

Département S.U.D.

**Questions
d'identités comparées**

**Equipe
« Identités et Développement »**

décembre 1989

ORSTOM

Comité de rédaction :

**Marie-José Jolivet
Diana Rey-Hulman
Bernard Schlemmer**

Coordinatrice :

Marie-José Jolivet

© ORSTOM 1989

Sommaire

Avant-propos

par M-J. Jolivet, D. Rey-Hulman, B. Schlemmer.

p. 5

La démarche comparative dans l'approche des processus identitaires caribéens. Contraintes et exigences d'un projet scientifique.

par Marie-José Jolivet

p. 11

Enjeux identitaires à Madagascar. Jalons pour une recherche.

par Bernard Schlemmer

p. 31

Représentations collectives et construction identitaire au Chili.

par Manuela Gumucio

p. 43

Indices pour une recherche sur l'identité des populations de Guinée dites « forestières »

par Arièle Giovannoni-Selbon

p. 59

Dire en Guadeloupe.

par Diana Rey-Hulman

p. 75

Histoire d'« ethnies » : éléments pour une analyse des mouvements de population sur le Maroni.

par Myrlam Toulemonde-Niaussat

p. 97

Introduction à la question des « ethnies » et des frontières en Guyane.

par Marie-José Jolivet

p. 117

Equipe « Identités et développement »

p. 133

Avant-propos

*par Marie-José Jolivet
Diana Rey-Hulman
Bernard Schlemmer*

Le but du présent recueil est de mettre en regard plusieurs approches d'un même phénomène. Appelons celui-ci, provisoirement : phénomène d'affirmation identitaire, ou construction, légitimation, revendication identitaire. Les chercheurs qui constituent l'équipe ont appréhendé et construit leur problématique autour de cette notion en des lieux et des domaines d'investigation divers ; mais ces approches sont nées d'une réflexion commune, et notre ambition est de poursuivre celle-ci vers l'amorce d'une élaboration théorique qui permettrait d'opérer une vraie synthèse.

1 - Le point de départ

L'équipe « Identités et développement / Pratiques et discours identitaires » se situe dans la continuation du travail déjà effectué par certains des chercheurs qui la composent (Manuela Gumucio, Marie-José Jolivet, Bernard Schlemmer), alors regroupés, avec d'autres, au sein de l'ex-équipe « Autonomie et dépendance ».

Partant d'une critique des théories de la domination, cette ancienne équipe s'était proposé de « cerner au plus près cette faculté que conserve toute société de produire, ou de reproduire, des formes sociales ou culturelles qui lui sont propres » ⁽¹⁾ ; et, déjà, au travers des convergences dont faisaient montre les études de cas, elle soulignait que partout se rencontrait, « à un moment ou à un autre, la question de l'identité » (*ibid.*).

Il existe plusieurs façons de poser cette question. On peut s'attacher à la nature de l'identité culturelle des groupes, telle qu'elle existe dans le long terme, de tout temps, pourrait-on presque dire : que signifie « être Tikopia », « naître Nuer », « penser Dogon », comment s'est constituée, dans les origines, cette identité-là et que va-t-elle devenir, face aux progrès techniques, à l'occidentalisation au sens le plus général du terme ?

Il est également possible d'aborder la question de l'identité en partant d'un tout autre point de vue. L'équipe « Autonomie et dépendance », d'ailleurs, l'avait bien pressenti :

« En posant l'objet d'étude comme sujet de son histoire, il ne s'agit plus seulement de savoir de quoi, ni même de qui nous parlons, mais *qui* parle, ou agit en face de nous — discours ou pratiques dont nous devons rendre compte. Que veut dire être Beté ou être Aïzi, quand son "ethnie" n'existait pas hier ? être Sakalava ou Betsileo, quand c'est par rapport au colon que certains se définissent ainsi ? être Antillais, quand on se heurte au double héritage du maître et de l'esclave ? être Chilien, quand on est exilé ?... » (*ibid.*).

2 - Amorce d'une élaboration théorique

Il ne s'agit pas tant, alors, de s'interroger sur « l'identité » ; il s'agit bien plutôt de saisir l'importance d'un *processus* dans lequel *la question identitaire constitue un enjeu conjoncturel*. Dans les situations de crise, en effet, — crises économiques, mais aussi crises politiques, sociales ou culturelles —, les rapports sociaux et le système de valeurs qui leur est attaché se renversent,

(1) Extrait de l'introduction au bulletin de l'équipe « Autonomie et Dépendance » : « Histoire, histoires... Premiers jalons », *Bull. de liaison du Dépt H*, Paris, ORSTOM, 1986, n° 3, pp. 5-8.

les modèles identificatoires se perdent ; en réponse, se constitue ou tente de se constituer un « nous » revendicatif, processus de construction identitaire dont le poids spécifique commence à être reconnu : la société réagit, et ce, avec d'autant plus de violence — et parfois d'efficacité — qu'elle traverse une situation de crise qui la contraint à s'affirmer à n'importe quel prix, sur n'importe quel plan, pour repousser la menace de disparition — d'infantilisation sociale, dirions-nous — qui justement pèse sur elle du fait que ses propres intérêts sont pris en charge par d'autres.

Ces processus ne sont donc pas sans impact sur le développement des pays considérés. Par-delà les discours affirmant que le développement est autre chose que la simple croissance économique, les politiques de développement sont pensées comme des politiques économiques, se fondent sur des logiques économiques (ou sur la logique des économistes). Leur échec se rapporte souvent à la méconnaissance — ou à la grave sous-estimation — des autres dimensions de leurs interventions.

ooo

Au cœur de cette problématique, on le voit, au lieu de la question de l'identité en tant que telle, se trouve plutôt l'enjeu qu'implique toute revendication identitaire. Ce glissement, il est vrai, n'est pas totalement nouveau : il a été opéré, depuis quelques années déjà, par tous ceux qui ont mis en œuvre une approche des affirmations identitaires en termes de stratégies des acteurs, approche devenue centrale dans les recherches portant sur les minorités d'immigrés.

Parler en termes d'enjeu, comme nous le faisons, c'est indéniablement toucher aux stratégies. Mais, s'il ne s'agit certes pas d'en revenir à la notion aujourd'hui dépassée de l'identité comme substance, le point de vue des seules stratégies nous paraît également insuffisant.

Ainsi, pour la Caraïbe, il faut bien voir que, souvent, la montée des stratégies identitaires ramène à quelque chose qui reste de l'ordre du contenu : un même phénomène culturel qui, en situation d'assimilation, faisait jusqu'alors l'objet d'une lecture « euro-péaniste » — intériorisée par les intéressés eux-mêmes —, peut très bien, dans le cadre d'une poussée nationaliste, faire inversement l'objet d'une lecture purement « africaniste », renforçant alors la revendication identitaire dont se nourrit le

mouvement nationaliste... A Madagascar, les oppositions religieuses — culte des ancêtres / rites chrétiens —, sont sans doute nées d'une compétition régionale pour le droit à la terre, et ont toujours le foncier pour enjeu ; mais à partir de là, c'est toute l'identité malgache, au niveau national, qui risque de se recomposer : derrière l'affirmation religieuse, c'est elle qui se re-construit, se marque et se démarque de l'Occident... Au Chili, la dictature de Pinochet a entraîné la nécessité d'une véritable « stratégie de survie collective », suffisamment consensuelle pour dépasser les images que les partisans de l'Unité Populaire et les tenants de l'ordre nouveau s'étaient d'abord forgés d'eux-mêmes et les uns des autres, pour gommer la violence de leurs oppositions ; aujourd'hui, alors que se profile la fin du régime autoritaire, c'est encore de cette recherche que dépendent, pour une part, les formes d'une nouvelle démocratie...

Finalement, telle que nous la concevons, la question identitaire ne peut être abordée d'une façon linéaire : elle suppose la mise en œuvre d'une dialectique stratégie / contenu dont, seul, le dévoilement peut révéler pleinement ce que nous analysons plus haut en termes d'enjeu. Encore faut-il pouvoir prendre la mesure des spécificités affichées ou des différences données pour irréductibles : là intervient la nécessité du comparatisme.

3 - Aspects méthodologiques

Outre les travaux propres aux divers membres de l'équipe, dont on trouvera l'illustration dans les articles qui suivent, notre démarche s'est concrétisée par l'ouverture, à l'automne 1988, d'un séminaire de recherche dont l'intitulé même — « Pratiques et discours identitaires : à partir de la Caraïbe... » — illustre bien l'importance que nous attachons à l'approche comparative. Il faut dire que la Caraïbe s'y prête tout particulièrement : en raison du creuset où se sont forgées les sociétés créoles, s'y pose toujours, d'emblée, la question des cultures d'origine, de leur part respective dans l'élaboration culturelle. Mais la nécessité du comparatisme est aussi liée à la nature même du fait identitaire, qui n'est jamais affirmé que dans le rapport à l'Autre.

Dans notre optique — celle des processus et des enjeux —, il n'y a pas d'identités en soi ; il n'y a que des identités relatives, et

par conséquent mouvantes, conjoncturelles, voire contradictoires. Pour saisir ce qui se joue à travers ces constructions, il convient de comparer ces dernières, telles qu'elles sont produites en un lieu — la Caraïbe, en l'occurrence —, avec d'autres. Le propos de notre séminaire, dès lors, s'en trouve considérablement élargi : il interroge les phénomènes identitaires « à partir de la Caraïbe », sans doute, mais aussi au-delà. Chaque séance se trouve ainsi organisée autour d'un thème, choisi pour sa pertinence du double point de vue des stratégies et des contenus, et susceptible d'être enrichi par le jeu des comparaisons entre ses éléments caribéens et leurs homologues.

A ce séminaire sont donc pleinement associés tous les membres de l'équipe « Identités et développement » :

Ariele Giovannoni-Setbon.
Manuela Gumucio,
Marie-José Jolivet,
Diana Rey-Hulman,
Bernard Schlemmer,
Myriam Toulemonde-Niaussat.

On trouvera, en fin de volume, une brève présentation de leurs travaux.



La démarche comparative dans l'approche des processus identitaires caribéens : contraintes et exigences d'un projet scientifique

par Marie-José Jollivet

«... le thème de l'identité se situe non pas seulement à un carrefour, mais à plusieurs. Il intéresse pratiquement toutes les disciplines, et il intéresse aussi toutes les sociétés qu'étudient les ethnologues...»

(Cl. Lévi-Strauss : *L'identité*)

Tout projet scientifique touchant aux processus identitaires demande de plus en plus à être justifié. *La mode des identités*, pour reprendre le titre d'une livraison encore récente ⁽¹⁾ de la revue *L'Homme et la Société*, tend en effet à dévaloriser l'objet, tandis que la contre-mode qui veut l'exécuter — comme on peut le voir dans la revue citée — vient menacer de ridicule toute obstination en la matière. Quant à la démarche comparative, elle n'est pas exempte non plus d'un certain effet de mode, ne serait-ce que par la multiplication des ouvrages collectifs et des revues thématiques qui y conduisent obligatoirement le lecteur.

Malgré la gageure de l'entreprise, je crois utile de mettre en relief l'intérêt d'une approche en termes de processus identitaires, par-delà « la mode des identités », ou plus exactement en raison même de cette mode, pour montrer ensuite que la relation entre les processus identitaires — comme objet de recherche — et le comparatisme — comme méthodologie — est en l'occurrence une relation de nécessité, liée d'une part à la logique créole, c'est-à-dire à l'histoire, et d'autre part à la nature même des phénomènes considérés qui ne se manifestent (n'existent) qu'à partir d'un référentiel. Ainsi pourra prendre forme une problématique du fait caribéen qui n'enferme pas ce fait dans les limites étroites d'une spécificité irréductible.

(1) Daté de 1987, ce N° n'est sorti qu'en janvier 1988.

Telle est en effet la motivation première de cette réflexion : tenter de faire échapper les recherches menées sur la Caraïbe, ou plus modestement mes propres recherches, aux deux écueils qui les enserrant, à savoir celui d'une approche « subjuguée » — au double sens du terme : fascinée et asservie — par les particularités de son objet et, inversement, celui d'une approche diluée dans la théorie générale par défaut d'ancrage dans une tradition scientifique idoine.

La première question à poser concerne la spécificité de la recherche caribaniste — voire son existence, puisque, en français tout au moins, le terme « caribaniste », n'est jamais qu'un néologisme forgé pour l'occasion (1). Le comparatisme intervient en effet à tous les niveaux : à l'intérieur même de la Caraïbe, où se juxtaposent une multitude d'unités d'autant mieux individualisées que se sont souvent des îles, ainsi qu'entre la Caraïbe et les autres Mondes. Et à ce dernier niveau, il peut être aussi bien « ontogénique » que « phylogénique », pour emprunter le vocabulaire de la biologie, c'est-à-dire s'intéresser aussi bien à la genèse des sociétés créoles (ce serait le point de vue phylogénique) qu'à la nature profonde de tel ou tel trait considéré en lui-même, dans son évolution propre (ce serait le point de vue ontogénique).

Il serait cependant ridicule de prétendre épuiser en quelques mots la question de la recherche caribaniste qui, par extension, pose celle des traditions scientifiques auxquelles la confronte la nécessité du comparatisme. C'est donc seulement au terme d'un parcours plus collectif que pourra éventuellement avoir lieu le véritable débat : je ne peux guère, aujourd'hui, qu'en poser quelques jalons.

(1) Alors même qu'il y a, depuis quelque temps déjà, une production susceptible d'être désignée par ce vocable, l'inexistence du terme « caribaniste » — dont la formation a été calquée sur africaniste, américain, etc., c'est-à-dire des appellations au départ liées à la recherche occidentale — n'est pas un hasard : aujourd'hui, dans les départements dépendant de la France, on est surtout occupé à revendiquer une recherche « native » qui dès lors n'a plus besoin de s'assigner nommément une localisation. Ce problème n'est toutefois pas mon objectif immédiat : quand je parle de recherche caribaniste, je n'entends pas désigner autre chose, pour l'instant, que la recherche portant sur la Caraïbe. Cela n'exclut évidemment pas l'intérêt que nous pourrions trouver, ultérieurement, à débattre de l'opposition entre recherche native et recherche occidentale.

La question de l'identité, ou l'intérêt d'une mode.

Depuis les années 1970, la question de l'identité est donc prise dans un phénomène de mode qui a émergé en même temps que la notion de « différence » comme expression d'une « identité propre », pour ensuite faire irruption sur la scène médiatique, avec toute la théâtralisation que cela implique. Et à cette mode, vient maintenant s'ajouter un phénomène de contre-mode touchant les milieux scientifiques — ou certains d'entre eux.

Si l'on en croit la présentation que fait René Gallissot du numéro déjà cité de la revue *L'homme et la Société*, précisément intitulé *La mode des identités*, c'est du « lieu commun de l'identité », ou de « l'impossible notion d'identité » qu'il vaudrait mieux parler, et il conviendrait, à tout le moins, de déconstruire entièrement cette notion.

Les derniers avatars (en 1986-1987) du débat politique sur l'identité nationale en France, ont indéniablement donné, à la remise en cause de la notion d'identité, une acuité particulièrement forte. Mais cette remise en cause est loin d'être nouvelle. Plusieurs d'entre les auteurs de la revue précitée se réfèrent d'ailleurs explicitement aux réflexions de Georges Devereux en la matière, réflexions que l'on connaît ici depuis le tout début des années 1970, date à laquelle ses travaux ont commencé à être traduits en français ⁽¹⁾.

Que nous dit Devereux de ce qu'il appelle « l'identité ethnique » ⁽²⁾ ? Il commence par opérer une nette distinction entre la logique et la pratique : du point de vue de la logique, l'identité ethnique ne serait qu'une étiquette, un moyen de trier, d'affirmer son existence en marquant sa différence sans en préciser le conte-

(1) En 1970 ont paru les *Essais d'ethnopsychiatrie générale* et en 1972 l'*Ethnopsychanalyse complémentariste*. Ces deux livres regroupent des articles dont certains sont très anciens (années 1940), et dont les plus nombreux datent des années 1960, articles écrits en anglais et déjà publiés dans des revues ou des ouvrages collectifs américains. Mais peut-être faut-il souligner avec l'auteur (Préface à la deuxième édition de l'*Ethnopsychanalyse complémentariste*) que ses théories n'ont pu percer qu'après la parution de ses livres en français, qui ont paradoxalement fait l'objet de retraduction en anglais...

(2) Titre de l'un des chapitres de l'*Ethnopsychanalyse complémentariste*. Il s'agit du texte traduit et remanié d'une contribution à un colloque qui s'est tenu en 1970, sur le thème : Identité ethnique : continuité et changement culturel.

nu, et viendrait par conséquent s'opposer à la notion de « personnalité ethnique », induite, elle, à partir de données concrètes : en pratique, cependant, identité et personnalité ethniques tendraient à être confondues et l'identité ethnique fonctionnerait comme une sorte de modèle idéal. C'est de ce dernier type d'identité — un type « impur », selon son expression — que Devereux nous entretient ensuite, pour expliquer que l'identité ethnique est l'une des multiples identités « de classe » (au sens logicomathématique du terme) ou, si l'on préfère, l'un des « segments » (selon le concept de la « polysegmentation sociale » de Durkheim) du « répertoire potentiel » dont dispose chaque individu. On comprend bien, alors, les dangers d'un surinvestissement de l'identité ethnique — ou de n'importe quelle autre identité de classe — tels que veut les souligner Devereux : une personne qui renonce à la multidimensionalité de son identité individuelle au profit d'une fixation sur une seule de ses composantes, renonce par là même à être cet être unique, obtenu par le « haut degré de différenciation », qu'implique sa nature humaine...

Tel est le sens général de la réflexion ethnopsychanalytique de Devereux sur la notion d'identité. Son principal intérêt est sans doute de remettre les choses à leur place, c'est-à-dire de remettre l'identité ethnique au rang de simple composante de l'identité individuelle, quand la tendance est souvent, à l'inverse, de tout ramener à l'identité ethnique ; il est peut-être aussi de montrer le véritable lieu du pathologique et de la déshumanisation : non pas produit d'une dépossession de l'identité ethnique, mais plutôt réduction à une identité unidimensionnelle, notamment par surinvestissement de la seule identité ethnique.

Cette réflexion a néanmoins des limites. On peut constater tout d'abord que dans la notion d'identité ethnique, seule, l'identité fait l'objet d'un questionnement : la notion d'ethnie, jamais. Pourtant, les africanistes nous l'ont montré (cf. J-L. Amselle et E. M'Bokolo - 1985), elle mérite d'être interrogée : alors d'autres directions apparaissent. De plus, sous ce vocable, Devereux met en regard, selon sa méthode complémentariste, des réalités aussi diverses que les Spartiates ou les Athéniens de la Grèce antique, les Indiens Mohave de Californie ou les Moï du Viet Nam. D'autre part, force est de constater que si, aujourd'hui, des chercheurs s'y réfèrent fréquemment — en remplaçant d'ailleurs ethnique par culturelle, ce qui n'a pas exactement le même sens — les thèses de Devereux n'ont pas empêché la montée en

force de « la mode des identités ».

De la même manière, la clarification de la question de l'identité par la mise en œuvre du concept d'« identité culturelle », entreprise parallèlement par E. Erikson, n'a pas empêché la banalisation de ce dernier concept, une banalisation que l'auteur lui-même souligne dès 1972, mais qu'il juge alors déjà, manifestement, irréversible (1).

Sans prétendre un instant à l'exhaustivité, je continuerai ce rapide survol de la question de l'identité en rappelant que c'est encore autour de ce thème qu'a été construit le séminaire de Claude Lévi-Strauss, en 1974-1975. Le but en était de mener une réflexion sur la notion d'identité du double point de vue des disciplines utilisatrices et des sociétés exotiques. Dans la conclusion tirée de ces travaux (2), Cl. Lévi-Strauss écrit notamment :

«...nous nous sommes aperçus que toutes ces sociétés (3) et ces cultures, loin d'affirmer une identité substantielle, la soumettaient à l'action d'une sorte de marteau pilon, qu'elles faisaient éclater ce que l'on pouvait considérer, dans l'expérience vulgaire, comme identité, en une multiplicité d'éléments ; cette multiplicité est ensuite reconstruite de diverses façons selon les cultures considérées. » (Cl. Lévi-Strauss, 1987, p. 330).

De son côté, J-M. Benoist, l'un des principaux acteurs de ce séminaire, définit les limites théoriques du problème d'identification comme « la possibilité de briser ou non avec une logique de l'identité comme logos et matrice de l'isomorphie. », et il ajoute, quant au propos du séminaire :

«Il s'agissait moins d'enrichir la notion d'identité que de déconstruire ce concept en ses multiples occurrences, de briser certaines relations de surface bien établies pour faire apparaître les mécanismes généralifs et constitutifs sous-jacents qui les rendent possibles, et posent d'autres questions d'articulation et de convergence que celles qui apparaissent de prime abord. » (idem, p. 319).

(1) A propos des termes d'identité et de crise d'identité, E. Erikson (1972) estime qu'ils «...circonscrivent des choses si générales et apparemment si évidentes, qu'il paraîtrait plutôt ridicule d'en exiger une définition...»

(2) Les actes de ce séminaire ont été publiés en 1977.

(3) Il s'agit des Bororo, des Samo, des Mossi, ainsi que de certains groupes d'Europe Orientale et de l'Est de la France, c'est-à-dire des sociétés étudiées au cours du séminaire.

Ainsi, l'idée de déconstruire la notion d'identité est ancienne. De surcroît — et là est sans doute le plus intéressant pour nous, anthropologues — elle n'est pas l'apanage de ceux qui réfléchissent sur la question : les intéressés eux-mêmes en auraient, les premiers, mis en œuvre la pratique...

A partir de la fin des années 1970, on peut encore noter le renouvellement de l'interrogation psycho-sociologique ou apparentée — jusqu'alors souvent attachée, comme dans les travaux nord-américains des années 1950 et 1960, à la pathologie des migrations — sur les notions d'identité et de culture. Si la question des dysfonctions de l'adaptation ne disparaît pas du champ de la recherche ⁽¹⁾, l'accent est mis, de plus en plus souvent, sur la dynamique des phénomènes identitaires.

C'est dans ce sens que vont les travaux de S. Moscovici (1979) lorsqu'il s'attache au concept de représentations sociales, qu'il donne comme matrice de l'identité collective, et conçoit comme génératrices de « systèmes mobiles et diversifiants » ; c'est dans ce sens que va C. Camilleri (1980), lorsqu'il met l'accent sur la dialectique identité / altérité - similitude / différence, comme constitutive du processus identitaire ; c'est dans ce sens encore que vont, plus récemment, tous les travaux qui s'intéressent à la revendication identitaire en termes de stratégies des acteurs sociaux ⁽²⁾... Il faut souligner que ce dernier courant, lui aussi, se constitue à partir de l'étude des minorités immigrées, mais dans le cadre de sociétés occidentales conçues moins comme modèles que comme majorités dominantes.

