

# LES CREOLES DE GUYANE

Marie-José JOLIVET,  
ORSTOM

De l'espagnol "criollo", le mot "créole" désigne, d'une manière générale, la descendance locale d'une espèce importée. Appliqué au genre humain, il caractérise donc les descendants d'une population autrefois venue d'ailleurs, et les distingue ainsi des autochtones proprement dits et des nouveaux venus.

Cependant, si l'on examine la réalité que recouvre cette appellation dans la Caraïbe, on voit vite les insuffisances de cette définition. Elle impliquerait, par exemple, que les Noirs Réfugiés Boni, implantés en Guyane depuis le XVIIIe siècle, y soient considérés comme des Créoles. Or, tel n'est pas le cas, car il y a, dans le fait créole, beaucoup plus que la stricte condition de son apparition - faire souche à partir d'une migration initiale - à laquelle se réduit finalement la précédente définition.

On est en effet devant une production historique qui concerne toute l'Amérique des plantations (1), dont chaque pays voit peu à peu émerger, au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, une société et une culture créoles plus ou moins spécifiques par delà le partage du même mode constitutif : c'est à travers une histoire commune et diverse à la fois que se fonde la créolité, dans ses grands principes comme dans la pluralité de ses expressions culturelles.

En Guyane, de nombreux groupes socio-culturels sont en présence. Le plus important est celui que forment les Créoles guyanais. Parmi les autres, certains (Haïtiens, Martiniquais ...) sont également créoles, mais non guyanais, d'autres (Galibi, Boni ...) sont également guyanais, mais non créoles. Par ailleurs, ceux qui ne sont ni créoles ni guyanais ne sont pas forcément sans rapport avec le premier groupe. Prenons le cas des Chinois : ils vivent aujourd'hui en colonie fermée (2) ; toutefois, parmi les Créoles guyanais, assez nombreux sont ceux qui ont des ascendants chinois. Ces divers éléments montrent à quel point se pose, pour la définition de ce groupe, le problème de ses contours.

En conséquence, son étude sera ici abordée sous l'angle de sa genèse d'abord, puis de son identité, c'est-à-dire de sa spécificité culturelle et de son rapport aux autres groupes.

## LA GENESE DU FAIT CREOLE

Dans l'acception générale du mot "créole", l'idée de l'implantation domine celle de l'origine. Sans doute ce mot n'a-t-il pas eu au départ vocation à définir une société et une culture ; mais le sens qu'il a progressivement acquis oblige à faire retour sur les termes précis de la situation qui l'a fait naître.

Dans la Caraïbe, cette situation est celle de la colonisation esclavagiste, mise en oeuvre par des colons d'origine européenne, à partir de la transplantation d'Africains réduits pour ce faire à l'esclavage.

L'Europe et l'Afrique constituent donc les deux mondes culturels dont dérive la créolité. Celle-ci se construit dans le creuset de la plantation où s'opère la rencontre de ces deux mondes. Mais cette rencontre s'effectue dans les conditions très particulières de la relation maîtres/esclaves : elle ne saurait être comprise comme une simple situation de contact.

Portées par les maîtres blancs qui les imposent à tous, les valeurs européennes occupent une position dominante. Privées du droit de s'exprimer librement, les valeurs africaines sont au contraire niées par la structure, c'est-à-dire menacées d'effacement ; souvent réduites à des domaines refuges, telles les danses autorisées par les maîtres, elles peuvent cependant aussi faire l'objet de résistances clandestines -voire parfois tolérées- notamment dans les domaines de la religion et de la magie ; de plus, elles sont régulièrement revivifiées, en raison de la traite qui, jusqu'au XIXe siècle, ne cesse de donner aux esclaves créoles, nés sur place, des compagnons bossales, venant d'Afrique.

La créolisation semble alors suivre deux processus distincts. Pour les colons blancs, il s'agit essentiellement de l'adaptation d'une culture -dont ni les grands principes ni la cohérence globale ne sont remis en cause- à un nouveau milieu physique et humain. Pour les esclaves en revanche, la créolisation correspond à un phénomène plus complexe. L'apprentissage des valeurs imposées se heurte en effet aux strictes limites que marque l'impossible confusion entre l'univers des maîtres et celui des esclaves ; la mémoire africaine n'est par ailleurs jamais totalement effacée, soit qu'elle subsiste au grand jour dans ses expressions tolérées, soit qu'elle se cache derrière la "réinterprétation" (Herskovits, 1941), sous forme européenne, de croyances demeurant fondamentalement africaines. Prise dans une confrontation aux multiples contradictions, la créolisation des esclaves ne peut dès lors que s'accompagner d'une reconstruction culturelle, véritable oeuvre de création.

