
Approche des « Amériques noires »

De la sociologie à l'anthropologie des sociétés métissées

*The "African Americas" Approach. From Sociology to an Anthropology of
Ethnically-mixed Societies*

Marie-José Jolivet



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/16309>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.16309](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16309)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 novembre 2010

Pagination : 657-676

ISBN : 978-2-7132-2252-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Marie-José Jolivet, « Approche des « Amériques noires » », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 198-199-200 | 2010, mis en ligne le 02 janvier 2013, consulté le 23 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16309> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16309>

Ce document a été généré automatiquement le 23 avril 2022.

© Cahiers d'Études africaines

Approche des « Amériques noires »

De la sociologie à l'anthropologie des sociétés métissées

The "African Americas" Approach. From Sociology to an Anthropology of Ethnically-mixed Societies

Marie-José Jolivet

- 1 Les anniversaires sont souvent l'occasion d'évocations rétrospectives. À l'heure où les *Cahiers d'Études africaines* fêtent leur cinquantenaire, je voudrais proposer ici une réflexion sur l'évolution parallèle des études appliquées à des sociétés considérées, à juste titre d'un point de vue strictement géographique, comme américaines, bien que nées de la transplantation esclavagiste d'Africains. La collusion française, toujours largement à l'œuvre, entre recherches américanistes et recherches amérindianistes n'a jamais rendu évidente l'inscription, dans le cadre américaniste, de travaux portant sur les « Amériques noires » — pour reprendre la formule désormais consacrée de Roger Bastide (1996). Sans être explicitement refoulés, ces travaux n'étaient guère appelés. Paradoxalement, venir les inscrire dans le cadre africaniste, comme je l'ai fait finalement, posait un autre type de problème : la justification de ce choix pouvait sembler résider dans une vision substantialiste des cultures africaines et de leurs « prolongements » américains. Or, telle n'était pas ma position, tant s'en faut. Mais l'affaire était compliquée encore par le positionnement des disciplines à l'égard de ce dernier problème.
- 2 Longtemps, en France, les chercheurs désignés comme ethnologues sont en effet restés soumis à la *doxa* de ce pays en matière de sciences sociales et se sont consacrés à l'étude des sociétés dites alors « primitives », ou parfois « tribales », en excluant de leur champ d'intérêt toute société jugée un peu trop influencée par l'Occident. Dans les années 1960 encore, seules les sociétés présumées « pures » étaient censées relever de leur discipline ; les autres étaient abandonnées à la sociologie. Ainsi, en s'attachant à la « situation coloniale » en Afrique, Georges Balandier faisait œuvre de sociologue ; de même, en s'intéressant aux expressions brésiliennes de ce qu'il nommerait ensuite les « Amériques noires », Roger Bastide restait placé sous la bannière de la sociologie qu'il enseignait à Rio de Janeiro.

- 3 Ce clivage a marqué directement la manière française de saisir les sociétés nées de la colonisation et de l'esclavage. En partant de l'exemple de la Guyane et de l'itinéraire qui fut le mien dans mon approche des sociétés engendrées par l'ancienne Amérique des plantations, je m'attacherai donc tout d'abord à montrer comment, conséquence de la vision précédente, les populations issues de l'esclavage n'ont été appréhendées, jusque dans les années 1960, qu'en fonction de leur degré de proximité apparente avec le monde des colons et de leurs successeurs, dans une dichotomie opposant sommairement la côte « civilisée » du sociologue à l'*hinterland* « sauvage » de l'ethnologue.
- 4 L'évolution de nos disciplines au cours des décennies suivantes — en particulier l'élargissement du champ de l'ethnologie à nos propres sociétés et l'arrivée, en France, d'une anthropologie débordant son précédent cadre purement « physique » pour investir le social, le culturel ou l'économique — est venue modifier cette représentation de plus en plus obsolète. Nous examinerons donc, dans ses conséquences et ses possibles limites, l'intérêt du glissement progressif des deux approches antérieurement appliquées à la Guyane — sociologie de la société côtière et ethnologie des sociétés de l'intérieur — vers une seule anthropologie du changement plaçant notamment la question de la construction identitaire et socio-culturelle au cœur de ses préoccupations.

La côte des Créoles versus l'hinterland des « Primitifs » : réalité et limites de cette opposition

- 5 Commençons par rappeler brièvement qui sont les protagonistes en présence dans cette opposition. De l'espagnol *criollo* — mot lui-même issu du portugais *criar*, qui signifie élever, établir, créer — le mot Créole, en tant que substantif, a d'abord désigné, comme dans toutes les colonies d'Amérique, les colons nés sur place. Dans les colonies françaises, le mot a aussi été assez vite appliqué aux esclaves également nés sur place et ainsi distingués des esclaves *bossales*, nés en Afrique. En Guyane, les ruées vers l'or qui ont de peu suivi l'abolition de l'esclavage ont empêché les colons créoles de constituer un groupe durable, tel celui des Békés en Martinique, et la disparition progressive de ces colons au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle a porté au premier rang le groupe des Créoles descendants des anciens esclaves. Aussi la notion de Créoles guyanais désigne-t-elle aujourd'hui ces descendants d'esclaves créoles, caractérisés, en particulier, par leurs étroits contacts avec le monde de la côte, celui des colons puis de ceux qu'on désigne aujourd'hui comme les métropolitains. À ces Créoles de la première heure se sont ensuite assimilés les enfants nés sur place de nombreux immigrants d'origines diverses, pour peu qu'ils aient adopté pleinement la culture guyanaise.
- 6 Parmi les descendants d'esclaves africains figurent cependant d'autres groupes, issus des mouvements de grand marronnage qui ont affecté le Surinam voisin aux XVII^e et XVIII^e siècles. Au cours d'une histoire tumultueuse, marquée par des guerres fratricides, ces mouvements ont donné naissance à six groupes distincts, dont quatre sont présents en Guyane : les Saramaka, les Ndjuka et les Boni — dits désormais Aluku¹ — ainsi que les Paramaka qui sont en moindre nombre et plus étroitement localisés au bord du Maroni.
- 7 Les Aluku ont eu très tôt des liens privilégiés avec la Guyane. Dans les années 1770, ils demandaient déjà asile à la France. Futur gouverneur de Guyane (1781-1785), le baron de Bessner intégra cette donnée au vaste plan de colonisation qu'il proposait alors au

ministre des Colonies dans une série de mémoires datés de 1774² : il envisageait une abolition progressive de l'esclavage³, mais estimait qu'auparavant il fallait augmenter la main-d'œuvre nécessaire au travail sur les « habitations »⁴, en faisant notamment venir de nouveaux esclaves d'Afrique, et accepter d'accueillir et d'établir le groupe de Marrons qui, sous l'autorité de Boni, en faisait la demande. Bessner parvint même à intéresser une nouvelle Compagnie de la Guyane à son projet, en 1776. Toutefois, le ministre s'y montra hostile et le plan de Bessner resta sans lendemain. Néanmoins, selon W. Hoogbergen (2008), Boni et ses hommes traversèrent le Maroni en 1776 pour venir s'installer sur la crique⁵ Sparouine, située en Guyane ; mais en 1782, ils retournèrent sur le Maroni. Repoussés vers l'amont par les Ndjuka qui, dès 1760, avaient signé un accord de paix avec les autorités coloniales hollandaises, les Aluku s'établirent finalement sur le Lawa.