C'est essentiellement à travers l'approche des minorités dominées que se déploie l'actuelle offensive contre « la mode des identités ». La question de l'identité y est analysée comme étant une sorte d'arme à double tranchant, utilisée aussi bien par la société d'accueil — qui entend justifier ainsi son rejet — que par le groupe immigré — qui cherche à revaloriser son image pour tenter de faire pièce à la domination. La notion d'identité s'y

(1) L'expression figure toujours dans le nom de l'ancien laboratoire d'ethno-psychiatrie de R. Bastide, CREDA (Centre Charles Richet d'étude des Dysfonctions de l'adaptation).

(2) Isabella Taboada-Léonetti (1987) illustre particulièrement bien cette démarche, lorsqu'à propos des « identités ethniques minoritaires », elle revendique « une sociologie des stratégies »

trouve donc là aussi vidée de tout caractère substantiel : il n'y a plus que des stratégies, mises en scène et dramatisées par les médias...

Le balayage panoramique auquel je viens de me livrer mériterait évidemment d'être poursuivi et surtout détaillé : tel quel, il est aussi schématique qu'incomplet. Mais je ne l'ai pas fait dans le but de retracer l'historique du concept d'identité ni l'histoire des diverses disciplines qui en sont ou ont été utilisatrices. Mon seul objectif est de situer ma démarche dans le débat que suscite la notion d'identité, un débat qui — notons-le, car cela indique bien toute la difficulté du problème, au-delà des apparences — est périodiquement reconstruit alors même que chacun croit souvent avoir énoncé à ce sujet des idées quasi définitives.

Une précision peut être immédiatement apportée quant à cette démarche : même si j'ai mené des enquêtes de terrain, en France, sur les populations venues des Antilles et de la Guyane, mon approche de la question de l'identité est loin d'être exclusivement liée à l'étude des populations immigrées. En réalité, c'est même plutôt à partir de l'amont, c'est-à-dire de mes recherches préalables en Guyane, en Martinique, et en Guadeloupe, que j'ai été conduite à la question de l'identité, une question appliquée en l'occurrence à des majorités — la question préalablement subsidiaire (peut-être) de la domination, devenant alors principale. Bref, il s'agissait de personnes pour lesquelles se posait, ou qui se posaient à elles-mêmes, la question du sujet collectif, voire du sujet tout court, c'est-à-dire de l'homme, face à « l'objet » : l'assisté, le colonisé, l'esclave... (1).

Apparaît donc ici un premier élément de réflexion : si la question de l'identité se pose évidemment dans le rapport aux « Autres » (2), elle peut se poser conjointement dans le rapport aux « Mêmes », c'est-à-dire aux membres du groupe dont on fait partie du point de vue de la définition identitaire que l'on choisit

(1) Comme on le voit, le concept de sujet collectif est adopté, ici, essentiellement en ce qu'il s'oppose à la notion d'objet, laquelle est particulièrement prégnante dans la Caraïbe, eu égard à la situation de domination paroxystique, l'esclavage, qui a profondément marqué cette région.

(2) G. Devereux (1985) pour le citer encore, puisque nombreux demeurent ceux qui s'y réfèrent, disait : « Même l'identité ethnique "pure" ne peut se développer qu'à partir d'une confrontation avec les "autres" et d'une différenciation des autres. » (p. 176).

pour cible. Or, ces « Mêmes » (que l'on veut membres du même groupe que soi), il faut parfois aller les arracher au groupe des « Autres », en leur prouvant que la fusion dans ce groupe — avec la mimétique et le renoncement à soi qu'elle exige — n'est pas la seule voie d'accès au statut de « sujet » : c'est tout le problème de l'assimilation et de son alternative, en situation dissymétrique...

Il est vrai qu'on peut ainsi en rester au niveau des seules stratégies : tel n'est-il pas le cas lorsque l'on se demande comment constituer un sujet collectif ? A cette question, en effet, certains trouvent réponse dans la référence à l'histoire, et notamment dans la remise en cause de l'Histoire officielle (celle du colonisateur) par le colonisé qui entend restituer la dignité de son groupe, et partant sa possible existence, en dévoilant ses luttes et ses résistances, jusqu'alors occultées. On a bien affaire à une stratégie, qui pose l'identité du groupe dans le rapport aux « Autres », mais doit d'abord s'adresser, par force, aux membres mêmes du groupe qui est en train de se diluer au sein des « Autres ». En d'autres termes, on veut rebâtir la frontière d'antan, celle de la colonisation, voire de l'esclavage, c'est-à-dire celle d'avant l'assimilation, mais en attribuant à chacun des deux groupes, ou tout au moins au groupe dominé, un contenu radicalement différent de celui que lui assignait la première frontière.

Nous nous trouvons donc bel et bien confrontés au problème du *contenu* — l'identité « impure », selon Devereux — et c'est *aussi* de ce contenu qu'il faut traiter.

En fait, c'est « la mode des identités » qui ramène au problème du contenu ; mais, paradoxalement, ce retour ne se joue pas sur le versant des disciplines que le concept d'identité intéresse, il se joue sur l'autre versant, celui des populations concernées, c'est-à-dire, fondamentalement, celui des stratégies. C'est dans l'exacte mesure où la question de l'identité se vulgarise, où elle est prise en charge par les premiers intéressés — et il faut bien comprendre qu'on ne saurait ici prêter aux médias plus qu'ils ne peuvent rendre, en leur attribuant le rôle principal en la matière : ce sont les gens qui sont les principaux acteurs —, c'est dans la mesure où la question de l'identité prend le poids d'une mode en devenant l'enjeu de stratégies, que la question de son contenu refait nécessairement surface.

Il ne s'agit là que d'une constatation ; elle n'implique pas du tout la volonté d'un retour en arrière, reposant l'identité en

termes de substance, au contraire : l'idée d'une identité éclatée en une multiplicité d'éléments — pour reprendre l'image proposée par Cl. Lévi-Strauss — une identité pouvant dès lors être reconstruite de diverses façons, selon les cultures, et, pourrait-on dire sans trop solliciter ladite image, selon les besoins (ce peut être une manière de concevoir les stratégies des acteurs sociaux), cette idée est infiniment plus stimulante pour notre réflexion que ne le serait celle d'une identité ou d'une culture réifiées...

Mais dès l'instant où se pose la question du contenu, à propos de la Caraïbe — peut-être dans d'autres cas aussi, mais pour ma part, je ne peux parler que de la Caraïbe — surgit, *ipso facto*, la nécessité du comparatisme. Pourquoi ? C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

Le comparatisme comme nécessité.

L'une des grandes caractéristiques de la Caraïbe, ou tout au moins des trois pays sur lesquels j'ai travaillé — la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane ⁽¹⁾ —, est le statut très particulier de la colonisation qui, d'une certaine manière — quoique ce ne soit pas le seul angle de vue — représente l'acte de naissance de ces pays. Or, cette colonisation se distingue elle-même très nettement des formes plus tardives de la colonisation européenne : elle est fondée sur la traite et l'esclavage des Africains...

Ces faits sont bien connus, même des non-caribanistes ; leurs conséquences, en revanche, peuvent être appréhendées de diverses façons qui, justement, font assez bien apparaître le lien unissant la question des stratégies identitaires à celle du contenu attribué à l'identité.

Il n'est que de rappeler — j'y ai personnellement souvent fait allusion dans mes travaux, notamment dans *Histoire, histoires...* (1986) — les grandes controverses américaines des années

(1) Il faut préciser que certains Guyanais refusent radicalement l'idée d'appartenir à la Caraïbe. Ils définissent cette dernière comme étant strictement limitée aux Antilles, alors que leur démarche identitaire est, entre autres traits, empreinte d'une forte volonté de se démarquer des Antilles. Nous sommes ici au cœur de la question qui nous occupe, mais il n'est pas possible de l'aborder, d'emblée, sous cet aspect. Je ne fais donc, pour l'instant, que signaler le phénomène.

1930 et 1940 sur la question de l'esclavage comme éventuelle « table rase », pour mesurer immédiatement toute l'étroitesse de ce lien.

Tout le monde connaît les travaux généraux de Melville J. Herskovits, mais peut-être un peu moins ceux concernant plus particulièrement les Noirs du Nouveau Monde, qui intéressent surtout les caribanistes. Avec « *The Myth of the Negro Past* » ; paru aux Etats-Unis en 1941, et dans sa version française ⁽¹⁾ en 1966, Herskovits nous fait entrer de plain-pied dans le comparatisme « phylogénique ». Son premier objectif, dans cet ouvrage, a été d'en finir avec ce qu'il appelait « le mythe du passé noir », c'est-à-dire les thèses racistes de l'époque, qui déniaient aux Noirs américains toute possibilité d'avoir un passé propre, alors que lui estimait, au contraire, que les Noirs américains avaient une parenté historique avec l'Afrique, et que leur culture était marquée par un certain nombre d'« africanismes » — ainsi nommait-il les « survivances » africaines directes et les traits soumis à « réinterprétation », suivant deux concepts parmi les plus importants qu'il ait apportés à l'anthropologie culturelle américaine ⁽²⁾.

Sa théorie du syncrétisme culturel a indéniablement marqué un progrès très considérable dans l'approche des sociétés afro-américaines, notamment parce qu'elle restituait à l'africanité une place véritable, étrangère à toute volonté de dévalorisation. Mais on peut regretter qu'en focalisant sur l'africanité son approche de ces sociétés, jusqu'à les classer le long d'une « courbe d'intensité » allant des sociétés caractérisées par un taux maximal de survivances — telles les tribus, nées de grands mouvements de marronnage *bossale* ⁽³⁾, dans les Guyanes — vers des sociétés à l'inverse caractérisées par un taux maximal de réinterprétation, Herskovits n'ait pas été au bout de la logique du syncrétisme, qui

(1) Sous le titre : *L'héritage du Noir. Mythe et réalité*.

(2) Rappelons que cet ouvrage reste parfaitement fidèle à l'esprit de l'anthropologie culturelle américaine dont Herskovits, élève de F. Boas, a été l'un des grands représentants. La théorie qu'il explicite dans son livre de 1938, *Acculturation*, est celle qu'il applique ensuite dans *The myth of the Negro Past*. Il ne faut donc pas oublier qu'on a là affaire à une conception de la culture en termes de pans plus ou moins réifiés.

(3) Le mot *marron* désigne l'esclave fugitif ; le mot *bossale* désigne l'esclave de traite, récemment arrivé d'Afrique, par opposition à l'esclave dit *créole*, né sur place.

aurait pu le conduire — selon la démarche adoptée plus tard par Bastide (1967) — à appréhender les cultures afro-américaines, bossales et a fortiori créoles, comme des créations.

Les conclusions de Herskovits ont aussi prêté à critique précisément parce que sa théorie restait en suspens, inaccomplie, et par conséquent sujette à interprétations diverses : ainsi, à vouloir trop marquer les Noirs américains au sceau de l'Afrique, fût-ce sous le masque de la réinterprétation, son approche a pu séduire les ségrégationnistes qui y trouvaient des armes pour lutter contre l'intégration des Noirs à la société américaine dominante, c'est-à-dire au monde des Blancs.

Ceux qui ont défendu l'idée de l'esclavage comme « table rase » ont cru, à l'inverse, œuvrer par là même en faveur de l'intégration. Tel a été le cas, notamment, du sociologue noir américain E. F. Frazier (1939) pour qui les différences observables chez les Noirs américains, singulièrement en matière d'organisation familiale — c'est le fameux problème de l'instabilité des couples et de la matrifocalité — relevaient d'une analyse en termes de conditions de vie, de promotion, et non en termes de culture.

Mais en développant cette conception sociologique de la différence, Frazier a été amené à introduire celle-ci dans un *continuum* hiérarchisé. En effet, en donnant la famille chrétienne comme modèle idéal, en voulant démontrer que, quelle que soit l'appartenance ethnique de la personne considérée, ce modèle était réalisé dès que les conditions en matière de contrôle social et de niveau de vie étaient réunies, il a posé l'existence d'une hiérarchie dont on pouvait gravir les échelons.

Avec Herskovits, en revanche, est apparue pour la première fois une conception réellement anthropologique de cette même différence, jusqu'alors abandonnée aux théories racistes. Et cette conception s'est davantage attachée au contenu collectif qu'à la dynamique individuelle. Mais il faut souligner qu'elle s'est aussi accrochée à l'idée d'une sorte de *continuum* (la courbe d'intensité) au moins comme élément descriptif, alors même qu'elle disposait des arguments pour poser la discontinuité (l'altérité) en lieu et place de hiérarchie.

A partir de l'une ou l'autre approche du fait afro-américain, ne pouvait surgir qu'un quiproquo : pur prolongement de la pensée du XIX^e siècle, l'idéologie dominante des années 1930 et 1940

ne permettait de concevoir comme égal que le strict semblable ; dès lors, aux yeux des plus progressistes, l'assimilation représentait le seul salut, et il convenait de prouver que le Noir américain était parfaitement assimilable, ce que, justement, n'aient violemment les tenants de la ségrégation qui préféraient infiniment l'idée d'irréductible différence... Aussi, l'eût-il voulu, Herskovits n'aurait pas pu, dans un tel contexte, aller au-delà des analyses qu'il a produites. Reconsidérées aujourd'hui, ces analyses, après avoir perdu toute connotation ségrégationniste (ou récupérable par de tels mouvements de pensée ⁽¹⁾), peuvent-elles aider à orienter la réflexion sur la question de l'identité dans la Caraïbe ?

J'ai dit que la controverse sur l'esclavage comme « table rase » ou, si l'on préfère, sur l'africanité des nouvelles cultures américaines et plus particulièrement des cultures créoles, mettait en relief l'étroitesse du lien unissant la question des stratégies identitaires à celle du contenu attribué à l'identité. On vient de voir qu'aux Etats-Unis, dans les années 1940, la stratégie de l'assimilation comprise comme seule voie possible de promotion obligeait à nier toute africanité à la culture des Noirs américains. De la même façon, dans les colonies puis « départements français » de la Caraïbe, jusqu'à l'aube des années 1970, l'aspiration à l'assimilation / promotion s'est accompagnée non seulement d'une complète dévalorisation de l'africanité, mais aussi d'une lecture *européanisante* de la culture créole.

L'un des exemples les plus démonstratifs est celui du créole (la langue). Il a longtemps été donné et reçu par les locuteurs eux-mêmes comme un simple patois de français, affligé d'une syntaxe déficiente, et en position logiquement dominée au regard du français dont il semblait n'être qu'un sous-produit. Cette approche du créole traduisait une situation de domination, mais la stratégie de l'assimilation, par le biais de l'école française, concourait singulièrement à reproduire le couple langue dominée / langue dominante en enfermant le créole dans le statut de patois. Ce fut d'ailleurs si évident, aux yeux des détracteurs de cette situation, que l'un des premiers terrains de lutte contre la situation départementale et sa logique assimilationniste fut précisément le créole, tandis que la technique privilégiée de cette lutte sur ce terrain, fut de faire ressortir l'africanité du créole. On a ainsi vu ressurgir, dans les années 1970, la théorie de Herskovits (op. cit.)

(1) Cette affirmation est peut-être un peu optimiste...

qui, déjà, avait avancé l'idée du « petit nègre » comme vocabulaire anglais ou français sur grammaire africaine : de la même façon, le créole était désormais donné, par certains, comme une langue fondamentalement africaine, revêtue d'un simple habillage français (1). Signalons que dans sa résonance au niveau de la population, ce retournement a pu aller — parmi les entretiens que j'ai menés à la Martinique, au début des années 1980 (2), figurent quelques cas de ce type — jusqu'à la négation de tout rapport privilégié du créole au français, ce dernier n'étant censé intervenir, dans le vocabulaire créole, qu'au même titre que plusieurs autres langues, tels l'espagnol, l'anglais, le portugais, le hollandais...

Il n'est pas sûr que la conception du « petit nègre » selon Herskovits ait été sciemment reprise par tous les tenants de l'habillage : il se peut qu'un pur phénomène de convergence conduise toujours à la thèse de la réinterprétation celui qui tente de mettre en relief une africanité par ailleurs si largement muselée, (même si ce n'est pas dans tous les domaines) par la colonisation puis la départementalisation. L'intérêt sociologique de cette thèse s'en trouverait alors renforcé. Aussi est-on obligé, à tout le moins, de la reconsidérer sous l'angle du rapport contenu / stratégie.

Dans le cadre d'une situation marquée par la logique assimilationniste, comme l'est encore la situation départementale propre aux trois pays où j'ai travaillé, il n'est pas étonnant que les stratégies nationalistes — car c'est bien ce dont il s'agit le plus souvent — nous ramènent à la question du contenu de l'identité. Mais les prolongements possibles de cette démarche, tel celui que je viens de signaler en parlant des tenants d'un créole qui devrait le moins possible au français, montrent bien toute la difficulté, voire l'ambiguïté, de ladite démarche : ce qui est visé est moins la connaissance du contenu dont on se saisit, que l'efficacité de l'utilisation qui peut en être faite et qui dès lors détermine la définition de ce contenu. Or, c'est ce que faisait auparavant, en sens inverse, le colonisateur. On est donc là dans une parfaite logique d'inversion. Est-ce à dire qu'il est inutile ou même impossible de tenter une approche en termes de contenu ? C'est une question.

(1) Il ne s'agit pas pour moi de dire si cette théorie, ou plus largement celles qui postulent une certaine africanité du créole sont pertinentes. La réponse appartient aux linguistes et implique, semble-t-il, des nuances. Cf. L- F. Prudent (1980).

(2) Cf. M-J. Jolivet (1982 a).

En tout cas, on peut constater que dans la quantité non négligeable de travaux de sciences sociales portant sur les sociétés créoles de ces pays, il en est peu qui relèvent véritablement de l'ethnologie. A cet égard, l'exemple des Guyanes est tout particulièrement démonstratif : alors qu'Amérindiens et Noirs Marrons intéressent fortement les ethnologues depuis longtemps déjà, les Créoles n'y suscitent de ce point de vue qu'un intérêt récent.

Il faut dire que les sociétés créoles, dans la mesure où elles sont fondamentalement individualistes, sont à juste titre perçues — quoique parfois inconsciemment — comme des sociétés essentiellement « modernes » au sens où l'entend Louis Dumont (1983) lorsqu'il oppose individualisme et holisme. Il est logique, dès lors, qu'elles aient d'abord intéressé les sociologues, qui y trouvent leur terrain habituel. Ainsi, même quand on s'interroge sur la famille — thème qui a fait couler beaucoup d'encre, surtout dans les pays anglophones — c'est plutôt en termes sociologiques, à la façon de Frazier (même si ce n'est pas forcément dans le même esprit) qu'en termes ethnologiques. A propos de la Caraïbe, ne parle-t-on pas de famille plutôt que de parenté ?

D'autre part, il est certain que la question fondamentale du système de la plantation a mobilisé beaucoup d'intérêts. Et, certes, son étude est absolument indispensable à la compréhension du fait social antillais. Il n'empêche — et cette constatation vaut pour tout un pan de mes propres recherches — que l'approche sociologique ou socio-anthropologique n'offre pas à elle seule les moyens d'appréhender totalement la question de l'identité : elle ne doit s'y risquer qu'en prenant appui sur des études plus strictement anthropologiques. Sinon, elle se condamne à ne pouvoir effectivement parler qu'en termes de stratégies.

Le comparatisme comme exigence

Dès qu'on aborde la question de l'identité collective dans la Caraïbe, sous un angle plus strictement anthropologique, on est immédiatement ramené à la notion de culture créole.

Suffit-il de dire que les cultures créoles sont de véritables créations — point de vue auquel je souscris pleinement et que je

me suis attachée à démontrer là où j'ai travaillé — pour résoudre *ipso facto* le problème des identités culturelles dans les sociétés créoles ? Sans doute peut-on définir, dans la foulée, ces identités comme des identités créoles, c'est-à-dire nouvelles, et par conséquent réductibles ni à l'une ni à l'autre des deux grandes références identitaires que sont l'africanité et l'européanité. On fait là un grand pas en avant, par rapport à toutes les visions réductrices, y compris celle de Herskovits qui — en réaction à des tendances inverses, certes — a choisi de n'étudier les cultures créoles qu'en fonction de leurs africanismes.

Néanmoins, il reste encore tout un chemin à parcourir. Si l'on veut comprendre la question de l'identité dans la Caraïbe, il s'agit de s'interroger sur les cultures créoles de toutes les manières possibles : non seulement en faire la genèse pour mettre à jour les mécanismes qui les ont amenées — les ont obligées, même, comme je l'ai souligné dans *La question créole* ⁽¹⁾ — à être des cultures nouvelles, mais s'attaquer aussi au cœur de l'édifice que représente, de mon point de vue, le *syncrétisme*.

Le concept de *syncrétisme* est choisi ici par défaut : il ne va pas sans poser problème, eu égard à l'utilisation qui en est souvent faite dans la seule acception, vague et parfois dévalorisante, de mélange. Mais c'est justement son imprécision même qui m'amène à le reprendre, dans un autre esprit, ouvrant plutôt sur la valorisation des cultures considérées : ainsi puis-je en effet désigner d'un seul vocable tous les phénomènes — non seulement d'acculturation, au sens auquel nous a habitués l'anthropologie culturelle américaine, mais aussi de *réappropriation*, de *détournement* et de *dérive* ⁽²⁾ — caractérisant le mode constitutif des cultures créoles.

Il ne s'agit donc pas d'en revenir à la théorie du syncrétisme selon Herskovits qui, trop occupé à traquer les africanismes, n'a de surcroît jamais pleinement pris en compte l'inégalité de la dualité culturelle en situation coloniale — pour lui, les phénomènes de domination ne se manifestent guère que dans les domaines de l'organisation politique et de la vie matérielle.

On ne saurait en effet rayer d'un trait de plume tout ce qui a pu être écrit sur les effets de la domination coloniale, au moins

(1) M-J. Jolivet (1982 b).

(2) Cf. M-J. Jolivet (1986), op. cit.

dans les trois départements français d'Amérique, et notamment par les intellectuels antillais dont certains ont même longtemps penché vers l'idée de la « table rase » (1). Mais sans doute n'y a-t-il pas là grande nouveauté à mettre en œuvre. Seule, une tentative de dédramatisation du débat, qui est très largement vécu sur le mode passionnel, peut présenter quelque intérêt.

Or, l'anthropologie en a les moyens : en s'attachant à l'étude des syncrétismes, comme produits cette fois, elle peut dépassionner le débat pour lui donner une tournure proprement scientifique. Reste une question délicate : quels syncrétismes privilégier dans cette optique ? Car il faut se garder de retomber dans le découpage de la culture « en pièces et morceaux », à la manière de Franz Boas, en l'occurrence reprise par Herskovits ainsi empêché de mener la théorie du syncrétisme à son aboutissement.

Il est vrai que les choix peuvent n'opérer de découpages que pour les besoins de l'exposé, et se donner, *in fine*, comme étroitement liés les uns aux autres. On peut citer l'exemple de l'individualisme : si on le prend pour thème, viendra un moment où il apparaîtra nécessairement sous l'angle de sa relation à la magie — c'est dans cette relation qu'il cesse d'être un trait purement occidental, pour se faire syncrétisme — tandis que le thème de la magie pourra à son tour venir recouper une approche possible de la parenté, prise sous l'angle du parrainage...