Précisons que l'opposition qui vient d'être faite entre le processus de créolisation des colons et celui des esclaves est évidemment schématique. En réalité,

## LES CREOLES DE GUYANE

la créolisation s'accomplit toujours dans l'interaction des forces en présence, même pour le groupe dominant des colons blancs dont l'identité est entièrement liée à la mise en place de l'ordre esclavagiste. Toutefois, cette identité-là est sans doute plus sociale que culturelle ...

Il serait cependant hasardeux de développer cette réflexion à propos de la Guyane : contrairement aux Antilles où il constitue toujours un groupe parfaitement identifié, le groupe des Blancs créoles a disparu de la scène guyanaise, en tant que tel, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (3). Il appartient donc au passé, et ne peut être saisi qu'à partir de données d'archives. Son rôle n'en est pas moins important dans la formation du groupe créole qui nous occupe ici, et c'est sous cet angle qu'il doit être abordé.

Pour comprendre comment se construit concrètement la créolité guyanaise, il faut examiner les conditions spécifiques que lui confère l'histoire de ce pays.

Les Français n'ont réussi à s'imposer en Guyane que tardivement et modestement. En 1664, La Barre, à la tête d'une troupe de 1 200 hommes, reprend Cayenne aux Hollandais et s'y installe avec ses recrues et 250 esclaves africains. En 1677, le nombre des esclaves est passé à 1454, et la population compte en tout 1836 personnes, presque exclusivement concentrées dans l'île de Cayenne. En 1737, le "canton" de Cayenne -qui, partant de l'île, s'est toutefois peu à peu étendu jusqu'à la rivière de Kourou- regroupe encore l'essentiel de la population de la colonie, soit 475 colons blancs, 4297 esclaves noirs et 33 affranchis ; on y compte 158 "habitations". Les établissements secondaires de la côte Est restent réduits à 131 personnes. En 1777, après l'expédition de Kourou -tragique tentative de peuplement européen qui s'est soldée par des milliers de morts et seulement quelques centaines de colons implantés dans la région de Sinnamary- la population de la colonie ne dépasse toujours pas 10 000 personnes, dont 1389 Blancs et 8441 esclaves, et la plupart des habitations continuent à se répartir entre Cayenne et Sinnamary. A la veille de l'abolition de l'esclavage, il y a plus de 20 000 esclaves dans la colonie dont les quelque 500 habitations s'égrènent désormais tout le long de la bande littorale, de l'Oyapock au Maroni, avec une concentration néanmoins persistante dans l'île de Cayenne et les proches quartiers de la côte Ouest.

Ces premières données font apparaître quelques éléments de la spécificité guyanaise durant cette période de formation : limites et lenteur de l'implantation coloniale, faiblesse démographique. Ces éléments relèvent d'une situation générale que l'on peut définir par la pauvreté. Ce mot revient d'ailleurs comme un leitmotiv dans la correspondance officielle des gouverneurs et des intendants de la Guyane au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les habitants se plaignent de la rareté et de la cherté des esclaves que le principe de "l'Exclusif" les oblige à acheter aux armateurs français, plus intéressés par le commerce avec les Antilles. Faute d'esclaves en nombre suffisant, la production stagne ; tout projet de mise en valeur doit alors être assorti d'une demande de subsides royaux ; or, ces derniers ne sont que parcimonieusement accordés, car le gouvernement français ne cesse d'hésiter entre une politique de mise en valeur par le

travail servile et une politique de peuplement favorisant l'installation de petits colons originaires de France.

S'il caractérise cependant la Guyane, le système de la plantation n'y est guère comparable, globalement, à ce qu'il est aux Antilles. Il convient tout d'abord de préciser la réalité fortement disparate que recouvre le terme d'habitation. Sur les 500 habitations répertoriées en Guyane dans les années 1840, celles de quelque envergure ne dépassent pas la centaine ; les autres ne sont que de petites, voire très petites exploitations ; où le maître, aidé de quelques esclaves, pratique l'agriculture itinérante sur brûlis, selon la technique empruntée aux Indiens. D'après les témoins de l'époque (4), le paternalisme prévaut sur ces petites habitations. Le fait a été souvent relevé comme particularité du régime servile en Guyane. Il ne faut pourtant pas lui donner plus d'importance qu'il n'a : s'il concerne bien une majorité d'habitations, il ne touche qu'une minorité d'esclaves. Les autres sont regroupés dans les grandes habitations qui peuvent chacune en réunir 100 à 200, et sont soumis au régime disciplinaire le plus strict.

Ce n'est donc pas au niveau du sort réservé aux esclaves qui se situe la spécificité guyanaise durant cette période : c'est au niveau de l'assise du système de la plantation dont la fragilité se révélera dès les lendemains de l'émancipation.

