

9

De la communauté

à la commune :

le cas de la Guyane

M.J. JOLIVET

Vouloir situer les différentes manifestations de la vie collective par rapport au cadre villageois serait prendre une option fautive sur la réalité rurale de ce pays : la question guyanaise se pose en des termes presque diamétralement opposés, car la première notion qui se trouve être en cause est celle de vie collective.

Le village correspond, ici, à une unité nettement individualisée par la superposition d'un triple découpage géographique, démographique et administratif. Il se présente donc comme une donnée objective, avant d'être une référence méthodologique. Et cette adéquation n'est précisément rendue possible que par l'inexistence d'une véritable vie collective au sein du cadre villageois.

L'actuelle unité rurale n'émane pas de la cohésion volontaire des membres du groupe qu'elle définit mais d'une intervention extérieure à elle-même : elle n'est pas communauté mais seulement commune. Et cette particularité conduit à opérer, pour la Guyane, une distinction radicale entre deux aspects, ailleurs généralement confondus, de la réalité villageoise : l'authentique et le fonctionnel.

En partant du cadre villageois, tel qu'il se livre à l'observation, on est obligatoirement amené à cette dichotomie qui est finalement la trame sur laquelle se dessine toute l'histoire des configurations rurales de la société créole, depuis qu'elle existe, c'est-à-dire l'abolition de l'esclavage.

LE CADRE VILLAGEOIS GUYANAIS —

Les villages créoles de la Guyane française s'échelonnent, de loin en loin, au long de l'étroite bande littorale bordant l'Atlantique, à la lisière de la grande forêt qui s'étend sur tout le massif intérieur. Ils sont situés aux embouchures des fleuves qui leur ouvrent une voie de communication vers l'intérieur, parfois un peu en retrait de la côte lorsque les estuaires sont assez larges pour permettre aux navires de remonter jusqu'à eux. C'est-à-dire que chacun se trouve au centre de l'une des micro-régions que définissent les bassins inférieurs des divers cours d'eau.

Par ailleurs, cette individualisation est encore accentuée par la faible densité de population et la discontinuité de l'occupation du sol, ainsi que par le découpage administratif qui est venu fixer le village dans ses frontières naturelles, en lui donnant le statut de commune.

En tant qu'unité spatiale, la commune guyanaise comporte les deux aspects classiques : le bourg proprement dit et son terroir. Si le bourg est toujours constitué d'un ensemble de maisons regroupées autour de bâtiments collectifs, il en existe cependant diverses configurations, chacune reflétant l'originalité de son histoire : quadrillage de rues où l'on sent l'effort d'un plan préparé à l'avance, maisons disposées sans ordre, au gré de chaque habitant, le long de sentiers qui sinuent entre les bosquets, ou encore maisons qui se pressent au bord de la rivière, de sorte que le village s'étire tout en longueur... Chacun de ces bourgs possède un terroir ou plus exactement une sorte de territoire où s'éparpillent les points de culture.

Là où il n'y a pas de route, dans les villages de l'est, tels Ouamary ou Régina, c'est autour de la rivière et de ses criques que s'organise le terroir. On y pratique exclusivement la culture itinérante sur brûlis, laquelle s'effectue sur les terres hautes et boisées du domaine. Mais, en raison des difficultés de charroi, un agriculteur ne peut guère s'éloigner, de plus de trois kilomètres, du « dégrad » où il amarre son canot et cela limite les surfaces cultivables à d'étroites bandes de terre situées en bordure des cours d'eau.

De plus les exploitations sont isolées les unes des autres, de sorte que chacune dispose du recours à un espace boisé suffisant à assurer la possibilité du défrichage annuel d'un nouvel abattis. Il en résulte que les agriculteurs sont dispersés sur dix ou vingt kilomètres en amont du bourg, puisque là sont les terres hautes et la plupart doivent résider presque en permanence sur les lieux d'abattis. Ils y ont donc leur «habitation» principale mais conservent cependant une maison, ou au moins une chambre, au village où ils reviennent périodiquement.

Dans ces régions, l'habitat apparaît alors comme étant à la fois groupé et dispersé. A la fin de la saison sèche, au moment des gros travaux de défrichage, le bourg se vide : hormis les quelques rares personnes qui font leurs abattis juste à l'arrière du village à moins d'une heure de marche, même ceux qui ont des lieux de culture assez proches y ont un petit carbet où ils préfèrent demeurer, au moins à cette époque, pour gagner du temps et ne pas se laisser surprendre par les pluies avant que le brûlage ne soit entièrement fait.

Mais, pour le reste des tâches agricoles, il n'y a pas de véritables impératifs saisonniers : la culture essentielle est celle du manioc et l'on peut en échelonner la plantation sur plusieurs mois, de façon à obtenir une récolte par lots successifs. De plus, les racines de manioc se conservent assez longtemps dans le sol pour qu'on n'ait à les sortir qu'au fur et à mesure des besoins. Ainsi, chacun mène son travail comme il l'entend, sans se préoccuper de ce que font les autres. Et, durant les trois-quarts de l'année, le village connaît un va-et-vient continu : certains cultivateurs redescendent de l'habitation, d'autres y remontent, au gré des récoltes dont chacun a choisi, à sa guise, le moment.

Cette mobilité de l'habitat n'est pas aussi marquée dans les bourgs desservis par la route qui suit le cordon littoral, à l'ouest de Cayenne. Pourtant, le terroir s'y étend souvent sur des distances encore plus grandes. La tendance, plus ou moins ancienne et forte selon les régions, à l'abandon des abattis de rivière au profit des abords de la route conduit en effet à une certaine dispersion des nouveaux emplacements de culture : si les savanes côtières peuvent contenter un éleveur de bétail, elles ne conviennent pas toujours à l'agriculteur qui doit parfois s'éloigner sensiblement du bourg pour trouver un endroit propice à la culture sur brûlis, puisque telle est encore la technique la plus courante. Mais le paysan de l'ouest a deux directions possibles pour aller faire ses abattis : la route étant parallèle à la côte, il y a des terres boisées de part et d'autre du village. Celui-ci n'est donc plus, comme à l'est, à la frontière du terroir, mais au centre.