- 8 Le Lawa est un affluent formateur du Maroni, fleuve dont la particularité est de changer de nom au fur et à mesure qu'on monte vers l'amont. La source en est en effet difficilement identifiable, de sorte que Français et Hollandais ont longtemps revendiqué simultanément tout le territoire situé en amont du confluent Lawa-Tapanahoni dont émerge le dernier tronçon qui a nom Maroni. Le différend n'a été tranché qu'en 1890, en faveur de la colonie hollandaise. Cette longue incertitude concernant le tracé de la frontière a entraîné, à son tour, une semblable incertitude concernant le rattachement des populations marronnes implantées dans la région, à l'une ou l'autre colonie. Les Aluku avaient toutefois obtenu initialement quelques assurances dans le cadre d'un accord passé avec les autorités françaises, durant la période où ils vivaient sur la crique Sparouine (*ibid.*). Plus tard, en 1860, ils avaient enfin réussi à signer un accord de paix conjointement garanti par les autorités françaises et hollandaises. Ils n'eurent donc qu'à rejoindre la rive guyanaise du Lawa, après 1890, pour être officiellement reconnus comme relevant de l'administration française. Inversement, les Ndjuka qui avaient fait du Tapanahoni leur territoire sacré se sont trouvés rattachés au Surinam, dit encore à l'époque Guyane hollandaise⁶. Pourtant, ils avaient l'habitude de venir effectuer des travaux saisonniers sur la côte, sur l'une ou l'autre rive du Maroni et ils étaient les premiers spécialistes du canotage sur ce fleuve. Mais c'était désormais en tant que Marrons du Surinam qu'ils pouvaient fouler le sol de la Guyane.
- 9 Il en est allé de même pour les Saramaka venus en nombre proposer leurs services de piroguiers sur les autres fleuves de Guyane. À la suite d'une première découverte d'or au cœur de l'intérieur, en 1855, des ruées successives vers l'or y avaient en effet drainé des Guyanais puis des Antillais — de Sainte-Lucie surtout, mais aussi de Martinique et en moindre mesure de Dominique et de Guadeloupe. La nécessité d'approvisionner les *placers* des différents bassins miniers, sans risque de naufrages, avait alors incité les habiles canotiers qu'étaient les Saramaka à immigrer en Guyane. Il faut dire qu'ils savaient aussi fabriquer des canots profilés tout à la fois pour passer les rapides qui accidentent les fleuves amazoniens et pour porter une charge honorable de fret (Hurault 1961). Laissant le bassin du Maroni aux Aluku et aux Ndjuka qui y étaient à pied d'œuvre, les Saramaka s'implantèrent en aval des autres fleuves, jusqu'à l'Oyapock qui marque la frontière avec le Brésil, et leurs pirogues sillonnèrent l'intérieur durant des décennies.
- 10 Ainsi, entre 1870, quand commença la première véritable ruée, et 1940 environ, l'*hinterland* a été parcouru, sinon habité, par un nombre non négligeable de gens très

divers, impliqués diversement dans la situation socio-économique née de l'exploitation du sous-sol aurifère. Pourtant, lorsqu'à la fin des années 1960 j'ai personnellement tenté d'appréhender la configuration et le mode de fonctionnement de ce DOM (Département d'Outre-Mer), j'ai rencontré une sorte de consensus, dans le monde académique des chercheurs, sur la nécessité d'opposer, aux fins de l'analyse, la côte et l'intérieur.

- 11 Il est vrai que le partage de la Guyane entre une étroite bande côtière de quelque dix à vingt mille kilomètres carrés et son arrière-pays — un pan de forêt amazonienne de plus de 70 000 kilomètres carrés — n'est pas sans vérité apparente. Il a, en tout cas, fortement marqué l'histoire de ce pays et surtout celle de sa gestion administrative. Jusqu'à la découverte des gisements d'or de l'intérieur, seules les habitations coloniales de la côte faisaient l'objet d'actes notariés ; nul ne se préoccupait de l'immense territoire intérieur où vivaient des populations amérindiennes et marronnes, alors considérées comme « primitives » et, partant, marginales. Certes, la présence d'or provoqua rapidement le rappel que le sous-sol du pays appartenait à l'État. Mais le statut du sol lui-même, dans ses possibilités agricoles, n'intéressait guère les amateurs d'actes officiels : dans la région assez isolée d'Ouanary, par exemple, les titres de concessions dûment octroyés à ses esclaves par l'ancien maître de l'habitation du lieu, au moment de l'abolition de l'esclavage, tombèrent en désuétude au cours des décennies suivantes. Il est vrai que la ruée vers l'or focalisait alors tous les intérêts.
- 12 En 1930, néanmoins, la création d'un « Territoire de l'Inini » couvrant tout l'intérieur de la Guyane est venu découper officiellement ce pays en deux parties, l'une côtière, régie par le système administratif français et son dispositif de communes, l'autre intérieure, comme forme administrative mais sans autre contenu juridique que celui qui régissait l'octroi des permis d'exploration et d'exploitation minières. Ainsi, en ce qui concerne les populations « primitives » — comme on les désignait alors — qui y vivaient, si l'Inini était défini par la loi coloniale comme « une unité administrative autonome qui [avait] la personnalité civile et se [trouvait] placée sous l'autorité du gouverneur de la Guyane assisté d'un conseil d'administration qui [n'était] pas élu », sa création n'en permettait pas moins la reconduction tacite du statut antérieur de ces populations, lequel, selon Hurault (1972 : 257) « était celui de nations indépendantes sous protectorat ».
- 13 En fait, ce découpage administratif semblait surtout entériner la vision alors évidente pour tous (ou presque) d'une Guyane définie par l'opposition entre des populations « civilisées » (Créoles et métropolitains) et des populations « sauvages » ou au moins « primitives » (Amérindiens et Marrons). Car à y regarder de plus près, dans la conception administrative du Territoire de l'Inini, les notions de côte et d'*hinterland* étaient très relatives. D'une part, dans la région de Saint-Laurent-du-Maroni, le tracé de séparation s'enfonçait en amont du fleuve jusqu'à la crique Sparouine⁷ ; d'autre part, les règles de gestion administrative de l'Inini s'étendaient à certaines populations de la côte. Car parmi les Amérindiens, tous ne vivaient pas dans l'intérieur, tant s'en faut : les Palikur, les Arawak et les Galibi (dits aujourd'hui Kali'na) étaient implantés sur la bande côtière, les derniers étant même des spécialistes de la pêche en mer. Quant aux Marrons saramaka venus pour approvisionner l'intérieur par canots, ils avaient construit leurs « campements »⁸ à proximité des bourgades côtières où résidaient petits commerçants et représentants des gros négociants de Cayenne. Pourtant, ni les uns ni les autres n'étaient censés relever du régime administratif de la côte. Si certains d'entre

eux, amérindiens surtout, faisaient l'objet, à l'occasion d'un éventuel baptême, d'un recensement sur les registres paroissiaux, ils n'étaient pas pour autant citoyens français et échappaient aux obligations de l'état civil comme à celles de l'impôt (*ibid.*). Ils gardaient surtout leur entière autonomie dans le règlement des affaires internes à leurs groupes respectifs et n'étaient soumis à l'autorité des gendarmes administrateurs⁹ qu'en cas de crime ou de délit les opposant à des gens extérieurs à leur groupe.