Il n'empêche que ces choix supposent une part d'intuition, qui peut devenir une part d'arbitraire si l'on demeure incapable de les justifier.

Le comparatisme « phylogénique » apporte un premier élément de justification. Si un découpage met en relief un syncrétisme représentant une unité saisissable à partir de l'articulation de ses traits constitutifs, il est pertinent. Il permet, en effet, par le jeu des comparaisons entre homologues, de saisir — presque de mesurer — la dérive du phénomène observé par rapport aux cultures d'origine ; et cette dérive est le meilleur, peut-être même l'unique indicateur de la réappropriation attestant l'existence d'une culture spécifique, irréductible à ses seules composantes originelles.

(1) Cf. E. Glissant (1981), et la notion de « vide culturel » avancée par Marlène Hospice lors d'une séance de travail relatée dans cet ouvrage (p. 214).

Pour nécessaire qu'il soit, ce comparatisme risque cependant de ne pas suffire quand il s'agit d'identité dans la Caraïbe. La multiplicité des unités géographiques considérées pose vite le problème du niveau auquel il faudrait saisir la spécificité. Doit-on, par exemple, parler d'une culture créole aux actualisations diverses, ou a-t-on affaire à une multitude de cultures créoles ? Derrière cette question, se profile évidemment celle d'une éventuelle identité caribéenne⁽¹⁾.

Cette difficulté n'est pas insurmontable, dès l'instant où l'on peut aborder ces mêmes syncrétismes sous l'angle d'un autre type de comparatisme, celui que plus haut, suivant ma métaphore biologique, j'ai nommé « ontogénique ». Dans cette optique, il ne s'agit plus d'étudier la magie martiniquaise, par exemple, en la mettant en regard de la magie européenne et de la magie africaine ; il s'agit de comparer les diverses expressions créoles de cette magie, entre elles d'abord, et avec d'autres expressions homologues, débordant le cadre des cultures d'origine, ensuite.

Le comparatisme intra-caraïbe est enrichissant à bien des égards. Tout d'abord, il oblige à prendre de sérieuses distances vis-à-vis de la pratique d'extrapolation assez courante, qui veut que telle conclusion tirée d'une observation martiniquaise, par exemple, vaille pour l'entité imprécise des Antilles. En général, ce sont la Martinique et la Guadeloupe qui sont désignées en ces termes — et à ce niveau je dois plaider parfois coupable — mais il arrive également que l'on fasse ainsi référence à l'ancienne région administrative dite Antilles - Guyane, et la démarche devient alors encore plus problématique.

Au-delà de ces exigences de prudence et de rigueur, le comparatisme intra-caraïbe, même limité au trois « Départements français », reste fort utile. Il nous place en effet devant la même logique « départementale », marquée par un même assimilationnisme, au devenir rendu semblablement incertain... Les différences observables, par-delà la similitude des situations imposées par la puissance tutélaire, sont donc particulièrement instructives quant aux noyaux de résistance qui font les spécificités, tandis qu'inversement le fait que des différences, au départ importantes, s'amenuisent au fil des temps, en souligne les faiblesses : citons

(1) Bien sûr, il y a des cultures créoles qui ne sont pas caribéennes, mais la créolité est assez centrale dans les processus identitaires de la Caraïbe, pour que s'impose la relation.

les effets de la départementalisation qui, après avoir précipité la disparition du système de la plantation aux Antilles, conduit par là même les deux îles à une position d'assistance comparable à celle de la Guyane.

En fait, il faut passer par le comparatisme intra-caraïbe pour saisir la spécificité — dans sa nature, *et* ses limites — de chaque pays considéré. De par mon expérience personnelle, je sais qu'il est parfois très tentant non seulement d'extrapoler à partir d'un fait ou d'un processus qui paraît logique dans le cadre de l'analyse produite, mais aussi, inversement, de croire que l'on est devant un cas unique, à tout autre irréductible. Ainsi, la Guyane — où j'ai fait mes premières recherches — m'a souvent donné l'impression d'être l'exception pure. La comparaison montre qu'on est plutôt dans la caricature : c'est la simplification et/ou l'outrance qui font l'exception, pas la nature du trait. Les contradictions de la départementalisation, par exemple, s'y révèlent de manière éclatante ; elles n'en sont pas moins fondamentalement présentes, quoique plus discrètement, dans les deux autres pays soumis au statut départemental. L'approche comparative permet donc de les saisir comme inhérentes à ce statut et non pas à l'identité guyanaise — ce que l'on a parfois cru, ou voulu faire croire, pour expliquer l'échec de tel ou tel plan de développement.

Mais le comparatisme « ontogénique » doit aussi déborder le cadre de la Caraïbe : il ne s'agit pas de trouver un niveau de spécificité à tout prix, il faut aussi se donner les moyens de repérer d'éventuels universaux, et à tout le moins savoir ne pas prendre pour point focal de l'identité de telle société, un trait en réalité largement répandu...

*

* *

En guise de conclusion, j'aimerais souligner que la mise en œuvre du comparatisme comme méthodologie principale pour aborder les phénomènes identitaires dans la Caraïbe, peut conduire à une hypothèse de travail à mon sens assez raisonnable :

considérer l'identité — en partant de la définition qu'en donne Lévi-Strauss — d'un point de vue combinatoire. On peut estimer, en effet, qu'à la multiplicité des éléments constitutifs de l'identité répond toute une infinité de combinaisons possibles, et que c'est avant tout dans la combinaison retenue — sans doute par une dialectique du choix et de la contrainte — que réside la spécificité de chaque société.

L'identité ainsi comprise, la Caraïbe « française » pourrait alors être décrite en termes de variations sur le thème de la créolité, chaque société créole étant le cadre d'une combinaison particulière d'éléments pris aux mêmes sources et inscrits dans un même processus historique : le point de vue combinatoire permettrait donc de dépasser l'opposition commun / spécifique, pour mettre en relief une parenté qui ne soit pas réductrice.

Paris, novembre 1988

Références bibliographiques

- AMSELLE J.-L. et MBOKOLO E. [Sous la direction de] (1985). — *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris, La Découverte, 225 p.
- BASTIDE R. (1967). — *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot, 1ère éd., 236 p.
- CARMILLERI C. (1980). — Introduction au Colloque "Production et affirmation de l'identité" (Toulouse, 1979), *In Identités collectives et changements sociaux*. Paris, Privat.
- DEVEREUX G. (1977). — *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 3ème éd., 394 p.
- DEVEREUX G. (1985). — *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2ème éd., 375 p.
- DUMONT L. (1983). — *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, coll. Esprit, 267 p.

- ERIKSON E. (1972). — *Adolescence et crise. La quête de l'identité*. Paris, Flammarion.
- FRAZIER E.F. (1939). — *The Negro family in the United States*. Chicago, University of Chicago Press.
- GLISSANT E. (1981). — *Le discours antillais*. Paris, Seuil, 503 p.
- GALLISSOT R. (1987). — « Présentation. Au-delà de la mode identitaire. » *In L'Homme et la Société : La mode des identités*. Paris, L'Harmattan, 1987/1, nouvelle série N° 83, pp 7-11.
- GALLISSOT R. (1987). — « Sous l'identité, le procès d'identification. » *In L'Homme et la Société : La mode des identités*. Paris, L'Harmattan, 1987/1, nouvelle série N° 83, pp.12-27.
- HERSKOVITS M.J. (1958). — *Acculturation. The study of culture contact*. Gloucester, Mass., Peter Smith, 2ème éd., 155 p.
- HERSKOVITS M.J. (1966). — *L'héritage du Noir. Mythe et réalité*. Paris, Présence africaine, coll. Situations et perspectives, éd. française, 347 p.
- JOLIVET M-J. (1982 a). — « Le créole et l'idéologie du progrès. » *In Culture*, revue canadienne d'ethnologie, vol. II, N° 1, Québec, 1982, pp. 43-52.
- JOLIVET M-J. (1982 b). — *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM, coll. Mémoires, 503 p.
- JOLIVET M-J. (1986). — « Renversement d'une logique de domination : de l'inversion à la création. » *In Bulletin du Département H : Histoire, histoires...Premiers jalons*. Paris, ORSTOM, 1982, N° 3, pp. 77-94.
- LEVI-STRAUSS Cl. [Séminaire dirigé par] (1987). — *L'identité*. Paris, PUF, coll. Quadrige, 2ème éd., 344 p.
- MOSCOVICI S. (1979). — « Pour une théorie des représentations sociales. » *In Colloque sur Les représentations sociales*. 8-10 janvier 1979, Paris.
- PRUDENT L-F. (1980). — *Des baragouins à la langue antillaise. Analyse historique et sociolinguistique du discours sur le créole*. Paris, Editions Caribéennes, coll. Langages et Sociétés, 211 p.
- TABOADA-LEONETTI I. (1987). — « Production et identité ethnique minoritaire. Pour une sociologie des stratégies. » *In Actes du Colloque : Vers des Sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*. Paris, ORSTOM, coll. Colloques et Séminaires, pp. 266-273.

Enjeux identitaires à Madagascar.

Jalons pour une recherche

par *Bernard Schlemmer*

«... — Quels sont les maîtres-mots ?

— Nous sommes du même sang, vous et moi. »

(R. Kipling, *Le livre de la jungle*)

- I - Crise économique ou crise de l'Etat

Malgré les aspects spectaculaires et dramatiques que présente le développement économique de nombre de pays d'Afrique ou d'Amérique latine, il me semble que la caractéristique fondamentale de la période de crise que traversent aujourd'hui ces pays réside non pas tant dans cette crise économique que, primordialement, dans la crise de l'appareil d'Etat, dans la désagrégation de l'Etat lui-même. Madagascar, sur lequel j'appuierai mon analyse, se trouve engagé depuis une vingtaine d'années dans un tel processus, si l'on veut bien voir dans les premières révoltes étudiantes le signe du basculement du régime Tsiranana vers sa chute.

Bien entendu, crise économique et crise de l'Etat se nourrissent mutuellement : la pénurie entraîne la tentation de prévarication, comme la corruption de certains cadres de la fonction publique peut entraîner l'inefficacité des mesures prises par le Gouvernement. Pour autant, ce n'est sans doute pas un hasard si, dans les pays où le Pouvoir central éprouve de grandes difficultés à s'exercer sur l'ensemble de son territoire, et sur l'ensemble du tissu économique et social qu'il est censé contrôler, le phénomène de paupérisation reste un phénomène qui frappe essentiellement les milieux défavorisés *urbains*. Il n'est pas question, en écrivant cela, de nier ou de sous-estimer la misère de certaines régions (le Sahel, le Nordeste...) hélas bien connues, et depuis longtemps, pour leurs conditions extrêmes ! Mais il faut bien souligner qu'en zones rurales (et en dehors de ces cas où la situation économique

apparaît comme *en permanence* en crise), les paysans, parfois, se heurtent eux aussi à des conditions exceptionnellement difficiles et traversent des périodes particulièrement noires (comme ce fut le cas, à Madagascar, dans la région Sud en particulier), mais parfois peuvent aussi bien, ailleurs ou plus tard, continuer à vivre normalement, voire même à s'enrichir: soit qu'ils retrouvent une forme d'autarcie "traditionnelle" qui leur réussisse, soit qu'ils s'insèrent dans les brèches que la crise des systèmes de commercialisation laisse apparaître. Dans un cas comme dans l'autre, s'ils pâtissent de certains aspects qu'implique la paralysie de l'Etat (pénurie de matières premières, dégradation des réseaux de transport, sécurité des personnes et des biens mal assurée...), ils profitent aussi — localement — de l'opportunité qui leur est parfois offerte d'échapper au contrôle que l'Etat ne parvient plus à assurer. La même opportunité est d'ailleurs également offerte à la bourgeoisie conquérante des villes, qui, de fait, en profite également. Seuls les urbanisés des classes populaires semblent ainsi exclus du jeu où s'effectue encore une redistribution des richesses, des statuts et des rôles. Là encore, Madagascar ne fait pas exception.

- II - Crise du Pouvoir et compétition des légitimités.

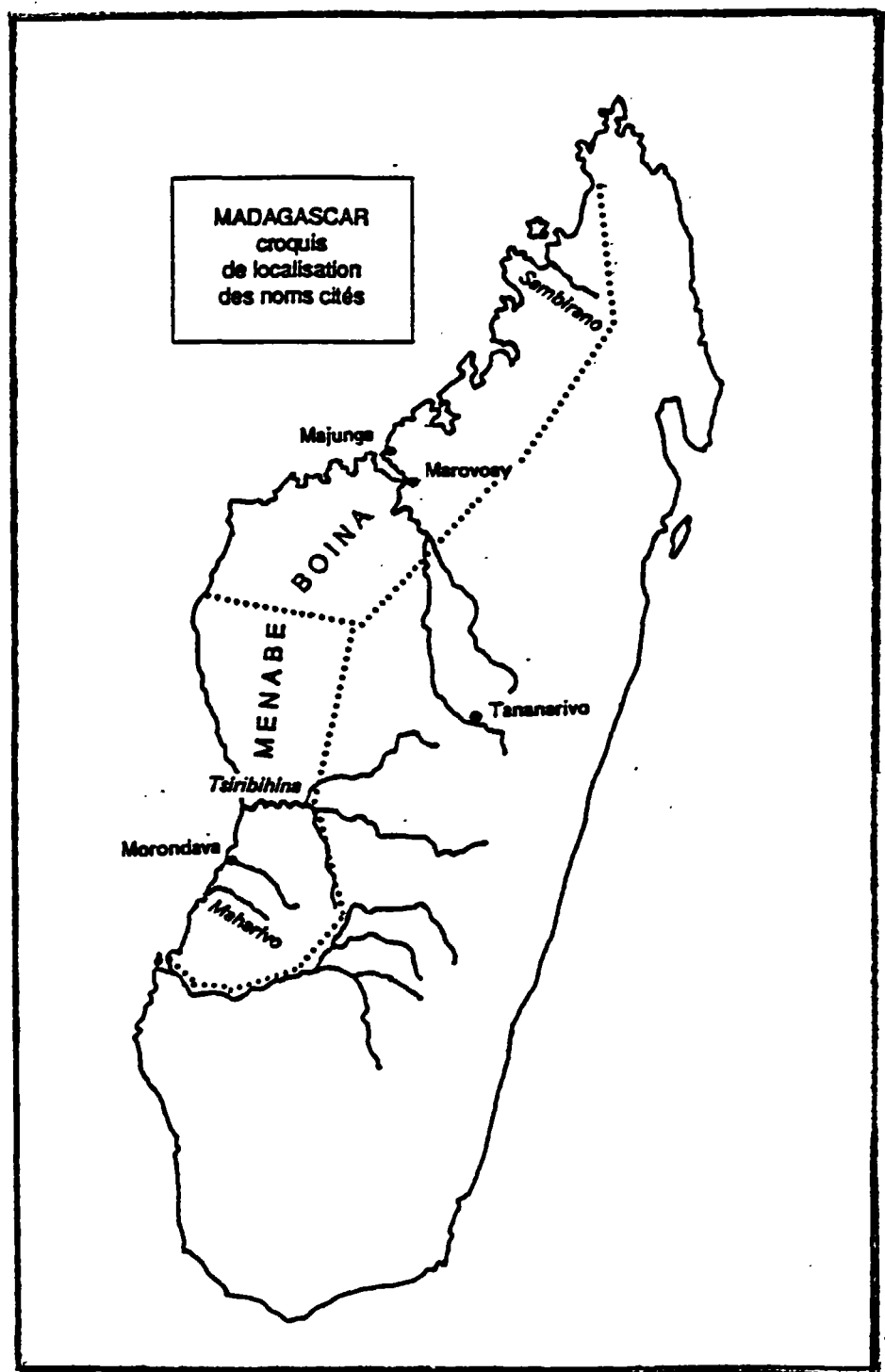
Cette crise de l'appareil d'Etat qui frappe les observateurs extérieurs n'a pas manqué d'apparaître également aux yeux des populations concernées : on ne s'étonnera pas, dans ces conditions, que la question du Pouvoir semble à certains ouverte ; tous ceux qui ambitionnent d'y accéder, ou d'y jouer un rôle sentent venu le moment de prendre date : hommes politiques reconnus, par la naissance ou par la reconnaissance publique, nouveaux prétendants, de dynasties écartées ou de groupes sociaux émergent, représentants des églises, officielles ou en marge, leaders charismatiques, partis, mouvements, groupes de pressions... tous veulent aujourd'hui réaffirmer leur légitimité, revendiquer leur droit à la parole, c'est-à-dire leur droit à se présenter comme porte-parole. Car ils ne dureront qu'autant qu'ils seront soutenus par ceux-là qui, n'ambitionnant pas le Pouvoir, veulent néanmoins s'y voir représenter, et soutiendront celui en qui semble s'incarner une identité menacée : identité nationale, si l'enjeu est international, religieuse, si l'enjeu touche aux valeurs et aux

modes de vie, politique, quand les partis représentent des alternatives politiques, ou toute autre identité de nature plus spécifique, quand l'enjeu qu'elle touche est vécu comme fondamental. Encore convient-il d'insister ici sur le fait que de telles distinctions ne servent qu'à l'analyse extérieure des enjeux, car pour le sujet, l'identité se réfère, par une double dépendance presque indissolublement liée, à deux pôles : une appartenance à un groupe et une appartenance à un système de valeurs (cf. A. Memmi, 1979) dont il ne saurait spontanément ni se défaire, ni distinguer entre eux.

C'est ainsi, me semble-t-il, qu'il faut comprendre la vigueur des mouvements religieux à Madagascar (ailleurs aussi, sans doute ?), affirmation d'une légitimité d'origine divine, et d'une légitimité accessible à ceux-là mêmes qui ont toujours été privés de parole ; les appareils politiques malgaches ne sont d'ailleurs pas sans avoir remarqué le dynamisme actuel des églises chrétiennes — catholique et protestantes —, et cherchent à en bénéficier en apparaissant comme également attachés à la Parole révélée, comme ancrés eux aussi dans cette tradition religieuse; en même temps, les cultes royaux se réactivent et les cérémonies de possession se multiplient, tandis que les sectes chrétiennes recrutent et sont plus actives que jamais, se donnant justement comme tâche essentielle de lutter contre le démon sous toutes ses formes (la forme la plus virulente étant, bien entendu, celle du *tromba*, celle du possédé par l'esprit d'un ancien roi — et pas seulement parce qu'il s'agit d'un roi des temps paléens !).

C'est ainsi, dans la même logique, que les Andriana — les familles "nobles" parmi les Merina — se sont "réveillées", et c'est à dessein que, pour décrire ce phénomène, j'emploie le terme de "réveil", "*fiſohazana*" en malgache, terme qui sert à désigner le principal mouvement "revivaliste" de la Grande Ile. Ces familles se sont regroupées (tout en réanimant de cruelles disputes de statuts et de hiérarchies !), constituant *de facto* un véritable groupe de pression, bien décidées à reprendre l'influence, sinon la place, qui était la leur à la veille de la colonisation, quand la royauté merina, depuis les Hauts-plateaux, dominait la quasi totalité de l'île.

C'est ainsi encore que les familles du souverain "régnant", dans un ancien royaume sakalava, (côte occidentale), se proclament seules porte-parole autorisés de leur région, d'évidence, « puisque le député, lui, n'est élu que pour une période limitée et



ne peut donc prétendre incarner le peuple sakalava », comme me l'expliquait textuellement l'un de ses représentants ! C'est ainsi toujours que le *fitampoha*, cérémonie du « bain des reliques royales » du Menabe (l'un de ces royaumes sakalava), cérémonie que l'on avait pu croire moribonde, reprend une singulière importance publique (comme si, en cette République Démocratique Malagasy, l'enjeu de la succession royale au Menabe se posait à nouveau concrètement!); et l'on voit les Sakalava prendre une importance suffisante pour que les Andriana estiment devoir s'en faire des alliés, et que l'on assiste à cet événement étonnant : une délégation officielle des descendants des aristocrates andriana se rendant auprès des descendants des aristocrates sakalava du Menabe, à l'occasion de ce *fitampoha* ! C'est ainsi enfin que s'est constituée une Association des Intellectuels Sakalava, et que certains, jaloux de leur ancienne indépendance, se posent clairement la question de la reprise de la totalité du pouvoir régional (cf. le passionnant « Entretien avec Ankaiva — dit Coco », mené par L. Dubourdieu en 1986, à paraître, où ce gardien de la tradition expose une stratégie de noyautage des fonctions officielles, passant par une scolarisation volontariste des enfants sakalava !).

- III - Quelle identité sakalava ?

Analyser l'ensemble de ces modèles d'identification serait une tâche trop lourde. Je ne m'intéresserai, tout simplement parce que je maîtrise déjà un peu le sujet, qu'à ce qui pourrait définir une identité sakalava, ou plutôt, de façon comparative, ce qui définit, *ici et là*, une telle identité.

Il ne faudrait pas croire que les enjeux posés par ces questions d'identité soient purement symboliques, comme pourrait le faire supposer l'exemple des querelles de succession à un trône royal dont le siège monarchique est bien hypothétique ! Dans un pays très majoritairement rural — et où le contexte de crise économique augmente encore l'importance du terroir comme lieu de repliement sûr, où survivre —, la terre constitue le premier et le plus important des facteurs de production ; or, sur l'ensemble de Madagascar — et même s'il est vrai que la législation foncière en vigueur ne reconnaît guère le droit foncier "traditionnel", celui d'avant la colonisation mais dont on se réclame toujours —, l'accès à la terre passe nécessairement par l'intermédiaire des

ancêtres. Et dans une région où une très forte densité d'immigrés venus d'autres parties de l'île rend de plus en plus difficile l'accès aux biens fonciers, le problème n'en est que plus crucial : le fait de pouvoir se réclamer de tel ancêtre reconnu (ou de devoir affirmer telle autre légitimité, de devoir se réclamer d'une législation perçue comme "étrangère", héritée de la loi coloniale), le fait d'être ou de ne pas être sakalava, de clan noble ou roturier, fervent chrétien ou possédé d'un tromba etc. sont autant de signes, de déterminants ou de stratégies qui vont définir la place ou les chances de chacun, dans une compétition foncière qui ne cesse de croître en importance, dans certains cas depuis plus d'un siècle, et tend à s'exacerber.

Aux temps des royaumes, « l'identité sakalava » pouvait se définir simplement — même si la réalité démentait cette simplicité de l'énoncé — : étaient sakalava tous les sujets d'un souverain sakalava, ceux qui résidaient sur le royaume qu'il contrôlait et lui devaient allégeance : « ce Roi, héritier des Maroserana, était plus qu'un homme aux yeux de tous, l'intermédiaire entre ses sujets et les Ancêtres, créateurs du monde Sakalava » (Labatut et Raharinarivonirina, 1969, p. 59). Les choses commencent déjà à se compliquer avec la colonisation merina : là où celle-ci se fait plus fortement sentir, assurant un contrôle effectif sur le terrain (et pas seulement autour des postes militaires), elle entraîne avec elle de sérieuses modifications dans le paysage socio-politique et culturel, avec de premières vagues de migrations venues des Hauts-Plateaux, et l'apparition (ou du moins une forte extension) d'une riziculture intensive. Pour autant il me semble — dans l'état actuel de mes connaissances, et du point de vue où je me place, celui d'un sentiment commun d'appartenance à une même entité — que la société sakalava constituait encore une entité globale cohérente, une référence homogène. Une idéologie partagée par l'ensemble des Sakalava, une idéologie sakalava donc, qui reposait sur un même fondement mythico-religieux et justifiait pareillement, dans l'ensemble des royaumes, un ordre politique semblable, assurait une même identité collective.