Par ailleurs, pour des raisons de charroi, surtout semblables, les abattis ne sont jamais très éloignés de la route ; c'est-à-dire que l'accès en est tout particulièrement facile, avec les moyens modernes de locomotion. Alors, les «habitations» se réduisent à de simples carbets où l'on s'abritera de la chaleur vers midi, où l'on dormira peut-être à la période de défrichage, mais qui ne sont plus de vrais lieux de résidence : la seule réelle maison est celle du bourg. Tel est tout au moins le cas de Mana.

Dans la région de Kourou-Sinnamary, la question est plus complexe. Le regroupement dans le cadre du village y est plus manifeste qu'ailleurs mais il est surtout provoqué par l'implantation de la base spatiale. Les paysans ont été expropriés de leurs habitations des savanes pour être relogés dans les deux cités construites à leur intention, dans l'un et l'autre bourg. Mais, auparavant, l'habitat était essentiellement dispersé : la pratique de l'élevage libre, les bêtes étant lâchées dans la nature durant la journée, astreignait le paysan à résider en permanence dans son habitation, plus ou moins isolé de ses voisins. Le bourg restait cependant l'endroit où tous se réunissaient aux grandes occasions, telle la fête de la commune, et où redescendaient, chaque fin de semaine, ceux, assez nombreux, qui y conservaient une maison.

Aujourd'hui, à Kourou, c'est le bourg qui est devenu le principal cadre de vie. Les agriculteurs ont dû renoncer à l'élevage et ne font plus, dans les nouveaux abattis où on les a déplacés, que des journées de travail épisodiques. Mais il y a là une évolution qui n'est plus exactement du ressort rural : le centre spatial et sa nouvelle cité créent un phénomène urbain, sans doute assez particulier, mais qui n'est pas sans influencer le vieux bourg, lequel s'apparente, à présent, davantage à une espèce de banlieue pauvre qu'à un village agricole.

Néanmoins, sans même prendre en considération le cas un peu marginal de Kourou, on peut noter que le cadre villageois n'a pas partout un rôle semblable et cette différence apparaît tout d'abord comme la résultante d'un certain changement économique.

Dans les communes de l'est, chaque exploitation tend à constituer une unité de quasi autosubsistance : en résidant sur les lieux d'abattis, l'agriculteur est également bien placé pour faire régulièrement des expéditions de chasse en forêt et de pêche en rivière ; c'est-à-dire qu'il peut pourvoir à l'essentiel de ses besoins alimentaires par ses propres moyens. C'est pourquoi il peut rester longtemps, parfois plusieurs mois, sans revenir au village. De plus, l'écoulement des récoltes lui pose un problème difficile à résoudre : le marché local est inexistant dans la mesure où chacun produit à peu près la même chose : pour vendre, il faut expédier à Cayenne. Il y a un bateau qui assure la liaison entre le chef-lieu et les divers bourgs, environ deux fois par mois. Mais il n'y a d'organisation, ni pour l'embarquement des marchandises, ni pour la réception et la revente en ville : chacun doit avoir une solution personnelle. Certains ont un correspondant qui se charge, contre redevance, du débarquement et de l'écoulement des denrées ; d'autres préfèrent assumer eux-mêmes cette responsabilité et, pour ce faire, groupent au maximum leurs récoltes puis les descendent à Cayenne où ils s'occupent, durant quelques semaines, à les vendre, soit à des commerçants, soit directement aux usagers s'ils trouvent quelques pas de porte pour s'installer.

Dans un tel système, le bourg fait surtout figure de relais entre les lieux de production et les lieux de vente. Pour qu'il devienne un véritable point de regroupement, sur le plan de l'économie agricole, il faut d'une part qu'il connaisse un début de diversification des tâches, d'autre part qu'il soit le centre d'une organisation collective minimale.

Tel est le cas des villages de l'ouest et, en particulier, de Mana. Désormais éloigné des territoires de chasse et de pêche, le paysan se consacre entièrement à l'agriculture. L'évolution de la structure foncière stimule d'ailleurs ce comportement : par rapport aux rives forestières des rivières, les zones cultivables le long de la route sont plus restreintes ; l'itinéraire devient difficile et les abattis tendent à se fixer ; alors, plutôt que de rester occupant sans titre d'un terrain domanial qu'il sait ne plus pouvoir abandonner au profit d'un emplacement vierge, le paysan choisit souvent de demander une concession ; il est ainsi enclin à mettre en valeur sa nouvelle propriété, par une culture intensifiée. Comme il y a quelques créoles qui se sont spécialisés dans les activités de chasse et que les Indiens Galibi, qui vivent à l'embouchure de la Mana, apportent régulièrement les produits de la pêche à laquelle ils s'adonnent quotidiennement, l'agriculteur peut trouver au village les produits nécessaires à diversifier son alimentation.

Mais le problème des débouchés pour les denrées agricoles est devenu primordial. Toutefois, il paraît avoir été harmonieusement résolu par le choix d'une solution moderne : les cultivateurs ont formé un syndicat agricole qui fonctionne comme une coopérative de vente des récoltes de l'abattis dans le cadre d'un marché passé avec le centre hospitalier du département. A priori, on peut donc penser qu'il y a, dans cette répartition des activités économiques entre les membres du groupe et, surtout dans cette conjugaison des efforts, visant à surmonter, par une action collective, les difficultés de chaque agriculteur, un système d'inter et de co-relations économiques, impliquant l'idée d'une unité villageoise réellement opérante.

