnu en 1983, « Les 'traditions' qui paraissent ou prétendent être anciennes sont souvent d'origine assez récente et parfois même inventées »². Autrement dit, *toutes* les sociétés sont sujettes au changement et se construisent au fil du temps. Et comme l'anthropologue Eric Wolf nous le rappelait en 1982 :

En transformant des noms [telle que « la culture »] en des choses, nous créons de faux modèles de la réalité. En dotant les nations, les sociétés ou les cultures de qualités appartenant à des objets homogènes sur leur bord interne, bornés et distinctifs sur leur bord externe, nous créons du monde un modèle semblable à une salle de billard mondiale, dans laquelle des entités dérivent

plus approfondie, voir Jerry Gershenhorn, *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, pp. 207-214.) Pour un examen plus général des tensions entre discours sur les droits de l'Homme et relativisme culturel, voir par exemple Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour et Richard A. Wilson (éds.), *Culture and Rights : Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, et Lynda S. Bell, Andrew J. Nathan, et Ilan Peleg (éds.), *Negotiating Culture and Human Rights*, New York, Columbia University Press, 2001.

¹ Sally Price note que le discours de 2007 prononcé par le président de la France Nicolas Sarkozy à l'Université Cheikh Anta Diop à Dakar, par lequel il expliquait sa conception de la différence entre la civilisation européenne et celle de ses auditeurs, constitue un exemple typique d'un tel discours – « Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès ».- voir son *Au musée des illusions : Le rendez-vous manqué du quai Branly*, Paris, Denoël, 2011, p. 278.

² « Introduction : Inventing Traditions, » dans Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14—p. 1.

les unes contre les autres comme autant de boules de billard dures et rondes. Ainsi il devient commode de classer le monde en différentes boules de couleurs. (...) L'habitude de traiter d'entités nommées, telles que les Iroquois, la Grèce, la Perse ou les États-Unis, comme des entités fixes opposées les unes aux autres par une architecture interne et des frontières externes stables, interfère avec notre capacité à comprendre tant leurs rencontres mutuelles que leurs confrontations ¹.

Wolf a montré comment, au cours du dix-neuvième et au début du vingtième siècle, les termes « moderne » et « modernisation » en sont venus à représenter un Occident démocratique, rationnel et sécularisé (les États-Unis, particulièrement), alors que celui de « traditionnel » référerait à « tous ces autres qui auraient à adopter cet idéal pour bénéficier d'une aide ». Et il suggère qu'« en faisant équivaloir tradition avec stase et absence de développement, [une telle conception] a dénié aux sociétés désignées comme traditionnelles toute histoire véritable et qui leur soit propre » ².

Les anthropologues qui au dix-neuvième et au début du vingtième siècle ont centré leurs travaux sur les coutumes et les traditions de sociétés de petite échelle, ont, plus récemment, des décennies durant, régulièrement souligné l'ouverture de ces mêmes sociétés et leurs interactions historiques, aussi bien que l'importance chez elles du changement et du développement – comme il en va de toute société. Aujourd'hui les anthropologues ne travaillent plus dans la logique binaire du « nous » et « eux », dans le cadre idéologique qui créa l'Occident et ses Autres, ou dans ce que Michel-Rolph Trouillot appelait le « créneau sauvage » ³. Comme le dit Trouillot : « Il n'y a pas d'Autre, mais des multitudes d'autres qui tous sont autres pour différentes raisons » ⁴.

Une telle tension ajoute un poids particulier à l'avocat des droits de l'homme devant plaider en faveur des Saamaka devant la Cour Interaméricaine. Il devient nécessaire, aux fins de l'argumentation, d'accepter les multiples fictions qui engendrèrent la catégorie de « peuples tribaux » ⁵. Et il devient tout aussi nécessaire de participer à un effort pédagogique – à

¹ Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp. 6-7.

² Ibid., pp. 12-13.

³ Michel-Rolph Trouillot, *Anthropology and the Savage Slot : The Poetics and Politics of Otherness*, dans Richard Fox (éd.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa Fe, SAR Press, 1991, pp. 17-44.

⁴ Ibid., p. 39.

⁵ On peut, bien sûr, rendre plus défendable intellectuellement cette catégorie globale en mettant l'accent sur le colonialisme et d'autres similitudes, historiques ou actuelles, d'inégalités de pouvoir – autrement dit, la position structurelle similaire de ces populations au sein des États-nations qui le abrite, plutôt que quelque similarité culturelle ou tendance qu'elles sont censées avoir en commun.

l'endroit des juges, et de l'État, qui sont susceptibles de partager certains stéréotypes sur les peuples « tribaux » – en soulignant que ces peuples vivent (comme ils l'ont toujours fait) pleinement dans l'histoire, qu'ils exercent leur propre organisation, qu'ils embrassent (comme ils l'ont toujours fait) le changement, et qu'ils possèdent un haut degré de conscience historique leur permettant de faire des choix nuancés quant aux orientations que prendra leur société. En bref, il devient nécessaire d'insister sur le fait qu'« ils » sont, à tous égards, aussi modernes que « nous ». Ainsi qu'il devrait être clair à ceux qui ont à présent lu la transcription des témoignages devant la Cour, la nécessité pratique qu'il y a à soutenir l'idée qu'il existe bien quelque chose qu'on appelle « peuples tribaux » et, simultanément, à critiquer l'héritage culturel qui le sous-tend, a engendré des tensions qu'il n'était pas toujours facile de dissiper, tant pour l'avocat que pour l'anthropologue apportant son témoignage à titre d'expert.

Devant un tel public, il est nécessaire de faire comprendre qu'un Saamaka parlant néerlandais et portant un costume à l'occidentale pour aller à son travail de principal d'une école d'Amsterdam peut toujours être un Saamaka, tout comme un village sur le Haut Suriname qui reçoit maintenant l'eau courante, et qui possède un groupe électrogène, un lodge pour touristes tenue par des Saamaka et une église évangélique, reste un village saamaka. Comme le disait à l'audience le Capitaine en chef Albert Abóikóni : « Même si vous vivez sur la lune » – vraisemblablement dans des conditions matérielles très différentes – « vous êtes toujours un Saamaka ». (Il aurait pu ajouter, pour être plus précis, « si vous souhaitez toujours vous identifier comme tel ».)

Pour l'instant, les Saamaka et leurs voisins marrons et indigènes vont devoir être vigilants et prendre des initiatives pour s'assurer que le Suriname exécute l'arrêt de 2007 (et l'arrêt interprétatif de 2008). Les années à venir vont être cruciales, sur le terrain au Suriname, pour dire si les décisions de la Cour à San José ont eu, sur les plans local et international, les effets désirés. Les leaders saamaka, en négociant avec le gouvernement du Suriname, devront mettre en œuvre tous leurs talents politiques et guerriers, afin d'assurer que leur victoire juridique, abstraite, apporte à leur peuple, qui a longtemps souffert mais est immensément fier et plein de vie, les bénéfices concrets tant attendus.

Mai 2010

Deux visions de l'avenir des Saamaka

Alors que je terminais l'édition américaine de ce livre, en mai 2010, les Saamaka se trouvaient face à deux visions contrastées de leur avenir. La première, promulguée par le gouvernement à Paramaribo, prévoit le « développement » et l'« intégration » comme étapes de leur rapide assimilation à une population nationale harmonieuse et multiculturelle, largement mythique. (Le président Venetiaan continue de faire contraster une telle « modernisation » et ce qu'il voit comme une « régression » au tribalisme ¹). La deuxième, que la décision de la Cour et le militantisme du VSG ont rendue possible, montre un peuple saamaka s'autodéterminant, contrôlant son territoire et prenant les décisions ultimes sur ce qui s'y déroule.

Récemment, Vinije Haabo, un Saamaka éduqué vivant aux Pays-Bas, a répondu lors d'une interview par cette prophétie pessimiste :

D'ici vingt ans, il n'y aura quasiment plus d'habitants d'origine dans l'intérieur du Suriname. De multiples groupes sociaux de composition mixte y vivront... Des Chinois, des Brésiliens, et d'autres étrangers qui ne sont là que pour extraire des matériaux bruts et partir au plus vite. (...) Je m'attends à un exode [des Saamaka et des autres habitants traditionnels de la forêt] et nous verrons des ghettos dans les grandes villes, exactement comme en Afrique et [ailleurs] en Amérique du Sud ².

Sa prédiction s'accorde aux dernières propositions du gouvernement pour l'intérieur. Ces dernières incluent maintenant une route qui se poursuit depuis le village de Pókigoón (actuellement l'extrême sud de la route reliant le territoire saamaka à Paramaribo), longe vers l'amont le fleuve Suriname jusqu'à sa confluence avec le Gaánlío, puis coupe vers l'est en direction du Tapanahoni et en amont de ce fleuve à travers le territoire ndyuka, poursuivant vers le sud jusqu'à ce qu'il rejoigne le système autoroutier national du Brésil ³. Une telle route rendrait les villages (et la forêt) des territoires saamaka et ndyuka facilement accessibles aux touristes, aux spéculateurs terriens, aux mineurs, aux bûcherons et autres étrangers. C'est presque comme si l'intention du gouvernement était de passer au rouleau compresseur les droits des Marrons et des peuples autochtones

¹ Pour les références, voir plus haut « Développements sur le terrain ».

² Vinije Haabo, « The Future, » dans Thomas Meijer zu Schlochtern et Christopher Cozier (eds.), *Paramaribo Span*, Amsterdam, KIT Publishers, 2010, p. 76.