- 14 En 1951, à la suite de la transformation de la colonie en Département français intervenue cinq ans plus tôt, l'Inini fut défini comme un arrondissement doté d'un budget propre. Mais il a continué à faire l'objet d'un « statut particulier » pour les populations « primitives », perpétuant le précédent système de protectorat sous l'autorité du préfet, lequel reprenait là les fonctions de l'ancien gouverneur, tandis que l'administration des nouveaux cercles et centres qui subdivisaient désormais l'Inini était confiée au sous-préfet de Saint-Laurent-du-Maroni. Ce dernier déléguait alors une partie de ses pouvoirs à des administrateurs désignés par le préfet sur sa proposition. Comme auparavant, ces administrateurs étaient choisis parmi les gendarmes (commandants de brigade le plus souvent) présents dans les bourgades et les centres concernés et leurs fonctions restaient les mêmes (Jolivet 1982).
- 15 On le voit, la départementalisation n'a donc pas changé grand chose au traitement des populations dépendant de l'Inini. En revanche, la réforme administrative de 1969 est venue bouleverser entièrement la précédente distinction en instaurant un découpage transversal en deux arrondissements incluant chacun une part de littoral et une part d'intérieur et en découpant la totalité de ses espaces en communes. Il faut dire que la politique de décolonisation de l'Afrique mise en œuvre par le général de Gaulle à la fin des années 1950 avait fini par impliquer une révision de la notion de « statut particulier » appliqué à toute une partie de la Guyane, faiblement peuplée, certes, mais d'étendue immense. Si la départementalisation pouvait sembler conforme à l'idéologie qui avait sous-tendu la décolonisation, dans la mesure où elle était censée donner les mêmes droits à tous les citoyens, fussent-ils d'outre-mer, le territoire de l'Inini relevait, lui, d'un système de protectorat trop manifestement paternaliste pour demeurer longtemps compatible avec l'idée que la France voulait donner d'elle-même à travers sa « vitrine » américaine. Ainsi s'est imposée la nécessité de réintroduire toutes les populations de la Guyane dans le système ordinaire de la gestion communale. Les Créoles de la côte y étaient évidemment favorables, eux qui dénonçaient depuis un moment déjà une bipartition peu propice à leurs propres intérêts et de toute façon jugée abusive et anachronique. À l'inverse, dans le sillage du mouvement impulsé par Robert Jaulin (1970) et son concept d'ethnocide dénonçant les ravages opérés par la civilisation occidentale sur les autres civilisations, les spécialistes des sociétés qu'on disait désormais non plus « primitives » mais « tribales » ne pouvaient qu'y être opposés. Jean-Marcel Hurault en fut le *leader*. Géographe de formation, il partageait avec les ethnologues une intense pratique du terrain, tant auprès des Amérindiens qu'auprès des Marrons. Ainsi fut-il amené à défendre le précédent système de protectorat qui, de son point de vue, était « particulièrement approprié à l'administration des populations tribales » (Hurault 1972 : 256) et « parfaitement adapté à leurs besoins et à leur situation réelle » (*ibid.* : 300) et à dénoncer, par voie de conséquence, la « francisation » de ces populations vivant jusqu'alors en marge de l'administration et de la loi françaises. La suite des événements lui donna tout à la fois tort et raison.

- 16 On sait désormais que la mondialisation — dont cette évolution était, d'une certaine façon, une manifestation — se caractérise davantage par une circulation des personnes et des images (Appadurai 2001) porteuse de résistances et de re-crétions que par un alignement général sur le modèle occidental dominant (Amselle 2000). Contrairement au scénario pessimiste de J.-M. Hurault, les populations « tribales » de Guyane, dont il craignait la disparition dans un processus de créolisation pour lequel il n'avait pas beaucoup de sympathie, ont largement résisté, même si c'est sur la base d'un changement avéré. Mais peut-être aurait-il estimé — il n'est plus là pour le dire — que les présentes « communautés » n'ont plus grand chose de commun avec les populations « tribales » auxquelles il avait affaire quand il en défendait les intérêts. On notera, au passage, l'incessant changement dans le vocabulaire localement en vigueur, concernant l'appellation de ces sociétés successivement dites « sauvages », « primitives », « tribales », avant de devenir des « ethnies », puis des « communautés ». Loin d'être neutre, ce changement traduit assez bien l'évolution obligée du regard que leur porte la société créole qui se donne désormais la même appellation qu'elles — ethnies puis communautés en l'occurrence.
- 17 En fait, la bipartition entre sociétés « occidentalisées » relevant de la sociologie et sociétés « pures » relevant de l'ethnologie était largement responsable de ce qui se révèle être une vision sclérosée de l'histoire moderne des sociétés humaines. Le cas des Marrons de Guyane et du traitement scientifique dont ils ont fait l'objet est à cet égard particulièrement instructif. J.-M. Hurault — toujours lui, mais c'est le premier chercheur français à s'être intéressé à ces sociétés — les dénommait « Les Africains de Guyane »¹⁰. C'était une manière de les placer dans la pleine lignée des sociétés africaines, en une vision substantialiste de ces cultures. Tel n'a jamais été le point de vue d'un spécialiste des « Amériques noires » comme Roger Bastide, fût-il considéré comme faisant là œuvre de sociologue. Sans doute n'a-t-il pas négligé l'apport d'Herskovits (1966) dans l'approche générale des Noirs américains et de leur histoire comme dans l'approche plus spécifique des Marrons des Guyanes ; mais il a su également insister sur les innovations de ces derniers. Quant aux anthropologues américains Sidney W. Mintz et Richard Price (1992), ils se sont montrés avant tout sensibles au caractère créateur des constructions culturelles qu'on dit aujourd'hui « africaines-américaines » aux États-Unis ou « afro-descendantes » en Amérique latine, au point que même leur approche des sociétés marronnes part de l'idée de leur créolisation.

De la sociologie du monde créole à une anthropologie de la créolisation

- 18 C'est évidemment l'approche substantialiste des cultures considérées qui a été fondamentalement remise en cause par les évolutions récentes. Le rejet que Hurault manifestait à l'égard de la culture créole venait de cet *a priori* : en dehors de l'« authentique », c'est-à-dire du « pur » au demeurant compris comme nécessairement premier¹¹, rien ne lui semblait digne d'intérêt en Guyane. De son point de vue, son travail sur les cultures marronnes ne se justifiait que par leur filiation africaine et leur complète résistance à la « contamination » occidentale ; la culture créole, elle, se caractérisait par la seule « imitation » de l'Occident. Et comme, pour des raisons qu'il m'a fallu ensuite analyser, les Créoles de Guyane revendiquaient alors avant tout leur

pleine appartenance à la culture française, tout paraissait conforter la bipartition de la recherche en sciences sociales entre une sociologie de la côte et une ethnologie de l'intérieur. Il faut dire que si cette ethnologie de l'intérieur avait pris corps depuis un moment déjà¹², la sociologie de la côte restait à entreprendre.