Mais, est-ce à dire qu'il y a, dans ce changement vers la modernité des communes de l'ouest, un facteur d'intensification du réseau relationnel représentant le contenu signifiant du cadre villageois, réseau que le système d'autosubsistance et de liaisons personnelles avec le marché de Cayenne qui prévaut à l'est, tend, au contraire, à relâcher ? Ceci est en partie vrai, mais pour comprendre la question, il est nécessaire de la poser dans des termes tout à fait différents. Car, si les rapports économiques semblent revêtir des aspects opposés, ici et là, les rapports sociaux eux demeurent très comparables et, ceci est une longue histoire : celle du passage de la communauté première, des lendemains de l'émancipation, à la commune actuelle.

COMMUNAUTÉ ET UNITÉ AUTHENTIQUE —

Pour affirmer qu'il n'y a plus de communauté en Guyane mais seulement des communes, il faut évidemment partir d'une certaine conception de la communauté. Sans doute s'agit-il d'une notion «relative» à laquelle on a donné des définitions très diverses. On parle d'ailleurs aussi bien de communauté villageoise que de communauté religieuse ou laïque. Toutefois, malgré les controverses, il me semble que l'on peut dégager, à travers les multiples acceptions du terme, quelques principes de base, partout identiques.

Quelle qu'elle soit, la communauté apparaît être le produit d'une organisation collective, impliquant l'idée de participation et, pour reprendre la terminologie de GURVITCH, une intensité moyenne de «fusion dans le Nous».

Dans le cas de la communauté villageoise classique, cette participation est pluri-dimensionnelle : elle s'exerce à travers les relations économiques, parentales, sociales, politiques et religieuses et elle aboutit à la formation d'un réseau complexe où s'exprime toute la vie collective du groupe considéré. Telle est tout au moins la définition, en quelque sorte «idéale», qui m'a servi de référence pour essayer de mesurer ce qui faisait l'originalité des sociétés rurales que m'offrait le terrain guyanais.

Car, ici, aucun groupe créole ne semble avoir atteint ce stade de la pluri-dimensionnalité dans la participation, même dans le passé : pour des raisons précisément historiques, la seule cohésion qui ait pu exister s'est trouvée limitée à un champ partiel de la vie collective et, de ce fait, est restée minimale.

N'oublions pas que la société créole est née de l'esclavage de Noirs originaires d'Afrique. Créole est le nom donné à l'esclave né dans le pays par opposition à l'Africain «bossale» venant de débarquer. Le créole est donc un Noir qui, dès son plus jeune âge, fait l'apprentissage de la civilisation des Blancs, mais à travers le régime servile et tout en restant en contact avec les «bossales» porteurs de souvenirs africains. C'est-à-dire qu'il se crée peu à peu, avec le monde créole, une culture nouvelle où se mêle étroitement modèles européens et modèles africains, repensés dans les termes particuliers de l'asservissement.

Mais, tant que dure l'esclavage, cette culture créole demeure jugulée par la rigidité des structures où elle est enfermée. Elle ne peut s'épanouir qu'à partir du moment où elle acquiert le droit de s'exprimer librement. C'est donc avec l'émancipation, en 1848, qu'elle prend son véritable essor, ce qui veut dire qu'elle naît dans et de l'état de crise qui est la conséquence inexorable de l'abolition de l'esclavage.

Car le premier réflexe du créole émancipé est de fuir systématiquement tout cadre de travail susceptible de lui rappeler son joug antérieur, de refuser les règles et les responsabilités. Il conçoit sa liberté comme une absence de toute contrainte sociale, ce qui aboutit à une anomie d'ailleurs inévitable : s'il a pu conserver quelques bribes de mémoire africaine à travers les rares coutumes - essentiellement folkloriques - que le maître lui a permis de perpétuer, le créole a depuis trop longtemps oublié l'organisation des communautés d'Afrique, pour pouvoir trouver dans la reconstitution de son passé tribal un moyen d'affirmer sa liberté reconquise ; d'autre part il se voit soudain privé d'une structure sociale trop rigide et trop univoque pour être adaptable à son nouvel état. Il réagit donc en prenant le contre-pied de la condition servile par le choix d'un individualisme forcé.

Ce choix lui est d'autant plus facile, en Guyane française, que l'immensité du territoire, sous-peuplé même sur la bande littorale, lui offre la possibilité d'assurer sa subsistance dans un isolement relatif : en partant cultiver à sa guise un abattis vivrier au bord d'un fleuve, en diversifiant sa nourriture par la pratique régulière de la chasse et de la pêche, le créole se forge un mode de vie qui symbolise directement sa conception de la liberté ; car, s'il est contraint par la nature à un labeur souvent pénible, du moins est-il indépendant des autres hommes et de la société.

Ce phénomène d'isolement a toutefois des limites. D'une part, certains créoles préfèrent aller rejoindre les citadins de Cayenne, d'autre part ceux qui adoptent la vie rurale ne vont pas pour autant se perdre dans les profondeurs de l'intérieur mais s'installent sur les cours inférieurs des rivières, généralement

en amont des plantations où ils étaient esclaves. Et, s'ils se disséminent le long des rives, ils restent cependant à proximité plus ou moins grande des villages préexistants ou naissants. C'est-à-dire qu'il opère des regroupements géographiques favorisant l'éclosion d'une nouvelle vie collective.

Ce sont ces regroupements qui sont à l'origine des communes actuelles. Mais ils sont, alors, sur le chemin de la communauté. Si le complexe «abattis-chasse-pêche» tend à fixer la famille nucléaire dans l'autosubsistance, l'isolement de ces petites unités se trouve cependant rompu par un certain nombre de pratiques collectives : ce sont les fêtes catholiques qui réunissent plusieurs fois par an tout le monde au village et qui s'achèvent toujours par des danses rythmées au son des tambours, suivant un folklore qui rappelle l'Afrique, c'est surtout le système d'entraide collective du «*Mahury*».