³ Voir Pitou van Dijk, « The IIRSA Guyana Shield Hub : The Case of Suriname, » 2010. Disponible sur : http://www.cedla.uva.nl/30_research/PDF_files_research/suriname_project/IIRSA.pdf.

avant que la Cour ou qui que ce soit d'autre ne s'en rende compte, et de vider la forêt de ses habitants actuels afin de permettre un développement économique bénéficiant à l'État. La plupart des projets du gouvernement qui sont en cours ignorent le jugement de la Cour et font comme si ce jugement n'avait jamais été rendu.

Dans la deuxième vision, les Saamaka – tirant de leur culture, de leur spiritualité et de leur histoire de résistance, une force considérable, et prenant appui sur leur victoire devant la Cour – affirmeraient leur propre vision du futur. Ils décideraient, après en avoir pesé le pour et le contre, quels types de développement seraient entrepris sur leur territoire et quels autres en seraient tenus éloignés. Dans cette vision, les Saamaka resteraient largement maîtres de leur destin, poursuivant la lutte commencée par leurs ancêtres il y a trois siècles. Leur relation avec le gouvernement deviendrait en fait (ainsi que la considèrent déjà les Saamaka) celle de bien des peuples autochtones de par le monde, qui se considèrent comme des « nations » tout en reconnaissant (et ils l'ont toujours fait) qu'ils vivent au sein d'États-nations et doivent maintenir avec ces États des relations cordiales et de collaboration ¹.

Les Saamaka auront-ils la volonté collective et les capacités d'organisation pour jouer la carte forte que la Cour leur a accordée ? Ou vont-ils rejoindre la longue liste des peuples devenues les proverbiales « victimes du développement » ? Les prochaines années vont être décisives.

Richard Price
(*Postface à l'édition originale*)

¹ Deux courriers récents du Peuple saamaka soulignent des initiatives prises dans ce sens. Dans une lettre du Peuple saamaka datée du 20 septembre 2010 et adressées au président du (IADB), signée par le *gaamá*, le capitaine en chef Wazen, et Hugo Jabini, les Saamaka affirmaient « Nous prenons par conséquent cette opportunité de vous informer à nouveau que le Peuple saamaka rejette formellement et condamne le projet SSDI et ses conséquences ». Et dans une résolution formelle faite par le Peuple saamaka, signée par le *gaamá* et le capitaine en chef Wazen le 22 septembre 2010, après énumération d'une longue liste de raisons motivant leur décision, « LE PEUPLE SAAMAKA PAR CONSÉQUENT ET PAR LA PRÉSENTE DÉCLARE ET DÉCIDE QUE : The Amazon Conservation Team Suriname ou toute personne lui étant associée est *persona non grata* en territoire saamaka ; [et] Que le peuple saamaka ou toute institution contrôlée par nous ne travaillera ni ne coopérera ni n'aura aucune autre forme de relation avec ACT Suriname à partir de ce jour ».

Postface à l'édition française

Lorsque l'on se tourne vers le passé en janvier de 2012, soit 18 mois après l'envoi à l'éditeur du manuscrit de l'édition américaine de ce livre, il est difficile de ne pas se sentir découragé par ce qui s'est produit dans l'intervalle. Le Suriname continue d'agir, pour l'essentiel, comme si le jugement *Saramaka People v Suriname* n'avait jamais eu lieu. Et malgré les efforts persistants et la patience du peuple saamaka et de leurs représentants légaux pour parvenir à faire exécuter l'arrêt par l'État surinamien, très peu de mesures ont été prises depuis.

En juillet 2010, Desi Bouterse – ancien dictateur, trafiquant de drogue et meurtrier présumé de quinze opposants politiques en 1982 – a été choisi par le Parlement pour être président du Suriname, après que son parti, le NDP, a emporté la majorité des voix aux élections de mai. À ce jour, son administration ne s'est pas démarquée des politiques de son prédécesseur en ce qui touche aux Marrons et aux peuples autochtones. En fait, elle s'appuie pour une bonne part sur le même personnel administratif et les mêmes organisations impliqués depuis des années dans ces problèmes, et cela va de Hans Lim a Po au SSDI.

Parmi les grandes questions qui concernent les Saamaka, les autres peuples marrons et les peuples autochtones depuis l'investiture de Bouterse, je citerais les faits suivants :

- En décembre 2010, le président Bouterse annonçait que son administration avait signé avec la Chine un protocole d'accord de 6 milliards de dollars US destiné à financer (entre autres mégaprojets) une voie ferroviaire et une route reliant Paramaribo et Manaus (Brésil) qui pénétrerait en plein cœur du territoire saamaka. Aucune mention ne fut faite de l'arrêt *Saramaka People* ou d'une quelconque consultation avec les représentants saamaka ¹.

- En janvier 2011, Iamgold déclara qu'elle allait augmenter de façon substantielle ses investissements au Suriname, avec l'intention d'agrandir sa mine de Rosebel (située, selon les Saamaka, sur leur territoire), en même temps qu'elle annonçait des bénéfices record pour le quatrième trimestre de la mine ². Dans un communiqué séparé, la société indiquait qu'elle aurait besoin de beaucoup plus d'énergie supplémentaire et à bas

¹ *Suriname clinches dollars US 6B deals with Chinese companies*, » rédacteur en chef, 6 décembre 2010, *Stabroek News*.

² « Iamgold vervijfvoudigt capaciteit Rosebel : Brokopondomijn stuwt record kwartaal-productie », *de Ware Tijd*, 20 janvier 2011 ; voir aussi « Iamgold dichtbij uitbreiding Rosebel », Eliézer Pross, *de Ware Tijd*, 10 mai 2011.

prix pour remplir ses objectifs de production. Pour cela, elle envisageait d'investir lourdement dans le projet Tapajai, qui prévoyait la construction d'un barrage sur le fleuve Tapanahoni, en territoire ndyuka (entraînant la submersion de nombreux villages). Ses eaux seraient transportées le long de vastes canaux le long de la Crique Jai, jusqu'en terre saamaka, pour être déversées dans le réservoir d'Afobaka où le niveau de l'eau inonderait de nouveaux villages saamaka — tout cela afin d'accroître la capacité hydroélectrique du barrage ¹. Entre-temps, le gouvernement surinamien a signé un contrat avec CNEC, une société brésilienne de consultance en ingénierie, pour mener une étude de faisabilité pour ce qui est attendu comme un projet de plus d'un milliard de dollars US ². Il n'y a pas eu de consultation avec les représentants des Saamaka (ou des Ndyuka).

- En février 2011, après sept mois de manifestations et d'assemblées des Paamaka contre les projets du gouvernement d'exploiter l'or et la bauxite dans la région des Montagnes Nassau, qu'ils considèrent comme faisant partie de leur territoire traditionnel, suivis d'une rencontre publique au cours de laquelle le président Bouterse parla de la nécessité du « développement », Newmont Mining déclara avoir trouvé des gisements aurifères plus importants qu'attendu et avoir l'intention de commencer ses opérations conjointement avec Alcoa (Suralco) dès que les négociations avec le gouvernement seraient terminées. Malgré la déclaration unanime des chefs marrons et autochtones, selon laquelle la question des droits fonciers devait être préalablement réglée pour qu'ils puissent répondre aux propositions du gouvernement concernant Newmont, le gouvernement accéléra ses négociations avec la multinationale aurifère ³. En septembre 2011, Newmont fit l'annonce qu'elle avait trouvé dans la région deux fois plus d'or qu'elle ne l'avait imaginé et qu'elle allait créer deux mines, l'une à côté de l'autre, pour une somme d'un milliard de dollars US environ ⁴.

* * *

Le 2 septembre 2010, ayant bénéficié de plusieurs délais accordés grâce aux élections législatives puis aux présidentielles qui se déroulaient au Suriname, les représentants de l'État, les Saamaka et la Commission

¹ *Iamgold wil investeren in Tapajai*, de Ware Tijd, 21 mars 2011

² *Tapajaiproject komt toch. Intensieve voorlichtingscampagne in voorbereiding*, Isaak Poetisi, de Ware Tijd, 30 octobre 2010.

³ « *Paramaccaners eisen herziening Newmont-deal* » Isaak Poetisi, de Ware Tijd, 17 juillet 2010 ; *Aanpak grondenrechten volgt na goudsector*, Ivan Cairo, de Ware Tijd, 19 février 2011 ; *Newmont Finds More Gold in Suriname*, rédacteur en chef, 27 février 2011, *Stabroek News*.

⁴ *Newmont wil verdubbeling goudoperatie*, Eliézer Pross, de Ware Tijd, 6 octobre 2011.

interaméricaine se rencontrèrent finalement à la demande de la Cour pour une audience à huis clos à San José, Costa Rica, afin de suivre les progrès (ou plutôt leur absence) dans l'exécution de l'arrêt de la Cour de 2007¹.

Le représentant du Suriname parla le premier, vantant ce qu'il clamait être une conformité globale à l'arrêt, indiquant que des consultations sur les réformes législatives avaient eu lieu, l'État ayant à présent décidé d'adopter « une approche intégrée des droits fonciers ». Quant à la situation juridique des autorités autochtones, déclara-t-il, « des études sont en cours de réalisation ». Concernant la démarcation des terres saamaka, il déclara que le gouvernement du Suriname la considérait comme une priorité de son agenda. « Toutefois » continuait-il, « cela est complexe parce qu'il y a différentes communautés tribales et indigènes ». De plus, « le gouvernement a pour priorité de trouver une solution à la question des droits fonciers ». Puis le représentant du Suriname fit l'éloge du projet SSDI et de l'expertise cartographique d'Amazon Conservation Team, sur laquelle le gouvernement s'appuie. Il exprima surprise et déception que les Saamaka (la VSG) aient rejeté ces efforts, concluant enfin que la VSG avait été « non coopérative » avec le gouvernement « depuis le début ».