- 19 Certes, il existait un « roman guyanais » en langue créole, dû à la plume d'un auteur masqué derrière le pseudonyme de Parépou (1987), qui décrivait à sa façon (humoristique) la vie sur la côte guyanaise aux débuts de la ruée vers l'or ; on comptait aussi quelques rares ouvrages en forme de notes de voyage (Bouyer 1990) ou de témoignage (Bureau 1936 ; Laporte 1983 ; Sophie 1958)¹³ mais nulle étude scientifique n'avait encore abordé de manière documentée la vie dans les campagnes, les bourgades côtières ou la ville. On ne trouvait pas même, en cette fin des années 1960, une histoire de la Guyane digne de ce nom : seuls les faits d'armes du colonisateur (Henry 1951) et la triste affaire du bagne (Londres 1975) avaient fait l'objet de publications.
- 20 Quant à la culture créole, elle n'apparaissait que comme un agrégat de quelques pratiques langagières, culinaires ou au mieux folkloriques. Et si, par exemple, les pratiques « magiques » avaient quelque réputation, on préférait n'y voir qu'une version locale des possibles dérives de la christianisation. Les Créoles étaient trop « acculturés », comme disaient alors certains ethnologues, en prenant ce terme au sens très étroit d'une occidentalisation établie sur les bases d'une déculturation (le « a » d'acculturation étant interprété comme un « a » privatif, malgré le redoublement de la consonne suivante), pour produire autre chose qu'un démarquage de la culture occidentale.
- 21 Confrontée à cette situation à une époque où ne semblaient guère envisagées ni la question de l'historicité des sociétés « primitives » des Guyanes ni celle, symétrique, de la créativité de la société créole, j'ai dû, en quelque sorte, forger pas à pas ma propre approche. J'avais pour seule mission d'explorer l'inconnue qu'était alors la société « guyanaise ». D'une manière assez révélatrice, cette dernière appellation ne s'appliquait qu'au monde créole, lequel était à nouveau quasi exclusivement implanté sur le littoral. Les techniques d'extraction encore très artisanales dans les premières décennies du xx^e siècle n'avaient pas permis la pérennisation de la production aurifère de l'intérieur. Au cours des années 1950, se disant « chassés par le Bureau Minier » qui avait entrepris une étude systématique des teneurs en or du sous-sol de l'Inini, les anciens orpailleurs, le plus souvent d'origine sainte-lucienne ou martiniquaise, étaient revenus les uns après les autres dans les bourgades côtières et avaient dû se résoudre à reprendre la culture itinérante sur brûlis précédemment abandonnée par les Guyanais au profit d'activités commerciales plus lucratives. J'avais donc à observer un monde largement bouleversé par plusieurs décennies antérieures de fièvre de l'or, mais à un moment où se reconstruisaient, par force, les habitudes d'un mode de vie plus ordinaire. J'assistai ainsi, dans les communes rurales de la côte, à la reprise d'une « tradition » qui s'était construite aux lendemains de l'abolition de l'esclavage, dans le cadre de la nouvelle petite habitation créole. Les protagonistes avaient en partie changé, puisque nombre de ceux qui retournaient à l'abattis étaient immigrants ou enfants d'immigrants, mais les modèles créoles expérimentés un siècle auparavant venaient fournir immédiatement la base d'une première reconversion.
- 22 Je n'ai pas grand mérite, il faut le dire, à n'avoir sombré ni dans l'approche substantialiste de la culture que je voyais presque se construire devant moi, ni dans la vision réductrice et sectaire d'une culture purement imitative. Peut-être, à qui n'y

portait pas grande attention, le milieu urbain et affairiste de l'époque des ruées vers l'or pouvait-il donner à penser qu'on avait là une réplique des villes occidentales placées en situation similaire. Je n'y crois guère, même si je n'en ai pas été directement témoin, en raison de la capacité créole de s'adapter, d'innover, de créer, telle que j'ai pu la voir encore s'affirmer à la fin des années 1960 et au début des années 1970. Le processus de créolisation se jouait doublement sous mes yeux. D'une part, la renaissance de la petite habitation créole comme réponse aux contraintes retrouvées me permettait d'accéder à la logique même du processus fait d'adaptations et de créations par rapport à la période initiale de l'esclavage, mais ce, dans un remarquable équilibre entre l'expression individualiste de la liberté — produit de l'idéologie du contre-esclavage, que la fièvre de l'or avait singulièrement confortée — et les nécessités de la vie collective (Jolivet 1993). D'autre part, cette renaissance était autant, voire davantage, le fait d'immigrants antillais et de leurs descendants que celui de Créoles guyanais. Mais on s'apercevait que dès la deuxième génération, les Antillais d'origine, qu'ils soient enfants de Sainte-Luciens ou de Martiniquais, étaient reconnus et se revendiquaient comme des Guyanais à part entière. La créolisation était devenue extensive et sa capacité d'intégrer tous ceux qui, nés sur place, se socialisaient dans le cadre guyanais¹⁴, semblait lui assurer un bel avenir. Il n'en a rien été, mais c'est une autre histoire, tout entière inscrite dans les enchaînements de la mondialisation et ses conséquences sur les mouvements d'ethnisation.

- 23 D'abord définie comme une approche sociologique de la Guyane, mon étude de la société créole s'est donc peu à peu infléchie vers ce que je désigne aujourd'hui comme une anthropologie de la créolisation. Quel était le profit de cette inflexion ? La question ne s'est réellement posée à moi qu'*a posteriori*. Sur l'instant, je ne voyais guère la différence, dans ce cas précis, entre les deux disciplines. Seule, la confrontation, à l'extérieur (lors de colloques internationaux, notamment) à une conception plutôt quantitativiste de la sociologie m'avait amenée à revendiquer une approche d'abord ethnographique. Toutefois, cette revendication n'était devenue acceptable qu'en raison du changement qui s'était opéré en France avec le renouveau de la pensée introduit par l'anthropologie économique des années 1970, d'abord, puis l'irruption des questions identitaires à partir des années 1980.
- 24 C'est en effet surtout mon expérience de la Martinique et de la crise identitaire des Martiniquais, au début des années 1980, qui m'a permis de reconsidérer avec quelque assurance le bien-fondé d'une délimitation strictement sociologique, fût-elle qualitative, de mon approche de la société créole. Avec Édouard Glissant, « la question créole », comme je l'avais moi-même appelée en Guyane, prenait en Martinique le tour particulier d'une confrontation douloureuse au « raturage de la mémoire collective » (Glissant 1981 : 131) en raison de l'esclavage, au « manque-à-vaincre » (*ibid.* : 135) lié à l'absence de héros auxquels s'identifier et plus largement au phénomène d'une « colonisation extrême (ou réussie ?) » (*ibid.* : 364) privant les Martiniquais de la possibilité d'une affirmation identitaire propre. L'idée d'une autonomie « monstrueuse » du culturel (*ibid.* : 166) semblait alors devoir être au premier plan de toute compréhension de la société martiniquaise. C'était l'époque où triomphait une approche psychiatisée qui reprenait à Glissant (*ibid.* : 167) l'idée de « société morbide »... Mais cette vision particulièrement pessimiste de la réalité martiniquaise s'est révélée n'être finalement qu'une étape, une sorte de diagnostic du mal qui menaçait mais qui, peut-être, n'avait pas encore gangrené tout le corps social.