Les créoles traduisent le mot *Mahury* par l'expression «coup de main». Il s'agit d'une union volontaire et libre des efforts, à laquelle les paysans ont essentiellement recours pour les gros travaux de défrichage. Lorsqu'un agriculteur fait appel à l'aide de ses voisins et amis, il se contente de fixer une date et de prévoir les limites qu'il désire donner à son abattis. Ceux qui veulent répondre arrivent au jour dit, par leurs propres moyens, munis de leurs sabres et de leurs haches et se distribuant eux-mêmes le travail. En contrepartie, le bénéficiaire doit pourvoir à la restauration et au rafraîchissement de tous les participants, lesquels peuvent être trente ou quarante. Mais le *Mahury* est aussi un système de réciprocité : l'agriculteur doit répondre à son tour à l'appel de ceux qui sont venus l'aider. Et cette période de défrichage, en fin de saison sèche, connaît une haute fréquence de réunions.

Ainsi, en entraînant deux mois de vie collective, faite de prestations mutuelles de service, l'institution du *Mahury* devient un champ de relations sociales où s'exprime toute l'appartenance à un seul et même groupe.

Telle est la communauté qui s'ébauche dans le cadre des regroupements spontanés des paysans créoles libérés : elle est authentique parce que volontairement assumée par ses membres mais peu fonctionnelle. Car son organisation reste encore empreinte de contradictions : si l'abattis tend à fixer la famille nucléaire dans un complexe d'autosubsistance, l'itinérance du cultivateur favorise, par ailleurs, le maintien de son instabilité ; si les pratiques collectives assurent la cohésion du groupe, elles demeurent également ce qu'elles étaient au temps de l'esclavage, à savoir de grands rassemblements où les couples se font et se défont.

En réalité, le groupe ne saurait juguler immédiatement la réaction individualiste du créole émancipé. La communauté des lendemains de l'esclavage est plus potentielle que réelle, c'est-à-dire que l'anomie transitoire qui la caractérise encore porte le germe d'une organisation nouvelle. Mais cette organisation ne parviendra jamais à maturité car, dès 1855, on découvre de l'or dans l'intérieur du pays et vingt ans plus tard commence la ruée vers les placers.

En d'autres temps ou d'autres lieux, la fièvre de l'or n'aurait jamais pris une telle importance. Mais elle se propage ici au sein d'une société en proie à la crise déclenchée par l'abolition du régime servile. L'orpaillage y trouve alors un champ d'extension sans limite car il offre la possibilité¹ d'un mode de vie privilégiant les tendances anomiques dans lesquelles se débattent les communautés naissantes, d'un mode de vie susceptible d'exprimer, en lui-même, toute la réaction du créole.

En effet, grâce au système de ravitaillement organisé par les gros négociants de Cayenne, qui en tirent des profits substantiels, l'orpaillage permet la survie hors du groupe. Mû par l'espoir de faire un jour fortune, le mineur se fait le plus souvent maraudeur, c'est-à-dire travailleur solitaire sans titre, ni contrat. S'il accepte les sacrifices qu'impliquent les rigueurs de la vie «dans les bois», il refuse toute entrave à sa recherche fébrile. Dans ses migrations incessantes, au gré des découvertes qui se succèdent, le créole oublie alors l'organisation familiale et sociale qu'il avait ébauchée, au moment où il commençait à fonder une communauté : ses inter-relations ne sont plus que promiscuité ou concurrence.

Ainsi, en érigeant l'individualisme au niveau de modèle général, l'orpaillage rejette l'anomie transitoire à l'état de crise latente. Et l'immigration massive qu'il provoque parallèlement, rend bientôt cette crise irréversible : peu à peu s'instaure une véritable «situation de foule», non seulement dans l'intérieur animé par un trafic permanent d'hommes et de biens, mais aussi dans les bourgs côtiers qui deviennent

autant de relais pour les canotiers, les colporteurs, les orpailleurs qui descendent à l'approvisionnement, ou les étrangers qui préparent leurs expéditions.

En fait, la situation d'orpillage s'avère être, pour la société guyanaise, une épreuve à travers laquelle se révèlent toutes les faiblesses de la cohésion de ces petites unités rurales qui n'ont pas eu le temps d'être à la fois authentiques et fonctionnelles. Et ceci est vrai même pour Mana qui offre l'exemple inverse. Contrairement aux autres, ce bourg ne s'est pas formé spontanément mais est né de la décision arbitraire de réunir les 500 esclaves qui se trouvaient «libérables» en Guyane parce que «saisis de traite» après l'interdiction de celle-ci en 1831 et de les confier à la Congrégation St-Joseph de Cluny qui avait pour mission de fonder une colonie sur les bords de la Mana. Ces esclaves ont donc été regroupés sous la tutelle de la Congrégation pour faire l'apprentissage d'une liberté conçue selon les valeurs de l'Europe chrétienne. Cette tutelle se voulait persuasive et non coercitive et elle paraît, effectivement, avoir été assez souple pour que les Noirs conservent, même après l'émancipation générale de 1848, l'organisation sociale et religieuse dont on leur avait inculqué les modèles.

Pourtant, lorsque viennent les découvertes d'or, les créoles de Mana sombrent dans l'anomie aussi complètement que les autres : si leur unité a pu devenir rapidement fonctionnelle, parce que dirigée dès le départ, elle se trouve bouleversée par la ruée vers l'intérieur avant d'avoir pu passer du conformisme appris à l'authenticité vécue.