L'isolement des habitations, la productivité médiocre des plus grandes, la pauvreté, parfois extrême, des autres, la faible densité d'occupation du sol sur la bande littorale, l'immensité de l'arrière-pays presque désert : telles sont les caractéristiques de la situation quand, en 1848, intervient l'abolition de l'esclavage. Celle-ci se traduit alors par un mouvement de dispersion immédiat et général des esclaves libérés qui fuient les plantations pour aller s'installer à leur compte. Ainsi se créent une multitude de petites exploitations : c'est l'avènement de "l'habitation créole".

La culture matérielle et l'organisation sociale qui bientôt s'élaborent à partir de cette nouvelle habitation marquent la naissance de ce qui deviendra la tradition créole propre à la Guyane. L'individualisme est le principe qui structure au départ cette tradition. On peut l'interpréter comme étant le produit de l'idéologie du contre-esclavage, c'est-à-dire l'expression spontanée de la liberté pour tous ceux qui, jusqu'alors, n'ont pas connu d'autre situation que celle de l'esclavage et n'ont donc jamais fait l'expérience d'une organisation collective susceptible de figurer dans leur mémoire comme le symbole de la liberté.

Les sociétés créoles sont toutes marquées, à des degrés divers, par leur individualisme constitutif. C'est de ce point de vue que les groupes issus du marronnage d'esclaves bossales — nés et socialisés en Afrique — s'en distinguent (5). Toutefois, si l'individualisme définit la créolité en regard de l'africanité, il n'en varie pas moins sensiblement, dans sa forme et son intensité, en fonction du cadre historique précis où il s'inscrit. Ainsi, en Guyane, il trouve des conditions d'expansion beaucoup plus grandes que dans les îles, en raison de la multiplication possible des nouvelles habitations dans l'immensité du territoire disponible, puis de la ruée vers les mines d'or de l'intérieur, découvertes quelques années seulement après l'abolition de l'esclavage.

La ruée vers l'or est un moment particulièrement important dans l'histoire de la Guyane créole. Elle commence vers 1870 et se prolonge, suivant une courbe

parabolique, jusque dans les années 1930. Elle s'accompagne de migrations internes continues, et d'un mouvement d'immigration relativement important — étant donné la modeste démographique du pays — en provenance des proches pays de la Caraïbe, notamment de Sainte-Lucie. La recherche et l'exploitation de l'or se font surtout de manière artisanale : elles sont effectuées par des milliers de petits orpailleurs, dont beaucoup sont des "maraudeurs", sans titre ni droit, mais par là même sans contrainte.

Avec la situation que provoque la ruée vers l'or, s'ouvre aux Créoles guyanais ou immigrés un champ d'action dont les contraintes socio-économiques sont infiniment moindres que celles qui règnent sur la plantation antillaise durant la même période. C'est surtout vrai au tout début de la ruée ; ensuite, l'organisation commerciale bientôt mise en place par quelques gros négociants vient enfermer les petits orpailleurs dans une complète dépendance, et pour leur approvisionnement, et pour l'écoulement de leur production. Mais ces orpailleurs ne vivent pas la situation en termes de contrainte, car la liberté dans le travail reste la règle, tandis que les rapports avec les grosses maisons de commerce sont personnalisés, grâce à la présence de leurs représentants dans les villages miniers.

Jusqu'alors, un minimum d'organisation collective s'était avéré nécessaire pour répondre aux contraintes de la survie dans le cadre des nouvelles habitations créoles ; avec la ruée vers l'or et le système de ravitaillement par voie commerciale, l'individualisme prend le pas sur les pratiques collectives : il cesse de n'être qu'un principe structurant, pour devenir la norme absolue. De ce point de vue, la Guyane représente un cas limite.

Rappelons encore que la période de l'or voit disparaître le groupe des Blancs créoles. La ruée n'en est pas la cause directe, mais elle en accélère le processus. Trop peu prospères pour rétablir aisément la situation compromise par la fuite de la main-d'oeuvre libérée, en obtenant, comme leurs homologues antillais, la mise en oeuvre d'une vaste politique d'immigration sur contrats (6), les planteurs guyanais ne parviennent pas même à prendre durablement le contrôle du commerce d'import-export qui passe aux mains des investisseurs métropolitains ou antillais : au début du XXe siècle, ils ne constituent déjà plus un véritable groupe.

Cette disparition donne à la créolité guyanaise contemporaine une plus grande unité, due au partage par tous d'une ascendance africaine, même si cette dernière n'est jamais exclusive. Cette unité n'est évidemment pas exempte de variations socio-culturelles non négligeables. Il faut citer le cas de la bourgeoisie de Cayenne : en large mesure issue de l'ancien groupe des affranchis, elle affirme sa spécificité au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, en investissant le domaine des professions libérales, grâce à une maîtrise voulue et revendiquée de la culture française. Cette maîtrise s'accompagne d'une prise de distance certaine à l'égard de la culture créole traditionnelle ; toutefois, les liens ne sont pas entièrement rompus pour autant. Il y a en effet une dynamique créole, qui se joue sur certains traits culturels et dans le rapport aux autres groupes.