- 25 Les écrivains de la créolité ont, eux, voulu mettre l'accent sur l'ouverture au « Divers » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1989), substituant une vision du monde créole en termes de créativité, à celle, précédente, qui évoquait plutôt l'idée de sclérose. Puis, Glissant reprit la main en remettant en avant l'idée de la « Relation » — déjà présente, au demeurant, tout comme celle du Divers, dans son *opus* de 1981¹⁵. Inspiré par la critique que Deleuze et Guattari avaient développée de l'idée de racine unique, au profit de celle de rhizome, comme racine démultipliée, il écrivait alors : « La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre » (Glissant 1990 : 23). De nos jours, c'est le concept de « créolisation » qui envahit le champ de la réflexion, entraîné par Glissant et Chamoiseau dans un sens de plus en plus large, débordant son cadre historique, celui de la Caraïbe, pour s'ouvrir à d'autres réalités. Je ne partage pas, quant à moi, ce besoin d'appliquer le concept de créolisation à toute émergence avérée, aussi imprévisible soit-elle — puisque c'est par l'idée de résultat imprévisible que Glissant distingue la créolisation du métissage — comme y encourage cette définition : « La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments » (Glissant 1997 : 37). Certes, dans son dernier essai, Glissant (2009) plaide avec force et éclat en faveur de « l'emmêlement » des cultures, dans la vision prophétique d'un « Tout-monde » dont « l'intraitable beauté » (Glissant & Chamoiseau 2009) est soudain rendue tangible par « le résultat miraculeux » du processus qui a porté Barack Obama à la présidence des États-Unis. Mais si tout plaider en faveur d'un Divers, à la fois foisonnant et en harmonie, suscite l'adhésion, il y a loin entre la posture du philosophe ou du poète et les réalités du terrain auxquelles sont confrontés sociologues et anthropologues.
- 26 À l'opposé de ces envolées lyriques — dont j'admire néanmoins profondément la vigueur, l'esthétique et, partant, l'effet indéniablement entraînant —, s'était imposée à moi, depuis quelques temps déjà, la nécessité de mettre en œuvre une anthropologie de la créolisation, impliquant une recherche conduite au plus près du terrain. J'avais déjà largement balisé l'une des réalités historiques de ce type de terrain : celle de la Guyane. Or, ce pays offrait justement, de mon point de vue, une illustration singulièrement éclairante du processus considéré et, ce, dans le cadre historique de l'Amérique des plantations, manifestement particulièrement significatif. Au-delà de ma sociologie de la Guyane créole, dont les résultats constituaient cependant un matériau indispensable, il m'apparaissait donc évident qu'il fallait élargir l'approche pour y introduire, de manière plus systématique, la Relation des Créoles aux autres groupes, sous l'angle d'une anthropologie de la créolisation que — crise identitaire aidant, là aussi — les discours des intéressés ne cessaient désormais de convoquer.

Créoles et Marrons en contexte migratoire : le retour au terrain

- 27 En fait, si une anthropologie de la créolisation commençait à s'imposer dans le cas de la Guyane, c'était aussi parce que les sociétés de l'intérieur et celles de la côte relevaient avec une évidence de plus en plus grande du même type d'approche. Le caractère construit « sur place » des sociétés et des cultures marronnes, notamment, était de plus en plus mis en relief par les chercheurs américains et hollandais travaillant au Surinam. On a vu plus haut que, dès 1976, Mintz et Price l'annonçaient. Thoden van

Velsen et van Wetering (1988) montraient l'origine récente et locale de certains cultes ndjuka qu'on aurait pu interpréter en termes d'africanismes. Dans le domaine de l'art et de l'artisanat, quand Hurault (1970) ne voulait voir, chez les Aluku, que le souci de la symbolique africaine posée comme ancestrale, les travaux de Richard et Sally Price (2005) soulignaient l'importance de la création ainsi que le goût (libre) du beau dans les œuvres des Saramaka.

- 28 De surcroît, le phénomène migratoire est venu modifier la donne. En effet, l'émigration de plus en plus forte des populations marronnes quittant leurs implantations premières, au cœur de la forêt, pour aller vivre dans les bourgs côtiers et leurs environs, engendre, depuis quelques années maintenant, un changement profond de leur mode de vie, de leurs habitudes et des règles afférentes. D'une certaine manière, les Marrons qui s'installent à Saint-Laurent-du-Maroni se trouvent désormais dans une relation de proximité avec la civilisation occidentale assez semblable à celle des Créoles d'antan. Sont-ils pour autant en train de se fondre dans le monde créole comme l'ont précédemment fait les immigrants antillais dans le cadre d'un mouvement de créolisation recentré sur la culture créole de Guyane ? Rien n'est moins évident, car d'importantes différences séparent leurs situations respectives. Aux lendemains de l'abolition de l'esclavage, les esclaves créoles libérés, qu'ils soient guyanais ou antillais, avaient eu avant tout à cœur de se prémunir contre tout retour en arrière. Certains, au moins parmi les Guyanais et les Guadeloupéens, avaient même peut-être en mémoire l'expérience de la première abolition de l'esclavage dont leurs parents ou leurs grands-parents avaient été bénéficiaires, sous la Révolution, avant de devenir les victimes du rétablissement de l'esclavage ordonné par Napoléon¹⁶. Certes, d'un certain point de vue, la position des Marrons peut être considérée comme symétrique. Ainsi, Richard Price (1994 : 26) indique que « l'identité collective des Saramaka procède d'une seule dichotomie, celle qui oppose la liberté à l'esclavage », de sorte que l'idée qu'« un jour, ces temps-là reviendront » (*ibid.*) les conduit à une extrême prudence quand il s'agit de parler de l'histoire du marronnage qu'ils désignent comme les « Premiers temps », par crainte de livrer des secrets qui pourraient être retournés contre eux, c'est-à-dire contre leur liberté, si chèrement acquise. Ce qui diffère et là, sensiblement, c'est la réponse donnée au départ à cette même angoisse. D'un côté, c'est par la dispersion en micro-unités de production disséminées le long des rivières, en allant vers l'amont, pour former de nouvelles petites habitations que les Créoles ont assuré la pérennisation de l'abolition de l'esclavage. De l'autre côté, c'est par une réorganisation collective, où la guerre a tenu son rôle, que les Marrons ont entendu se prémunir contre tout retour à l'esclavage.
- 29 Dès lors, faut-il parler indifféremment de créolisation pour chacun de ces deux types de construction ? Par delà le parallélisme des principes de départ, tous deux nés de la violence initiale de l'esclavage et attachés à la sauvegarde de la liberté, les démarches respectives reposent sur des choix qu'on pourrait presque juger opposés. Le propos est strictement circonstancié : c'est le cas de la Guyane qui oblige à l'envisager, dans la mesure où la créolisation y a débouché sur la formation d'une société et d'une culture créoles, revendiquées comme telles sous cette appellation et, ce, dans une volonté de différenciation marquée par rapport aux Marrons et à leur choix d'une organisation « tribale » que les Créoles considéraient comme propre aux sociétés « primitives », quand eux voulaient se situer du côté des « civilisés ». Hors ce contexte, l'accent mis sur la construction des sociétés marronnes peut effectivement amener, logiquement, à

parler de créolisation à leur propos. Il me semble cependant, que cet élargissement banalise ce concept et lui fait perdre une grande partie de son intérêt heuristique. Mais c'est là un autre débat, que j'ai déjà eu l'occasion d'aborder ailleurs¹⁷.