Hugo Jabini prit ensuite la parole au nom de la VSG : « Le *gaamá*, les capitaines et la VSG m'ont chargé de dire qu'ils étaient très déçus de la réponse apportée à l'arrêt par l'État du Suriname. Tout d'abord, nous reconnaissons qu'il a payé nos frais [pour le litige antérieur]. Mais nous n'avons vu aucun signe qui montrerait que le gouvernement a changé sa façon de traiter les Saamaka. (...) Nous avons constaté l'absence de mise en application de l'arrêt. L'État n'a rien fait en faveur de la reconnaissance de nos droits. (...) La route d'Afobaka a été « améliorée », traversant notre territoire sans que notre peuple ait été consulté. (...) Le gouvernement n'a rien fait de plus en ce qui concerne l'arrêt. En fait, nous avons appris que l'État avait attribué au moins six nouvelles concessions minières et forestières sur notre territoire depuis que l'arrêt a été prononcé ».

Fergus MacKay, le représentant légal des Saamaka, prit la suite, mettant l'accent sur ce qu'il appela « la profondeur de la déception des Saamaka et d'autres personnes face à l'absence totale d'efforts de la part de l'État pour mettre l'arrêt à exécution ». « Nous ne voyons *aucun* changement dans l'attitude de l'État, » ajouta-t-il. « Ce que l'État continue de dire aux Saamaka, c'est « Vous n'avez aucun droit ». L'État leur dit « C'est trop compliqué » (...) Nous ne pensons pas que l'État ait le droit de décider quand et comment il va appliquer l'arrêt, poursuivant un « règlement national » ou « une approche intégrée » en dépit des ordonnances

¹ Les paragraphes suivants qui traitent de l'audience s'appuient sur un enregistrement audio fourni par la Cour.

spécifiques délivrées par la Cour ». Soulignant le fait que l'État continue d'ignorer l'arrêt, MacKay suggéra que les représentants des Saamaka et ceux de l'État se réunissent ce même soir-là afin de discuter des démarcations des terres et de l'octroi incessant par l'État de concessions minières et forestières en territoire saamaka, en violation de l'arrêt. « Pourrions-nous aujourd'hui, en ces lieux, nous asseoir avec l'État à la table des négociations et définir une série de mesures qui seraient prises dès à présent et que la Cour pourrait garantir ? (...) La Cour devrait présenter à l'État des ordonnances très spécifiques par lesquelles commencer la mise en œuvre de l'arrêt ».

Par une brève série d'observations, le représentant de la Commission déclara que « Nous nous réjouissons de ce que l'État dise souhaiter exécuter l'arrêt, » mais il demanda alors ostensiblement : « Mais quelles démarches spécifiques a-t-il l'intention de prendre ? »

Lorsque le président de la Cour interrogea sur ce point l'État, son représentant invoqua à nouveau la nécessité d'agir prudemment dans ces domaines complexes, et souligna la nécessité d'un dialogue. L'État réitéra également qu'il pensait que le *gaamá* ainsi que les capitaines et les adjoints aux chefs étaient les uniques interlocuteurs légaux des Saamaka et que la VSG s'appuyait sur un concept « occidental » et n'était de ce fait pas pertinente. « Lorsque nous parlons de « consultation », nous n'entendons pas qu'elle concerne la VSG ! » Après avoir ajouté que « la SSDI nous sera d'un grand secours, » le représentant conclut que « l'État entend se conformer à l'arrêt ».

Le président voulut connaître le sentiment de Fergus. « La Cour a statué que, tant que l'État n'aura pas démarqué le territoire saamaka, il ne pourra rien y entreprendre. L'asphaltage de la route d'Afobaka, de ce fait, constitue déjà une violation. Et les six, ou davantage, nouvelles concessions minières sont aussi une violation. Il n'y a eu ni consultation, ni consentement ». Quant à qui est qualifié pour représenter les Saamaka, « tous les capitaines sans exception de même que le *gaamá* font partie de la VSG et en ont informé l'État dans une lettre signée par le *gaamá* : La VSG est leur représentant. De même, l'Association des Chefs Autochtones a rejeté la SSDI. Le président de la SSDI est l'un des avocats ayant représenté l'État devant la Cour [dans l'affaire *Saramaka People v Suriname*]. Cette personne a déclaré devant les Nations Unies que l'arrêt rendu était tout simplement une erreur. (...) Les excuses que l'État a formulées ne tiennent pas la route. La Cour avait ordonné que l'on révisé la situation des concessions existantes. L'État n'a jamais fait cela, y compris concernant la mine d'Iamgold en territoire saamaka ».

À nouveau, le représentant de la Commission fut bref et sans ambages : « Toute solution intégrale doit commencer par une consultation, mais il n'y en a eu aucune. Comment l'État peut-il continuer à distribuer des concessions en territoire saamaka ? Quelles actions concrètes l'État a-t-il mises en œuvre pour exécuter l'arrêt ? »

L'audience à huis clos prit fin au milieu d'échanges acérés entre les juges, particulièrement entre la juge Margarette May Macauley, de la Jamaïque, et le représentant de l'État. Interrogé sur les nouvelles concessions minières et forestières attribuées par l'État en territoire saamaka en violation flagrante avec l'arrêt, l'État répondit n'avoir « aucune information à ce sujet ». En réponse à pourquoi aucune démarcation des terres n'avait été faite, l'État répondit : « Nous dépendons du SSDI et cela prend du temps. C'est pourquoi la chose est si difficile. Nous n'avons pas de procédure indiquant comment mener une consultation avec le gouvernement tribal. On ne sait pas clairement qui consulter, ni comment s'obtient le consensus. » Quand le juge Macauley dit : « Je ne comprends pas ce que vous entendez lorsque vous dites que l'État n'a pas d'expérience dans ce genre de domaine [les questions tribales] », l'État répondit : « Nous n'avons pas d'experts en questions tribales. Qui devrait être consulté, le capitaine ou le *gaamá* dans tel cas particulier ? (...) Quelles sont les normes ? Cela peut différer d'un groupe à l'autre, d'une tribu à une autre tribu. C'est un problème pour nous ». Le juge Macauley poursuivit : « Les représentants, la VSG, ont déclaré être les représentants du peuple saamaka. Mais l'État ne leur a pas fourni d'identité juridique. Avez-vous reçu la lettre indiquant qui représente les Saamaka ? » Le représentant de l'État répondit avec irritation : « En tant que Marron [Ndyuka], je connais le système... » « Ne dites pas ça ! Ne dites pas ça ! » interrompit le juge Macauley. « Vous devez vous occuper de l'arrêt de la Cour. La VSG vous a informé qu'ils étaient les représentants ». L'État répondit à voix basse : « Nous ne reconnaissons pas la VSG ».

Fergus interrompit pour remarquer que « La Cour a déclaré que c'était au peuple saamaka de dire qui les représentait. Pourquoi avons-nous la même conversation trois ans après ! La Cour a également demandé des dommages moraux pour les souffrances subies par les Saamaka. Cela est à présent amplifié. Pourquoi avons-nous encore cette discussion ? »

Le président reprit alors la parole, demandant aux parties de fournir à la Cour les preuves, « au plus tard le 20 septembre [2010], » des différentes concessions récentes qui auraient été accordées par l'État. Et il enjoignit les parties à se réunir le soir même pour poursuivre cette discussion de manière informelle, comme Fergus l'avait suggéré, ce qui ne se produisit en fait jamais.

Depuis l'audience de septembre 2010, les Saamaka sont restés vigilants. Ils donnèrent immédiatement suite avec deux lettres, dont l'une était adressée au président de la Banque Interaméricaine de Développement, signée par la VSG (mais aussi le *gaamá*), et l'autre signée de Fergus MacKay et envoyée à la Cour ¹.

La lettre de huit pages que la VSG adressa à la Banque rappelle à cette dernière ses obligations, selon sa politique de 2006 relative aux peuples autochtones, de respecter les ordonnances de la Cour et elle spécifie avec beaucoup de détails les différents projets que la banque sponsorise (ou envisage de sponsoriser) ignorant ou violant l'arrêt de la Cour dans le cadre de l'affaire *Saramaka People*.

La lettre de Fergus à la Cour, en plus de passer en revue les questions examinées lors de l'audience du mois de septembre, fait observer que, « selon le recensement national le plus récent, les peuples autochtones et tribaux du Suriname constituent environ 20 pour cent de la population surinamienne. Par conséquent, en continuant d'ignorer les décisions rendues par la Cour dans l'affaire *Saamaka People*, le Suriname perpétue intentionnellement une discrimination institutionnalisée, systématique et massive à l'encontre d'un citoyen sur cinq, sur la seule base de la « race » ou de l'ethnicité ». La lettre documente également la plainte élevée par les Saamaka selon laquelle le gouvernement a continué d'accorder des concessions minières et forestières. Elle pointe, par exemple, « une vaste concession forestière (et le permis de cette concession figure ci-joint, en Annexe C) ». La lettre de MacKay poursuit :

D'après le permis, la concession a été accordée à une société nommée N.V. Kayserberg et couvre 49 900 hectares (consistant en divers blocs de concession, 707a, 707d et 708, et connue actuellement sous le nom de « terrain n° B001 »). Cette société est la filiale d'une société malo-indonésienne et figure parmi d'autres sociétés de façade détentrices d'une série de concessions d'exploitation de bois au Suriname, toutes situées en territoires autochtone et tribal et toutes accordées récemment. (...) Les représentants des victimes ici présentes confirment que la concession de la N.V. Kayserberg est bien située en territoire saamaka, ce qui est également attesté dans une lettre du Commissaire de District, un fonctionnaire local, jointe au permis (...).