La meilleure façon de situer le problème de ces formations guyanaises et leurs faiblesses est peut-être de les comparer à l'exemple des Saramaka dont la réaction tout à fait opposée à l'épreuve de l'orpillage révèle justement les principes qui font toute la différence entre une véritable communauté et l'ébauche qu'en ont pu faire les créoles.

Les Saramaka sont des Noirs réfugiés du Surinam. Leur tribu s'est constituée, à la fin du XVIII^e siècle, à partir d'un important regroupement d'esclaves «bossales» en marronage, c'est-à-dire fuyant les plantations des colons hollandais. Sitôt réfugiés dans les bois, les Saramaka ont posé les bases d'une organisation collective, nettement influencée par les modèles de la civilisation Fanti-Ashanti de la Côte de l'Or, et ont ainsi immédiatement recréé cette communauté africaine qui était pour eux le symbole de la liberté.

Lorsque survient la ruée vers l'or, nombreux sont les Saramaka à passer en Guyane française pour profiter de la nouvelle prospérité qui s'instaure. Mais ils ne se laissent pas, pour autant, contaminer par la fièvre créole. Ils savent, au contraire, participer à la situation en annexant à leur organisation tribale les possibilités économiques qu'elle suscite. Le groupe émigré demeure sous le contrôle du Chef, dont l'autorité se transmet, de ce côté de la frontière, par une hiérarchie calquée sur celle de la tribu et reconnue par le Gouvernement français. Tous continuent à obéir aux ordres du *Grand Man* : les femmes restent dans leurs villages du Surinam, les hommes s'en vont, tour à tour, pour des séjours temporaires qui leur permettent de rentrer accomplir leur part de travail dans l'économie de la famille et de la communauté et observent scrupuleusement l'interdiction de devenir mineurs ou commerçants.

Mais, grâce à leurs canots aussi vastes que ceux des créoles mais beaucoup plus maniables et, surtout grâce à leur parfaite maîtrise de la technique du canotage dans les sauts et les rapides, les Saramaka émigrés parviennent à acquérir le monopole du transport des marchandises entre les bourgs et les placers. Pour ce faire, ils constituent des équipes multiples dont l'ensemble forme une véritable entreprise de transport fonctionnant selon l'ordre de la hiérarchie politique : à la tête, il y a un «commandant», auquel le *Grand Man* a transféré ses pouvoirs ; chaque équipe est placée sous la responsabilité d'un «capitaine» choisi par le commandant et assisté par un «lieutenant». Mais le conseil des anciens, qui joue un rôle important dans la structure de la tribu surinamaïenne, n'existe plus : il semble que l'investiture française ait donné à l'organisation saramaka un caractère plus rigide et moins démocratique.

Toujours est-il que cette société ne se trouve, à aucun moment, menacée par les désordres de l'orpillage auxquels les créoles succombent, et ceci montre bien toute sa force. La puissance des croyances religieuses permet tout d'abord à l'intégration de se maintenir : le *Grand Man* étant Prêtre Suprême en même temps que Chef de la tribu, ses interdits et ses prescriptions revêtent le caractère inviolable du Sacré.

Mais ce maintien est également dû au fait que la hiérarchie politique est assez opérante pour prendre en charge les fins économiques de la nouvelle entreprise. C'est donc la conjugaison du religieux et du politique qui vient assurer la pérennité du groupe par-delà l'épreuve.

En fin de compte, on s'aperçoit que seule une vraie communauté possédant la double propriété de l'authentique et du fonctionnel peut assumer la situation d'orpaillage. Et, si les groupes créoles se font absorber par cette même situation, c'est bien parce que leur cohésion est encore tout à fait incomplète.

COMMUNAUTÉ ET UNITÉ FONCTIONNELLE —

Tant que l'or vient assurer la prospérité économique, il camoufle la crise créole qu'il provoque parallèlement, car il stimule l'individu au point de justifier l'inorganisation sociale et l'appauvrissement culturel. Mais cette prospérité est en réalité factice. La Guyane ne vit plus que du commerce lié à l'exploitation aurifère. Tous les autres secteurs d'activités ont été désarmés. Pourtant, l'or est voué à disparaître : les gisements de surface, seuls accessibles aux techniques rudimentaires des petits orpailleurs, ne sauraient être éternels, ils finissent par s'épuiser. Mais l'artifice a duré trois-quarts de siècle.

Au sortir de cette longue période d'orpaillage, le désarroi économique est donc profond. Mais, de surcroît, il fait resurgir le problème d'intégration jusqu'alors ajourné. La crise éclate, d'autant plus grave qu'elle est en même temps sociale et économique.

Tandis qu'ils perdent leurs commerçants et, par là-même, se vident de leur unique source de vitalité, les bourgs du littoral s'emplissent de tous les orpailleurs que la mine leur rend et qui sont autant de chômeurs. Alors, si les immigrants qui en ont les moyens regagnent leurs pays d'origine, si certains mineurs partent tenter l'aventure de la ville, tous ceux qui sont contraints à rester, parce qu'ils sont vieux et aussi pauvres qu'autrefois, n'ont d'autre ressource que le retour à l'abattis.

Mais on ne vit plus des produits d'un abattis vivrier comme on en pouvait vivre cent ans auparavant. Il est, de plus, des habitudes de consommation acquises durant l'orpaillage et sur lesquelles il est désormais impossible de revenir. Et si le problème de l'intégration sociale et de la construction culturelle se pose au paysan créole de ce milieu de XXe siècle, avec la même acuité qu'à l'esclave libéré, il se situe dans un nouveau contexte qui le rend beaucoup plus difficile à résoudre : les bourgs d'aujourd'hui ne peuvent pas recréer la dimension collective par la seule organisation de la survie dans le labeur agricole, et ceci d'autant moins qu'ils ne regroupent jamais qu'une somme de personnes disparates où les immigrants des Antilles françaises et surtout anglaises tiennent une large part et dont les seuls souvenirs communs se bornent au passé individualiste et anémique de la vie « dans les bois ».