- 30 En revanche, il est clair que la situation migratoire actuelle des Marrons sur la côte guyanaise correspond plus étroitement au processus de créolisation tel que les Créoles l'ont autrefois mis en œuvre. Encore faut-il ne pas confondre la démarche en cours avec celle des immigrants antillais qui se sont fondus dans la culture ambiante au temps des ruées vers l'or. Les Marrons ndjuka installés à l'embouchure du Maroni — pour limiter mon propos à l'exemple que j'ai étudié sur le terrain — construisent aujourd'hui une culture nouvelle, qui leur est propre. En ce sens, et toujours dans le cadre bien circonscrit de la Guyane, on peut dire qu'il s'agit d'une néo-créolisation dont le point de départ n'est pas exactement le même que celui des esclaves créoles, tout juste libérés du joug de leurs anciens maîtres. C'est à partir d'une organisation collective rodée depuis déjà plusieurs siècles que les Ndjuka expérimentent de nouvelles règles. Et à y regarder de plus près, comme j'ai pu le montrer à propos des modifications que le possible accès à certains droits sociaux apportaient aux rapports de genre (Jolivet & Vernon 2007), on est encore souvent dans une sorte d'entre-deux, produit du jeu subtil entre recours au droit français et recours au droit coutumier. Toutefois, pour les générations les plus jeunes qui ont été scolarisées — même si ce n'est pas toujours avec un franc succès —, l'individualisation grandissante du mode de vie, couplée avec une ignorance accrue de la tradition ndjuka¹⁸, peut sembler gommer la spécificité de la créolisation marronne. Encore faut-il ne pas oublier que la transmission des savoirs relatifs au passé et aux secrets magiques qui ont assuré au marronnage sa réussite ne se fait pas sans précaution : le récipiendaire doit faire montre de sa maturité et de sa capacité consécutive à contrôler le danger que ces secrets recèlent. Il est perçu comme normal de songer d'abord à assurer son avenir dans les termes nouveaux qu'offre la migration. Ensuite viendra le temps d'approfondir sa connaissance de « la tradition ». De toute façon, parmi les anciens, tous ne craignent pas forcément la perte de ces savoirs. Certains sont convaincus que des *obia* viendront en assurer la pérennisation. L'*obia* correspond à une catégorie assez hétéroclite (Vernon 1993). Son acception la plus courante est celle d'un remède auquel un esprit donne son efficacité ; l'*obia* est tout à la fois le remède et l'esprit et en tant que tel, il est l'un des grands principes constitutifs des cultures marronnes. C'est donc à lui que l'on s'en remet pour assurer l'avenir de la société. Si trop d'anciens meurent sans avoir eu l'opportunité de transmettre leur savoir, un *obia* viendra le révéler à celui qui s'en montrera digne. Et, pense-t-on, tant que le migrant reste en contact avec l'environnement forestier et fluvial qui a vu naître sa société, il garde sa possible relation à l'*obia* et, partant, son identité collective...
- 31 On le voit, si créolisation ou néo-créolisation il y a, celle-ci ne se joue pas dans la négation ni dans l'oubli de la culture marronne de départ. Qu'il s'agisse d'entre-deux ou d'*obia*, la *Kultur*, comme on dit en langue nengee (c'est-à-dire ndjuka) pour évoquer la « tradition »¹⁹, n'a pas disparu ; elle reste au contraire la référence à partir de laquelle le migrant ndjuka se situe. Et le fait vaut même pour ceux qui se sont convertis aux Églises évangéliques ou adventistes : fréquentes, ces conversions sont très souvent opérées dans le but de rompre avec les esprits qui perturbent les intéressés. Néanmoins, la diabolisation de l'*obia* peut aussi lui donner un second souffle. Certes, les convertis ne parlent, à leurs enfants, ni des *obia*, ni des Premiers Temps qui leur sont liés et la transmission de la *kultur* s'en trouve apparemment bloquée. Mais, devenus grands, ces enfants entrent nécessairement en contact avec cette *kultur*, ne serait-ce

que par le biais des deuils et des rituels auxquels ils donnent toujours lieu. Il n'empêche qu'un profond changement s'effectue dans la migration et qu'il faut comparer l'itinéraire de ces Marrons migrants à celui des Créoles d'antan, pour comprendre la nature de leur actuelle créolisation. Quelle que soit l'originalité de l'expression *ndjuka* telle qu'on peut l'observer aujourd'hui dans l'univers côtier de Saint-Laurent-du-Maroni, la médiation du modèle occidental proposé par l'école et l'administration françaises n'est pas sans effet sur la création qui s'opère. En ce sens, on retrouve l'une des caractéristiques de la créolisation première des esclaves créoles. Il s'agit bien du même type de mouvement, dans un rapport désormais aussi étroit à la culture française. Et si les résultats diffèrent, c'est alors la preuve qu'on n'est en aucun des deux cas dans la copie du modèle occidental, comme Jean-Marcel Hurault le stigmatisait à propos des Créoles et le craignait pour les Marrons « francisés ».