Il n'en va plus tout à fait de même avec la colonisation, l'écroulement de l'ordre hiérarchique qu'elle entraîne et les différenciations régionales que ses modes d'exploitation introduisent.

Pour l'ancien royaume du Menabe, je crois avoir montré comment, face à la main-mise coloniale, une identité sakalava

s'était reconstituée en refusant d'entrer dans des rapports de production directs avec le colonat (Schlemmer, 1983, chap. 9, « l'idéologie du refus ») : « ce n'est pas tant le métayage, ou le salariat, qui est, pour eux, inadmissible en son principe (les Sakalava le pratiquent à l'égard les uns des autres) ; ce qui n'est pas toléré, c'est d'avoir à travailler pour le colon! En effet, les mêmes rapports de production, sur les concessions européennes, sont alors perçus comme rapports de domination, et refusés en tant que tels, comme refus de la domination coloniale » (*ibid*, p. 230).

Par la suite, j'ai tenté d'élaborer des hypothèses de travail (Schlemmer, 1986 a) qui permettraient d'expliquer pourquoi ce qui avait été possible — ou nécessaire — dans le Menabe ne l'avait pas été dans le Boina : comment, pour le Sakalava du royaume du nord, « loin d'être, comme dans le Menabe, perçus comme rapports de domination, les rapports de production capitaliste lui apparaissent comme le moyen d'échapper à l'exploitation des clans dominants » (*ibid*, p. 250). Mais si ces hypothèses ont quelque pertinence, ce ne saurait être que pour la vallée du Sambirano : l'analyse qu'y avait menée R. Waast (1980) m'avait en effet fourni l'essentiel des données sur lesquelles je m'étais alors appuyé.

Il apparaît, en fait, largement abusif de vouloir cerner, dans ce qui compose aujourd'hui l'ancien royaume du Boina, *une* identité sakalava, tant les différenciations régionales y ont pris, avec l'histoire contemporaine, d'importance. Mieux (et même si le Menabe s'est bien longtemps caractérisé par une évolution relativement homogène de ses sous-régions, contrairement au royaume du Boina), l'on ne peut que souligner aujourd'hui « l'extrême hétérogénéité humaine du "pays sakalava", atomisé en de multiples micro-régions, mal connectées les unes avec les autres, souvent confrontées avec des problèmes locaux tout-à-fait spécifiques dans lesquels interviennent l'histoire locale, les particularités écologiques, l'importance du nombre des immigrants, le degré d'isolement par rapport au marché régional, etc... En schématisant à peine, on peut présenter le pays sakalava comme un archipel dont chacune des îles a été amenée à développer des solutions différentes pour assurer la pérennité d'un mode de vie commun menacé par un environnement dont l'hostilité tend à s'aggraver. » (Fauroux, 1988, p. 91.).

Mais s'il en est bien ainsi, si « être sakalava » a bien signifié

à peu près les mêmes choses dans tout le pays sakalava, si les évolutions de ses sous-régions furent bien largement parallèles jusqu'à ce que, avec la colonisation, elles ne se mettent à diverger plus profondément (et plus encore récemment), alors la côte occidentale malgache offre une opportunité assez rare de recherches comparatives, permettant "d'isoler", pour ainsi dire, les facteurs de différenciation, de mieux saisir ce qui se joue, dans les compétitions en cours, et ce qui se joue dans les modalités choisies, pour exprimer ces compétitions.

Par exemple, on a vu que l'on pouvait ainsi opposer la vallée de la Tsiribihina et la vallée du Sambirano, par le type de colonisation qui s'est développée ici ou là, ou plus exactement par la *logique* différente — logique de conquête ou logique de gestion — qui a présidé ici et là aux choix de l'administration coloniale : là où la seule logique de l'exploitation économique a rapidement prévalu, (le Sambirano), les bases de l'économie capitaliste ont pu se mettre en place, alors que, au contraire, là où une logique purement politique a mis un frein à l'exploitation (la région de la Tsiribihina), l'économie coloniale n'a jamais été que comme "plaquée" sur un système socio-économique largement préservé (cf. Schlemmer, 1986 a, *op cit*).

Ne peut-on également opposer, autre exemple, la plaine de Marovoay et la plaine de Morondava par le type d'enracinement des populations immigrées ? Là où la domination merina s'était faite réellement sentir, installant ses colons riziculteurs (Marovoay), la colonisation française a favorisé l'accession du paysannat à la propriété foncière, fixant dans la région une population immigrée : elle a ainsi modifié totalement les rapports ethniques observés ailleurs, même là où (comme dans la région de Morondava, justement), la population immigrée fut aussi importante en nombre, mais initialement venue non pas tant à la recherche de terres aménageables en rizières que pour profiter des cultures de rapport introduite par la colonisation.

Mais il convient tout autant de voir si, dans la situation actuelle de crise, qui frappe aussi bien l'économie de plantation, la riziculture ou l'élevage, une cohésion nouvelle n'est pas en train de naître. Les Sakalava reconstruisent partout, semble-t-il, leur "sakalavité", font en sorte que le fait d'être sakalava soit à nouveau la condition préalable, nécessaire sinon suffisante, pour accéder à tout statut social reconnu. Il y aurait bien là le signe

d'une homogénéité retrouvée, même si les Sakalava des différentes régions diffèrent dans les moyens mis en oeuvre pour « afficher leur différence » : réaffirmation, voire redécouverte de la tradition, dans la Maharivo (cf. Fauroux, sous presse), affirmation politique de son existence comme force spécifique dans le jeu national, à Morondava, recours au sacré conféré par les ancêtres et/ou acceptation de rentrer en compétition dans les formes modernes de la vie sociale, dans la région de Majunga, etc.

- IV - Construction identitaire et compétition des légitimités : les enjeux.

Deux caractéristiques communes me paraissent pourtant bien relier ces manifestations diverses :

- d'une part — et comme on pouvait s'y attendre dans cette société essentiellement rurale — le fait que l'accès à la terre et la question des droits fonciers constituent l'un des enjeux les plus manifestes de l'histoire présente.

- d'autre part — de façon plus provocante pour l'esprit, dans ce pays où le respect des coutumes est parfaitement admis comme pratique de la vie privée, mais n'est généralement pas considéré comme ayant pleinement le statut de religion —, le fait que l'on se trouve partout en présence d'une forme de recours au sacré traditionnel sakalava, que l'on retrouve, dans tout le pays sakalava, la même réaffirmation du caractère sacré des ancêtres, de la nature religieuse du culte des ancêtres.

Ces deux caractéristiques se trouvent d'ailleurs liées entre elles. En effet, la terre, à Madagascar, « n'est pas seulement un moyen de production, un élément neutre, mais au contraire un élément fondamental de la symbolique à travers laquelle se décrivent les rapports sociaux. Tout individu est affilié à une "terre-mère", celle de ses ancêtres, identifiée par leur tombeau et sur laquelle ses droits sont légitimes et imprescriptibles. Hors de pouvoir se référer à une terre ancestrale réelle et/ou mythique, cet individu est un dépendant, symboliquement un esclave » (Dubourdieu, 1986 b, pp. 174-175). Ainsi, ce qui représente le plus souvent une *condition nécessaire* pour assurer sa subsistance, l'accès à la terre, passe par l'accès aux ancêtres (par filiation ou

par alliance)... sauf à se réclamer d'une autre logique, radicalement étrangère à celle-ci: par exemple du droit foncier écrit, introduit par la colonisation (et non fondamentalement transformé depuis, du moins en ce qui nous concerne ici) ; ou bien de la religion chrétienne, qui s'oppose pareillement aux légitimités traditionnelles... L'histoire foncière du pays sakalava, histoire très concrète, et comparative, qui n'a encore jamais été menée, constitue bien un préalable indispensable et dont il ne saurait être question de faire l'économie. Et la détermination "en dernière instance" du facteur foncier semble s'imposer d'évidence, pour expliquer aussi bien ce recours à l'affirmation identitaire que les diverses formes qu'elle prend ici ou là, pour expliquer ainsi le "retour du religieux".

Pour autant, cette importance accrue du facteur religieux — de la forme religieuse des constructions identitaires — a été justement soulignée par L. Dubourdieu (1986 a), qui va jusqu'à écrire : « qu'ils soient de solidarité ou de dépendance (...), la désorganisation des réseaux de "convivialité" est telle que, seul, le religieux semble capable de produire de l'identité collective et, avec elle, de l'ordre. » (*ibid*, p. 45). Et si le recours à l'analyse du foncier permet bien d'expliquer la place et le rôle du religieux *par rapport à cette problématique*, je sais trop (cf. Schlemmer, 1986 b) comment le fait d'opposer facteur déterminant et facteur dominant prive d'outil d'analyse celui qui veut comprendre comment, concrètement, fonctionne "le facteur dominant". L'analyse en terme de rapports fonciers-rapports sociaux de production permet certes de comprendre pourquoi le religieux paraît bien être ce facteur dominant de l'histoire sakalava contemporaine ⁽¹⁾. Il reste qu'une telle analyse ne va pas jusqu'à dire l'essentiel : comment les acteurs eux-mêmes vivent-ils cette modalité de leur expression ?

En d'autres termes, l'on ne s'étonne plus, armé de ces hypothèses, de voir les Sakalava réactiver les *tromba*, les cultes de

(1) Je dis "contemporaine", car c'est le *politique* qui constituait jusque là le facteur dominant, même si le politique et le religieux prennent la même forme, celle d'un culte des ancêtres : seuls les ancêtres royaux étaient réellement sacrés, et seuls, les groupes dominants jouaient du rituel ; aujourd'hui, des cultes se créent, mis en oeuvre par des roturiers, et s'appuyant sur d'autres ancêtres que les seuls rois défunts (Andriamisara en particulier, celui qui aurait pu être roi mais s'y refusa).

possessions où se réaffirment les droits sacrés des ancêtres (de plus en plus frénétiquement à mesure que s'accroît la pression foncière des populations immigrées) ; l'on ne s'étonne pas non plus de voir la référence au mouvement *fifohazana* constituer l'affiliation religieuse privilégiée de ceux qui ni ne sont Sakalava, ni n'appartiennent à un groupe suffisamment structuré pour faire pièce aux prétentions sakalava de constituer le seul groupe légitime de l'Ouest malgache (en tant que le mouvement *fifohazana* représente un mode de revendications particulièrement adapté, puisque ces adeptes se consacrent prioritairement à l'expulsion des démons, donc des *tromba*, donc à l'expulsion du "sacré" sakalava et de la prétention de ceux-ci à monopoliser le droit à la terre de l'Ouest, et le rôle de médiateur obligé entre le sacré et la terre) ; l'on ne s'étonne pas davantage de constater que dans le Menabe, ce sont les Antaisaka qui se convertissent en plus grand nombre à cette église, eux qui n'ont pas joué à temps de l'alliance avec les Sakalava (cf. Schlemmer, 1986 c). Mais l'on n'aura, en fait, pas beaucoup avancé dans la compréhension d'un phénomène qui doit déborder bien largement cette seule fonction manifeste de justification idéologique. Car ni les Sakalava, ni les Antaisaka ni les Merina ne se sont convertis ou ne se sont investis dans le sacré qu'à seule fin de "manipuler l'idéologie" comme mode de légitimation de droits fonciers ! Et si l'accès aux conditions matérielles d'existence reste évidemment nécessaire à assurer sa subsistance, tout démontre aujourd'hui — à Madagascar et bien au delà — que la dignité, que le respect de soi ne le sont pas moins. Et c'est la logique propre de ces conversions, de ces engagements, qu'il faut alors expliquer, dont il faut tenter de comprendre la dynamique.

Paris, juiln 1989

Références des ouvrages cités

- DUBOURDIEU L. (1986 a). — *Le culte du miroir dans la basse Betsiboka . Son rôle dans la compétition foncière*, Orstom, Paris, mars 1986, 80 p. multigr.
- DUBOURDIEU L. (1986 b). — « Gens de riz dans la basse vallée de la Betsiboka : société sans espace ou espace sans cadres ? » *in. Recherches pour le développement*, n° 2, MRSTD, Antananarivo, pp. 143-193.
- FAUROUX E. (1988). — « La crise des systèmes de production traditionnels dans l'Ouest malgache », *Cahiers de Girsom*, n°1, dec. 1988, Montpellier/Tollara.
- FAUROUX E., ed., (sous presse). — « Le boeuf dans la vie économique et sociale de la vallée de la Maharivo », *Aombe*, n°2, MRSTD/ORSTOM, Tollara.
- LABATUT F. et RAHARINARIVONIRINA R. — *Madagascar . Etude historique*. Paris, Nathan, 224 p.
- MEMMI A. (1979). — *La dépendance*, Paris, Gallimard.
- SCHLEMMER B. (1983). — *Le Menabe. Histoire d'une colonisation*. Paris, ORSTOM, TD 164, 267 p.
- SCHLEMMER B. (1986 a). — « Les royaumes sakalava et la colonisation. Hypothèses pour une recherche comparative » *in. Augé M., ed., Afrique plurielle, Afrique actuelle*, Paris, Karthala, pp. 241-351.
- SCHLEMMER B. (1986 b). — « Paradoxe de la domination. Du "pourquoi" au "comment" » *in : Equipe Autonomie et dépendance, « Histoire, histoires... Premiers jalons », Bull. de liaison département H*, n°3, Paris, Orstom, Mars 1986, pp. 9-21.
- SCHLEMMER B. (1986 c). — « Questions à propos des migrations betsileo dans l'Ouest malgache. » *in : Omaly sy anio, hier et aujourd'hui*, n° 23-24, Antananarivo, Université de Madagascar, Actes du quatrième colloque international d'histoire malgache, « Histoire et civilisation du Centre Sud malgache », pp. 443-452.
- WAAST R. (1980). — « Développement des sociétés occidentales malgaches au XXe siècle. Le cas de la transition coloniale au Capital dans le Nord-Ouest malgache. » *in G. SAUTTER éd., Changements sociaux dans l'Ouest malgache*, Paris, Orstom, Mémoires n°90, pp. 35-80.

Représentations collectives et construction identitaire au chili

par Manuela Gumucio

- I - Données de base et hypothèses

1 - Le problème

Le cas chilien est un de ceux que les intellectuels ont le plus fréquemment abordé dans leur attaque contre les idéologies, dont ils ont sans cesse, dès les années 1960, annoncé la disparition.

Avec le gouvernement militaire débuta au Chili une longue période d'interdiction des idéologies, reposant sur la présupposition — bien connue des régimes autoritaires — qui veut que l'ensemble cohérent d'idées légitimant et orientant leur propre action n'est pas lui-même une idéologie. Cette vague anti-idéologies atteignit même les intellectuels de gauche, quoique par des chemins bien différents de ceux qu'a pris la dictature. En effet, on ramène continuellement l'étude de l'expérience socialiste à « l'excès d'idéologisme » qu'auraient imposé les courants marxistes présents dans le gouvernement de l'époque. Ainsi, il s'est produit dans la société chilienne une sorte de dépossession de sens collectivement partagés et, partant, tout un processus de transformation de l'imaginaire collectif.

Le présent article tente d'amorcer quelques réflexions concernant ces modifications, ainsi que leurs effets sur la vie quotidienne des Chiliens. Il reflète le fruit d'un travail de recherche sur l'identité chilienne, mené pendant les deux années qui ont précédé le plébiscite.

Par « identité », concept polysémique, nous avons entendu l'ensemble des discours que tiennent, sur la nation, certains groupes chiliens. En d'autres termes, nous avons conçu l'identité comme le processus permanent de différenciation et d'identification qu'élaborent les groupes et la société, dans le but de maîtriser la réalité et de fixer le sens des pratiques individuelles et collectives.

Envisagée de la sorte, elle cesse d'être une série de « traits culturels » propres à la nation, mais constitue plutôt l'ensemble de ses représentations collectives. En même temps, en prêtant un sens aux stratégies collectives, la notion d'identité rejoint le thème de l'idéologie et du mythe tel que le conçoit Lévi-Strauss⁽¹⁾. Ainsi, notre travail a constamment tenté d'articuler ces trois dimensions : représentation, idéologie et identité. Dans le cas chilien, les liens dynamiques qui s'établissent entre elles sont particulièrement remarquables. En effet, la société chilienne vécit trois expériences de changements profonds : la « Révolution en liberté » du démocrate-chrétien Eduardo Frei [1964], la révolution socialiste de Salvador Allende [1970], et la révolution militaire de Pinochet et des Forces Armées [1973].

Après vingt ans de tentatives politiques contradictoires, construites sur le principe d'une négation du passé immédiat, la production symbolique a subi des mutations importantes. La nécessité d'une vie en commun, au-delà des fissures profondes qui séparent les groupes, a eu comme conséquence un amalgame d'expériences limitées de ces situations, où les plus grands espoirs côtoient la peur, où se fondent des mémoires et des projets qui s'excluent mutuellement et se proclament irréconciliables. A jouer dans une scène pareille, la conscience collective subit les effets des contradictions entre les frustrations, les désirs inassouvis, les étouffements que provoque la répression exercée sur les corps et sur la vie sociale.

Dès le lendemain du coup d'état militaire, les discours collectifs ont tourné autour du thème de l'identité. « L'être chilien » est devenu l'axe de toutes les analyses, puisque l'inédit de la situation menait naturellement à une mise en cause de l'essence même du social, à un questionnement des présupposés consensuels auxquels la société s'était jusque là tranquillement abandonnée. Aujourd'hui encore, après le triomphe du « NON » au plébiscite, l'identité chilienne se situe au cœur des discours collectifs sur le devenir commun. Et de nouveau un paradoxe étrange exige de la société que s'élabore un discours capable

(1) Claude Lévi-Strauss, dans son séminaire sur l'identité (1975), fait remarquer qu'à propos du mythe, il a écrit presque la même chose que Michel Serres. Ce dernier, dans son intervention, dit que « la culture a pour tâche de déconnecter des espaces et les reconnecter ». Claude Lévi-Strauss de son côté a conclu que « tout mythe consiste à débrancher des relais ».

d'agencer l'insolite : l'opposition a gagné le plébiscite et la dictature continue à exercer sa domination, sans modification notable.

Il est légitime de se demander alors ce qui rendit possible une aussi longue période d'oppression pour une majorité de Chiliens, et qui rend encore aujourd'hui si marécageux le terrain où se débat l'opposition, après sa victoire d'octobre 1988.

2 - L'âme nationale et le socialisme.

D'une manière relevant presque de l'obsession, aussi bien les discours cristallisés que ceux du sens commun tournent autour du thème de l'Union Populaire (désormais en abrégé : U.P.), tant dans leurs dimensions temporelles que psychologiques. Ainsi, par exemple, lorsque Pinochet évoque le manque de produits de consommation de base qui se produisit pendant l'U.P., on l'accuse de faire une campagne de terreur et même les membres de l'opposition parlent « d'expérience traumatisante » pour faire allusion à cette période.

L'expérience du Gouvernement de l'Unité Populaire introduisit dans la société chilienne non pas un simple changement de classe politique, ni non plus la seule transformation de son modèle de développement et des bases de pouvoir qui l'appuient : il mit en question les fondements d'un certain ordre hégémonique, modifiant ainsi de manière violente la perception du possible. Tout d'un coup, comme nous le disions, « tout était possible » : que les masses prennent les rues comme un espace propre ; que les vieilles formes de politesse et de respect s'écroulent ; que les grands Messieurs de la société soient l'objet d'insolences ; que la notion de propriété soit désacralisée ; que les jeunes les plus pauvres imaginent un avenir radicalement différent ; que l'éducation serve à créer un « homme nouveau » ; et ainsi de suite, sans frein ni mesure.

La fin tragique de cette expérience est-elle le résultat des excès du Gouvernement et de l'ingérence démesurée des partis de gauche, du radicalisme idéologique, de la démagogie, de la foire à promesses, de la perte subite du principe de réalité ? Ou bien, au contraire, est-elle la conséquence des peurs créées par la propagande réactionnaire, ou une exagération tactique des intéressés, ou bien encore, de la manipulation de la terreur ?

Il est certain que ces éléments ont contribué à dynamiser la

situation, mais en même temps ils signifiaient quelque chose de plus important et de décisif pour la société : l'introduction dans l'imaginaire de possibilités qui, se détachant des pratiques, des conventions et des rites de la vie quotidienne, déchaînent d'un coup des désirs longuement réprimés, des peurs cachées, des rancunes et une agressivité sociale jusqu'alors à l'état latent.

La dictature militaire n'a pas cessé durant les quinze ans de sa domination de trouver dans l'expérience de l'U.P. la clé de sa légitimité. Pour ne donner qu'un exemple, citons les paroles de l'Amiral Merino, le jour de la proclamation de la candidature de Pinochet, le 31 Août 1988 :

« Nous avons recueilli les expériences du passé pour nous défendre de l'action marxiste ou castriste. A la différence de la Constitution de 1925, l'actuelle Constitution est un instrument approprié aux différentes expériences que nous avons vécues par le passé. La Constitution de 1980 recueille ces expériences et les résout sans que personne doive venir nous donner des leçons de démocratie. Je refuse donc, et j'y invite l'ensemble du pays, toute intervention étrangère. Personne ne pourra nous donner des leçons de civisme, puisque ce que nous avons vécu nous autorise suffisamment à nous considérer les champions du combat contre l'ennemi diabolique du monde actuel qui ne prétend, à travers sa méconnaissance de l'être transcendant, qu'à nous transformer en robots de gouvernements assassins et sans pitié. Les êtres sans âme ne sont pas humains. »

L'U.P. fut un processus de réformes considéré par certains analystes comme limité, et par d'autres comme une véritable révolution. Laquelle de ces deux visions est adoptée par les gens ? Quels sont les faits sélectionnés pour recomposer la réalité ? A travers quels processus une réalité comme celle de l'U.P. se transforme-t-elle en une représentation collectivement partagée ? Comment se fait-il que des gens qui ont eu, de l'U.P., un vécu diamétralement opposé en arrivent aujourd'hui à véhiculer une même représentation ?

Les forces politiques qui s'opposent aujourd'hui ont, bien entendu, leur propre interprétation idéologique de cette période, et du coup d'Etat qui a mis fin à l'expérience socialiste. D'une façon un peu schématique, disons que les partisans de l'U.P. considèrent que le coup d'Etat a été la réaction de l'oligarchie chilienne, appuyée par l'impérialisme qui voyait sa domination en péril, alors que les ennemis de l'U.P. voient dans la lutte des classes prônée par les socialistes la cause de la destruction du système démo-

cratique. Ces deux visions ne sont que la partie visible de toute une chaîne de raisonnements globalisants, où l'on peut lire les hiérarchies des notions de classes, d'ordre, de détention légitime du pouvoir...