Cette concession contrevient en outre et à première vue à au moins cinq ordonnances de la Cour, et est une violation flagrante des termes et même de l'esprit fondamental du jugement. Pour les Saamaka, la chose

¹ Lettre de Fergus MacKay adressée à Pablo Saavedra-Alessandri, Secrétaire, Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme, datée du 20 Septembre 2010 ; Lettre du Gaamá Bel-fon Aboikoni, du Capitaine en Chef Wazen Eduard, et de S. Hugo Jabini à Mr. Luis Alberto Moreno, Président de la Banque Interaméricaine de Développement, datée du 20 Septembre 2010.

est profondément préoccupante et constitue un rappel massif que l'État ne les traite pas, eux et leurs droits, de manière respectueuse et appropriée. En fait, ils considèrent être revenus là où ils avaient commencé, avant que la Cour ne rende son jugement.

La lettre de Fergus, longue de neuf pages et détaillant le non-respect de l'État envers presque chaque aspect de l'arrêt dans l'affaire *Saramaka People*, se termine, à nouveau, par la demande « que la Cour prenne toutes les nouvelles décisions pouvant être requises afin d'amener le Suriname à respecter ses obligations au titre de la Convention Américaine des Droits de l'Homme et, plus spécifiquement, de l'arrêt rendu par la Cour dans l'affaire *Saamaka People* ».

L'année écoulée a toutefois enregistré quelques évolutions positives. En novembre 2010, la Cour a émis une série d'ordonnances qui concernent la mise en application de l'affaire *Village of Moiwana*, interpellant sévèrement le Suriname pour n'avoir pas enquêté sur le crime initial ni amené les coupables devant la justice, ainsi que pour différentes omissions supplémentaires. En mars 2011, James Anaya, le Rapporteur Spécial des Nations Unies sur les droits et les libertés fondamentales des peuples autochtones, fit une brève visite au Suriname au cours de laquelle il rencontra les législateurs et proposa une législation spécifique qui amènerait le Suriname à se conformer à l'arrêt *Saramaka* comme à d'autres développements récents du droit international des droits humains. (À ce jour, le Suriname n'a donné aucune suite à ces propositions, même s'il a accepté les recommandations des autres États, lors de la session de septembre 2011 du Conseil des Droits de l'Homme de l'ONU, selon lesquelles le Suriname devrait poursuivre sa coopération technique avec le Rapporteur Spécial). Et, en juillet 2011, le gouvernement annonça qu'il allait tenir une conférence sur la question générale des droits fonciers en octobre de la même année, après avoir repoussé la date initialement prévue de juin 2011.

Au mois d'août, Fergus MacKay, introduisait une demande à la Cour, longue de neuf pages et au nom des Saamaka, décrivant une nouvelle fois le non-respect continué de l'État du Suriname envers l'arrêt de la Cour de 2007. En plus des violations de l'arrêt déjà décrites (et dont aucune n'avait été réglée), la lettre fait état d'un certain nombre d'autres, plus récentes, parmi lesquelles se trouve un titre foncier délivré en juillet 2010 en territoire saamaka, à moins de 100 mètres du village de Nieuw Aurora, « au bénéfice d'un proche d'un ancien ministre du gouvernement au nom d'une société privée, Anaula Nature Resort N.V., (...) accordé dans le but d'y établir une station touristique, » qui « représente une expropriation internationalement illégitime des terres saamaka en faveur d'un non Saamaka, sans aucune procédure régulière et sans égard aucun envers les

droits de propriété des Saamaka ainsi qu'exposés dans l'arrêt de la Cour » (voir www.anaulanatureresort.com). Et la lettre fait clairement ressortir que l'État ne s'est toujours pas conformé à l'arrêt de 2007 pour ce qui est de la démarcation du territoire saamaka ou du changement des lois nationales en vue de reconnaître le peuple saamaka¹.

Un certain nombre d'évènements troublants et de déclarations inquiétantes ont marqué les derniers mois de l'année 2011. Le 22 septembre, le ministre de la Justice du Suriname fit une déclaration qui eut l'effet d'une bombe, écrivant à l'Examen périodique universel du Conseil des Droits de l'Homme des Nations Unies que l'État ne pouvait accepter les recommandations émanant d'autres États visant à le faire se conformer à la décision de la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme relative au jugement rendu dans *Saramaka People v. Suriname*². Le mois suivant, la conférence tant attendue, tenue par le gouvernement surinamien sur la question des droits fonciers les 21 et 22 octobre, laissa les représentants des Marrons et des Peuples Autochtones totalement frustrés, le président Bouterse ayant adopté une attitude provocatrice en déclarant que le développement du pays devait être la priorité, et la plupart des politiciens de la ville qui se trouvaient dans l'assistance demandant pourquoi tant d'attention était accordée aux problèmes fonciers de gens qui vivaient dans l'intérieur lorsqu'ils avaient à résoudre ces mêmes problèmes pour leurs propres électeurs du littoral. En plus de cela, le nouveau plan quinquennal approuvé par l'Assemblée Nationale incluait l'exécution du projet Tapajai, qui allait barrer le fleuve Tapanahoni, détourner ses eaux vers le réservoir d'Afobaka et noyer de nombreux villages ndyuka et saamaka, de même qu'un projet de barrage sur le Grankiiki (en territoire ndyuka) pour fournir en électricité les énormes projets miniers en train d'être déployés en territoire paamaka par Newmont Mining (or) et Alcoa (bauxite)³. Il semble que le gouvernement a décidé de faire fi non seulement de l'arrêt de la Cour dans l'affaire *Saramaka*, mais plus généralement des droits des peuples marrons et autochtones, au moins lorsque ceux-ci interfèrent dans les projets de l'État en matière de développement. Le Peuple Saramaka a tenté de réagir à cette situation, en adressant, le 30

¹ Lettre de Fergus MacKay à Pablo Saavedra-Alessandri, secrétaire de la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme, datée 26 août 2011.

² On pourra consulter le rapport adressé par l'État au Conseil des Droits de l'Homme (UN Doc. A/HRC/WG.6/11/SUR/1, 16 February 2011) à l'adresse suivante : <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G11/107/32/PDF/G1110732.pdf?OpenElement>. Pour des informations sur les peuples autochtones et tribaux, voir les paragraphes 127-131 ; les informations traitant particulièrement du jugement *Saramaka People* se trouvent aux paragraphes 129-130. Voir aussi le paragraphe 140.

³ Voir par exemple de *Ware Tijd*, « Binnenlandbewoners huiverig over nieuwe hydroprojecten », 30 Novembre 2011. La France a donné son accord de principe pour racheter, pour ses besoins en Guyane, l'excédent d'électricité produit par le projet Tapajai.

septembre, une longue lettre à la Cour soulignant ces récents développements et requérant de la Cour qu'elle émette de nouvelles ordonnances.

Le 21 décembre 2011, le secrétaire de la Cour donna notification, au Peuple Saramaka, à la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme et à l'État du Suriname, de l'arrêt rendu par la Cour le 23 novembre dans l'affaire *Saramaka People v. Suriname*. Ce document de 18 pages rappelle l'histoire de l'affaire, le jugement et les dépositions à la Cour postérieures au jugement de 2007. Ses conclusions ordonnent à l'État de soumettre pour le 30 mars 2012 au plus tard « un rapport détaillé des mesures qu'il entreprend pour se conformer aux réparations demeurrées en attente, de même que les délais requis par l'arrêt »¹. De ce fait, poursuit l'arrêt, l'État doit produire tous les trois mois un rapport des progrès accomplis par lui dans la mise en œuvre du jugement. En plus de cela, la Cour convoquera à une audience privée les différentes parties (les Saramaka, la CIDH et l'État) en 2012, à une date encore indéterminée, afin de considérer l'action qui reste à mener.

Au début du mois d'avril 2012, alors que ce livre était sous presse, l'Assemblée Nationale du Suriname, dominée par le parti du Président au pouvoir Desi Bouterse, adopta une loi accordant l'amnistie à Bouterse et ses collaborateurs pour l'ensemble des crimes commis « en défense de l'État » durant la période de dictature militaire débutée en 1980. Des organisations internationales (la Commission interaméricaine des droits de l'Homme, la Commission des droits de l'Homme des Nations Unies, Amnesty International et d'autres), de même que des pays concernés tels les Pays-Bas (qui votèrent la suspension de l'aide au développement accordée au Suriname), condamnèrent immédiatement cette loi puisque, selon le droit international, aucune amnistie ne saurait s'étendre aux crimes contre l'humanité ou aux violations graves des droits de la personne.

L'avenir des Marrons et des peuples autochtones du Suriname semble continuer à osciller entre espoir et désespoir.

Le verre est-il à moitié plein, ou à moitié vide ?