- 32 Mais la comparaison doit être étendue au-delà des migrants de la côte. Eu égard aux incessants va-et-vient entre les bourgs du littoral, Saint-Laurent-du-Maroni en tête, et les *konde* — ces grands villages du pays historique où résident les capitaines et qui abritent chacun une maison des morts et un autel des ancêtres —, il est clair que nul ne peut plus désormais imaginer scinder la recherche en Guyane entre une ethnologie classique de l'intérieur et une sociologie de la côte. C'est à une anthropologie du changement — et ici, plus précisément, une anthropologie de la créolisation — que les chercheurs ont affaire. Les jeunes chercheurs, d'ailleurs, ne s'y trompent pas, eux qui veulent très souvent embrasser la question guyanaise sous l'angle des relations interethniques. Et si l'intérieur, sa forêt, ses fleuves accidentés et ses populations que d'aucuns croient, de loin, encore un peu « sauvages » fascinent toujours les amateurs d'exotisme, cette vision ne résiste pas longtemps au principe de réalité. Car en amont aussi, la vie a changé. Les migrants y reviennent pour honorer leurs ancêtres et leurs morts, mais les rituels sont mis au goût du jour. La musique, par exemple, y est de plus en plus présente. On dit que ce sont les jeunes qui l'imposent, mais c'est sans rencontrer de véritable résistance. Plus largement, en amont comme en aval, l'éducation des jeunes est un souci majeur. Les parents se plaignent de leur manque de respect envers les plus âgés. On craint la montée d'une délinquance qu'on n'a plus, comme autrefois, les moyens de juguler.
- 33 Confronté à l'originalité de certaines réalisations qu'accompagne paradoxalement la fréquente banalité des situations, le chercheur n'a plus d'autre choix que de prendre l'ensemble à bras le corps, dans toute sa complexité. On s'aperçoit alors que les différences disciplinaires ne sont plus guère que d'ordre méthodologique, opposant l'extensivité des enquêtes par questionnaires portant sur un grand nombre de personnes à la minutie d'un travail de terrain en profondeur et de ce fait plus circonscrit. On est loin de l'esprit qui régnait dans les années 1960, lorsque le sociologue traquait les logiques du changement tandis que l'ethnologue cherchait (désespérément) l'immuable. Nul ne saurait le regretter, même si, à l'évidence, c'est à cet esprit étroit que je dois, pour ma part, d'avoir été obligée de m'atteler à un travail pionnier, nécessairement plus captivant qu'un travail confortablement attendu.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE, J.-L., 1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- , 2000 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- APPADURAI, A., 2001 *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- BASTIDE, R., 1996 [1967] *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, L'Harmattan.
- BERNABÉ, J., CHAMOISEAU, P. & CONFIAIT, R., 1989 *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard.
- BOUYER, F., 1990 [1867] *La Guyane française. Notes et souvenirs d'un voyage exécuté en 1862-1863*, Cayenne, Guy Delabergerie.
- BUREAU, G., 1936 *La Guyane méconnue*, Paris, Fasquelle Éditeurs.
- GLISSANT, É., 1981 *Le discours antillais*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 1990 *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard., 1997 *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard.
- , 2009 *Philosophie de la Relation, Poésie en étendue*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, É. & CHAMOISEAU, P., 2009 *L'intraitable beauté du monde. Adresse à Barack Obama*, Paris, Galaade éditions.
- GRENAND, F., 1982 *Et l'homme devint jaguar : univers imaginaire et quotidien des Indiens Wayãpi*, Paris, L'Harmattan.
- GRENAND, P., 1982 *Ainsi parlaient nos ancêtres : essai d'ethnohistoire wayãpi*, Paris, Éditions de l'Orstom.
- GRENAND, P. & GRENAND, F., 1994 « Amérique Équatoriale », in S. BAHUCHET (dir.), *Situation des populations indigènes des forêts denses et humides*, Luxembourg, Commission Européenne, document, Office des publications officielles des Communautés européennes : 87-176.
- GRENAND, P. & MORETTI, C., 2004 *Pharmacopées traditionnelles en Guyane*, Paris, Éditions de l'IRD.
- HENRY, A., 1951 *La Guyane française*, Cayenne, Imp. Laporte.
- HERSKOVITS, M. J., 1966 [1941] *L'Héritage du Noir, mythe et réalité*, Paris, Présence Africaine.
- HOOGBERGEN, W., 2008 « Frères et ennemis. Aluku et Ndjuka de 1710 à 1860 », in G. COLLOMB & M.-J. JOLIVET (dir.), *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane*, Paris, Éditions du CTHS : 107-141.
- HURAUULT, J.-M., 1961 *Les canots des Noirs réfugiés de Guyane*, BFT, n° 78.
- , 1970 *Africains de Guyane : la vie matérielle et l'art des Noirs réfugiés de Guyane*, Paris-La Haye, Mouton.
- , 1972 *Français et Indiens en Guyane, 1604-1972*, Paris, UGE (« 10/ 18 »).
- JAULIN, R., 1970 *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Éditions du Seuil.
- JOLIVET, M.-J., 1982 *La question créole. Approche sociologique de la Guyane française*, Paris, Éditions de l'Orstom.

—, 1993 « De l'«habitation» en Guyane. Éléments de réflexion sur la question identitaire créole », in M.-J. JOLIVET & D. REY-HULMAN (dir.), *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan : 141-165.

JOLIVET, M.-J. & VERNON, D., 2007 « Droits, polygamie et rapports de genre en Guyane », *Cahiers d'Études africaines*, 187-188, XLVII (3-4) : 733-752.

LAPORTE, L., 1983 [1915] *La Guyane des écoles*, Cayenne, CO.GU.AC.-Atipa.

LONDRES, A., 1975 [1924] *L'homme qui s'évada*, précédé de *Au baigne*, Paris, UGE (« 10/18 »).

MICHOTTE, J.-M., 1965 *Un pays sous-développé et sous-peuplé : l'exemple de la Guyane*, Thèse de doctorat, Bordeaux, Université de Bordeaux.

MINTZ, S. W. & PRICE, R., 1992 [1976] *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press.

NIMUENDAJU, K., 2008 *Les Indiens Palikur et leurs voisins*, Paris, Éditions du CTHS-Presses universitaires d'Orléans.

PARÉPOU, A., 1987 [1885] *Atipa (roman Guyanais)*, traduit et annoté par M. Fauquenoy, Paris, GEREC-L'Harmattan.

PRICE, R., 1994 [1983] *Les Premiers Temps. La conception de l'histoire des Marrons saramaka*, Paris, Éditions du Seuil.

PRICE, R. & PRICE, S., 2005 [1999] *Les arts des Marrons*, La Roque d'Anthéron, Éditions Vents d'Ailleurs.

SOPHIE, U., 1958 *Le cultivateur guyanais*, Cayenne, Imp. Laporte.

THODEN VAN VELSEN, H. U. E. & VAN WETERING, W., 1988 *The Great Father and the Danger. Religious Cults, Material Forces, and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons*, Dordrecht (Holland)-Providence (USA), Foris Publications.

VERNON, D., 1993 « "Choses de la forêt". Identité et thérapie chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam », in M.-J. JOLIVET & D. REY-HULMAN (dir.), *op. cit.* : 261-281.

NOTES

1. C'est l'appellation qu'ils revendiquent. L'un et l'autre noms sont ceux de chefs historiques, mais Boni s'étant opposé de manière particulièrement violente aux colons, c'est le nom que les colons puis l'administration ont retenu et conservé jusqu'à ce que les intéressés soient en situation d'imposer le choix d'Aluku. Toutefois, ce changement est récent et certains d'entre eux continuent à se désigner comme Boni.

2. Archives Nationales, sous-série C14, 1774.

3. Pour des raisons manifestement plus économiques qu'humanistes.

4. Premier nom donné aux concessions des colons. On parlera plus tard de « plantations ».

5. En français régional, ce mot désigne les petits affluents des rivières et des fleuves.

6. Précisons que le nom de Surinam n'est officiellement attribué à ce pays que depuis 1948. On parlait auparavant de la Guyane hollandaise, cette dernière étant intégrée aux Pays-Bas depuis 1922. Mais la colonisation y avait commencé aux bords du fleuve

Surinam, et on a longtemps désigné cette région du monde comme la colonie de Surinam (tout comme on disait, du côté français, la colonie de Cayenne), avant de parler de Guyane hollandaise (et de Guyane française). L'autonomie en 1954, puis l'indépendance, en 1975, ont confirmé l'appellation de Surinam.