Mais ces explications idéologiques de l'histoire ne sont, selon nos observations, ni reproduites ni, pensons-nous, intériorisées par la population : l'expérience historique est recrée de façon originale dans le sens commun. Comment ces représentations collectives opèrent-elles, par rapport aux idéologies ? Peut-on parler d'une fin des idéologies, d'une régulation sociale qui serait régie par les seuls besoins pragmatiques ?

- II - Cadre théorique et hypothèses

En ce qui concerne la notion d'identité, nous constatons une difficulté à trouver des perspectives théoriques capables de rendre compte du rapport entre la construction imaginaire et les conflits sociaux. Néanmoins, dans le séminaire que dirige Lévi-Strauss, Michel Serres a présenté une approche qui nous semble juste :

« Ce qui différencie les cultures, c'est la forme de l'ensemble des raccordements, son allure, sa place et, aussi bien, ses changements d'états, ses fluctuations. Mais ce qu'elles ont en commun et qui les institue comme telles, c'est l'opération même de raccorder, de connecter. Voici que se lève l'image du tisserand. De lier, de nouer, de pratiquer des ponts, des chemins, des puits ou des relais, parmi des espaces radicalement différents. De dire ce qui se passe entre eux. D'inter-dire. La catégorie *entre*, fondamentale en topologie et ici. D'interdire dans les ruptures et lézardes entre les variétés toutes closes sur soi. » (/n C. Lévi-Strauss, 1987 : 31)

Il faut donc parler de ces opérations difficiles. L'identité d'une culture est à lire sur une carte, sa carte d'identité.

Dans ce but, il nous est apparu que les représentations, en tant que pensée collective, sont toujours liées à un processus de construction identitaire. C'est à travers le langage que les groupes établissent, dans un processus dynamique incessant, qui appartient au groupe et qui en est exclu.

M. Godelier (1984), P. Bourdieu (1980) et un groupe de recherche dirigé par S. Moscovici (1986), sont arrivés à dégager

quelques définitions que nous énonçons de manière synthétique dans la mesure où nous avons développé ces notions dans un autre texte (M. Gumucio, 1988).

- Les représentations collectives constituent le savoir de sens commun, qui est un mode de connaissance pratique de la réalité.

- Les représentations deviennent collectives quand elles sont acceptées par un groupe, ou par une large partie de la société, comme une interprétation vraisemblable du réel.

- Les représentations, en tant que réalité constituée et constituant, orientent l'action des groupes qui les produisent.

- Les représentations collectives sont produites à travers le langage et notamment dans la conversation : le savoir de sens commun cherche, par le biais des images et des analogies, à établir les consensus sans lesquels la communication ne peut avancer.

- Ainsi, les perceptions individuelles de la réalité sont-elles reconstruites dans la conversation, et une nouvelle « vérité » est-elle en quelque sorte acceptée par tous ceux qui participent à la communication, même si l'inférence produite ne correspond pas exactement aux perceptions individuelles de la réalité.

- A la différence du savoir scientifique, le savoir de sens commun suit un raisonnement qui va des conclusions aux hypothèses : le sujet tente de prouver une intuition et un jugement premier.

- Deux autres opérations constituent le mode de production des représentations collectives : l'objectivation et l'ancrage ; l'objectivation est l'opération qui redouble l'idée au moyen d'une image, qui rend concrète une abstraction ; l'ancrage est l'opération qui sert à transformer l'inconnu en « déjà connu », à travers l'utilisation de l'analogie et de la généralisation.

Nous en arrivons ainsi à formuler deux hypothèses de travail :

1. Les représentations collectives concernant la période de l'U.P. constituent un véritable écran qui empêche la formulation d'une pensée capable de résoudre la crise d'identité nationale.

2. L'autoritarisme rend les idéologies inopérantes dans leur fonction de régulation de la vie sociale et politique. La production de sens est livrée à tous et à chacun, empêchant la population de donner un sens collectif à l'action.

- III - Analyse des entretiens ⁽¹⁾

Précisions de méthode

Le corpus de notre recherche est constitué principalement d'entretiens non directifs

Au début de notre travail, nous avons dû faire le choix d'un thème pour ouvrir les entretiens ; il s'agissait de trouver la meilleure façon d'inciter les interviewés à développer le discours qui était le leur dans un contexte habituel. Nous aurions pu choisir le thème de la période qui suivit immédiatement le coup d'Etat ; nous avons préféré celui du souvenir de l'U.P. : s'il nous menait, lui aussi, presque nécessairement au thème du coup d'Etat, il pouvait, en partant de l'origine de la crise identitaire, provoquer un parcours interprétatif de la réalité.

1 - Statut de l'énonciation

L'énonciation est toujours présente à l'intérieur de l'énoncé. Elle s'y manifeste par un jeu de formes particulières dont la fonction est de mettre le locuteur en relation constante et nécessaire avec son énonciation. Se pencher sur l'énonciation, c'est donc se proposer d'étudier la position du locuteur face à son discours (à travers les indices spécifiques qui la rendent présente dans l'énoncé), le degré d'adhésion qu'il affiche à l'égard des représentations et de l'horizon idéologique dans lequel elles s'inscrivent, la tension qu'il établit avec son interlocuteur, réel ou fictif.

L'étude de l'énonciation débouche sur une typologie des discours, selon que les marques de l'énonciation sont riches ou pauvres, selon l'intensité de la présence du locuteur et de l'allocutaire dans l'énoncé, selon la référence plus ou moins marquée à la situation qui les unit l'un à l'autre.

Les discours que nous avons analysés présentent, quant à l'énonciation, des caractéristiques communes qui permettent de les ranger dans une même catégorie :

- D'abord la distance du locuteur à son énoncé est presque toujours très grande ; le sujet du discours est comme absent, ce qui se marque notamment par le recours peu fréquent au pronom personnel « je ».

(1) Premières analyses de 45 entretiens non directifs réalisés entre septembre 1986 et mai 1987. Esquisse d'une conclusion.

- A côté de la distance du locuteur, un autre aspect de l'énonciation est celui relatif à la « modélisation », c'est-à-dire au degré d'adhésion du locuteur à son discours. Les discours analysés ici ont un caractère fortement assertif.

2 - Processus de production des représentations de l'U.P.

a) *L'objectivation dans les représentations de l'U.P.*

L'évocation de la période de l'U.P. prend la forme d'une photographie. Les images parlent de queues devant les magasins, de poulets, de lessive, d'huile etc. Ces éléments sont associés à la notion d'*accaparement* pour ceux qui votèrent en faveur de Salvador Allende, et à celle de *pénurie* pour ceux qui furent contre lui ; néanmoins, les deux groupes se servent du même registre pour investir l'idée de l'U.P.. Tout se passe comme si les gens se voyaient alors comme des personnes dont la préoccupation essentielle était la nourriture ; aucune référence n'est faite à ces autres dimensions que seraient le besoin de loisir, d'éducation, de logement, de dignité dans le travail, etc.

Le processus d'objectivation se poursuit avec d'autres ensembles d'images : les rues apparaissent chez tous les interviewés comme des foules s'affrontant ; les uniques espaces clos dont on fasse mention sont les garde-manger, vides ou pleins ! Les relations avec les autres sont toujours évoquées comme des moments de communication orale intense, et l'U.P. apparaît comme une période au cours de laquelle les gens se sont dit beaucoup de choses, en même temps qu'une période où les gens ont agi : les travailleurs sur leurs lieux de travail, constamment mobilisés, reviennent sans cesse dans le discours.

Ceci contraste avec les images du présent, où il est toujours question d'intérieurs : bureaux, maisons, jardins...

b) *L'ancrage de la représentation de l'U.P.*

La nécessité de donner à ces images et à ces interprétations de la réalité la force d'une vérité indiscutable amène les interviewés à effectuer une série de généralisations et d'analogies. La comparaison entre le passé et aujourd'hui y est constamment à l'œuvre, alimentant un raisonnement par récurrence. Par exemple, les gens à faibles revenus diront : « avant, il y avait des queues ; maintenant, on trouve de tout, mais il n'y a plus d'argent ! ». Chez les gens plus riches, ce sera : « avant, c'était le

désordre, maintenant, bien sûr, on a la dictature ». Et dans les deux cas, les sujets en déduisent que « tous les gouvernements se valent... ».

Les queues et les désordres liés à l'U.P. sont placés de façon symétrique par rapport aux violations des droits de l'homme. Cette impression de balance établit une mesure commune qui cèle la radicale dissymétrie, sur le plan moral, des situations comparées. Dans le même temps, cette opération banalise les faits nouveaux que sont la répression et les persécutions, ainsi rangées dans des catégories connues : l'étrange devient familier, et la réalité est maîtrisée sur le plan imaginaire.

Par ailleurs, si des points de vue critiques sont exprimés, il n'y a pas de principe explicatif qui permettrait de comprendre la réalité de la situation. La formule « tous les gouvernements se valent » sert d'écran à toute réflexion sur les propositions qui ouvriraient la porte à une conclusion raisonnée. Il paraît superflu de se demander pourquoi les choses arrivent, quels sont les intérêts en jeu, comment s'évaluent les rapports de forces, etc. C'est ainsi que l'on doit souligner l'auto-censure des Chiliens qui s'interdisent de penser les causes du conflit. Le mode de raisonnement est circulaire : l'U.P. est une expérience mauvaise parce qu'elle a échoué, et elle a échoué parce que c'était une expérience mauvaise. Ainsi le conflit relève-t-il du domaine de la nature des choses : si l'ordre règne à Santiago, cet ordre est *donné* et non pas *produit*.

Le fait que la voie des questionnements, qui rendraient compréhensible la situation, soit ainsi escamotée leur permet de placer le sujet sur un plan où tous peuvent être d'accord : une fois établi le consensus sur l'appréciation négative des gouvernements en général, la conversation pourra continuer. Même en ce qui concerne les violations des droits de l'homme, la cohésion du groupe est privilégiée, comme dans les autres représentations : des réflexions du genre « qui ne fait rien ne craint rien », « je suis tranquille parce que je ne me mêle de rien »... reviennent le plus souvent. En éludant les responsabilités et en attribuant les causes de la persécution aux persécutés, le discours de sens commun donne réponse à tout.

3 - Les représentations partagées.

Il serait trop long d'exposer comment nous avons fait émerger les systèmes représentatifs. Nous nous bornerons à signaler

les représentations les plus persistantes et surtout celles qui apparaissent comme des représentations communes aux partisans et aux adversaires de l'U.P.

a) Représentation de l'ordre.

Le mot « chaos » — que Pinochet veut associer à l'U.P. — ne fut jamais mentionné au cours des entretiens. Cependant, les images d'inconfort, de désordre et, surtout, de perturbation de la vie quotidienne sont apparues de manière persistante. La connotation catastrophiste qui est celle du discours de Pinochet n'est reprise que par les hommes d'affaires. Le ton utilisé par les personnes appartenant à d'autres milieux sociaux (paysans, avocats, femmes au foyer...) est plutôt monotone, sans étonnement.

Le désordre existant au temps de l'U.P., apparaît comme lié à la transgression des hiérarchies sociales à laquelle le gouvernement socialiste se serait prêté. Par exemple, quand on parle des JAP (centres de distribution des produits), plus grave que le manque de produits est le fait que des personnes de tout niveau social détenaient du pouvoir : « celui qui assurait la distribution n'avait reçu aucune éducation et se permettait de me donner des ordres ! » (1). On notera également les jugements sévères portés sur les exclusions des personnes professionnellement qualifiées, et sur les responsabilités laissées, par contre, entre des mains incompetentes. Les ennemis de l'U.P. parlent d'ingénieurs sans poste adéquat, condamnés à quitter le pays, et ses partisans, de la nécessité de reconnaître que l'échec de l'U.P. est dû au manque de préparation de ceux qui gouvernent. La référence obligée qui se crée est celle de « l'homme préparé », entité mythique, hors de l'espace et du temps concrets : la représentation raccourcit la distance entre l'objet représenté (ce qui s'est passé dans l'U.P.) et le paradigme.

En résumé, l'ordre est associé aux représentations de la distribution des classes sociales et de leur hiérarchie, mais non pas, comme le voudrait l'idéologie du régime, à celle de la mise au pas d'une société ingouvernable dans toutes ses dimensions. D'autre part, et contrairement à ce que l'on a communément cru, le changement violent, en politique ou en matière économique, semble

(1) Les relations sociales horizontales sont également parfois évoquées : à propos de la répression, par exemple, l'on dira « on ne peut se reposer sur personne, ceux qui nous parlent de changer les choses ne peuvent plus rien pour vous quand vous perdez votre emploi ou que vous êtes arrêté ».

accepté comme normal, selon du moins ce qui se dégage des représentations que nous avons analysées jusqu'ici. De la même façon que la nationalisation des industries, du temps de l'U.P., ne semble scandaliser que quelques uns des interviewés, la privatisation par le gouvernement actuel n'est pas condamnée par un plus grand nombre d'entre eux.

b) Représentation du conflit.

L'U.P. est toujours liée au thème de « la politique qui divise les familles ». Mais, là encore, la proposition idéologique du régime, qui peint le Chili comme un pays en guerre civile, où la population est divisée en vainqueurs et vaincus, ne se trouve pas reproduite dans la pensée collective : cette fois, le paradigme sous-jacent est celui d'une société sans conflit, l'image d'un monde où il n'existerait pas de lutte d'intérêts ; et on laisse entendre qu'ailleurs, dans les sociétés développées, le conflit est une chose effectivement inconnue.

A ce sujet, il est important de comprendre comment l'identité se construit autour de la représentation du conflit. Les entretiens font apparaître que l'identification est associée à un « nous » — les Chiliens qui subissons tranquillement la réalité —, opposé aux « autres » — les politiciens et les militaires qui se disputent. Le conflit est représenté comme une mésentente si négative que ceux qui le provoquent appartiennent à un autre univers : « ils sont tous également méprisables ».

Ainsi, le discours commun établit une *dissociation* entre un *ordre collectif* et un *ordre conflictuel* de la société.

4 - Les modèles représentatifs.

L'analyse des entretiens montre bien que les interviewés se servent — indépendamment de leurs positions politiques — d'un registre similaire. Cependant, l'analyse des discours pris dans leur ensemble nous a permis de distinguer quelques constellations persistantes, qui entrent dans des jeux de combinaison et d'opposition. Nous avons alors tenté d'établir deux grands modèles :

a) Un modèle charismatique

Les représentations de la réalité actuelle et de l'U.P., pour un grand nombre d'interviewés, montrent une vision transcendante de la pratique sociale et économique. Les images signifiant

le désir de concorde nationale (« nous sommes tous frères ») s'accompagne d'une image idyllique de l'ordre social, sans conflit, voire sans divergence de vues sur cet ordre avenant. Implicitement, dans le même temps, on va jusqu'à accepter l'idée que, comme il n'y a pas d'homme à la fois honnête et capable, la société est vouée, étant donné ses limites morales, à maintenir pendant encore longtemps la dictature.

L'image que les interviewés se donnent d'eux-mêmes, en tant que membres de cette société, est celle d'observateurs « transparents », sans pouvoir d'intervention : les événements arrivent aux autres ou, quand c'est eux-mêmes qu'ils concernent, ne sont pas dignes d'être mentionnés. On perçoit ici une attente confuse, celle de « quelqu'un » qui viendra changer — en bien ou en mal — cette situation vis-à-vis de laquelle « on ne peut rien faire » ; et ceci aussi bien parmi les ennemis de l'actuel régime que parmi ses partisans. Ces derniers parlent souvent de ces « foules qui viendront un jour dans les beaux quartiers » et qui s'empareront d'eux. De même, quelques hommes d'affaires interviewés évoquent l'idée du caractère éphémère de la prospérité actuelle, « période merveilleuse mais qui ne peut vraisemblablement pas durer ».

La nécessité d'un leader charismatique en qui déposer sa confiance — l'accueil fait à la venue du pape en témoigne également — traverse bien tous ces raisonnements.

b) Un modèle technocratique.

Le modèle technocratique se caractérise par une sorte de complaisance dans la dévalorisation personnelle, liée à un cynisme affiché. Les représentations qui lui sont liées construisent l'image d'une froide lucidité portée sur la réalité actuelle, qu'elles justifient par la *tabula rasa* qu'aurait signifié le coup d'Etat.

La *lutte pour la vie* est la valeur clé de ce modèle, là encore partagée par ceux qui votèrent pour Allende comme par ceux qui votèrent contre. La modernité y est vue comme une force implacable, qui impose un pragmatisme dans lequel les idéaux du passé n'ont plus de place. L'impossibilité où l'on se trouve d'ailleurs d'orienter ses pratiques en fonction de critères humanitaires (solidarité, capacité d'écoute...) est associée à l'impératif de payer le prix des erreurs commises. La notion de « coût social », chère aux néo-libéraux, sert à déculpabiliser, face aux inégalités extrêmes

constatées, les partisans du régime. Et pour ses opposants, une même fonction déculpabilisatrice est jouée par l'idée de la précarité des positions conquises par ses adversaire. A tous, « la modernité » apparaît comme un *deus ex machina*, et les rapports dés-humanisés qui ont cours aujourd'hui ne sont pas reliés à la dictature, qui n'en est pas tenue pour responsable : c'est le « progrès » qui les impose.

On voit comment les ensembles de représentations qui se cristallisent dans ce modèle tendent à légitimer l'inertie et le refus de l'engagement politique.

Conclusions provisoires

1°) Pour chaque formation historique se constitue un ensemble de positions idéologiques rivales, formant un champ organisé. Les idéologies particulières qui composent ce champ ne cessent de s'opposer, mais elles doivent néanmoins se situer réciproquement, se définir contre les positions rivales. Or, depuis le coup d'Etat, Pinochet exerce sur les appareils de diffusion et sur les partis un contrôle tel qu'il a détruit le système, et que l'idéologie du régime est restée la seule à avoir le droit d'émettre. Mais du même coup, comme le montre l'analyse des entretiens, cette idéologie officielle, du fait de l'inexistence d'une confrontation avec les autres idéologies, est devenue pure rhétorique et, partant, inefficace.

2°) Même chez les partisans du régime, les contenus manifestes de cette idéologie ne sont pas reproduits. Cependant, certaines représentations sont largement partagées et véhiculées par la population, comme c'est le cas des images de l'U.P.

3°) Ces représentations communes de l'U.P. se caractérisent par des contenus descriptifs plutôt pauvres, et par l'évacuation du thème, dont l'image est brossée en trois coups de pinceau, afin de ramener rapidement la discussion sur d'autres sujets: la période de l'U.P. est perçue comme quelque chose qui ne doit pas être nommée. La transgression de cet interdit, comme dans les tabous primitifs, pourrait déclencher l'action de forces incontrôlables.

L'occultation du sujet, délibérée ou inconsciente, et le refus d'en parler de façon plus explicite n'empêche pas que celui-ci se

retrouve invariablement dans le discours par lequel les gens explicitent leur pratique présente et leur stratégie pour l'avenir.

4*) Les idéologies rivales n'arrivent pas à se formuler, mais elles subsistent dans la mémoire collective, et suscitent des adhésions. Cependant, l'impossibilité d'en actualiser le discours au quotidien laisse leurs adhérents sans orientation.

C'est dans ce vide que la population produit ses propres interprétations de la réalité.

5*) Ces interprétations s'ordonnent schématiquement selon deux modèles qui, l'un et l'autre, nous confortent dans notre hypothèse : si l'idéologie du régime est sans doute inopérante, la population n'en tend pas moins à orienter ses conduites en fonction de représentations qui ont favorisé longtemps l'inertie sociale et politique.

6*) A ceux qui ont cru pouvoir expliquer les crises sociales par l'existence d'un excès d'idéologies le phénomène de destruction du champ idéologique peut paraître comme un progrès. Pour notre part, les représentations collectives que nous avons analysées nous invitent plutôt à penser, au contraire, que c'est l'absence d'un champ idéologique qui est non seulement utopique mais, surtout, indésirable. Le cas chilien nous montre comment, faute d'une expression plurielle des visions totalisantes, l'action collective a dû attendre quinze années pour trouver la force nécessaire à légitimer le changement de l'ordre imposé.

Santiago, décembre 1988

Références bibliographiques

- ARENDT H. (1972). — *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, Politique.
- BOURDIEU P. (1982). — *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- FINKIELKRAUT A. (1987). — *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard.
- GODELIER M. (1984). — *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 350 p.
- GUMUCIO M. (1986). — « Les représentations et l'identité collective au Chili après le coup d'Etat », in *Bulletin du Département H : Histoire, histoires... Premiers jalons*. Paris, ORSTOM, 1982, N° 3, pp. 105-111.
- GUMUCIO M. (1987). — « Représentations et identité chez les exilés chiliens à Paris », in *Actes du Colloque : Vers des Sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*. Paris, coll. Colloques et Séminaires, ORSTOM, pp. 127-132.
- GUMUCIO (M.), 1988, « Representar y actuar colectivamente : el caso de las representaciones sobre el período de la Unidad Popular », *Opciones, revista del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea*, Santiago, Academia de Humanismo Cristiano, n° 13, Avril, pp. 149-162.
- GUMUCIO M. (1988). — « Identité, représentations et domination au Chili », *Cahiers de Sciences Humaines*, vol. 24 n° 2, Paris, ORSTOM, pp. 271-282.
- LIPIANSKY E.M. (1979). — *L'âme française ou le National-Libéralisme*, Paris, Anthropos.
- MOSCOVICI S. (1986). — *Manuel de psychologie sociale*, Paris, PUF.
- SERRES M. (1987). — « Discours et parcours » in *L'identité, séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris PUF, coll. Quadrige, 2ème éd., pp. 25-49.

Indices pour une recherche sur l'identité des populations de Guinée dites « forestières »

par Ariele Giovannoni-Setbon

« ... les traces s'arrêtent soudain au milieu du champ. Mais la fascination demeure dans l'écart impossible entre la marque et le corps auquel elle ne mène pas : la trace fascine, parce qu'elle vaut pour un corps inaccessible... » (Alain Borer, *Rimbaud en Abyssinie*)

Si l'exercice ethnographique a parfois fait surgir — comme un rappel à l'ordre — l'évocation de figures négatives, tels le policier ou l'espion, il en est une, à l'inverse, à laquelle l'ethnologue n'a peut-être pas suffisamment osé s'identifier : celle du détective. Je ne parle pas ici de la profession réelle, dont nous connaissons trop peu les contingences propres, mais bien plutôt du personnage imaginaire issu d'une certaine littérature policière.

S'identifier au détective, donc : telle a été en tout cas l'idée que m'ont suggérée mes premiers contacts avec le terrain. J'étais en effet partie quelque peu au hasard, et ne pouvais à l'époque prétendre au soutien d'une institution de recherche.

Outre la part d'indiscrétion inhérente à l'un et l'autre métier, l'analogie entre la démarche de l'ethnologie et celle du détective m'a semblé reposer aussi sur la nature de la quête, la méthodologie singulière, le type de difficultés rencontrées et, d'une manière générale, sur l'univers quasi fantasmatique dans lequel tous deux se voient évoluer.