¹ Parmi les différentes mesures ordonnées par la Cour et auxquelles l'État n'a pas encore satisfait, la Cour mentionne la délimitation, la démarcation et l'octroi au Saamaka d'un titre collectif à leur territoire ; l'octroi au peuple saamaka d'une reconnaissance légale de leur capacité juridique collective (une personnalité légale) ; le retrait ou la révision des provisions légales empêchant la protection de la propriété collective des Saamaka ; l'adoption de mesures législatives, administratives et autres, assurant le droit des Saamaka à être effectivement consultés et donner ou retirer leur consentement préalable, libre et éclairé aux projets de développement susceptibles d'avoir un impact sur leur territoire.

Le livre de Richard Price vu par l'IRD

Pour la communauté de chercheurs en Sciences sociales de l'IRD et donc pour le Département Sociétés, « Peuple Saramaka contre État du Suriname. Combat pour la forêt et les droits de l'homme » est exemplaire à bien des égards des ambitions de nos recherches et des attitudes qui les sous-tendent. En premier lieu, dans un organisme de recherche soucieux de l'application de ses travaux, de leurs retombées, nous avons, avec le texte de Richard Price, une exigence qui prolonge cet objectif. Celle de penser et de développer une recherche impliquée et, me semble-t-il, qui le sera parce qu'elle aura été appliquée. En d'autres termes c'est parce que l'on pressent une forme d'« utilité » de la recherche – avec modestie, dans le registre d'avancée de la connaissance, de transfert de savoirs et d'idées, d'amélioration de situations – que l'investissement du chercheur, son implication, prend tout son sens. Les interrogations sont alors les mêmes : comment transformer l'existant ? Comment agir pour, sans se substituer à ? À cette communauté de questionnements s'ajoute une singularité de la démarche. De l'application à l'implication se donne à voir la dimension politique de l'engagement qui, de scientifique, devient citoyen. C'est sans nul doute ce qui caractérise la démarche de Richard Price, qui explique et essaye de comprendre, tout en témoignant et défendant – ce que vivent les Saamaka, en situation de spoliation de terres au Suriname. Engagement qui n'est pas sans rappeler celui suscité, sur un tout autre sujet, par les inégalités d'accès aux traitements du sida provoquées, dans les pays du Sud, par les politiques des grands laboratoires pharmaceutiques. Argumentaires scientifiques (il est coûteux de ne pas traiter, économiquement irrationnel et sociologiquement risqué de faire payer les traitements) et « plaidoyers » politiques vont de pair pour bousculer les idées reçues, et surtout, provoquer des remises en cause.

Cet ouvrage est aussi remarquable car il offre une nouvelle lecture de questions au cœur de préoccupations de recherche de nombre de sciences sociales à l'IRD. Je pense ici aux questions posées par l'accès à la terre et à la citoyenneté (ici, des descendants d'esclaves). Des thématiques de recherche travaillées depuis de nombreuses années à l'IRD, dans divers contextes en Afrique, en Océanie et en Amérique latine et qui s'insèrent, plus largement, dans un champ de réflexion sur la question des frontières que l'IRD souhaite appuyer, ces recherches étant menées au croisement de regards disciplinaires – géographie, sociologie, anthropologie, économie ou encore histoire.

Enfin je conclurai ce bref propos en me félicitant, d'une part, que ce livre puisse inaugurer une nouvelle collaboration entre les Editions de l'IRD et Karthala, entre le CNRS et l'IRD, à travers la collection "Esclavages" du CIRESC, et, d'autre part, qu'il consolide les bases d'un réseau de recherche sur la question de l'esclavage, entre le CNRS et l'IRD.

Laurent Vidal,

Directeur du département Société de l'IRD

Bibliographie des ouvrages cités

Je présente ici la liste de tous les livres et articles cités en notes de fin de page. Les références des documents – des Nations Unies, du CIDH, de l'Organisation des États américains, etc. – déjà cités dans les notes ne sont pas répétées ici.

- Anaya, S. James and Claudio Grossman. 2002. « The Case of *Awas Tingni v. Nicaragua* : A New Step in the International Law of Indigenous Peoples ». *Arizona Journal of International and Comparative Law* 19(1) :1-15.
- Anon. 1988. *Suriname : An International Alert Report*. London : International Alert.
- 1987. *Suriname : Violations of Human Rights*. London : Amnesty International.
- 2009. « Suriname zoekt multilaterale boscompensatie, » *de Ware Tijd*, 12 novembre.
- Antkowiak, Thomas M. 2007. « *Moiwana Village v. Suriname* : A Portal into Recent Jurisprudential Developments of the Inter-American Court of Human Rights ». *Berkeley Journal of International Law* 25(2) :101-115.
- Bajak, Frank. 2009. « Indian political awakening stirs Latin America, » Associated Press, 1^{er} novembre.
- Bell, Lynda S., Andrew J. Nathan, and Ilan Peleg (éds). 2001. *Negotiating Culture and Human Rights*. New York : Columbia University Press.
- Bilby, Kenneth M. 1990. « The Remaking of the Aluku : Culture, Politics, and Maroon Ethnicity in French South America ». Thèse de doctorat non publiée. Baltimore : Johns Hopkins University.
- 1997. « Swearing by the Past, Swearing to the Future : Sacred Oaths, Alliances, and Treaties among the Guianese and Jamaican Maroons ». *Ethnohistory* 44 : 655-689.
- Binder, David. 1988. « Diplomacy and Public Relations : Image Maker Aids New Democracy, » *New York Times*, 25 janvier.
- Bourgarel, Sophie. 1988. « Migration sur le Maroni : le cas des réfugiés surinamiens en Guyane ». Mémoire de Maîtrise. Montpellier : Université Paul Valéry.
- Boyer, Véronique. 2010. « Une forme d'africanisation au Brésil : Les *quilombolas* entre recherche anthropologique et expertise politico-légale, » *Cahiers d'Etudes afrocaribéennes* L[2-3-4], 198-199-200, pp. 707-730.
- Brana-Shute, Gary. 1979. *On the Corner : Male Social Life in a Paramaribo Creole Neighborhood*. Assen : Van Gorcum.
- 1993. « An Inside-Out Insurgency : The Tukuyana Amazonas of Suriname, » in Paul Sutton and Anthony Payne (éds.), *Size and Survival : The Politics of Security in the Caribbean and the Pacific*. London : Frank Cass, pp. 54-69.

- Brave, Iwan. 1998. « Goud, coke, en malaria, » *De Groene Amsterdammer*, 1^{er} avril.
- Brunner, Lisl. 2008. « The Rise of Peoples' Rights in the Americas : The *Saramaka People* Decision of the Inter-American Court of Human Rights, » *Chinese JIL* 7, pp.699-711.
- Cairo, Ivan. 2006. « Staat biedt excuus aan voor Moiwanaslachting. Regering wast handen in onschuld », *de Ware Tijd*, 17 juillet.
- 2006. « Moiwana'86 blijft uitvoering vonnis volgen », *de Ware Tijd*, 17 juillet.
- 2008. « Staat voert vonnis Inter-Amerikaans mensenrechtenhof uit. Gesprekken grondenrechtenvraagstuk gaan voort », *de Ware Tijd*, 9 janvier.
- Cerquone, Joseph. 1987. *Flight from Suriname : Refugees in French Guiana*. Washington, D.C. : Comité américain pour les réfugiés.
- Chin, Henk E. and Hans Buddingh'. 1987. *Surinam : Politics, Economics and Society*. London : Frances Pinter.
- Colchester, Marcus. 1995. *Forest Politics in Suriname*. Utrecht : International Books.
- Conservation International. 2009. « Suriname Launches A Bold Plan for a Green Future ». Communiqué de presse, 3 novembre.
- Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (éds.). 2001. *Culture and Rights : Anthropological Perspectives*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Dew, Edward. 1978. *The Difficult Flowering of Surinam : Ethnicity and Politics in a Plural Society*. The Hague : Martinus Nijhoff.
- Dijk, Pitou van. 2010. « The IIRSA Guyana Shield Hub : The Case of Suriname ». Disponible sur http://www.cedla.uva.nl/30_research/PDF_files_research/suriname_project/II_RSA.pdf. À paraître sous forme imprimée.
- Erueti, Andrew. 2006. « The Demarcation of Indigenous Peoples' Traditional Lands : Comparing Domestic Principles of Demarcation with Emerging Principles of International Law », *Arizona Journal of International and Comparative Law* 23(3) : 543-612.
- Farah, Douglas. 1998. « Drug Corruption Over the Top : High-Level Suriname Officials Linked to Trafficking », *Washington Post*, 17 février, A 10.
- Forest Peoples Programme. 1998. « Suriname : Saramacca Maroons Say No to Multinational Logging, » Communiqué de presse, 20 avril.
- 2001. « Logging and Tribal Rights in Suriname ». Communiqué de presse, 17 Décembre.
- Fox-Decent, Evan. 2009. « Indigenous Peoples and Human Dignity, » in Frédéric Mégret and Florian Hoffmann (éds.), *Protecting Dignity : An Agenda for Human Rights. Research Project on Human Dignity*. « Dignity : A Special Focus on Vulnerable Groups, » McGill Centre for Human Rights and Legal Pluralism, juin, pp. 34-46.