## CULTURE ET IDENTITE CREOLES

Si la tradition créole ne peut s'exprimer pleinement qu'à partir de l'émancipation, certains éléments en sont constitués bien avant. Tel est le cas pour la langue : sans doute créé dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le créole prend au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle une importance qui se renforce tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, dans le cadre des habitations coloniales, puis des habitations créoles. Durant toute la période d'orpaillage, on le retrouve au rang de langue principale, tant dans les villages miniers de l'intérieur que dans les bourgs-relais de la côte.

Aujourd'hui encore, les Guyanais sont en majorité créolophones. Les travaux de M. Saint-Jacques Fauquenoy montrent que ce créole, à base lexicale française, est apparenté aux créoles antillais de même base et en partage les grandes caractéristiques structurales, tout en possédant quelques traits phonétiques, grammaticaux et lexicaux qui lui sont propres. Ces travaux montrent aussi que le créole guyanais n'est pas uniforme : il manifeste des variations dialectales d'une commune à l'autre. Ces variations sont dues aux situations de contact avec d'autres langues, notamment avec les créoles antillais véhiculés par les immigrants. Mais l'opposition principale se joue entre le créole de Cayenne et celui des communes rurales : c'est alors le rapport au français qui est en cause. Langue importante par son nombre de locuteurs, le créole n'en a pas moins été longtemps considéré — et le demeure encore souvent — comme un simple patois, en regard du français. Langue officielle, le français est aussi la langue dans laquelle s'effectue la scolarisation. D'abord réservé aux hommes de pouvoir et à la bourgeoisie instruite, l'usage du français s'est très largement étendu durant ces dernières décennies, en raison des progrès du taux de scolarisation qui atteint aujourd'hui son maximum parmi les jeunes Guyanais créoles, y compris dans les communes rurales. C'est toutefois à Cayenne, chef-lieu administratif et lieu de résidence de la bourgeoisie, que la présence du français est la plus ancienne et la plus marquée. Le créole de Cayenne se trouve donc plus francisé que celui des communes.

Actuellement, hormis quelques personnes âgées, la plupart des Guyanais créoles sont bilingues. Mais tout comme aux Antilles, il s'agit d'une situation de diglossie largement intériorisée : l'usage du créole, pris comme langue de la vie quotidienne, tend à être réservé aux conversations privées, entre amis ; le français n'est plus seulement la langue officielle, c'est aussi la langue de la promotion sociale, celle dont il faut pouvoir affirmer la maîtrise en public.

Cependant, comme en Martinique ou en Guadeloupe, on assiste depuis quelques années à un mouvement de revalorisation du créole. Poussée par l'émergence de l'idée nationale, cette revalorisation touche l'ensemble du groupe créole, même si pour certains elle se situe dans le cadre accepté de la situation de diglossie laissant au français sa position dominante. Le mouvement s'inscrit dans la présente dynamique identitaire : le créole est désormais considéré comme un trait essentiel de la spécificité guyanaise, toutes catégories sociales confondues. Cette spécificité se reconstruit surtout en réaction aux effets dissolvants de l'appartenance française et de la logique assimilationniste caractérisant la départementalisation. On voit alors s'amorcer une volonté de retour vers un créole plus authentique. Cette

## LES CREOLES DE GUYANE

notion d'authenticité amène également des réserves à l'égard des influences antillaises : c'est bien la créolité proprement guyanaise qui entend ici s'exprimer.

L'attachement au créole est sans conteste l'une des principales manifestations de l'unité du groupe. D'autres éléments de culture mettent au contraire en relief l'existence d'importantes variations en fonction de l'appartenance sociale. Le domaine de la vie matérielle voit notamment s'opposer une culture urbaine et une culture rurale. Mais c'est dans cette dernière qu'il faut chercher la tradition créole. C'est en effet à partir de la nouvelle habitation, on l'a dit, que cette tradition s'est construite. S'il a cessé d'être dominant durant toute la période de l'or, le mode de vie de l'habitation s'est néanmoins perpétué dans certaines communes, moins perturbées que d'autres par la ruée, et a été repris sur tout le littoral après la seconde guerre mondiale, alors que le temps de l'or s'avérait définitivement révolu.