Telle est la crise. Sans cohésion ni ressources, les villages n'ont aucun moyen de la dépasser. Alors, la réponse vient de l'extérieur. L'administration se substitue à la collectivité défaillante pour lui assurer la survie : c'est la solution départementale. Les bourgs deviennent « communes » et une politique d'assistance tente de remédier à la paupérisation.

Grâce à la médiation administrative, le village retrouve un certain niveau d'unité : la solution départementale consiste à reconstruire les unités rurales que l'orpaillage avait noyées sous le flux de ses migrations. Mais la crise demeure : elle ne fait que repasser de l'état manifeste à celui de latent. Car la commune n'intègre pas les divers membres qu'elle regroupe. Elle se contente de juxtaposer des intérêts individuels. En distribuant les subventions et les aides sociales à titre personnel, en gonflant le nombre d'emplois et de « jobs » du secteur public, l'État français maintient le règne de la motivation économique individuelle que l'or avait fait naître. Et les bourgs ne subsistent que par l'artifice d'une politique financière qui transforme leurs services publics en centres attractifs.

C'est sous cet angle qu'il faut essayer de comprendre les faits de tradition et de changement que l'on observe actuellement. Ils ne sont au fond que les aspects extrêmes revêtus par l'impact administratif.

Dans les communes de l'est, celles qui, telle Régina, sont restées, faute de route, dans l'isolement le plus complet, l'intervention de l'administration ne peut aboutir qu'au maintien d'une certaine tradition. Mais cette tradition n'est en réalité qu'un faux-semblant : simple reprise des techniques de la culture itinérante sur brûlis, le long des terres hautes qui bordent le fleuve, et du mode de vie qui en découle, elle se limite au seul domaine matériel. Après un siècle d'individualisme, les pratiques collectives qui tendaient autrefois à cimenter peu à peu la cohésion du groupe, ne sauraient véritablement resurgir : elles se réduisent à quelques rares «*Mahury*» qui ne concernent jamais plus de cinq ou six participants.

Après avoir vécu la prospérité, ou au moins l'espoir, que donnaient les activités d'orpaillage, les paysans de Régina ne sauraient davantage accepter le retour à une vie faite de lutte pour la simple subsistance. Il y a sans doute, chez les plus vieux, une profonde nostalgie de l'«*âge d'or*» qui marque bien leur sentiment de régression. Mais nul ne conçoit plus, désormais, être ramené à vivre des seules ressources de l'abattis. Si l'agriculteur produit le couac et les légumes qui sont à la base de son alimentation, s'il y ajoute le poisson et le gibier que lui procurent régulièrement ses expéditions hebdomadaires sur la rivière et dans la forêt, il lui faut cependant acheter sel, huile, riz, rhum, conserves et vêtements, payer le bûcheron pour construire le canot que lui-même ne sait plus ou ne peut plus faire, économiser pour remplacer la pénible pagaie par le moteur hors-bord et se procurer le poste radio à transistors qui meublera un peu la monotonie de ses longues soirées solitaires : il lui faut donc trouver de l'argent.

Il peut évidemment produire plus de couac et de légumes qu'il n'en consomme ; il peut fumer le surplus de viande et de poisson des expéditions fructueuses. Mais l'écoulement de ces denrées est, nous l'avons vu, assez difficile. Alors, condamné à ne tirer des surplus de l'abattis que de maigres revenus ne suffisant pas à couvrir ses besoins, le paysan de Régina doit chercher la ressource annexe d'un travail salarié. Comme le bourg a perdu toute vitalité, le seul salut est dans l'administration, les quelques «*jobs*» qu'elle offre, et surtout les indemnités de chômage, les allocations, les subventions et les aides sociales qu'elle accorde aux individus.

A l'inverse de cet exemple, le bourg de Mana, à l'ouest, semble prendre le chemin de la modernité avec son transfert des lieux de culture sur le bord de la route, son nombre croissant de concessions, son abandon du manioc traditionnel au profit des cultures maraîchères et fruitières, et surtout son syndicat agricole. Mais, en réalité, l'évolution de l'agriculture mananaise est plus superficielle que réelle. Sans doute, en abandonnant le fleuve et son mode de vie, en se spécialisant dans une agriculture incluant quelques nouveautés, le cultivateur se démarque-t-il de la tradition qui fait la vie matérielle des paysans isolés de l'est. Mais il se fixe en conservant les principes du brûlis qui sont ceux de l'itinérance ; il se rapproche des autres pour s'enfermer dans sa maison ; et, surtout, il se consacre à sa production agricole sans parvenir à en vivre correctement.

Car, en fait, la belle machine coopérative que veut être le syndicat n'est pas très opérante : elle ne sert que dans le cadre du commerce avec l'hôpital. Or, celui-ci a essentiellement besoin de produits maraîchers et les mananais n'en cultivent pas encore assez ; il ne peut par ailleurs absorber toute la production de légumes féculents et ceux-ci représentent toujours la part la plus importante des récoltes de la région. Aussi, reste-t-il deux tiers de l'ensemble des productions qui doivent être écoulés individuellement aux commerçants des alentours et aux colporteurs et cette formule a finalement la préférence de beaucoup de cultivateurs qui trouvent plus de liberté à vendre moins, mais bien plus cher et à leur heure. Aussi, si ces derniers adhèrent au syndicat agricole, c'est plutôt parce qu'ils s'imaginent que ce statut donne plus de poids à leurs demandes personnelles de subventions, d'aides sociales ou de ristournes sur les achats de petit matériel.