- Franszoon, Adriante. 1987. « Crisis in the Backlands ». *Hemisphere* 1, 2 :36-38.
- Gershenhorn, Jerry. 2004. *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- Haabo, Vinije. 2010. « The Future, » in Thomas Meijer zu Schlochtern and Christopher Cozier (éds.), *Paramaribo Span*. Amsterdam : KIT Publishers, p. 76.
- Hardner , J. and R. Rice. 2001. « Economic Opportunities for Forest Resource Use, » Pitou van Dijk (éd.), *Suriname, the Economy : Prospects for Sustainable Development*. Kingston : Jamaica, Ian Randle Publishers, pp. 247-271.
- Harrison, James. 2008. « International Law—Significant Environmental Cases 2007-08 ». *Journal of Environmental Law* 20 :475-481.
- Hilton, Spud. 2010. « Developing World's 10 Best Ethical Destinations ». *San Francisco Chronicle*, dimanche 3 janvier.
- Hobsbawm, Eric. 1983. « Introduction : Inventing Traditions, » in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, pp. 1-14.
- Hoop, Carlo. 1991. *Verdrongen land, Verdwenen dorpen : De transmigratie van Saramaccaners in Suriname 1958-1964*. Alkmaar : Uitgeverij Bewustzijn.
- Hulster, Daan de. 2009. « Vereniging Saramaccaanse Gezagdragers : 'Tijd dringt voor uitvoering Samaaka-vonnis,' » *de Ware Tijd*, 16 novembre.
- Jaffe, Mark . 2001. « Asian Companies Raid the Rain Forest in Weakly Regulated Countries ». *Knight Ridder Tribune Business News*, 20 mai.
- Jolivet, Marie-José. 1982. *La question créole : essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris : ORSTOM.
- Kambel, Ellen-Rose. 2002. *Resource Conflicts, Gender and Indigenous Rights in Suriname : Local, National and Global Perspectives*. Leiden : Proefschrift Universiteit Leiden.
- 2007. « Land, Development, and Indigenous Rights in Suriname : The Role of International Human Rights Law, » in Jean Besson and Janet Henshall Momsen (éds.), *Caribbean Land and Development Revisited*. Gordonsville VA : Palgrave Macmillan, pp. 69-80.
- Kambel, Ellen-Rose and Fergus MacKay. 1999. *The Rights of Indigenous Peoples and Maroons in Suriname*. Copenhagen : IWGIA.
- Kingston, D. G. I. et al. 1999. « The Suriname International Cooperative Biodiversity Group Program : Lessons From The First Five Years ». *Pharmaceutical Biology* 37(1) : 22-34.
- Lamur, Carlo. *The American Takeover : Industrial Emergence and Alcoa's Expansion in Guyana and Suriname 1914-1921*. Dordrecht : Foris.
- Landveld, Erney R. A. O. 1989. *Ganzë : het dorp dat het meer verdrong*. Utrecht : Drukkerij Nout B.V.
- MacKay, Fergus (éd.). 2006. *Moiwana zoekt gerechtigheid : De strijd van een Marrondorp tegen de staat Suriname*. Amsterdam : KIT Éditeurs.

- 2010. *Saramaka : De strijd om het bos*. Amsterdam, KIT Éditions.
- Matory, J. Lorand. 2005. *Black Atlantic Religion : Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton : Princeton University Press.
- Meel, Peter. 1990. « Money Talks, Morals Vex : The Netherlands and the Decolonization of Suriname, 1975-1990 ». *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 48 : 75-98.
- Mintz, Sidney W. and Richard Price. 1992. *The Birth of African-American Culture*. Boston : Beacon Press.
- Moiwana'86. n.d. [ca. 1990]. *Memre Moiwana*. Paramaribo.
- 1992. *Mensenrechten 1991 Suriname*. Paramaribo.
- n.d. [ca. 1992]. In *Memoriam Herman Eddy Gooding : Viribus Audax, manmoedig door innerlijke kracht*. Paramaribo.
- Munneke, Harold F. 1991. « Customary Law and National Legal System in the Dutch-speaking Caribbean, With Special Reference to Suriname ». *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 51 :91-99.
- Nassy, David de Ishak Cohen. 1788. *Essai historique sur la colonie de Surinam*. Paramaribo.
- Nowak, Manfred. 1989. *Suriname : An International Alert Report*. London : International Alert.
- Oostindie, Gert. 1992. « The Dutch Caribbean in the 1990s : Decolonization or Recolonization ? » *Caribbean Affairs* 5 :103-119.
- Orellana, Marcos A. 2008. «Saramaka People v. Suriname, » *American Journal of International Law* 102 :841-847.
- Padilla, David J. 1995. « Reparations in Aloeboetoe v. Suriname, » *Human Rights Quarterly* 17 :541-555.
- Pakosie, André R. M. 2005. « Een analyse van het huidige conflict om het gaamanschap bij de Saamaka, » *Siboga* 15(1) :17-27.
- Polimé, T. S. and H.U.E. Thoden van Velzen. 1988. *Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1986-1988*. Utrecht : Instituut voor Culturele Antropologie.
- Poetisi, Isaak. 2010. « Tapajaproject komt toch. Intensieve voorlichtingscampagne in voorbereiding ». *de Ware Tijd*, 30 octobre.
- Phillips, Fred Y. 2008. « The Godfathers : Characteristics and Roles of Central Individuals in the Transformation of Techno-Regions, » *Journal of CEN-TRUM Cathedra* 1(2) :74-89.
- Price, Richard. 1983. *First-Time : The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore : Johns Hopkins University Press. (2^e éd., Chicago, University of Chicago Press, 2002).
- 1983. *To Slay the Hydra : Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars*. Ann Arbor : Karoma.
- 1990. *Alabi's World*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.

- 1995. « Executing Ethnicity : The Killings in Suriname ». *Cultural Anthropology* 10 :437-471.
- 1998. « Scrapping Maroon History : Brazil's Promise, Suriname's Shame ». *New West Indian Guide* 72 :233-255.
- 2008. *Travels with Tooy : History, Memory, and the African American Imagination*. Chicago : University of Chicago Press.
- Price, Richard and Sally Price. 1977. *Music from Saramaka*. Washington D.C. : Smithsonian Folkways 4225 (CD).
- 1991. *Two Evenings in Saramaka*. Chicago : University of Chicago Press.
- 1992. *Equatoria*. New York : Routledge.
- 1995. *Enigma Variations : A Novel*. Cambridge : Harvard University Press.
- 1995. *On the Mall : Presenting Maroon Tradition-Bearers at the 1992 FAF*. Bloomington : The Folklore Institute, Indiana University.
- 2003. *Les Marrons*. Châteauneuf-le-Rouge : Vents d'ailleurs.
- 2003. *The Root of Roots : Or, How Afro-American Anthropology Got Its Start*. Chicago : Prickly Paradigm Press.
- Price, Sally. 1984. *Co-Wives and Calabashes*. Ann Arbor : University of Michigan Press. (2^e éd., 1993).
- 2011. Au musée des illusions : Le rendez-vous manqué du quai Branly, Paris, Denoël, 2011, p. 278.
- Price, Sally and Richard Price. 1980. *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*. Berkeley : University of California Press.
- 1999. *Maroon Arts : Cultural Vitality in the African Diaspora*. Boston : Beacon Press.
- Pross, Eliézer. 2010. « Transmigratie inheemsen Para dreigt ». *de Ware Tijd*, 11 juin.
- Quatremer, Jean. 1989. « Des condamnés au « non-droit » ». *Libération*, 9 mai.
- Quintus Bosz, A.J.A. 1954. *Drie eeuwen grondpolitiek in Suriname*. Assen : Van Gorcum.
- 1965. « De rechten van de bosnegers op de ontruimde gronden in het stuwmeergebied ». *Surinaams Juristenblad* : 14-21.
- Redfield, Peter. 2000. *Space in the Tropics : From Convicts to Rockets in French Guiana*. Berkeley : University of California Press.
- Scholtens, Ben. *Bosnegers en overheid in Suriname : De ontwikkeling van de politieke verhouding 1651-1992*. Paramaribo : Afdeling Cultuurstudies/Minov.
- Shelton, Dinah L. 2008. « Human Rights and the Environment ». *Yearbook of International Environmental Law 2007*, Oxford University Press, pp. 163-172.
- Solholm, Rolleiv. 2009. « Guyana and Norway to Protect Rain Forest, » NRK (Société Norvégienne d'Audiovisuel), 12 novembre.
- Stedman, John Gabriel. 1988. *Narrative of a Five Years Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam*, nouvellement transcrit du manuscrit original de

- 1790, avec une introduction et des notes de Richard Price et Sally Price. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Theije, Marjo de and Marieke Heemskerk. 2009. « Moving Frontiers in the Amazon : Brazilian Small-Scale Gold Miners in Suriname ». *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 87 :5-25.
- Thoden van Velzen, H.U.E. 1990. « The Maroon Insurgency : Anthropological Reflections on the Civil War in Suriname, » in Gary Brana-Shute (éd.), *Resistance and Rebellion in Suriname : Old and New*. Williamsburg VA, College of William and Mary, pp. 159-88.
- 1988. « Ten geleide » and « Militaire patstelling beheerst Suriname, » in T.S. Polimé and H.U.E. Thoden van Velzen, *Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1986-1988*, Utrecht, Instituut voor Culturele Antropologie, pp. 7-9, 14-25.
- Thoden van Velzen, H. U. E. and W. van Wetering. 2004. *In the Shadow of the Oracle : Religion as Politics in a Suriname Maroon Society*. Long Grove : Waveland.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. « Anthropology and the Savage Slot : The Poetics and Politics of Otherness, » in Richard Fox, éd., *Recapturing Anthropology : Working in the Present*. Santa Fe, NM : SAR Press, pp. 17-44.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2004. *Friction : An Ethnography of Global Connection*. Princeton : Princeton University Press.
- Verger, Pierre. 1957. *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar : IFAN.
- 1981. *Orixás : Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador : Corrupio.
- Vrede, I. 2001. « Facing Violence Against Women in Indigenous Communities. The Case of Maroon Communities in Brokopondo District, Suriname ». *Conférence de 2001 « Gender Violence, Health and Rights in the Americas »* Cancun, Mexico, 4-7 juin. Disponible sur <http://www.paho.org/english/hdp/hdw/Suriname.pdf>.
- Walsh, John et Robert Gannon. 1967. *Time is Short and the Water Rises*. New York : E. P. Dutton.
- Westoll, Andrew. 2008. *The Riverbones : Stumbling After Eden in the Jungles of Suriname*. Toronto : Emblem Editions.
- Van Westerloo, Gerard and Willem Diepraam. 1975. *Frimangron*. Amsterdam : De Arbeiderspers.
- Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley : University of California Press.
- Zandgrond, Fenny. 2009. « Verharde Afobakaweg officieel geopend : 'Marrons moeten harder aanpakken.' » *de Ware Tijd*, 24 novembre.