Tel qu'on pouvait encore l'observer à la fin des années 1960, le mode de vie de l'habitation reflétait bien ce qu'avait pu être à l'origine la dynamique créole. Sans avoir à s'enfoncer très loin dans la forêt, les habitations s'étaient dispersées le long des rivières, en amont des bourgs qui étaient restés des lieux de réunion, les dimanches et les jours de fête. Chaque habitation permettait à une famille nucléaire de vivre en quasi-autosubsistance : outre les ressources de l'abattis, produit de la culture itinérante sur brûlis en terres hautes, l'exploitant pouvait disposer de celles que lui procuraient ses activités complémentaires de chasse et de pêche ; à partir de la culture principale du manioc amer, la famille fabriquait le couac qui, grâce à la technique de séchage et de cuisson, constituait une denrée de longue conservation, toujours disponible lorsque la saison des "légumes" (dachines, ignames) était passée. Dans les régions de "savanes", à l'Ouest de Cayenne, les activités de chasse et de pêche se réduisaient sensiblement au profit de l'élevage (bovins, porcins) ; on pouvait alors y doter l'enfant à sa naissance, en lui attribuant une truie dont la descendance constituait le troupeau dont il disposait pour aller, le moment venu, s'installer à son compte. Car le repli de la famille nucléaire sur elle-même était partout reproduit, à chaque génération, par la coutume de la néo-localité : dès qu'il atteignait l'âge adulte, le fils partait cultiver à sa guise, et parfois assez loin, ses propres abattis auprès desquels il montait sa propre habitation ; la fille quittait le toit parental dès qu'elle était en âge de fonder un foyer.

L'individualisme marqué de ce mode de vie dans l'isolement de l'habitation n'en était pas moins régulièrement rompu par des pratiques collectives. L'observation générale du rituel catholique amenait les gens à descendre au village pour aller à l'église ; des jours de fête comme Pâques ou la Pentecôte étaient largement célébrés en commun. Mais la pratique collective qui faisait réellement contrepoids à l'individualisme était celle de l'entraide dite mayouri. Appliqué surtout au défrichage d'un abattis, le mayouri pouvait réunir une quarantaine de personnes. Répondant à l'appel lancé par l'intéressé une quinzaine de jours auparavant, chacun arrivait avec son sabre et sa hache ; en une journée de travail, un hectare pouvait ainsi être préparé. Les femmes venaient aussi : elles s'occupaient du repas que le bénéficiaire devait offrir aux participants. Baignant dans une atmosphère de bonne humeur entretenue par les plaisanteries et les chansons, le mayouri, loin d'être perçu comme une corvée, était vécu comme une fête. Il avait cependant ses contraintes : la nécessaire réciprocité des services rendus, et l'impossibilité de se soustraire

systématiquement à cette pratique, à moins que de vouloir se mettre totalement en marge du groupe. Mais s'il était l'occasion de la manifestation d'un certain contrôle social, le *mayouri* était avant tout le moyen de forger l'unité du quartier : formé de volontaires, il donnait lieu à des réunions de composition à chaque fois un peu différente, par lesquelles se construisait l'unification de l'ensemble du groupe et non son fractionnement en petites unités fixées.

Le *mayouri* a aujourd'hui presque entièrement disparu. Il ne subsiste plus guère que sous la forme très résiduelle du "coup de main", correspondant à un échange de services entre des partenaires souvent fixes, et en nombre restreint. Cette disparition est liée à la dépopulation des communes rurales et à la régression du mode de vie de l'habitation. Toutefois, si ce dernier semble désormais n'appartenir plus qu'au passé, le *mayouri* reste très présent dans la mémoire créole, comme symbole de la spécificité guyanaise : les discours nationalistes ou plus généralement identitaires s'y réfèrent souvent.

Il est cependant évident que la forte concentration de la population créole dans la ville de Cayenne et ses alentours ne permet plus de caractériser la culture créole de Guyane par la tradition rurale qui en fut la première expression : cette culture apparaît au contraire de plus en plus comme une culture urbaine. Or, la ville représente depuis plus d'un siècle la scène privilégiée de l'assimilation et du "progrès" à l'occidentale. Le rapport à la culture française est donc ici nécessairement plus pesant ; mais il ne se réduit pas pour autant à des démarquages : il peut aussi être fait d'adaptation, de résistance, de détournement, c'est-à-dire de création. Il n'est, pour s'en convaincre, que de citer l'œuvre du poète Léon G. DAMAS. Né à Cayenne en 1912, Damas, qui a poursuivi ses études à Fort-de-France puis à Paris, a su trouver dans la langue française les mots et le rythme d'une pure "poésie nègre", abrupte et rebelle, forte d'une souffrance partagée, fière de la condition spécifique qui la portait ...