Détective et ethnologue poursuivent la logique qui traverse les événements et les comportements observés. A l'instar du premier qui a pour tâche d'instruire un dossier incomplet, le second doit compléter une grille lacunaire : bien souvent tributaires du hasard, d'un concours de circonstances qui les place soudain en présence d'un fragment de ce qu'ils recherchent, ils n'ont généralement que les *traces* de ces phénomènes pour toute matière de

réflexion. Les rapproche aussi la nature-même de l'entreprise : la quête d'un sujet, son caractère éminemment énigmatique, les termes du problème étant eux-mêmes confus, voire équivoques.

Leurs méthodes d'enquête sont presque similaires : large part donnée à l'écoute et à l'observation ; fort investissement personnel et fréquente implication de soi, dans le conflit pour le détective, dans la vie du groupe étudié pour l'ethnologue.

De cette démarche qui leur est commune naissent des difficultés et des obstacles comparables : quand l'un se heurte à de faux témoignages, à l'énoncé d'alibis douteux, ou tout simplement au refus de parler, l'autre doit souvent faire face à une profusion d'informations partielles, inexactes ou inutilisables, ou au contraire affronter un mur de silence.

Souvent, détective et ethnologue développent avec leur terrain une relation amoureuse, ambiguë, voire douloureuse, entretenant avec les êtres qu'ils croisent des rapports paradoxalement intenses et éphémères. Infiltrant des réseaux, cherchant des sympathies dans des milieux qui n'ont que faire de lui, l'ethnologue, comme le détective, est condamné à une démarche singulière. D'une dialectique empoisonnée — y être sans en être, observer mais participer — il tire une aventure toute personnelle : l'expérience de *son* terrain, de *son* sujet.

Au-delà de ces analogies, la métaphore du détective peut encore signifier qu'il faut appréhender les faits dans leur irréductibilité, rechercher les indices ouvrant des pistes de réflexion, tenir compte — sans a priori théorique — de l'ensemble des discours qui s'y rapportent, bref, s'attacher aux données du réel avant que d'utiliser des schémas conceptuels qui voudraient le contenir. On est alors invité à une réflexion inductive, autorisant l'élaboration de concepts à partir de l'expérience, et conduisant par là-même à la critique des concepts pré-existants.

Toutefois, la métaphore du détective contient sa propre limite. En effet, elle suggère l'émergence progressive d'une vérité, ou plutôt de *la* vérité, singulière et objective, et oublie ainsi son caractère fondamentalement consensuel. Or, l'une des tendances de l'anthropologie actuelle est de dénoncer l'attitude du chercheur qui, face au culturel (et à l'histoire), met tout en oeuvre pour présenter son objet comme une construction parfaite, débarrassée de ses aspérités, d'une transparence cristalline. Ce courant

souhaiterait un ethnologue plus *laïc*, purgé de l'inquiétude très chrétienne qui postule la nécessaire unicité du fait.

En conjuguant ces deux images pour former celle du détective « laïcisé », on obtient l'idée programmatique d'une méthodologie autre, à trois temps : opérer un retour aux faits, laisser se déployer les contradictions, travailler sur ces contradictions pour faire « fléchir » les concepts pré-existants.

*

* *

C'est dans cet esprit que je m'attacherai, ici, à analyser une série d'indices rapportés d'un séjour antérieur (1987) dans le Sud-Est de la Guinée — indices qui constituent en quelque sorte les prémisses d'une recherche à venir sur la construction et les emplois des identités collectives en région forestière. Il s'agit d'expériences contenant, à différents niveaux, les éléments qui ont fait naître mon interrogation sur le concept d'identité en général, sur la notion de « forestier » en particulier.

Les faits relatés ont entre eux ce point commun de m'avoir embarrassée au point de m'obliger à les exclure des données susceptibles d'être traitées dans la recherche que j'effectuais alors sur les enjeux de l'initiation dans cette région. Dans la pratique, ils ont fait figure d'énigmes, ils ont été sources de contrariétés. Il me fallait réduire le malaise en m'interrogeant sur cela même qui l'occasionnait : reprendre les indices et entamer l'enquête sur ce qui m'apparaît aujourd'hui comme le préalable nécessaire à toute étude ultérieure dans cette région : le facteur « identité ».

Bossou, décembre 1986

Le Mont Nimba se dresse à l'extrémité méridionale de la forêt guinéenne : plus haut sommet de la chaîne du même nom qui s'étire du Nord au Sud, à cheval sur la frontière avec le Libéria, il est situé, selon les cartes ethniques consultées, au cœur du pays manon, ou bien à la limite des territoires manon et kono, ou encore, à la jonction des pays manon, kono et kpélé.

Lors d'un premier passage dans la région en 1985, une étymologie du terme « Nimba » m'avait été fournie par un informateur kono. Selon lui, « nim » signifiait « les filles », et « ba » : « tomber ». Il expliquait qu'autrefois les femmes partaient dans la montagne à la recherche d'un certain type d'herbes propres à confectionner les balais ; il arrivait fréquemment que l'une d'entre elles chûtât dans un ravin.

L'année suivante, à l'occasion d'une ascension, j'interrogeais le guide; D'après ses connaissances, « Nimba » signifiait en manon « les belles filles ». Il me raconta que durant les guerres tribales, les villageois emmenaient leurs plus belles femmes dans les grottes de cette montagne, afin de les sauver de l'extermination et d'assurer ainsi la perpétuation de la population.

Embarrassée par ces deux propositions quelque peu divergentes, j'enquêtais auprès d'une troisième personne, se disant Kpélé et demeurant à Lola. J'obtins alors une troisième version : pour Jérémy, « nim » signifiait « esprit, âme » et « ba » « grand réservoir ». Il traduisait donc de deux manières : 1) la réserve des âmes, 2) le grand esprit. La possibilité d'une double traduction, qu'il ne considérait pas comme contradictoire mais éventuellement complémentaire, ne le troublait pas outre mesure.

Les techniciens de MIFERGUI et LAMCO, ingénieurs de la cité minière, non originaires de la région, connaissaient, eux, une autre appellation courante (en français) pour le Mont Nimba : Mont Génie. Mes interlocuteurs tenaient beaucoup à démystifier la montagne. Ils étaient convaincus que les villageois des environs vouaient des sentiments particuliers à ce promontoire car des incendies se déclaraient fréquemment sur ses versants de manière « spontanée », phénomène qu'ils attribuaient à la foudre, régulièrement attirée par les filons de minerai à haute teneur en fer. Dans un autre ordre d'idées, ils expliquaient la crainte et la vénération des forestiers pour le Nimba par le fait que l'endroit

grouille de serpents : le boa, très impressionnant qui occasionnerait de multiples récits, et le petit serpent noir, que l'on considère comme l'incarnation du génie.

Pour étayer cette version d'un « Mont Génie », un des hauts fonctionnaires du Ministère de l'Industrie — secteur mines et barrages — me rapportait l'obligation qu'avaient les équipes de mineurs, pour satisfaire les populations, d'offrir des sacrifices aux génies avant d'entamer les travaux. Des boeufs avaient ainsi été, d'après lui, égorgés en 1981-82, dans les villages de Gbakoré, Nzo et Bossou.

Nzérékoré, mars 1987

Amara Noké, un des chefs de quartier de la ville, se dit Guerzé. Lors de nos entretiens, mes questions lui étaient traduites en konianké, lui-même répondait en kpélé-wo. S'il porte un nom malinké, Amara Noké s'en explique facilement : étant encore enfant, des « étrangers » sont venus loger dans sa concession. Au bout de quelques années, il sut « comprendre le maninka » ; il changea de nom à cette époque.

D'après ce chef de quartier, les Guerzé sont les premiers occupants de la région. Ils sont divisés en plusieurs branches : Kono, Manon, Gbali... Les Kono sont à Lola ; les Manon sont derrière le Mont Nimba. Entre Nzérékoré et Yomou se rencontrent les Guerzé Héghému. Il ajoute : Héghému signifie « celui qui est loin ».

Lola, février 1987

En discutant sur les conditions d'une initiation clandestine au Libéria, sous Sékou Touré, j'apprends qu'un « quartier pour les ressortissants guinéens » était ménagé à côté du « quartier pour les autochtones ». A ces premiers, on n'enseignait pas le langage codé, pas plus qu'on ne transmettait les « mots de passe ». Pourtant l'initié — tout en franchissant une frontière nationale — ne quitte pas sa communauté ethnique : un jeune Kpélé guinéen rejoint des parents Kpélé libériens.

Qu'était-ce donc que ces « ethnies » qui donnent un sens à une ligne imaginaire tracée entre des Etats ?

Nzérékoré, janvier 1987

Didi Bamba, jeune instituteur de la ville, se propose de m'enseigner le kpélé-wo, autrement dit, la langue guerzé. Au terme de plusieurs séances au cours desquelles il s'était avéré peu sûr de son savoir, je lui fais part de ma décision de cesser là nos leçons. Didi, très contrarié, justifie ses multiples hésitations et contradictions en arguant du fait qu'il n'est pas Kpélé — ainsi qu'il s'était présenté à moi — mais Kono.

Quelques semaines passent. Didi m'apprend par hasard que « Bamba » est une traduction maninka pour le terme « gama-mou » (crocodile). Il s'explique très aisément sur ce fait : lors de l'établissement de sa pièce d'identité, à l'occasion de sa scolarité, il s'était inscrit sous le patronyme de Bamba — selon la modalité des correspondances totémiques, me dit-il —, une manière pour lui « d'être reconnaissant envers les Malinké qui (l') avaient logé ; par facilité également ». Aujourd'hui, Didi songe à « une rectification : pour qu'on sache que je suis le fils de mon père ».

Par ailleurs, durant un entretien sur la campagne de démystification, il me dira que si les Toma, bravant l'interdiction gouvernementale, partaient au Libéria clandestinement pour se faire tout de même initier, et s'ils savaient tenir le secret sur les forêts sacrées qu'ils ouvraient parfois en territoire guinéen, les Kono, eux, étaient dans leur grand ensemble des pleutres, ne songeant qu'à se protéger des foudres de Sékou Touré. Ils auraient, selon lui, cessé toute activité de ce type, « faisant même du Nyamou un objet, un jouet ».

Au cours de ces trois mois, j'aurai connu successivement en Didi un Kpélé, puis un Kono, mais qui somme toute s'était voulu Malinké.

*

* *

Si le Nimba m'était conté

Cette première expérience engendra une série d'interrogations s'ordonnant toutes autour de ce qui deviendrait par la suite une question centrale : celle de la prégnance du langage sur toute chose. Un lieu — ici une montagne, mais il en serait ainsi de tout ce qui peut représenter un enjeu territorial — fait l'objet d'une appropriation au moyen du langage. La culture aurait horreur du vide : il y aurait urgence à nommer ce qui nous entoure. Cela est tant vrai que, de l'ensemble des personnes consultées, aucune n'a songé à ne pas me fournir de réponse. Maîtrisée, inventée ou reconstituée, une information m'a toujours été transmise. Cette information ressortissait à un discours sur un territoire, et par extension, à une ethnie. Si l'acte de nommer donne consistance à ce qui m'environne, en retour, il me fait exister par rapport à la chose nommée. Rien n'existe en dehors du langage que ce que je suis en mesure de nommer ; donner un nom à ce qui m'entoure me situe d'emblée dans le paysage.

De la question « Que signifie Nimba ? », j'étais passée à « Que signifie cette multiplicité de sens donnés ? ». Cette surenchère de propositions me renvoyait donc, d'une part, au phénomène de l'appropriation des lieux par le langage, d'autre part, au problème du statut d'informateur.

J'avais toujours été préparée à l'idée de « recouper les informations », mais il était entendu que les différents discours devaient conduire à la réalité, une, homogène et cohérente. La pratique posait soudain la nécessité de s'inquiéter de la valeur de l'information, de l'origine de l'informateur — tant géographique que sociale — et de ses intentions particulières. La surabondance de versions (dont deux thèmes récurrents émergent tout de même : celui des génies ; celui des filles), m'interdit d'opérer une quelconque sélection. Le « choix » est impossible puisque je ne dispose pas des critères pour l'effectuer. Cette multiplicité de sens ne me renvoie, dans un premier temps, qu'à elle-même. Il devenait plus intéressant de considérer ce phénomène pour lui-même, plutôt que de le réduire en prenant position, de tenter d'en dégager les raisons d'être.

Pas d'« informateurs privilégiés » dans tout cela, la question ayant été posée à des personnes rencontrées occasionnellement. Devais-je considérer comme le savoir « le plus sûr » le vieux,

parce qu'il était vieux ; le jeune, parce que son analyse était plus récente ; Jérémy, parce qu'il connaît le latin de la botanique ; le groupe des ingénieurs, parce qu'il y avait consensus et parce que, non originaires de la région, ils avaient élaboré une analyse à laquelle j'aboutirais moi aussi tôt ou tard ; ou le haut fonctionnaire... parce qu'il était haut fonctionnaire ? La question reste presque entière, à cela près que, en ce qui me concerne, l'information la plus récente remportait ma préférence, prenait le pas et recouvrait les précédentes.

Aujourd'hui, j'incline à penser que ce savoir (si cela en est bien un) est, à l'instar des roches du Nimba, de type sédimentaire. Un sens, à la fois, recouvre et repose sur d'autres sens, chacun renvoyant aux autres : pris isolément, il devient partiel et va jusqu'à se perdre. Une évidence s'impose : lorsque l'on s'interroge sur l'identification (et donc sur l'identité), il est nécessaire de prendre en compte, sans en écarter aucun arbitrairement, *tous* les sens qu'un phénomène comprend, pour lui restituer sa plus complète dimension.

Il serait tout aussi indispensable de tenir compte du « paramètre de l'ethnologue ». Par mes interrogations, et a fortiori, par l'intérêt appuyé que j'ai pu montrer pour cette idée, je me demande dans quelle mesure je n'ai pas fait surgir du sens là où il y aurait pu ne pas en avoir, ou du moins, si l'on peut parler en terme de degrés, pas « autant ». Supposons qu'une équipe d'ethnologues investisse la zone du Nimba et mobilise les énergies de la population autour de ce thème, le mont n'en sortirait-il pas « grandi », ou à tout le moins, porteur d'un sens nouveau ?

Il ne faudrait pas non plus oblitérer le fait que la montagne de fer représente un potentiel considérable sur le plan de l'économie nationale et donc régionale. Chaque fois qu'une expertise est programmée, qu'une piste est ouverte pour prospecter un nouveau filon, les langues vont bon train. Le Nimba pourrait bien un jour devenir le « bon génie » qui dispense la richesse...

Sédimentation de sens, réappropriations parallèles et successives... A tous ces sens, je devais encore en ajouter un dernier : le Mont Nimba est aussi un tombeau, celui de Jacques Richard-Molard ⁽¹⁾. Au pied de la montagne, parmi les bambous clairs et

(1) « Jacques Richard-Molard (1913-1951), professeur agrégé de géographie à l'école nationale de la France d'Outre-Mer. Mort pour la France. Ancien directeur adjoint de l'Institut français d'Afrique Noire, auteur de nombreux travaux

bruissants, veillé par deux hautes termitières, le géographe repose. D'aucuns pourraient presque songer que cette clairière est un peu la leur...

De l'hérésie du savoir local

Ce chef de quartier a une conception peu orthodoxe de la société forestière. Peu orthodoxe en cela qu'elle ne correspond pas exactement à l'idée que s'en sont fait certains administrateurs. Pour Jacques Germain ⁽¹⁾, par exemple, dont les textes ont acquis une certaine autorité dans l'anthropologie de la région, il faudrait placer sur le même plan les Kpélé, Kissi, Toma, Kono et Manon. Il ne mentionne pas par ailleurs d'ethnie Gbali et, au moins en ce qui concerne les Manon et les Kpélé, ces groupes seraient fondamentalement distincts. D'ailleurs les Kpélé seraient descendus du Nord et les Manon seraient arrivés par l'Est. Comment Amara Noké pouvait-il s'être « trompé » à ce point ?

Rétrospectivement, je constate une grande labilité dans l'attribution officielle d'un territoire à telle ou telle ethnie. Selon les époques et les autorités dont émanent ces documents (mission religieuse, administrateur, militaire, ethnologue ou géographe), les cartes ethno-démographiques de cette région diffèrent sensiblement. Elles tolèrent entre elles une variabilité extrême quant à la circonscription des « pays » ethniques qu'elles définissent ainsi. Est-ce à dire que les méthodes d'investigation employées n'atteignent jamais la perfection, ou bien plutôt que, selon le point de vue duquel on se place — et subséquemment aux origines de l'informateur et du transcrit — la topographie d'une région n'a de finalité que celle de refléter une vision particulière ? Dans quelle mesure les différents topographes et ethnographes n'ont-ils pas eu pour objectif de figer, par l'inscription même, une réalité par trop mouvante ? Si toutefois l'appropriation territoriale, par

scientifiques, chargé d'une mission officielle pour l'étude du Mont Nimba (Guinée Française), a trouvé la mort par accident de la montagne lors de l'accomplissement de cette mission. » (Extrait d'une citation à l'ordre de la nation).

(1) Jacques Germain fut adjoint au Commandant de Cercle de Nzérékoré (1946-1947). Il a publié en 1984 aux Editions de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer l'ouvrage « Peuples de la Forêt de Guinée » d'après des notes recueillies lors de ce lointain séjour.

des ethnies conscientes d'en être, fut clairement maîtrisée par elles dans l'univers précolonial (ainsi qu'on se prend parfois à le rêver), alors des inscriptions successives et approximatives, perpétrées par des entités étrangères aux intérêts parfois divergents, ne purent qu'opérer des décalages, produire des glissements par rapport à un éventuel paysage premier. Mais si, comme j'inclinerais plutôt à le penser, jamais véritable savoir, unilatéralement partagé par tous ses détenteurs locaux possibles, ne fut jamais produit sur et par la région, mais bien plutôt des connaissances (s'apparentant à des croyances) plurielles et singulières, alors toutes les cartographies, toutes les ethnographies, font figure d'autant de tentatives de masquage, de « placage » d'une représentation officialisée sur toutes les autres. En matière de toponymie, nécessité se fait jour de s'interroger sur la provenance de l'information. Il faut à chaque fois se demander : d'où parle-t-on ? et question corollaire : dans quels buts s'exprime-t-on ?

Etre ou ne pas être clandestin

L'ethnologie a longtemps admis que les frontières, tracées par les Etats coloniaux, n'ont pas d'influence sur la vie d'une ethnie, tant il est vrai que le commerce et les échanges matrimoniaux s'en embarrassent peu. La séparation des Etats n'aurait pas d'incidence réelle sur son existence. Cependant, il apparaît à la lumière de cet exemple que la frontière n'est pas, comme on la conçoit souvent, une simple ligne imaginaire, vide de sens pour la communauté ethnique. Il faut en effet s'interroger sur la signification de l'enseignement parcellaire que les Libériens transmettent lors de l'initiation aux Guinéens. En ne leur délivrant pas ces clefs de communication interne que sont langage tambouriné, langue secrète et mots de passe, les Libériens (même d'ethnie, de clan et de lignage communs) se désolidarisent du devenir de leurs voisins. Ce non-acte renvoie implicitement à la possibilité du conflit. A quelle sécurité est-il fait référence : à celle du village, du segment de lignage, ou à une autre, de bien plus haute importance ? Et quelle piètre « solidarité ethnique » celle qui permet un tel abus dans la pratique des « prix » de l'initiation (on rapporte en effet que des tarifs bien différents entraient en vigueur selon que l'on était autochtone ou ressortissant guinéen).

Avant d'entamer une réflexion sur un phénomène ethnique,

il faut se départir de l'idée que l'ethnie est cette communauté culturelle une et indivisible qui se défierait des contingences du temps et de l'histoire des Etats. Bien au contraire, restituer ce type de phénomène à l'intérieur de son contexte national est un impératif qui, s'il n'était respecté, conduirait à produire de nombreux contre-sens.

Les avatars de Didi

Je retirerai deux enseignements essentiels de cette dernière expérience : l'identité d'un individu n'a jamais un caractère définitif ; cette société « forestière » tait des antagonismes qui vont à l'encontre du discours unanime qu'elle tient parallèlement sur elle-même.

En effet, l'idée selon laquelle ces sociétés du Sud-Est du pays forment une entité objectivement homogène sous l'angle culturel, est largement partagée par l'ensemble des Guinéens, à commencer par les « forestiers » eux-mêmes. Elle propose la figure d'un ensemble culturel qui se donne en soi dans toute son irréductibilité. Configuration que l'on pourrait qualifier de *point de vue régionaliste*.

Mais au fil des mois sur le terrain, l'édifice ainsi construit m'est apparu de moins en moins monolithique. Le discours de Didi (ainsi que beaucoup d'autres) révèle des fissures dans la construction que l'on donne à voir à un étranger. A l'analyse, il apparaît que cette communauté de valeurs dont on dit qu'elles sont « forestières », n'est pas vécue pareillement par chaque ethnie ; la solidarité qu'affichent les intéressés n'est peut-être qu'idéologique. La société forestière ne serait pas ce conglomérat d'entités toutes équivalentes et souveraines — ainsi que l'ethnographie de cette région l'a présentée. Elle se pense, semblerait-il, à l'image d'une pyramide, où chaque ethnie s'ordonne dans une hiérarchie, selon des critères qu'il me reste à repérer et à décrypter.

Sur le plan individuel, on est « plus ou moins » forestier selon un ensemble de comportements : choix du culte religieux, savoir-faire et activité professionnelle, origine géographique, etc... Cette graduation du moins vers le plus se retrouve dans l'image de la pyramide : les plus « forestières » d'entre les ethnies, les

« vrais », ce sont les Toma ; les moindres d'entre elles, les Manon. Les premiers sont considérés (et se considèrent) comme les gardiens de toutes les vertus « forestières » (discrétion, pouvoirs magiques, capacité de concentration, fidélité...), et les derniers font figure, au mieux, d'insouciant dans la gestion du patrimoine culturel collectif, au pire, de traîtres.

L'identité forestière se définirait en termes de degrés. L'image de la pyramide illustre particulièrement la notion que les Toma règnent en maîtres et reposent sur une large base de populations qui les reconnaissent comme tels. Tout, dans son discours, révèle que la société « forestière » se pense comme un édifice de la transcendance : dans une tension permanente, elle semble aspirer à rejoindre une sorte de type idéal qu'elle a conçu pour elle-même, ou que l'histoire l'a poussée à construire.

Pourquoi ces populations se disent-elles semblables en tout malgré leurs différences ? Pourquoi se veulent-elles complices dans un destin unique ? C'est ce que l'enquête devrait permettre d'expliquer. Toutefois, en première analyse, il me semble que ceci a quelque relation avec l'histoire politique de l'Etat guinéen et avec le jeu du pouvoir entre Malinké et Peul, dans lequel une ethnie de la forêt, seule, n'a que peu de poids. Faire front, occulter ses différences, se rassembler autour de valeurs que l'on dit communes, est peut-être devenu une nécessité pour enfin exister politiquement dans l'Etat. Et ce rassemblement se serait effectué sur la base de l'histoire des conquêtes successives (ou tentatives de conquête) que la région a connues : celles de Samory, des Français, de Sékou Touré. L'histoire de la forêt serait celle de ses résistances, et l'un des noeuds de son identité serait précisément cette capacité à résister.