- Zwamborn, Marcel. 1992. « Suriname, » in *Human Rights in Developing Countries*. Utrecht : Studie-en Informatiecentrum Mensenrechten, Rijksuniversiteit te Utrecht, pp. 1-30.

Crédits photographiques

Archives Départementales de la Guyane : p. 56.

Martha Cooper : pp. 142, 144.

Toon Fey : p. 116. Vicente Franco (Goldman Environmental Prize) : p. 134.

Antonia Graeber : p. 45.

Marieke Heemskerk : pp. 156, 157.

Inter-American Court of Human Rights : p. 82.

Will Parrinello (Goldman Environmental Prize) : pp. 120, 130.

Richard Price : pp. 30, 31, 52, 54, 75, 184.

Sally Price : pp. 28, 104, 179, 182, 184, 185, 187, 204.

Richard Price ou Sally Price : pp. 27, 108.

Jason Rothe : pp. 39.

Wilhelmina van Wetering : p. 29.

Photos provenant des livres

p. 12, 13 : John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam*, nouvellement transcrit du manuscrit original de 1790, avec une introduction et des notes de Richard Price et Sally Price, 1988, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 105 et 403.

p. 25 : Willem van de Poll, *Suriname : Een fotoreportage van land en volk* (La Haye : W. van Hoeve, 1959).

p. 38 : John Walsh et Robert Gannon, *Time is Short and the Water Rises* (New York : E. P. Dutton, 1967), p. 30.

p. 40 : O. J. R. Jozefzoon, *De Saramaccaanse wereld* (Paramaribo : Varekamp, 1959), p. 28.

Photographie inconnu

p. 145 : reproduite avec l'aimable autorisation de Moesoela Amimba.

p. 125 : cette image peut être de Peter Poole mais il n'en est pas certain. L'image, datée de 2000, porte son nom à http://treesnotgunns.org/fileadmin/materials/old_growth/trees_not_gunns/Legal_Forest_Destruction_-_February_2006.pdf

Table des matières

Remerciements	5
Préface	7
<i>Des Africains découvrent l'Amérique</i>	9
La terre, les esprits, le pouvoir	11
<i>La terre, l'eau, le ciel</i>	35
Le barrage d'Afobaka	37
Des fusées à Kourou	51
<i>Souveraineté et territoire</i>	65
L'incursion à Atjòni	67
Le massacre de Moiwana	97
Les arbres	119
<i>Retour à la résistance</i>	131
Premières protestations	133
Les déprédations continuent	153
<i>Jour du jugement</i>	167
Actes de procédure préalables à l'audience	169
L'audience	177
Le jugement	231
<i>American Dreams</i>	243
Récents développements sur le terrain	245
Implications plus larges	257
Mai 2010. Deux visions de l'avenir des Saramaka	267
Postface à l'édition française	269
Le livre de Richard Price vu par l'IRD	279
Bibliographie des ouvrages cités	281
Crédits photographiques	289

ÉDITIONS KARTHALA

Collection *Méridiens*

L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Argentine, *Odina Sturzenegger-Benoist*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Biélorussie, *Philippe Marchesin*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
Le Chili, *Christian Rudel*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Le Costa Rica, *Christian Rudel*
La Côte d'Ivoire, *Philippe David*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
Le Groenland, *Jacqueline Thevenet*
La Guinée, *Muriel Devey*
Hawaii, *Alain Ricard*
L'Indonésie, *Robert Aarsse*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Libye, *Pierre Pinta*
Malte, *Marie Lory*
La Mauritanie, *Muriel Devey*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
La Mongolie, *Jacqueline Thevenet*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihaï E. Serban*
São Tomé et Príncipe, *Dominique Gallet*
Les Seychelles, *Jean-Louis Guébourg*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

Collection *Les terrains du siècle*

- Au Cameroun de Paul Biya, *Pigeaud F.*
Biodiversité et développement durable, *Guillaud Y.*
Chrétiens dans la mouvance altermondialiste (Les), *Grannec Ch.*
Clefs de la crise ivoirienne (Les), *Dozon J.-P.*
Coupeurs de route (Les), *Issa Saïbou*
Cybercafés de Bamako, *Steiner B.*
Défi des territoires (Le). Comment dépasser les disparités spatiales en Afrique de l'Ouest et du Centre, *Alvergne C.*
Élections générales de 2007 au Kenya (Les), *Lafargue J. (dir.)*
Enjeux urbains et développement territorial en Afrique contemporaine, *Diop A.*
Entre délocalisations et relocalisations, *Mercier-Suissa C.*
Implanter le capitalisme en Afrique, *Godong S.*
Islam et démocratie dans l'enseignement en Jordanie, *Nasr M.*
Islam, nouvel espace public en Afrique (L'), *Holder G. (éd.)*
Laurent Nkunda et la rébellion du Kivu. Au cœur de la guerre congolaise, *Scott S. A.*
Leçons de la crise ivoirienne, *Dozon J.-P.*
Le Hamas et l'édification de l'État palestinien, *Danino O.*
Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales (Amériques, Pacifique), *Bosa B. et Wittersheim É. (dir.)*
Métamorphoses du Hezbollah (Les), *Samaan J.-L.*
Niger 2005. Une catastrophe si naturelle, *Crombé X. et Jézéquel J.-H. (dir.)*
Paradoxes de l'économie informelle (Les), *Fontaine L. et Weber F.*
Retour de l'esclavage au XXI^e siècle (Le), *Deveau J.-M.*
Réveils amérindiens. Du Mexique à la Patagonie, *Rudel C.*
Soins de santé et pratiques culturelles, *Bellas Cabane C. (dir.)*
Un autre monde à Nairobi. Le Forum social mondial 2007 entre extra-versions et causes africaines, *Pommerolle M.-E. et Siméant J. (dir.)*
Violences sexuelles et l'État au Cameroun (Les), *Abega S. C.*

Collection *Espace caribéen et haïtien*

- Abolition de l'esclavage à la Guadeloupe (L'), *Gatine A.*
Antilles, terres à risque, *Burac M.*
Apports du nouveau monde à l'ancien (Les), *Yacou A. (éd.)*
Au temps des isles à sucre, *De Cauna J.*
Caraïbe, données environnementales (La), *Geode*
Caraïbe et la Guyane au temps de la Révolution (La), *Adélaïde J.*
Caraïbes des Petites Antilles (Les), *Lafleur G.*
Chute de la maison Duvalier (La), *Bonnardot M.-L. et Danroc G.*
Condition des paysans haïtiens (La), *Blancpain Fr.*
Contes diaboliques d'Haïti, *Barthélémy M.*
Créoles de la Caraïbe, *Yacou A. (éd.)*
Delgrès ou la Guadeloupe en 1802, *Adélaïde J.*
Démocraties antillaises en crise, *Martin D. C.*
Dictionnaire caraïbe-français, *Breton R.*
Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe, *Tourneux H.*
Dynamiques migratoires de la Caraïbe, *Geode*
Écrivain antillais au miroir de sa littérature (L'), *Moudileno L.*
Esclavage aux Antilles françaises (L'), *Gisler A.*
Guadeloupe face à son patrimoine (La), *Giordani J.-P.*
Guadeloupe, Martinique et Guyane dans le monde américain, *Burac M.*
Haïti au XVIII^e siècle (Lettres), *Wimpffen A.S. de*
Haïti et la France (1804-1848), *Brière J.-F.*
Haïti et République Dominicaine, *Théodat J.-M.*
Insurrection des esclaves à Saint-Domingue (L'), *Hurbon L.*
Littoraux de la Caraïbe, *Géode*
Martinique aux vents du large (De la), *Maxime A.*
Mayotte capecia, *Mackward Ch.*
Mobilisations sociales aux Antilles (2009), *William J.-Cl. et al.*
Officiers de couleur dans les armées de la République, *Gainot B.*
Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle, *Hurbon L.*
Révolution de Haïti (La), *Lacroix G^{al} Pamphile de*
Saint-Domingue espagnol et la révolution nègre d'Haïti, *Yacou A.*
Végétation forestière des Petites Antilles (La), *Joseph Ph.*
Vie de Toussaint Louverture, *Schoelcher V.*
Ville aux îles, la ville dans l'île. Basse-Terre et Pointe-à-Pitre,
Guadeloupe, 1650-1820, *Pérotin-Dumon A.*
Volcans dans l'histoire des Antilles (Les), *Adélaïde J. et Hervieu J.-P.*