7. Cela correspondait, il est vrai, au fait qu'à cette époque la gestion de toute cette zone relevait de l'administration pénitentiaire liée à la présence du bagne. Mais le tracé est resté le même après la fermeture du bagne et Saint-Laurent-du-Maroni est devenue une commune comme les autres en 1949.

8. Villages plus ou moins provisoires, sans les attributs politiques ni religieux des gros villages du pays saramaka auxquels ils restaient traditionnellement rattachés.

9. En raison de leur présence dans tous les bourgs côtiers, en aval des bassins aurifères, et dans les plus gros villages miniers de l'intérieur, les gendarmes ont été le plus souvent désignés comme responsables de l'administration (limitée) de ces populations.

10. C'est le titre qu'il a donné à l'un de ses ouvrages (HURAUULT 1970).

11. Or, comme l'a à juste titre souligné J.-L. AMSELLE (1990) en avançant l'idée de « syncrétisme originel », pourquoi faudrait-il toujours penser le premier comme « pur » au lieu du contraire ?

12. Les Amérindiens palikur, qui vivent entre Brésil et Guyane, étaient connus depuis longtemps, notamment à travers le travail fondateur de Kurt NIMUENDAJU (2008) publié en allemand en 1925 et récemment traduit en français. En revanche, si Françoise et Pierre Grenand commençaient alors à s'intéresser aux Wayâpi, auprès desquels ils ont ensuite passé plusieurs années, leurs publications étaient encore à venir. Parmi ces dernières, signalons néanmoins, entre autres : F. GRENAND (1982), P. GRENAND (1982), P. et F. GRENAND (1994), P. GRENAND et C. MORETTI (2004).

13. Cette liste n'est pas totalement exhaustive. On disposait aussi de quelques rapports administratifs, d'une thèse d'économie (MICHOTTE 1965) et d'écrits journalistiques. Je n'ai retenu, au rang des témoignages, que les trois livres qui reflétaient le mieux le regard des Guyanais sur leur propre société. L'un des auteurs, le capitaine Gabriel Bureau, était un ami de Gaston Monnerville, futur président du Sénat alors député de la Guyane. Son livre est un étonnant plaidoyer en faveur du potentiel d'une Guyane qu'il juge (avec raison) méconnue mais dont il inscrit avec ferveur les possibles richesses dans le giron glorieux de la France.

14. Sans pour autant renoncer à un certain nombre de pratiques qui sont en fait venues enrichir la culture guyanaise.

15. « Le Divers a besoin de la présence des peuples, non plus comme objet à sublimer, mais comme projet à mettre en relation. Le Même requiert l'Être, le Divers établit la Relation » (GLISSANT 1981 : 190).

16. Rappelons que la Martinique, alors occupée par les Anglais, n'a jamais connu cette première abolition.

17. Dans un article à paraître en 2010 dans le cadre d'un numéro thématique de *L'Homme*, portant précisément sur le thème de la créolisation.

18. Cette ignorance va jusqu'à couvrir tout ce qui concerne le passé de marronnage, pourtant sensément glorieux, au point que certains ne savent pas établir d'autre différence entre Marrons et Créoles, que celle des lieux d'habitation traditionnels — dans la forêt pour les premiers et sur la côte pour les seconds.

19. Il est intéressant de noter qu'il n'y a pas de terme nengee pour désigner précisément ce que nous nommons en français « tradition ». Le mot *Kultur* renvoie, lui, aux Premiers Temps et à l'*obia*, ce qui montre bien, tout à la fois, le caractère construit et daté de la culture ndjuka et la volonté de l'inscrire dans le temps long. Car les ancêtres sont censés être venus d'Afrique avec leurs *obia* et avoir marronné avec succès grâce à eux. Ces *obia* occupent depuis une place privilégiée dans la culture ndjuka : ce sont les grands *obia* que chaque lignage possède — ce qui n'empêche pas qu'un individu puisse avoir par ailleurs un *obia* avec lequel il entretient une relation personnelle (VERNON 1993).

RÉSUMÉS

Résumé

Cet article traite des Créoles et des Noirs marrons de Guyane d'abord examinés sous l'angle de leurs oppositions réelles ou présumées. Dans les années 1960, figuraient encore, d'un côté, une société créole vivant sur la bande côtière en relation étroite avec le monde des Blancs et, de l'autre côté, des sociétés marronnes, implantées au cœur de la forêt amazonienne et jugées « primitives » comme les sociétés africaines dont elles étaient censées être le prolongement. La première relevait donc de l'approche sociologique alors dévolue aux sociétés occidentalisées, les secondes d'une ethnologie traditionnellement réservée aux sociétés estimées « pures », car exemptes de toute « contamination » occidentale. Au cours des décennies suivantes, l'élargissement du champ de l'ethnologie aux sociétés occidentales et l'arrivée, en France, d'une anthropologie débordant son précédent cadre purement « physique » pour investir le social, le culturel ou l'économique a sensiblement modifié la donne ; il fallait désormais prendre en compte le monde afro-américain sur de tout autres bases. L'article montre alors comment, à la nécessité première d'une sociologie du monde créole de Guyane, s'est progressivement substituée celle d'une anthropologie de la créolisation, engageant une approche à la fois plus large et plus étroitement comparative des Créoles et des Marrons, dans un contexte migratoire de plus en plus prégnant.

Abstract

This article deals with Creoles and Maroons of French Guiana, who were first studied in the light of their real or perceived differences. In the 1960s there was still a Creole society living on the coastal strip with close ties to the White world, and Maroon societies living in the heart of the Amazonian forest and deemed to be "primitive", like the African societies they were considered to be the extension of. The Creoles were therefore the subject of the sociological approach then applied to Westernised societies, while the Maroons were the subject of an ethnology traditionally reserved to societies perceived as "pure", because free of any Western contamination. However, over the following decades, ethnology was extended to Western societies and in France anthropology developed beyond its previous, purely "physical" boundaries to include society, culture and the economy, which considerably changed matters. It became necessary to consider the African-American world on an entirely different basis This article shows how the original need for a sociology of the Creole world in French Guiana, was

gradually replaced by an anthropology of “Creolization”, which uses a broader approach and compares Creoles and Maroons more closely in an increasingly relevant migratory context.

INDEX

Mots-clés : Guyane, Créoles, Marrons, anthropologie, construction culturelle, créolisation, ethnologie, occidentalisation, sociétés primitives, sociologie, tradition

Keywords : French Guiana, Creoles, Maroons, Anthropology, Cultural Construction, Creolization, Ethnology, Primitive Societies, Sociology, Westernization, Tradition

AUTEUR

MARIE-JOSÉ JOLIVET

IRD, URMIS, Paris.