Par ailleurs, je conçois les « glissements » successifs de Didi d'une appartenance à une autre de la manière suivante : en ce qui concerne son choix d'un patronyme malinké, une enquête sur la campagne de démystification de 1960 et des années dures qui suivirent, révèle que, sous Sékou Touré, être Malinké rendait toute chose plus aisée. Que Didi songe désormais à modifier son état-civil — le nouveau régime aidant — va dans le même sens que cette analyse.

Dans le cas de l'épisode dont je fus le témoin, je pense que le « reniement » par Didi de son identité (première ?) pour une autre, est à attribuer à la « promotion » que représente le fait

d'être utile à une ethnologue blanche de passage dans la région. Elle fut possible du fait de l'intercompréhension linguistique quasi complète entre Kpélé et Kono, ainsi que je le vérifiai par la suite.

Ainsi, il existerait une possibilité de « jouer » sur son identité ethnique. Loin d'être cet ensemble de prédéterminations conditionnant d'un bout à l'autre la vie d'un être, et se manifestant dans le moindre de ses actes et de ses dire — ainsi d'un carcan dont on ne pourrait se défaire — l'appartenance ethnique serait indéfiniment réactualisable. Il apparaît qu'elle est passible de se soumettre aux contraintes du moment (le passage d'un ethnologue) ou à la conjoncture politique (le régime dictatorial de Sékou Touré). Encore reste-t-il à distinguer ce qui autorise de tels passages d'une appartenance à une autre. Les correspondances totémiques, la connaissance de la langue, sont quelques unes de ces passerelles. S'attacher à les définir revient à analyser les critères qui « font » l'ethnie : territoire, coutumes, etc... et sans doute représente une approche satisfaisante, dans un premier temps, pour aborder la question du fondement de toute identité.

Mais, et cela est le point essentiel, en aucune manière nous n'avons accès directement à l'ethnie. Elle se donne à dire, à penser, mais nous n'avons de contact qu'avec les « produits » de cette ethnie : on dit d'un village qu'il est toma, d'un masque qu'il est kpélé, d'un terme qu'il est kissi, mais l'ethnie elle-même se dérobe. Elle n'est qu'une ombre portée sur toute chose.

Ainsi, plutôt que des univers finis dont tous se feraient la même idée, dont chacun connaîtrait et exprimerait la teneur, l'ethnie serait, par nature, un *discours* que l'on tient sur le soi, le nous, l'autre. Non pas un objet qui se donne en soi et dont la connaissance pourrait être un jour réalisée, mais, pas moins que le lignage ou la tribu, une abstraction, une construction relevant du domaine du langage. L'ethnie serait la représentation que l'on s'en fait et ne saurait être que cela. Ces considérations ne lui ôtant, pas l'ombre d'un instant, de son existence...

L'introduction de la métaphore du détective aurait-elle de quoi alimenter l'interrogation qui se poursuit actuellement sur la relation si spécifique qui unit l'ethnologue à son terrain, et par là-même, sur l'origine des matériaux produits et manipulés par l'anthropologie ? Elle rappelle ce que nous savions depuis toujours : la nécessité de recouper toute information, l'avantage de

l'immersion dans un milieu. Elle enseigne de plus l'intérêt d'enregistrer et de prendre en compte dans une analyse l'ensemble des multiples versions relatives à un phénomène, de situer par rapport à tel événement les discours des intervenants, et de recueillir toutes sortes d'informations périphériques qui, si elles ne paraissent pas, dans un premier temps, présenter d'intérêt direct, peuvent se révéler par la suite absolument essentielles à l'intelligibilité d'un phénomène.

Mais elle suggère surtout que, dans ce type de recherches, un problème ne peut être abordé de front ; que la plus sûre façon de trouver des réponses est de l'approcher de biais, en prenant le temps du silence, de l'écoute patiente et de l'observation. Plus qu'un aveu d'efficacité, l'ethnologue se définit par le regard, comme le détective, par le style. Ainsi cet autre « frère en schizophrénie » — parce qu'il poursuit sans cesse un sujet qui reste à définir — le détective renvoie à l'ethnologue l'idée de sa perpétuelle tentation de l'évanouissement, de la fusion avec un sujet qu'il faut bien, pourtant, relativiser afin de le saisir : pour qu'il puisse redevenir objet d'investigation. A trop vouloir accéder au rang de discipline scientifique, l'ethnologie n'a peut-être pas encore assez considéré son objet comme une énigme...

Paris, décembre 1988

Eléments de bibliographie

CONRAD J. (1899). — *Au cœur des ténèbres*, Paris, Gallimard.

ECO U. [1980] (1982). — *Le nom de la rose*, Paris, Grasset.

MEUNIER J. (1987). — *Le monocle de Joseph Conrad, ethnologie, exotisme et littérature*, Paris, La découverte / Le Monde.

SEGALEN M. [1922] (1971). — *René Leys*, Paris, Gallimard.

TABUCCHI A. (1986). — *Le fil de l'horizon*, Milan, Ed. Christian Bourgeois.

Dire en Guadeloupe

par Diana Rey-Hulman

En ce lieu, comme en tout autre endroit, le dire est conditionné par des règles sociales strictes. Voilà une affirmation bien triviale si on en reste à ce niveau de généralité. Y aurait-il une spécificité de la Guadeloupe en la matière ? Ou en d'autres termes peut-on, en Guadeloupe, bâtir l'identité sur la spécificité du dire ? La réponse est oui car il apparaît que la langue, le créole, est pour les locuteurs du commun (comment nommer autrement ceux qui ne font pas métiers d'épilinguistique ou de métalinguistique ?) et pour les intellectuels, en particulier les sociolinguistes, l'enjeu de forts affrontements identitaires.

Ceci est d'autant plus paradoxal que le signifiant créole renvoie à deux signifiés : d'une part aux langues majoritaires de Haïti, de la Dominique, de Sainte-Lucie, de la Martinique et de la Guadeloupe et, d'autre part, au processus de mixage de langues, quelles que soient les modalités de contact entre leurs locuteurs, l'époque ou le lieu. Le français d'Abidjan est, pour nombre de linguistes, du créole, au même titre que *le créole anglais de la Jamaïque, dénommé aussi bongo, quashee, jagwataalk, etc.* (Valdman, 1978, p. 20). Mais ces langues ne sont pas des créoles pour leurs locuteurs : les locuteurs d'Abidjan considèrent qu'ils parlent français quand ils n'utilisent pas leur première langue ou une des langues africaines qu'ils ont apprises au cours de leur pérégrination de travailleurs émigrés depuis les pays frontaliers de la Côte d'Ivoire ; dans la même situation, au Sénégal, les locuteurs déclarent qu'ils parlent wolof ; quant au créole anglais de la Jamaïque, il est loin d'être reconnu comme tel par les locuteurs jamaïcains.

Les linguistes ne s'accordent pas non plus sur le signifié de « créole ». Ainsi le linguiste Valdman, dans un ouvrage de synthèse sur le créole, consacre le premier chapitre à la définition de l'appellation « créole » et le dernier à l'origine du créole. Qu'est-ce donc que cette langue dont l'existence est douteuse, l'origine problématique ?

Dire des linguistes

Vous avez dit langue créole ?

Le mot « créole » désigne en fait, au-delà d'une langue, au-delà des langues dites créoles de la Caraïbe, un type de langue qui a ceci de particulier qu'il semble que, pour être du créole, une langue doive d'abord être du pidgin. Dans le dictionnaire de linguistique, édité par Larousse en 1973, pour l'entrée « créole » il a été jugé bon d'intégrer « créole » dans un ensemble paradigmatique de sabirs, pseudo-sabirs ou pidgins :

« On donne le nom de *créoles* à des sabirs, pseudo-sabirs ou pidgins qui, pour des raisons diverses d'ordre historique ou socio-culturel, sont devenus les langues maternelles de toute une communauté. On n'a pas de sabir, de pseudo-sabir ou de pidgin pour langue maternelle, mais, comme des millions d'Haïtiens, on peut avoir un *créole*. Les pseudo-sabirs unilatéraux, à base de français, d'anglais, de portugais, de néerlandais ou d'espagnol, ont été employés par des Noirs de communautés diverses, que rassemblaient les négriers et à qui se posaient les problèmes d'intercompréhension. Il y a des *créoles français* en Haïti, à la Martinique, à la Guadeloupe, des *créoles anglais* à la Jamaïque et aux États-Unis (gullah), des *créoles portugais* ou *néerlandais*. Le nombre de mots d'origine africaine y est très réduit, sauf exceptions. Les conditions de formation de ces créoles à partir de pseudo-sabirs (utilisation d'impératifs, d'infinitifs, de formes syntaxiques simples) expliquent leurs caractères communs. Les ressemblances entre des créoles éloignés géographiquement ou de familles différentes s'expliquent ainsi. En fait, leur origine mixte différencie les créoles des dialectes d'une langue et leur statut socio-culturel les oppose à la langue même. »

Ni dialectes, ni langues, que sont donc les créoles ? Peut-être, malgré tout, des dialectes, car, à l'entrée « dialecte », les mêmes auteurs déclarent :

« Le dialecte est une forme de langue qui a son système lexical, syntaxique et phonétique propre et qui est utilisé dans un environnement plus restreint que la langue elle-même. »

Nous voilà donc installés en pleine contradiction à l'intérieur d'un même dictionnaire : les créoles n'auraient-ils pas un système lexical, syntaxique et phonétique « propre » et un « statut socio-culturel » définissant un « environnement plus restreint

que la langue » dont ils sont dits être issus ? Les auteurs de cette rubrique précisent que les « créoles anglais, français, portugais » ⁽¹⁾ ne comportent que des traces lexicales tenues d'un substrat (mais, en l'occurrence, le mot n'est pas avancé) africain, traces qui, pour eux, ne seraient que de l'ordre de l'emprunt. Mais ce qui interdit de considérer le créole comme une langue, ou même comme une langue restreinte, c'est que ses structures sont « simples ». Les créoles, englués dans la gangue des sabirs qui leur ont donné naissance, sont comme eux atteints du handicap de la « simplicité ». Mais c'est bien évidemment une analyse en calque sur les langues européennes — françaises en l'occurrence — qui conduit ces auteurs à considérer comme simple la syntaxe des sabirs et à s'étonner de l'usage qui est fait de ce qu'ils appellent infinitif. Parler d'infinitif pour les auteurs de ce dictionnaire revient à interpréter les lexèmes verbaux terminés par /e/ comme appartenant à des ensembles paradigmatiques verbaux dont l'affixe /e/ serait une marque temporelle alors que les verbes ne possèdent pas de marque flexionnelle ; bien évidemment, on ne peut se rallier à cette position et force est de rentrer dans la discussion sur la productivité de la dérivation verbale à partir d'un nominal. Par exemple, dans : *u pa burade timun la* ⁽²⁾, « ne bouscule pas cet enfant », *burade* est dérivé de *burad*, « bourra - de ». Après le passage du cyclone Hugo, un dérivé nouveau est apparu : *siklone* formé sur *siklon*. On dit : *kaz ajo te siklone*, « leur maison a été endommagée par le cyclone ».

Ces longues citations de déclarations contradictoires n'ont d'autre intérêt que de montrer dans quel désarroi les langues parlées dans la Caraïbe plongent les linguistes qui se contraignent à utiliser le terme « créole » pour désigner les langues autres que le français, l'anglais, le portugais... Le créole de Guadeloupe est un créole parmi d'autres. Dans quelle mesure est-il langue guadeloupéenne ?

(1) Il faut noter, dans cette énumération, l'absence des créoles des zones de langues espagnoles. Jusqu'à une époque très récente se posait « la question de l'existence ou de la non-existence d'une langue créole à Cuba. » (Yacou A., 1977).

(2) La transcription adoptée est celle de l'A.P.I.

Dialectes et bilinguisme

Qu'ont affaire les linguistes de distinguer « dialecte » de « langue » ? N'y a-t-il pas que des dialectes ? Les langues ne se confondent-elles pas avec les dialectes ? Jakobson (1963) a exprimé avec force l'incongruité de la séparation entre langue et dialecte :

« Le bilinguisme est pour moi le problème fondamental de la linguistique et la division académique en sections séparées, la section de français, la section d'italien, etc m'a toujours paru quelque chose d'artificiel. Y-a-t-il une complète ségrégation entre des langues contiguës ? » (op. cit. p. 35).

Pourquoi s'embarrasser de l'arsenal sémantique de la langue française pour désigner par langue ce qui, entre autre, se confond avec langage dans la langue anglaise, elle aussi quelque peu encombrée de dialecte⁽¹⁾ ; pourquoi ne pas se satisfaire du seul mot de langue puisque dialectes, comme patois, jargons, argots, n'ont de différents que leur désignation par des locuteurs bilingues⁽²⁾ et l'usage plus ou moins étendu que ceux-ci font de ces langues plus ou moins contiguës. Reste la question des créoles, des pidgins, des sabirs, ce dernier terme servant à l'occasion de désignation péjorative des langues de cette catégorie⁽³⁾.

Les linguistes ont tenté de contourner la difficulté de la mise en action de la différenciation entre langue et dialectes : c'est à propos du créole qu'à été inventée la notion de *continuum* et mis à l'épreuve ce que Jakobson avait suggéré à propos des langues romanes. Plus précisément, c'est à propos des langues du Pacifique, à Hawaï, que la notion de *continuum* voit le jour en 1934 ; mais ce n'est que dans les années 1970 que cette notion est mise à l'épreuve et affinée par Bikerton toujours dans un contexte

(1) En anglais *language* traduit à la fois langue et langage; *dialect* correspond à dialecte en français.

(2) Pourquoi considère-t-on que l'argot est une langue différente du français? Ne serait-ce pas plutôt un style oral au même titre que le jargon? Curieuse est l'habitude de considérer l'argot sous une unicité bien hypothétique. N'y a-t-il pas autant d'argots que de "milieux"? Toute aussi curieuse est l'habitude de considérer les jargons dans la diversité bien réelle des parlers professionnels.

(3) Sabir n'appartient pas seulement au jargon des linguistes ; ce terme est aussi utilisé dans une forme de parler quelque peu argotique: « qu'est-ce que c'est que ce sabir? Je ne comprends pas ce que tu racontes. » A chaque fois qu'ils voulaient marquer leur mépris, les colonisateurs désignaient également toutes les langues du Maghreb par le terme de sabir (« le sabir des Algériens » etc.).

de langues anglaises. A la fin des années 1970, les chercheurs de langues françaises abordent de ce point de vue la description des langues créoles et évoquent la situation des créoles face aux langues françaises. Si la description des faits sociaux dans lesquels s'insèrent les variations linguistiques n'est pas abordée avec une grande finesse, la reconnaissance de la variation est définitivement acquise.

Le linguiste Hagège (1985) réintègre les créoles dans l'ensemble des langues, car pour lui ils sont provisoires, au même titre que les autres langues, toutes étant marquées du stigmate de la précarité ; par ailleurs il affirme que ces langues ne sont pas atteintes du handicap de la simplicité : dès leur apparition, pidgins et créoles sont constitués en toute complexité ; ces langues sont, dès leurs origines, « riches en traits dominants » :

« (...) les pidgins, pour être des langues économiques, analytiques et motivées, ne sont cependant pas des langues simples au sens où il s'agirait d'instruments rudimentaires répondant à la nécessité d'une communication minimale. Ce sont en fait des langues riches en traits dominants. On ne peut donc pas considérer sans autre débat que le développement des créoles à partir de pidgins soit un argument en faveur d'une théorie de la créologénèse comme chaînon intermédiaire entre l'ontogénèse (1) et la philogénèse du langage. Les créoles se sont développés dans une situation de vie communautaire imposée à des hommes de langues différentes. Leurs tentatives pour communiquer en l'absence d'une langue commune engendrent naturellement des codes. Si ces situations ne durent pas, ou si elles ne sont qu'intermittentes, les codes ainsi créés n'aboutissent pas à des créoles et peuvent même disparaître. Ainsi le russnork, pidgin russo-norvégien qui fut parlé de la seconde moitié du XVIII^e siècle jusqu'à la Révolution russe de 1917, était utilisé uniquement durant les mois d'été entre marchands russes et pêcheurs norvégiens. Quand cessèrent d'exister les conditions socio-économiques qui favorisaient ce commerce, le russnork disparut. C'est assez dire le rôle des facteurs de situation. » (op. cit. p. 40)

(1) « La puissance des courants inspirés par les sciences de la vie au XIX^e siècle a conduit nombre de linguistes (...), à traiter deux processus fondamentaux comme les deux manifestations, à des échelles différentes, d'une même histoire, notre histoire, celle de la construction réciproque de l'homme et du langage. L'un de ces processus est la phylogénèse de la parole, c'est-à-dire son développement chez l'espèce humaine depuis les "origines". L'autre est l'ontogénèse, ou acquisition du langage à travers une langue particulière chez l'enfant. » (op. cit., p. 32)

Aux origines : la variation.

Hagège réintroduit au cœur de la linguistique générale un débat sur le rôle « des facteurs de situation ». Il suggère qu'il faut aller chercher du côté de la « situation de vie communautaire imposée à des hommes de langues différentes ». La vie communautaire des origines était celle de l'oppression du maître sur ses esclaves ; rien d'étonnant que le maître ait imposé sa langue à ses esclaves qu'il tentait avec soin de déposséder de leurs langues en séparant les locuteurs de même langue. Depuis, les descendants des maîtres honteux, les descendants d'esclaves vindicatifs, tous s'engagent dans une typologie des langues actuelles qui se confond avec une hypothétique reconstitution, mythe fondateur des distances entre le français actuel et la langue dite aujourd'hui créole. A la simplicité mythique de la langue originelle correspond une représentation simplificatrice des rapports maîtres / esclaves, donc des situations de communication précises dans lesquels les uns et les autres étaient engagés.

Du côté des maîtres, il n'y a très certainement pas une langue française unifiée :

« Les Français qui partent aux Isles ne sont pas des gens de la Cour. D'origine rurale ou côtière, ils viennent pour la plupart des provinces de l'Ouest: Normandie, Bretagne, Vendée, Gironde. Ils ne parlent pas le français (en tout cas pas celui de Molière), mais des variétés patoisantes et régionales. Outre quelques religieux et quelques officiers, la majeure partie de cette population est composée d'illétrés, qui n'ont aucun souci de contribuer, par leur parlure recherchée à l'unification linguistique métropolitaine à peine commencée. » (Prudent, 1980, p. 24)

Du côté des nègres, il ne faut pas négliger les aptitudes au bilinguisme : sur les bateaux, au cours du voyage qui durait des dizaines de jours, il s'établissait à fond de cale un code commun ; ou, du moins, le ou les codes des terres d'Afrique, qui y servaient de langue de communication dans les échanges économiques et politiques nombreux à cette époque, étaient activés pour servir de communication. Que les codes de circonstances aient disparu lors des débarquements : à cela rien d'étonnant. Mais il faudrait partir à la découverte des situations langagières en Afrique, dès l'époque de la traite. L'opposition entre une Europe unificatrice et une Afrique marquée du stigmate de la variabilité devrait être repensée à l'aune des situations historiques précises. On peut

considérer en regard des situations actuelles que la variation linguistique n'était pas considérée comme un obstacle insurmontable⁽¹⁾.

Je ne m'aventurerai pas dans la reconstitution des origines mais je relève simplement qu'au delà des monographies descriptives la linguistique créole est enfermée dans le cercle étroit des origines qui confine les langues de la Caraïbe dans l'unicité. Dans les traités de linguistique, on y parle *du* créole et non pas des créoles ; c'est ainsi que Valdman intitule son ouvrage *le créole*, et pour lui le singulier s'impose même pour *structure*, *statut* et *origine*. C'est en cela que les linguistes rejoignent les locuteurs du créole qui, en Guadeloupe en particulier, comparent rarement leur propre créole à d'autres créoles. La variation interne est reconnue par rapport à la situation insulaire : ainsi, le créole de Marie-Galante est reconnu différent du créole de la grande île dans un temps éloigné. En effet c'était du temps de l'enfance d'un adulte d'une soixantaine d'année que les écoliers de Guadeloupe disaient du parler marie-galantais : *sa se mun dza*, « c'est du mun dza ». Toujours en termes insulaires, créole de Martinique et de Haïti s'ordonnent dans une différenciation hiérarchisée par rapport au créole guadeloupéen.

Les défenseurs du créole

Identité et variation

Dans le jeu entre langage et langue, les défenseurs du créole ne parlent que du langage créole, "notre créole". Le créole semble s'ériger en langue avec beaucoup de difficultés; c'est au travers de la reconnaissance de la variation que le créole devient langue de Guadeloupe, clé de l'identité guadeloupéenne :

« Notre but était de donner un reflet le plus juste possible de la langue créole telle qu'elle est parlée chez nous... » (Poulet, Telchid, Montbrand, 1984, p. 5)

(1) Un exemple: à Sansanné-Mango, au Togo, la langue du commerce était confinée dans cet usage, non pour des raisons de difficultés linguistiques mais surtout par une stratégie de la classe dirigeante qui en interdisait l'accès. (Rey-Hulman, 1980)

C'est en ces termes que les auteurs du dernier dictionnaire en date affichent leur volonté de défendre la langue créole dans sa forme guadeloupéenne. Ils opèrent ainsi une double rupture : la langue créole, au travers de ses variantes, n'est plus réduite, dans sa spécificité, à un « patois » ; elle est langue, au même titre que le français. Les locuteurs de langue régionale déclarent fréquemment en France que le « patois » n'est pas une langue à part entière, car il varie d'un village à l'autre et parfois à l'intérieur d'un même village. Cet argument est souvent utilisé par les locuteurs eux-mêmes dans leur effort d'auto-dénigrement de leur propre langue, pris qu'ils sont dans le carcan de la hiérarchie entre « patois » et langue française. Il est à signaler que les locuteurs de la langue créole, bien qu'ils n'utilisent pas cet argument, qualifient leur langue, leur façon de parler, de « patois » quand ils se situent dans la même relation entre français et langue régionale. Il faut ajouter que cette qualification est rarement usitée : tout au plus l'est-elle dans une situation d'enquête. Je n'ai en effet jamais entendu hors de cette situation un locuteur dire : « mon patois... ».

Variation régionale et synonymie

Poulet, Telchid et Montbrand ne sont pas allés jusqu'au bout des conséquences de leur acceptation de la variation : ils ont coulé leurs observations dans le moule de la synonymie pratiquée par les dictionnaires, et n'ont jamais noté les situations dans lesquelles surgissent ces variations.

Au hasard des entrées, on relève : *manti-mantè* (*vwe gadédzafè*) ⁽¹⁾, « quimboiseur, devin, sorcier ». Il est probable que le choix entre *manti-mantè* et *gadédzafè* s'exerce à l'intérieur d'une taxinomie des fonctions de divination et de traitements psychiques et physiologiques ; il est aussi probable que ce qui est indiqué comme un choix relève de la variation régionale. C'est ainsi que, pour les Marie-Galantais, *gadédzafè* ne s'applique qu'aux sorciers de la Guadeloupe ⁽²⁾, car on ne parle, à Marie-Galante, que de *manti-mantè*, *domé* (dormeurs), *kakwè* ou *kélé*

(1) La transcription adoptée est celle des auteurs du « Dictionnaire des expressions... ».