Collection *Études littéraires*

Aux sources du roman colonial, *Seillan J.-M.*
Coran et Tradition islamique dans la littérature maghrébine, *Bourget C.*
Culture française vue d'ici et d'ailleurs (La), *Spear T. C. (éd.)*
De la Guyane à la diaspora africaine, *Martin F. et Favre I.*
De la littérature coloniale à la littérature africaine, *János Riesz*
Dictionnaire littéraire des femmes de langue française, *Mackward C. P.*
Discours de voyages : Afrique-Antilles (Les), *Fonkoua R. (éd.)*
Dynamiques culturelles dans la Caraïbe, *Maximin C.*
Écrivain antillais au miroir de sa littérature (L'), *Moudileno L.*
Écrivain francophone à la croisée des langues (L'), *Gauvin L. (éd.)*
Écrivains afro-antillais à Paris – 1920-1960 (Les), *Malela B.*
Édouard Glissant : un « traité du déparler », *Chancé D.*
Esclave fugitif dans la littérature antillaise (L'), *Rochmann M.-C.*
Essais sur les cultures en contact, *Mudimbe-Boyi E.*
Francophonie et identités culturelles, *Albert C. (dir.)*
Habib Tengour ou l'ancre et la vague, *Yelles M. (éd.)*
Histoire de la littérature négro-africaine, *Kesteloot L.*
Imaginaire d'Ahmadou Kourouma (L'), *Ouédraogo J. (dir.)*
Imaginaire de l'archipel (L'), *Voisset G. (éd.)*
Insularité et littérature aux îles du Cap-Vert, *Veiga M. (dir.)*
Itinéraires intellectuels, *Chauvet Achour Ch. (dir.)*
Littérature africaine et sa critique (La), *Mateso L.*
Littérature africaine moderne au sud du Sahara (La), *Coussy D.*
Littérature et identité créole aux Antilles, *Rosello M.*
Littérature franco-antillaise (La), *Antoine R.*
Littérature francophone et mondialisation, *Veldwachter N.*
Littérature ivoirienne (La), *Gnaoulé-Oupoh B.*
Littératures caribéennes comparées, *Maximin C.*
Littératures d'Afrique noire, *Ricard A.*
Littératures de la péninsule indochinoise, *Hue B. (dir.)*
Le métissage dans la littérature des Antilles fr., *Maignan-Claverie Ch.*
Maryse Condé, rébellion et transgressions, *Carruggi N. (dir.)*
Mobilités d'Afrique en Europe, *Mazauric C.*
Mouloud Feraoun, *Elbaz R. et Mathieu-Job M.*
Nadine Gordimer, *Brahimi D.*
Parades postcoloniales, *Moudileno L.*
Poétique baroque de la Caraïbe, *Chancé D.*
Roman ouest-africain de langue française (Le), *Gandonou A.*
Trilogie caribéenne de Daniel Maximin (La), *Chauvet-Achour C.*

Collection *Traite et esclavage*

- Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies (1820-1851), *Schmidt Nelly*
- Bordeaux, port négrier, *Saugera Éric*
- Brésil, quatre siècles d'esclavage, *Hébrard Jean*
- Cahiers des Anneaux de la mémoire
- Delgrès ou la Guadeloupe en 1802, *Adélaïde Jacques*
- Ère des négriers (1714-1774), Nantes au XVIII^e siècle (L'), *Gaston-Martin*
- Esclavage au Brésil (L'), *Maestri Mario*
- Esclavage aux Antilles françaises (L'), *Gisler Antoine*
- Esclavage en héritage (L'), *Véran Jean-François*
- Esclavage et abolition, *Rochmann M.-Ch. (dir.)*
- Esclave fugitif dans la littérature antillaise (L'), *Rochmann M.-Ch.*
- Esclave-poète à Cuba au temps du péril noir (Un), *Yacou Alain*
- Esclaves de Bourbon (Les). La mer et la montagne, *Ève Prosper*
- Femmes dans la traite, *Anneaux de la mémoire*
- France et la première abolition de l'esclavage (La), *Wanquet Claude*
- Haïti au XVIII^e siècle. Richesse et esclavage dans une colonie française, *Wimpfen A.S. de*
- Insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791) (L'), *Hurbon Laënnec (dir.)*
- Journaux de bord et de traite de J. Crassous de Médeuil, *Yacou Alain*
- Or et les esclaves (L'). Histoire des forts du Ghana du XVI^e au XVIII^e siècle, *Deveau Jean-Michel*
- Répression de la traite des Noirs au XIX^e siècle (La), *Daget Serge*
- Saint-Malo au temps des négriers, *Roman Alain*
- Servitude et oppression dans les Amériques, *CERC*
- Traite lusophone, *Anneaux de la mémoire*
- Traite rochelaise (La), *Deveau Jean-Michel*
- Traites négrières en Afrique (Les), *Renault F. et Daget S.*
- Vie de Toussaint Louverture, *Schoelcher Victor*
- Voyage en Guinée et dans les îles caraïbes en Amérique, *Isert Paul Erdman*

Collection *Contes et légendes*

Au pays des initiés, *Gabriel E. Mfomo*
Chant des Bushmen Xam (Le), *Stephen Watson*
Contes animaux du pays mafa, *Godula Kosack*
Contes arabes de Tiaret (Algérie), *Abdelkader Belarbi*
Contes diaboliques d'Haïti, *Mimi Barthélemy*
Contes, fables et récits du Sénégal, *Lilyan Kesteloot*
Contes des gens de la montagne (Cameroun), *Liliane Sorin-Barreteau*
Contes haoussa du Niger, *Jacques Pucheu*
Contes igbo de la Tortue, *Françoise Ugochukwu*
Contes et légendes du Bénin, *Mémoires d'Afrique*
Contes et légendes fang du Gabon (1905), *Henri Trilles*
Contes et légendes touaregs du Niger, *L. Rivaillé et P.M. Decoudras*
Contes moundang du Tchad, *Madi Tchazabé Louafaya*
Contes mystérieux du pays mafa, *Godula Kosack*
Contes du nord de la Guinée, *Gérard Meyer*
Contes du pays badiaranké (Guinée), *Gérard Meyer*
Contes du pays des Moose. Burkina Faso, *Alain Sissao*
Contes du pays malinké (Gambie, Guinée, Mali), *Gérard Meyer*
Contes du pays nzakara (Centrafrique), *Anne Retel-Laurentin*
Contes du pays tammari (Bénin), *Sylvain Prudhomme*
Contes peuls du Nord-Cameroun, *Dominique Noye*
Contes du sud du Cameroun, *Séverin Cécile Abega*
Contes tamouls, *S. Madanacalliany*
Contes tshokwé d'Angola, *A. Barbosa et M. Cl. Padovani*
Contes wolof du Baol, *J. Copans et Ph. Couty*
Les dits de la nuit (Sénégal), *Marie-Paule Ferry*
Les nuits de Zanzibar, *Henry Tourneux*
Récits épiques toucouleurs, *Gérard Meyer*
Soirées au village, *Gabriel E. Mfomo*
Sur les rives du Niger, *Kélétigui Mariko*

Achevé d'imprimer en octobre 2012
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : octobre 2012
N° d'impression : 210032

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®

Ce livre a pour sujet un peuple dont la forêt est menacée et son combat pour tenter de protéger son mode de vie en se saisissant des instruments juridiques internationaux des Droits de l'Homme. Les Marrons saramaka, descendants d'esclaves africains auto-libérés qui vivent dans la forêt tropicale de la République du Suriname, conduisent eux-mêmes, depuis des années, leur propre campagne de revendications. En 2007, la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme a rendu en leur faveur un jugement qui a fait jurisprudence. Deux leaders engagés dans cette lutte reçurent le Prix Goldman pour l'Environnement (souvent appelé « Prix Nobel pour l'Environnement »).

Le Suriname possède la plus importante proportion de forêt tropicale, au monde, par rapport au territoire national, et la plus grande couverture forestière par personne. Ce livre raconte l'histoire de la bataille menée par les Saramaka pour garder le contrôle de cette partie de forêt qui est la leur.

Professeur émérite d'anthropologie, d'« American Studies » et d'histoire, Richard Price est l'un des meilleurs spécialistes des sociétés afro-américaines. Auteur d'une vingtaine de livres et de nombreux articles, il a enseigné dans les universités Johns Hopkins, Yale, Stanford, ainsi qu'à Paris. Il partage son temps entre la recherche et l'écriture à la Martinique et Paris. Du même auteur en langue française : Les Premiers Temps (Éditions du Seuil, 1994, Vents d'ailleurs, à paraître), Le Bagnard et le Colonel (PUF, 2000, Vents d'ailleurs, à paraître), Les Marrons (avec Sally Price, Vents d'ailleurs, 2003), Les Arts des Marrons (avec Sally Price, Vents d'ailleurs, 2005), Romare Bearden : une dimension caribéenne (avec Sally Price, Vents d'ailleurs, 2006) et Voyages avec Tooy : histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires (Vents d'ailleurs, 2010).

Photo de couverture :
Wazen Eduards et Hugo Jabini voyageant sur le fleuve.
Photographie : Vicente Franco

Conception graphique :
Anabell Guerrero



9 782811 106461

ISBN : 978-2-8111-0646-1