Parmi les grands traits de la culture créole urbaine, il faut placer le carnaval au premier rang. Faute d'une concentration de population suffisante, le carnaval de Cayenne ne peut être que modeste ; il n'en révèle pas moins les enjeux de la construction créole. Produit de la civilisation chrétienne qui, comme partout ailleurs, lui fait prendre place entre l'Épiphanie et le mercredi des Cendres, le carnaval de Cayenne, suivant en cela une évolution générale, ne commence réellement qu'avec les "jours gras" ; durant la période qui précède il est surtout l'occasion d'une recrudescence des bals du samedi soir, même si les dimanches voient quelques petits défilés. Phase finale où l'on entere "Vaval" (Carnaval), le mercredi des Cendres en est devenu le moment culminant, avec le grand vidé des diabesses noires et blanches, venues des Antilles supplanter le thème de la mort qui autrefois dominait ce dernier défilé. D'après certains témoins, le carnaval d'avant guerre se caractérisait surtout par ses thèmes et costumes prescrits -tels les diables rouges que l'on voit encore le mardi gras- dans le cadre de "bandes" organisées ; à partir des années 1960, on a assisté à une forte augmentation des petits groupes informels, à costumes libres. Pour les tenants de ce système, on retrouvait ainsi l'esprit du vrai carnaval guyanais : dans la spontanéité des gestes et la simplicité imaginative des travestissements, et non dans les parades de beaux et coûteux costumes. En fait, dans cette opposition, était en cause la conception même de la tradition : fidélité au



## LES CREOLES DE GUYANE

passé pour les uns, spécificité en devenir pour les autres - car parmi les déguisements libres, nombreux étaient ceux inspirés par les valeurs occidentales actuelles, parfois reprises avec un net effet de détournement. Mais vers le milieu des années 1970, l'intervention de la télévision a provoqué la régression de la spontanéité au profit du spectacle, c'est-à-dire le retour vers une tradition plus formelle.

Le spectacle n'est toutefois pas nécessairement figé. Il peut aussi être l'expression d'une recherche, sous forme de création ou de ressourcement. A cet égard, les mises en scène du folklore guyanais est aujourd'hui l'objet manifeste de la volonté de retrouver l'authenticité de la tradition passée, et non pas seulement d'en préserver ce qu'il en reste. Sans doute s'agit-il dès lors d'une mémoire "historique", et non plus vivante, trahissant en ce sens les significations premières des danses perpétuées ou créées au temps de l'esclavage ; sans doute ces spectacles ont-ils aussi une vocation touristique. Il n'empêche qu'ils participent activement à la quête identitaire à laquelle est actuellement confrontée la créolité guyanaise, prise dans cette relation du monde rural au monde urbain.

Les variations de la culture créole ne se réduisent pas à la seule opposition de ces deux mondes : elles sont aussi liées à l'appartenance sociale. De l'exercice des professions libérales à la pratique aléatoire du "job", voire au chômage total, l'éventail des statuts socio-professionnels est large ; des beaux quartiers aux bidonvilles, l'éventail des lieux de résidence l'est aussi. Le mode de vie diffère sensiblement d'un pôle à l'autre son occidentalisation s'accroît au fur et à mesure où l'on monte dans l'échelle sociale.

Revendiquée par les affranchis dès l'époque de l'esclavage, principal mode constitutif de la bourgeoisie de Cayenne, l'assimilation est devenue, avec la départementalisation, le moyen obligé de la promotion sociale. Si certains la remettent aujourd'hui fortement en cause comme le moule dont la dépersonnalisation et la déculturation sont les effets essentiels, elle n'en continue pas moins à être l'axe sur lequel chacun se situe et situe les autres ; elle joue notamment, directement ou indirectement, comme critère d'exclusion de certaines minorités.

Inscrit dans une mosaïque de populations, le groupe des Créoles guyanais est sans conteste, majoritaire, mais néanmoins difficile à évaluer numériquement. Il ne suffit pas d'être né en Guyane pour appartenir à ce groupe ; il faut encore en partager l'identité, ce qui pose le double problème de la créolité et de la créolisation guyanaises.

Un Créole guyanais se définit souvent lui-même par opposition aux minorités nationales, ethniques ou socio-culturelles qui l'entourent. La tâche est simple lorsque ces minorités affirment chacune une identité propre et entendent ainsi se faire reconnaître dans leur différence. Elle est plus difficile lorsque la distance socio-culturelle est moindre ou lorsque les membres de la minorité considérée cherchent à s'intégrer.

Quand et comment devient-on un Créole guyanais ? Cette question a connu des réponses variables selon les époques. Au départ, appliquée aux esclaves natifs mais d'origine africaine, la créolisation s'est opérée sous le poids de la contrainte ; aux lendemains de l'émancipation, c'est au contraire l'expression individualiste de la liberté retrouvée qui en a été le moyen, et plus encore au temps de l'or, où le renforcement de l'individualisme et le faible niveau de structuration engendrés par la ruée et l'affairisme général ont largement favorisé l'intégration des migrants.

Mais à cette très longue phase d'ouverture s'est récemment substituée une phase de fermeture, particulièrement manifeste à l'encontre des Brésiliens, et aujourd'hui surtout des Haïtiens. Cette fermeture est à la mesure des incertitudes identitaires qui se font jour depuis qu'apparaissent plus clairement les limites et les dangers de l'assimilation institutionnalisée par la départementalisation.