Au fond, à Mana comme ailleurs, l'individualisme demeure la règle d'or et rien de ce qui fait le changement n'est authentique : le syndicat n'a été créé, en 1950, que sous l'impulsion de la Direction Départementale de l'Agriculture et n'a longtemps connu qu'une existence purement formelle ; par la suite, il n'a trouvé de fonction coopérative que sur la demande de l'Économiste de l'hôpital qui voyait là l'unique façon d'assurer une centralisation rapide des diverses marchandises et un minimum de régularité dans les ventes. Or, les gens de Mana n'étaient pas prêts à recevoir ces innovations, encore moins à les prendre en

charge : sans cohésion sociale, sans véritable unité culturelle, sans autre niveau technique que celui du siècle précédent, ils ne pouvaient que tenter d'y adapter leur conduite individualiste. C'est pourquoi ils n'ont pu concevoir l'idée de regroupement que comme un moyen d'obtenir des améliorations à leurs conditions de vie personnelles : moyen légal et non pas collectif, tout le problème est là. Mais, en réalité, n'est-ce point la seule attitude que pouvait faire naître l'administration, en instaurant le système des aides personnelles ?

On comprend alors ce que recouvre l'appellation de commune : un cadre administratif, fonctionnel puisque assurant l'unité villageoise autour de ses services publics, mais inauthentique puisque dépourvu d'un contenu réellement collectif. Il est donc impossible d'en faire l'analyse en suivant les thèmes habituellement abordés dans les études des communautés rurales : ce qu'il convient de mettre en relief, ce sont tout d'abord les phénomènes qui traduisent la désintégration du groupe villageois et ensuite ceux qui lui permettent de retrouver un certain niveau d'unité.

La désintégration s'exprime déjà dans l'astructuration familiale. Dans la plupart des cas, les relations parentales sont réduites au strict minimum : la notion de famille étendue n'existe pas ; celle de famille restreinte est elle-même extrêmement fluctuante. Il n'y a aucune normalité dans la forme d'union : on pratique aussi bien le mariage légal ou coutumier, que la polygamie successive. De toute façon, les couples sont dans l'ensemble très instables. Et si l'on peut constater une nette tendance à la matrifocalité, celle-ci est cependant moins une règle qu'une conséquence de l'instabilité des foyers : la charge financière des enfants incombe le plus souvent au «mari» du moment, même lorsque ce dernier n'est pas le père ; les métiers féminins sont trop peu lucratifs pour qu'une femme puisse subvenir seule à l'entretien de plusieurs enfants. Par ailleurs, le nom se transmet plutôt par la lignée paternelle (environ 70% des cas).

La seule règle véritable est celle de la néo-localité. Mais elle a pour conséquence de distendre les relations parents-enfants. Dès qu'il atteint l'âge adulte, l'enfant quitte ses parents pour s'installer à son compte ; s'il reste dans la même région, il continue à les voir mais pas toujours aussi fréquemment que l'on pourrait le croire, surtout s'il adopte l'habitation des bords de rivière. Que dire alors des jeunes, aujourd'hui très nombreux qui s'en vont vivre à Cayenne ? Il leur arrive de demeurer des années sans revenir au village natal.

C'est précisément l'exode rural qui exprime le mieux la crise socio-culturelle du groupe villageois, bien qu'il se présente en premier lieu comme un phénomène économique. C'est bien sûr parce que l'écoulement, des produits d'une agriculture presque aussi archaïque qu'au siècle dernier, s'avère très difficile et peu rémunérateur, parce que l'éventail des autres emplois est étroit, que les gens quittent les campagnes. Mais ces départs stipulent également qu'il y a une dévalorisation de la vie rurale et l'instauration d'un mythe de la ville qui reflète l'influence de certains modèles de modernistes ; on part pour poursuivre des études ou pour se faire une situation, donc dans un esprit de promotion qui implique le refus des valeurs traditionnelles de l'agriculture sur abattis et du mode de vie qui lui est lié.

Enfin, il y a dans les modalités guyanaises de l'exode rural tous les indices du profond malaise social de la «commune» : on va tenter sa chance en ville, comme on allait la tenter «dans les bois» au temps de l'orpaillage ; c'est-à-dire que l'on va participer au jeu de la compétition individuelle, sans même penser à chercher une solution collective au problème, dans le cadre du village. Et cette attitude montre bien que l'unité communale n'est pas intégrée : d'ailleurs, rares sont les nouveaux citadins qui, en cas de reprise économique, seraient prêts à retourner dans leurs villages : la vie urbaine semble parfaitement s'adapter à leur comportement individualiste.

Mais, ce mouvement vers la ville n'est pas seulement le reflet de la crise rurale, il en est aussi, par voie de conséquence, un véhicule. Ce sont surtout les jeunes qui s'en vont, ceux qui n'ont pas vécu les désordres de l'orpaillage, mais ont au contraire été élevés au village et ont tous eu la même scolarisation française. Or, étant donnée l'absence de tradition unifiante, seuls ces jeunes pourraient être à même de reconstruire la cohésion du groupe, dans un esprit moderniste. En se vidant de ses éléments les plus dynamiques, en se réduisant à une juxtaposition d'individus vieillissants, la commune perd peu à peu ses chances de renaissance et s'enferme de plus en plus dans sa dépendance vis-à-vis de l'administration et des finances publiques.