Durant sa période ascendante, au cours des années 1950-1960 qui en ont vu la généralisation, l'assimilation a poussé les Créoles vers une européanité qui tendait à les couper de l'africanité pourtant également constitutive de leur culture. Tel semblait être alors le prix de la promotion sociale, selon l'exemple offert déjà par la bourgeoisie de Cayenne. Promise à tous ceux qui cheminaient dans la voie de l'assimilation, cette promotion restait en fait singulièrement modulée par l'origine sociale, et ne remettait pas en cause la hiérarchie interne du groupe créole ; mais l'adhésion au modèle occidental et au mode de vie individualisé qui en était la condition première permettait au moins d'affirmer son appartenance au monde "moderne", par opposition à tous ceux qui ne répondaient pas à cette condition première : les sociétés fondées sur une organisation tribale (Amérindiens, Noirs Réfugiés ...) d'ailleurs désignées alors comme "primitives".

Avec les années 1970, s'est développée la contestation de l'assimilation : contestation politique, liée à l'émergence des idées indépendantistes, contestation culturelle aussi, accompagnée d'un mouvement de revalorisation de la langue et des valeurs créoles. Comme au niveau de ses effets socio-économiques, en matière de promotion notamment, la logique assimilationniste laissait paraître des failles de plus en plus difficiles à masquer, quelques certitudes en ont été ébranlées, à commencer par celles touchant l'identité dans son orientation vers une européanité exclusive. Il en est résulté une crise identitaire qui est aujourd'hui au cœur des débats guyanais quant à l'appréciation de la situation pluri-culturelle propre à ce pays.

Cette crise s'accompagne en effet d'un repli du groupe créole sur lui-même, en quête d'une redéfinition de son identité ; et c'est dans ce contexte que se situe l'arrivée en grand nombre des migrants haïtiens. Ces derniers font alors l'objet d'un rejet d'autant plus marqué qu'ils sont porteurs d'une culture également créole, proche, c'est-à-dire partant des mêmes bases selon un mode constitutif au départ semblable, en même temps que caractérisée par des points forts, tel le Vaudou, qui n'ont pas leur équivalent en Guyane, et qui, comparativement, font montre d'africanité - même si celle-ci, loin d'être exclusive, est prise dans une construction syncrétique, devenue peu à peu purement "nationale".

Face à une culture créole guyanaise qui voit l'européanité se dérober en tant que pôle attractif, et doit donc reconstruire sa spécificité par un retour vers des valeurs

## LES CREOLES DE GUYANE

que l'on voudrait authentiquement guyanaises, mais qu'il faut retrouver, voire recréer, la culture créole haïtienne peut sembler dans une position de possible ascendant : paradoxalement, car les migrants qui la portent sont au contraire dans une situation généralement des plus précaires, au point que leur culture s'en trouve profondément dévalorisée, eu égard aux critères de jugement induits par la longue —adhésion ébranlée, mais non point effacée— à l'idéologie de l'assimilation et du progrès.

Quoique non exempte d'ambivalence, la peur d'être submergé par une culture vécue comme étant à la fois proche et étrangère domine actuellement le rapport du groupe créole guyanais aux Haïtiens. Mais la recherche d'une identité plus étroitement ancrée en Guyane amène, parallèlement une plus grande ouverture aux sociétés traditionnelles, désormais comprises comme faisant partie intégrante du monde proprement guyanais, même si c'est sur un mode encore problématique.

## ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

- BASTIDE (R.) 1967.- Les Amériques Noires, Paris Payot.
- ESAMBERT (B.) 1963.- L'orpillage en Guyane française, Cayenne, Service des mines, multigraphié.
- HERSKOVITS (M.J.) 1941.- The myth of the negro past, Ed. française sous la titre l'héritage du Noir, 1966, Paris, Présence africaine.
- JOLIVET (M.J.) 1982.- La question créole, Paris, ORSTOM, coll. Mémoires.
- RAPPORT ADMINISTRATIF 1884.- Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises, Paris, Imprimerie Nationale.
- SAINT-JACQUES-FAUQUENOY (M.) 1979.- La situation linguistique, in Atlas de la Guyane, Paris, CNRS/ORSTOM, planche 20.
- SENGHOR (L.S.) 1948.- Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, Paris, PUF.

## NOTES

- (1) Elle concerne d'autres pays encore, telle la Réunion, mais nous voulons rester ici dans les limites prudentes d'une aire géographique bien circonscrite.
- (2) Malgré les contacts que leurs activités commerciales les amènent à avoir quotidiennement.
- (3) Les Blancs créoles, actuellement présents en Guyane, sont d'origine antillaise. Signalons que pour saisir l'identité de ce groupe, il convient de se reporter à l'exemple

des "Békés" de la Martinique, qui est le plus éclairant.