Car là est décidément bien le seul fait unificateur : la commune n'existe que par la médiation administrative ; les inter-relations villageoises ne sont en fait qu'une multiplicité de rapports personnels à l'administration. Ce phénomène apparaît particulièrement clairement au niveau de la participation politique. Les périodes électorales suscitent toujours un certain regain d'animation dans les bourgs : les gens discutent, quelques uns s'opposent même violemment. On pourrait presque croire qu'il s'opère soudain des regroupements. Mais, en vérité, il n'en est rien. La politique qui intéresse les paysans n'est pas spécialement celle qui concerne les affaires de la commune : les élections du Député ou du Président de la République ont autant de résonance que les élections municipales et ceci parce qu'il n'y a pas de véritable conscience politique. Les affaires de la commune n'intéressent ses habitants que dans la mesure où elles influent sur la situation et les attentes de chacun. Aucun plan d'aménagement régional n'est capable de soulever leur approbation ; ce qu'ils veulent, ce sont des encouragements personnels. Or, à ce niveau, la faculté d'intervention des affaires du Département est de première importance et celle des affaires de l'État peut le paraître aussi, lorsque les politiciens les présentent justement sous l'angle de leur répercussion sur les intérêts individuels.

Sans conscience de groupe, et *a fortiori* de classe, le créole rural ne voit finalement, en fait de politique, qu'un enchaînement de rapports susceptible de déterminer sa position vis-à-vis du trésor public, c'est-à-dire que la vie politique se résume à une série de liaisons verticales unissant chaque individu à l'administration. Et l'on aboutit à une situation assez paradoxale : la relation entre ces individus juxtaposés ne s'établit que grâce au truchement de l'administration puisque c'est là que se situe en fin de compte le seul point de rencontre de leurs efforts respectifs. C'est en ces termes qu'il faut comprendre l'unité communale.

COMMUNE, COMMUNAUTÉ ET CADRE VILLAGEOIS —

Point d'impact de l'administration, la commune guyanaise est un cadre tout particulièrement signifiant. Sans doute, son caractère très spécifique exclut-il l'idée de généralisation, mais elle présente cependant l'intérêt de montrer qu'il convient de différencier très nettement les notions d'unité et de communauté rurales.

Il est en fait deux façons de mettre en cause la « communauté rurale » : en tant que contenant ou du point de vue de son contenu. Il existe certainement des groupes socio-culturels où les manifestations de la vie collective débordent le cadre villageois : on peut considérer, par exemple, que l'organisation Saramaka prend tout son sens au niveau de la tribu et non point à celui du village, comme le prouve le fonctionnement des équipes de canotiers émigrés. Néanmoins, on est en droit d'estimer que le contenu de la tribu est bien celui d'une communauté.

Dans le cas de l'organisation créole, c'est en quelque sorte l'inverse qui se produit : le cadre villageois, en tant que commune, représente la seule unité pertinente, et ceci parce qu'il ne contient pas de vie collective, laquelle serait justement susceptible de lui échapper.

En d'autres termes, on a, dans cette adéquation de l'unité à la commune, le produit de l'actuel artifice dont vivent les bourgs littoraux et c'est pourquoi la notion de commune s'avère opératoire. Car, ce qu'il est ici nécessaire de mettre en relief, c'est précisément cet artifice qui seul permet l'existence de cette vie rurale, laquelle ne concerne déjà plus que le tiers de la population créole de ce pays.

Encore, faut-il définir cette notion de commune et c'est là une tâche délicate dans la mesure où il ne s'agit pas d'un concept expérimenté. C'est en réalité de l'étude de terrain que sort peu à peu cette définition. Sans doute, en tant qu'unité de recherche, la commune s'avère-t-elle un cadre immédiatement pertinent, puisque corroboré par les données démographiques et géographiques. Mais, pour ce qui est de son contenu, cette notion n'est pas opératoire *a priori* au niveau de l'enquête mais, seulement *a posteriori*, au niveau de l'analyse et surtout de la synthèse.

J'ai essayé de montrer, à la fin du paragraphe précédent, que l'étude d'une commune guyanaise ne peut se faire en suivant les rubriques habituellement abordées en cas de communauté. Toutefois, cette assertion n'a pas été évidente pour moi dès le départ, au moment où j'ignorais tout du contenu villageois. Elle n'a pu le devenir qu'après coup et uniquement par un effort de confrontation entre les réalités observées et celles qui correspondaient, à mes yeux, à la communauté rurale type.

Il en résulte que la notion de commune, telle que le terrain guyanais me la fait apparaître, n'a de sens que par référence à celle de communauté : elle en est, si j'ose dire, l'envers. Aussi, bien qu'il s'agisse d'un cas particulier et probablement rare, sinon exceptionnel, il me semble que l'on peut en tirer un usage possible du concept de communauté rurale : celui d'un élément essentiel d'une typologie des formations sociales, au sein de laquelle le groupe étudié doit pouvoir trouver sa place relative.

L'exemple des diverses formations créoles qui, dans ce pays, se sont succédées dans le temps, permettra, peut-être, d'illustrer cette idée. Les premiers regroupements créoles, après l'abolition de l'esclavage sont restés au stade de la communauté partielle ou, dans le cas spécial de Mana, de la « colonie ». Durant la période de l'orpaillage, ces nouveaux bourgs créoles ont perdu tout aspect communautaire pour se transformer en lieux de passage et de commerce, et devenir par là-même de simples relais, tandis que la population qui envahissait l'intérieur formait une multitude instable et anémique, comme une foule. Avec la départementalisation, laquelle est intervenue à la fin de l'orpaillage, ces relais sont redevenus des cadres ruraux, grâce à l'intervention administrative qui leur a donné, à défaut de l'authenticité qui aurait pu recréer la communauté disparue, les rouages fonctionnels de la « commune ».

Tel est le seul essai de bilan que je puisse proposer ici à partir de mon expérience guyanaise. Je crains bien qu'il ne soit pas d'un grand apport pour le présent colloque dans la mesure où, je l'ai annoncé dès l'avant-propos, il est certainement très marginal. Toutefois, de par sa marginalité même, il présentera peut-être l'avantage d'apporter un élément de diversification susceptible d'élargir le débat : c'est tout au moins ce que je souhaite.

★