(4) En l'occurrence, les magistrats chargés par Louis-Philippe du "patronage des esclaves".

(5) Cf. l'exemple des Boni.

(6) Sont tout de même introduits en Guyane d'abord quelques centaines d'Africains jusqu'en 1861, puis des Indiens en plus grand nombre (ils sont environ 3 500 en 1874), et des Chinois.

## LES DOSSIERS DU CENADDOM

Sont disponibles :

- Vie Culturelle : n° 73, 1er trimestre 1984, 138 p.
- Jeunesse : n° 74, 2e trimestre 1984, 108 p.
- Martinique : n° 75, 3e trimestre 1984, 122 p.
- Collectivités locales : n° 76, 4e trimestre 1984, 138 p.
- L'Outre-Mer entre pôles et tropiques : n° 77, 1er trimestre 1985, 120 p.

Les Dossiers n° 73 à 77 inclus ont été publiés dans le "Bulletin d'Information du CENADDOM".

Prix : 63 F l'exemplaire (voie de surface)

- Habitat : n° 78-79, 2e trimestre 1985, 254 p.

Ce dossier est le premier de la revue du CENADDOM qui porte désormais le titre "Les Dossiers de l'Outre-Mer"

Prix de ce numéro (double) : 126 F (voie de surface)

- Recherche scientifique : n° 80, 3e trimestre 1985, 128 p.

Prix de ce numéro (simple) : 63 F (voie de surface).

- Guyane : n° 81, 4e trimestre 1985, 128 p.

Prix de ce numéro (simple) : 63 F (voie de surface).

- Femmes des DOM : n° 82, 1er trimestre 1986, 128 p.

Prix de ce numéro (simple) : 63 F (voie de surface)

- Complémentarités Métropole-Outre-Mer : n° 83, 2e trimestre 1986, 128 p.

Prix de ce numéro (simple) : 63 F (voie de surface).

- Coopération régionale dans l'Océan Indien : n° 84, 3e trimestre 1986, 128 p.

Prix de ce numéro (simple) : 63 F (voie de surface).

- Guyane, Réunion : Sociétés pluriculturelles : n° 85, 4e trimestre 1986, 128 p.

Prix de ce numéro (simple) : 63 F (voie de surface).

# LES DOSSIERS DE L'OUTRE-MER

BULLETIN D'INFORMATION DU CENTRE NATIONAL DE DOCUMENTATION DES DEPARTEMENTS  
D'OUTRE-MER. BATIMENT DU CENTRE D'ETUDES DE GEOGRAPHIE TROPICALE  
DOMAINE UNIVERSITAIRE. 33405 TALENCE CEDEX. TEL. 56.80.84.43.

REVUE TRIMESTRIELLE D'INFORMATION SUR LES DEPARTEMENTS D'OUTRE-MER

## GUYANE, REUNION : SOCIETES PLURICULTURELLES

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION  
*Claude ARCHAMBAULT*

COMITE DE REDACTION  
*Claude ARCHAMBAULT*  
*Françoise CAMPAGNE*  
*Jean-Claude GIACOTTINO*  
*Guy LASSERRE*  
*Jacques MENAUGE*

VIE LOCALE  
*Françoise CAMPAGNE*

REVUE DES LIVRES  
*Jacques MENAUGE*

REALISATION TECHNIQUE  
*Omar BOUCHTA (MSHA)*  
*Marie-Claude LASSERRE -*  
*LONGUEVILLE*  
*Jacky SUIRE*

IMPRESSION  
*Imprimerie Péchade, Pessac*

ISSN : 0769 . 3478

Commission paritaire des pu-  
blications et agences de  
presse : n° 442 - AD

Dépôt légal :  
4ème trimestre 1986

© CENADDOM

LES OPINIONS EMISES DANS  
LES ARTICLES N'ENGAGENT QUE  
LA RESPONSABILITE DE LEURS  
AUTEURS

Sommaire

16e année  
4ème trimestre 1986  
N° 85  
Pages

DOSSIER

De l'intégration économique à l'intégration culturelle :  
le modèle guyanais

*Bernard CHERUBINI 3*

Les créoles de Guyane

*Marie-José JOLIVET 15*

Les Haïtiens en Guyane : une immigration en cours  
de stabilisation ?

*R. CALMONT, C. GORGEON, J.Y. URFIE 27*

Les Hmongs en Guyane

*Myriam TOULEMONDE-NIAUSSAT 37*

La communauté brésilienne en Guyane : un groupe  
en voie d'intégration ?

*Catherine GORGEON 44*

Société et culture réunionnaises

*C. BARAT, R. GAUVIN, J. NEMO 50*

G.E.D.I.D. - ORSTOM

01 212