(2) « Guadeloupe » est ici entendu au sens donné par les Marie-Galantais à l'île principale de l'archipel guadeloupéen.

(sorciers). Notons la difficulté de traduire les lexèmes créoles dans la langue française dont la culture ne répartit pas les fonctions religieuses de la même façon ; « quimboiseur » est non pas du français mais du créole de Martinique ; « devin » et « sorcier » ne sont pas deux synonymes mais s'appliquent à la double fonction assumée par ces personnages religieux.

Il faut s'interroger sur l'obligation d'en passer par le dictionnaire pour marquer l'existence de la langue créole. L'abbé Germain, A. Bazerque, autres défenseurs du créole, ont suivi le même chemin. Actuellement un thésaurus des créoles est en chantier. Le père Barbotin a jeté les jalons d'un dictionnaire de la langue marie-galantaise; le linguiste qu'il a sollicité pour cette tâche s'interroge sur la distance entre le créole de l'île de Marie-Galante et le français. Quant aux auteurs de ce *Dictionnaire des expressions du créole guadeloupéen*, ils précisent qu'ils n'ont pas chargé leur liste de mots tels que télévision, ordinateur. Le critère qu'ils ont choisi

« pour retenir un mot... a été de savoir s'il donnait lieu à expressions courantes, dictons, proverbes, chansons ou poésie... Ainsi le mot « pyé » (pied), bien qu'il ait le même sens et la même prononciation dans les deux langues, a été retenu car il est à l'origine d'un certain nombre de mots dont il constitue la racine, comme « gwopyé » (éléphantiasis), « pyébwa » (arbre)... » (op. cit. p. 5).

Pourquoi ces auteurs, professeurs de lettres, font-ils preuve d'une telle naïveté linguistique ? En effet, pourquoi parlent-ils de racine là où il y a composition à partir de deux nominaux ? « pyé » n'est pas plus racine que « bwa » dans « pyebwa ». Peut-être qu'en tenant à l'écart les créoles — ceux de Guadeloupe notamment — des autres langues du monde, ils espèrent agrandir la distance qui les sépare du français. Le résultat de ce refus des catégories de la linguistique actuelle est qu'ils adoptent une conceptualisation désuète ; le principal défaut de cette forme de conceptualisation réside dans la contrainte de calquer la langue créole sur le français — alors même qu'ils veulent s'en éloigner — et de quitter la description de la langue orale pour la mouler dans une représentation écrite qui, pour les descripteurs, se substitue à la langue parlée. Prenons un exemple :

« la est un article défini singulier qui se place après le nom et est relié à celui-ci par un tiret. » (op. cit. p. 11).

Les usagers du métalangage, qui se présentent comme défenseurs du créole, dressent une ligne maginot entre leur langue créole et le français ; ils sont vaincus et doivent se soumettre non seulement aux exigences de la grammaire, métalangue française, mais aussi à la norme discursive explicitée par la notion de *niveaux de langue* .

« Chacun peut constater en effet qu'on a utilisé quelquefois tous les niveaux de langue pour traduire un mot créole expressif: français standard, familier, argotique ou même grossier, afin de ne pas enlever à notre langue ce qu'elle a de plus savoureux, de plus pimenté. » (op. cit. p. 6).

Voilà donc qualifié le créole en même temps que l'est le français ; le créole ne pouvant être standard, il ne doit pas pour autant être rabaissé au niveau « argotique », voire « grossier ». Notons le jeu de mot sur le créole pimenté comme une expression en français peut être piquante !

Un lieu de résistance : la littérature orale qui n'est utilisée qu'au travers de l'éclatement des genres: les défenseurs du créole ne se posent pas la question d'un "niveau de langue" correspondant à la notion de littérature orale.

Bazerque Auguste, totalement englué dans les catégories du métalangage de la langue française, dans les années 1960 introduit un genre littéraire en français, celui de la « comparaison », il est repris en cela par les auteurs du *Dictionnaire des expressions...*

« Comparaison », un genre littéraire ?

« Comparaison », pour ces auteurs, est un synonyme d'images ; ce terme appartiendrait seulement au français, car ils ne le font pas figurer dans les entrées de leur dictionnaire ; d'ailleurs il en est de même pour proverbe. Ils se conduisent comme s'ils avaient isolé une catégorie littéraire dans un effort de catégorisation à l'intérieur des typologies de la littérature française. C'est ainsi qu'ils rangent dans la catégorie « comparaison courante » des énoncés construits en deux propositions dont la deuxième est introduite par *kan*, « comme » :

« *Anmèrdan* ⁽¹⁾ : *limoun-la anmèrdan kon pis*, « cet enfant est aussi insupportable qu'une puce. (Poulet, etc., op. cit. p. 341).

« *Emmegdant con mouche-caco*. Insupportable comme cette minuscule mouche des champs qu'on n'arrive pas à éviter et dont la piqure est désagréable. » (Bazerque A., 1969, p. 241).

En éliminant le côté « argotique » ⁽²⁾ les auteurs ont éloigné le créole du français ; ils répondent ainsi à leur souci de faire du créole une langue non « grossière ». Il est malheureusement évident que le contexte d'utilisation — la colère à l'égard d'un enfant — permet de voir le même signe dans les énoncés créoles et français.

« (...) le créole qui utilise, comme nombre de langues populaires parlées, une grande quantité d'images et de comparaisons, n'est pas facile à traduire; cela explique aussi le choix de plusieurs niveaux de langue pour s'efforcer de rendre à la langue guadeloupéenne ce qu'elle a de juste, de réaliste ou de savoureux. » (Poulet, etc., op. cit. p. 6).

Langue et style

Il ne semble pas que la langue guadeloupéenne connaisse une caractérisation des styles de l'oral identique à celle du français, mais il est certain que l'oral du français utilise la même figure de style que le créole. Je m'autoriserai à en donner un exemple en argot : « il est c... comme un balai ! » ⁽³⁾. Il faut savoir gré aux auteurs de ce dictionnaire de jeter un éclairage inédit sur la langue française, en l'occurrence orale, et de poser le problème de ces formes d'énoncés oraux. Ils ont fait preuve d'intuition : en français comme dans nombre de langues africaines — tel le kassem, pour ne citer que cette langue (Bonvini, 1982) — le plus fréquent des schèmes de construction linguistique des insultes

(1) Ces deux citations reproduisent et la transcription et la présentation adoptées par les auteurs.

(2) Les guillemets sont utilisées pour signifier que cette caractérisation de style est propre au français, et qu'il n'y a rien de "naturel" à ce qu'une langue comporte des niveaux dits grossiers, bien que toutes les langues s'imposent des interdits dans des situations plus ou moins étendues.

(3) A noter les conventions d'écriture pour signifier que cet énoncé ne peut être compté parmi ceux autorisés à l'écrit.

repose sur la comparaison ⁽¹⁾. A considérer le corpus donné par Bazerque et les auteurs du *Dictionnaire des expressions ...*, les « comparaisons » correspondent, à quelques exceptions près, à des insultes ; il en est de même en français où les insultes sont souvent rangées dans la forme dite argotique ; en langue créole elles appartiennent à un style dit « comparaison ». Dans toute langue, les injures semblent être différenciées d'une façon ou d'une autre : dans leur forme structurelle et/ou par les discours énonçant les interdits qui les frappent. Ainsi, en français, ces énoncés sont non seulement caractéristiques par leur forme mais sont aussi stigmatisés par leur appartenance à une catégorie de discours dont un interdit conduit à isoler les structures au point d'en faire une langue différente, l'argot en l'occurrence, alors que dans d'autres langues, comme en créole, il ne s'agit peut-être que d'un style. Dans les langues africaines, pour ne citer que celles là, le processus de formation des insultes — en kassem, par exemple, les injures sont exprimées en des syntagmes de « structure asyntaxique » — semble suffire à marquer la spécificité de ces énoncés qui ne peuvent être produits, évidemment, que dans des circonstances très précises.

Les auteurs des dictionnaires cités ne donnent pas de description précise des conditions d'énonciation des textes qu'ils citent à l'appui de leur défense du créole. R. Honorien-Rostal (1987) donne quelques renseignements sur l'usage des « comparaisons » :

« Les "comparaisons" servent à insulter quelqu'un, à se gausser de lui. Elles font l'objet de joutes oratoires. J'ai pu observer que les enfants n'hésitent pas à se lancer dans de telles joutes entre eux. » (p. 43).

Il est certain, en considérant le corpus de A. Bazerque et celui du dictionnaire des expressions du créole guadeloupéen que ces insultes, ces plaisanteries peuvent être adressées à un interlocuteur ou évoquer une tierce personne. Bazerque choisit de ne s'en prendre qu'à une tierce personne alors que H. Poulet et ses co-auteurs ont placé la plupart de leurs discours dans la première situation. Les énoncés désignatifs y sont en effet, pour la

(1) Dans le corpus constitué par E. Bonvini, 6,43 % des injures sont construites sur le schème syntagme complétif + comparaison, et 61,13 % selon le syntagme complétif + idéophone + comparaison, soit au total 67,56 % des injures construites selon un schème contenant une comparaison.

plupart, cités accompagnés de leur équivalent appellatif :

« *Ou aristokrat kon chyen a britèl* : tu es prétentieux comme un chien à qui on aurait mis des bretelles. »

« *I aristokrat kon poul a pyan* : Il a une démarche hautaine et affectée comme une poule atteinte du pian. (Ce qui l'oblige à marcher sur la pointe des ongles en se dandinant). » (op. cit., p. 341).

D'autres auteurs-locuteurs de créole ne proposent pas cette distinction ; ils intègrent les comparaisons dans les formes proverbiales. Un enseignant marie-galantais a constitué un recueil de « proverbes ». Il m'a communiqué ce recueil et j'ai tenté en sa compagnie, au cours d'une lecture rapide, d'opérer une classification des formes de ces « proverbes ». Il avait noté ces énoncés, tous catalogués par lui de « proverbes », dans le cadre d'une catégorisation relevant plus d'une traduction en catégories françaises que des catégories proprement marie-galantaises. Ses efforts de collecte n'avaient pas porté sur cette taxinomie mais sur la notation de ce qu'il appelait aussi « expressions » surprises au détour des conversations. Ce recueil n'a jamais été publié, car il a été égaré au moment de l'édition. Les énoncés dont je me souviens n'étaient pas construits dans la forme « comparaison », mais suivant une similitude d'évidence. Par exemple : « il n'a qu'un cheveu et il veut se faire une coiffure rasta ». Ce type d'insulte était rangé par ce collecteur dans la catégorie « proverbe », catégorie pour lui enveloppante.

A Marie-Galante, je n'ai point trouvé jusqu'à maintenant attestation du genre « comparaison ». Mais l'on dit de quelqu'un manifestant une attitude de mépris à l'égard de ses semblables : / *kèparezè* , « il est comparaison », « il est méprisant ».

De la forme au contenu, les variations de langue et de style s'intègrent dans des ensembles qui ne trouvent leur sens que dans la comparaison des différents comportements propres à chaque région. C'est pourquoi il est nécessaire de relever dans le détail de la spécification régionale les variations des genres dont il faut déterminer la nature. Ainsi peut-on parler des genres stylistiques de l'injure.

Les locuteurs du créole.

Les défenseurs du créole sont aussi des locuteurs du créole. Ils appartiennent à une catégorie de fonctionnaires — ils sont tous enseignants de français — qui ont retrouvé le chemin du créole dont leurs parents leur interdisaient l'entrée. Ils prennent donc place parmi les locuteurs de créole ; mais c'est une place bien particulière qu'ils occupent : ils se mettent à l'écoute des autres locuteurs et s'effacent eux-mêmes en tant que locuteurs ; ils ne sont pas des diseurs reconnus bien qu'ils soient dépositaires d'une connaissance inégalée de la langue créole. Leur seul but est de sauver la langue créole de la disparition. Il faut s'interroger sur une attitude qui conduit à enterrer un peu vite la langue créole de Guadeloupe. En effet, les traces écrites peuvent être, elles aussi, sujettes à destruction. Un instituteur a perdu un manuscrit où il avait consigné des centaines de proverbes entendus ; cet ouvrage a disparu, mais les émetteurs de ces proverbes sont pour la plupart en vie, et ils fabriquent quotidiennement des *ti paw-zl*, « petits mots » qui irriguent leur propos.

La langue exhaustive

Bien évidemment, toutes les paroles ne peuvent être transmises ; mais il est tout autant impossible d'enregistrer par écrit ou même par les moyens audio-visuels toutes les paroles émises. Les langues survivent tant qu'elles sont capables de former des énoncés, paroles vivantes et innombrables. Les lexiques ne peuvent contenir tous les lexèmes : l'illusion de la somme lexicale est dissipée en partie par les auteurs du dictionnaire créole-français qui avouent n'avoir pas tenté d'y inclure tous les mots. Mais il est étrange qu'ils instaurent à cette occasion une loi d'élimination des mots qui ne sont pas particuliers au créole et qu'ils se soucient aussi peu du manque d'exhaustivité de leur travail. Leur prédécesseur, Bazerque, ne s'est absolument pas préoccupé de la représentativité de son recueil. Ne pourrait-on voir la conséquence d'un préjugé bien établi et bien ancré : le créole serait une langue pauvre. Il est certain que cette opinion est intériorisée par Bazerque qui reprend à son compte les paroles de Rémy Nainsouta « *Patois aux milles intonations, plein de ressources, malgré son apparente pauvreté...* » (op. cit. p. 3).

Cette mise à nu des travers des défenseurs du créole n'est pas une mise en cause des individus mais la tentative de comprendre la position sociale occupée par ces locuteurs et leur affiliation historique. Ils semblent appartenir à la même idéologie que celle de l'abbé Grégoire lorsque celui-ci se proposait de sauver les patois ; d'ailleurs, leur but est le même : subordonner la langue à l'intérêt national ou, du moins, en l'occurrence, à l'édification de l'identité guadeloupéenne.

Le dernier essai en date a été élaboré en Martinique. De ce lieu, trois écrivains parlent de la créolité qu'ils limitent dans les frontières d'un état de langue qui atteint tous les peuples contraints de communiquer au-delà de leurs particularismes. Créolité et nationalisme sont mis par ces auteurs en relative contradiction ; ils prennent soin de ne pas parler du créole mais de la créolité et laissent ainsi la liberté aux locuteurs de construire dans leurs particularismes un nationalisme langagier et peut-être de se dégager de la gangue du processus de formation.

Dire en diglossie ou l'identité impérative

On peut entendre des locuteurs guadeloupéens proclamer qu'il existe en créole « des proverbes de chez nous » qui ne doivent rien au français ; il leur arrive d'ajouter que ces « proverbes de chez nous » sont de « petites paroles » dont la force coercitive est incontournable. Cette force est exprimée non seulement dans le contenu sémantique du proverbe, mais par cette étrange catégorie de la « petite parole » qui se trouve être la traduction « mot à mot » du créole en français, et en même temps l'expression de l'identité de sa culture dans laquelle « proverbe » et « petite parole » appartiennent à une taxinomie littéraire étrangère à la langue française. « Proverbe » est la traduction de *poweb*, et « petite parole » celle de *ti pawz*. Les dires de ces deux catégories — car il y a bien deux catégories en langue marie-galantaise⁽¹⁾ — sont très fréquemment introduites pour la première catégorie par *sò pa* ou par *sò ke*, alors que les *ti pawz* le sont par un autre énoncé du type : *di k' sa*, « je dis comme ça ». Cette phrase ponctuée souvent la parole des hommes « d'âge ». Ces paroles ont autant de

(1) En Guadeloupe, comme ailleurs, il n'y a pas de langues sans variantes. Je me situe résolument dans la variation, c'est pourquoi je préciserai, à chaque exemple, de quelle variante de créole je traite.

force que celles des proverbes impératifs. Un locuteur masculin commence sa traduction par : « je dis comme ça... », *mwã di kã sa*. Mais alors, il ne s'agit pas pour lui d'une formule de passage du créole au français mais d'une façon de donner du poids à sa parole, qu'elle soit française ou créole.

Comme les auteurs antérieurs et les écrivains actuels, comme le proclament J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant, comme eux tous, donc, je fais retour sur l'oralité et trouve en ce lieu la spécificité d'une langue créole et d'un français qui, en Guadeloupe, sont langues guadeloupéennes. C'est ainsi que *ã di kã sa* est, pour nombre de locuteurs guadeloupéens tout à la fois français et créole, c'est-à-dire « du créole de chez nous ».

Le créole est à ce point langue guadeloupéenne que les locuteurs et surtout les locutrices nient parler le français alors même qu'ils font plus que commettre des interférences. Ainsi les situations de diglossie ordinaires se reproduisent-elles en Guadeloupe non seulement dans les places institutionnelles de l'Etat français, mais aussi dans les foyers et dans les cérémonies.

Diglossie stylistique

Les contes sont en créole, mais il arrive que les chants, qui les entrecoupent et permettent de maintenir le contact entre les conteurs et les auditeurs, soient dans une langue beaucoup plus proche du français que du créole.

Ainsi une conteuse adopte le français dans ce refrain :

« Maman, maman ! Ne coupez pas mes cheveux ! Ce sont mes frères qui m'ont mis là par rapport un paquet bois »,

ou cet autre refrain :

« Maman, maman ! La clef de mon armoire pour prendre un mouchoir blanc ».

Les contes appartiennent à une série littéraire qui englobe les contes, les devinettes. Dans ce genre, le français est prépondérant bien qu'aucun locuteur ne songe à dire que c'est du français. Ainsi se donnent la répartition des conteurs de la campagne de Grand-Bourg (Marie-Galante) :

« Champignon et un isie ? Tous deux poussent ofwë. »

« champignon et huissier ? Tous deux poussent au(x) frais. »

D'un autre conteur des Bas :

« Dites-moi quelle bête qui prend naissance sur la terre qui ne doit pas vivre sur la terre ? »

- explication : / *ka viv dā lo* , « elle vit dans l'eau »

- réponse : *lotū* , « la tortue ».

Ces genres littéraires sont tous inscrits dans un moment discursif paroxystique : la veillée mortuaire, dont le français est officiellement exclu, mais dont la présence effective peut être constatée. Pendant cette veillée, hommes et femmes collaborent, chacun dans son coin, à la mise en forme littéraire de la diglossie, alors que dans la vie quotidienne les femmes semblent être les actrices exclusives de la diglossie et ce, en contradiction avec les déclarations affichées.

Une conclusion s'impose : il y a bien, en Guadeloupe, une langue étiquetée « créole », mais il serait vain de tenter de séparer ce qui est du français et du créole.

Une mère dit de sa fille qui est entrée en sixième : « maintenant elle commence à parler le créole », ce qui signifie que la mère lui permet de s'adresser à elle en créole ou plutôt que la mère et la fille sont entrées dans une communication langagière égalitaire. En effet, auparavant, les seules paroles autorisées étaient : « oui maman... ». A l'âge du collège, l'enfant peut « parler avec sa mère » ; elle le fera en créole et conservera le français pour les lieux étatisés et pour des moments exceptionnels dans les cérémonies de « chez nous ». Quand elle sera mère à son tour, elle devra reprendre l'usage du français face aux jeunes enfants.

Les mères ou, du moins, celles qui élèvent les jeunes enfants — grands-mères tantes et /ou marraines ⁽¹⁾ — alors même qu'elles affirment ne parler que le créole s'adressent en fait en français à l'enfant avant sa scolarisation. Une grand-mère s'adressant à son petit-fils de deux ans :

(1) Le terme appellatif pour grand-mère est : *maman*. Tante a un terme appellatif : « ma tante » ou « tante X » (tante suivi de son prénom). Si la grand-mère ou la tante sont marraines, le terme appellatif de marraine l'emporte. L'élevage des jeunes enfants peut être confié à la grand-mère; il en est ainsi fréquemment pour les enfants de parents émigrés en « Métropole ». La marraine peut aussi être sollicitée lorsque la grand-mère est trop âgée. La tante n'est mise à contribution que si elle est en même temps marraine.

« Malpropre. (1). Où est ton mouchoir? Va le chercher, il est sur mon lit. Apporte. »

Une autre grand-mère à sa petite fille qui lui assène des coups de tête pour attirer son attention :

« ne fais pas cela, ce n'est pas bien. »

Cette femme qui conversait avec moi en créole nia avoir parlé français :

« *mwě pa sav paale fwāse, ki kre-ɔl mwě ka paale*, « je ne sais pas parler français, je ne parle que créole ».

Certains locuteurs sont reconnus comme « parlant bien » le français :

i ka paale fwāse ā lo mem (2), « il parle français vraiment bien ».

et à leur propos on peut ajouter :

se mun ɛstwuɪt ā fwāse, « c'est quelqu'un d'instruit en français ».

Mais il n'est pas décerné de prix aux locuteurs du créole ; le créole, on le parle ou on ne le parle. D'ailleurs, quand j'étais en situation d'apprentissage, pour m'encourager, l'on me dit à plusieurs reprises :

« Parle. On verra bien si c'est du créole. »

Ce sera ou ce ne sera pas ; l'approximation n'est pas de mise en créole. C'est pourquoi lorsqu'une femme prononce « *ma paw-ɔl* » dans un énoncé étiqueté « français » en fonction de la règle d'interlocution (une mère à un enfant), il n'est nullement question de reconnaître une créolisation phonique de cette unité lexicale qui, intégrée dans un contexte étiqueté « créole », est tout autant créole que l'ensemble du contexte ainsi spécifié. En effet,

(1) Cette femme utilise fréquemment cette réprimande orale à l'égard de ses petits enfants. La forme phonique est tantôt totalement française tantôt créolisée par le remplacement du /r/ par /w/. Il faut signaler que ses énoncés sont rapportés sous une forme orthographique dans la mesure où ils ne s'éloignent pas d'un français standard tel qu'il s'écrit ; la ponctuation rend compte, au travers de la représentation écrite, des pauses et de l'intonation telles qu'elles sont régies par la langue écrite.

(2) *An lo* pourrait se traduire littéralement par « un lot ». Il est ici utilisé, comme peut l'être l'expression française « un tas », dans le sens de beaucoup.

« je ne parle pas français » me dit la grand-mère à mon grand étonnement. Par contre, s'il s'agit d'énoncer la norme des interactions enfant / mère, ce discours est attribué à la langue française.

Une diglossie comportementale s'oppose à des attitudes diglossiques. Ces choix antagonistes ne sont pas effectués dans le cadre d'une politique linguistique inspirée uniquement par des intérêts étatiques : en effet, il s'agit ici de la mise en oeuvre de rapports parents/enfants particulièrement coercitifs, dans lesquels l'usage du français maintient la coupure. Donc le terme diglossie que j'ai utilisé tout au long de ce paragraphe n'est sans doute pas le mieux opérant ; celui de bilinguisme suffit à l'explicitation des rapports entre les deux formes extrêmes des langues créoles et du français ainsi qu'à leurs interférences.

Dire en bilinguisme.

En Guadeloupe comme ailleurs, la description de la situation de bilinguisme doit être réalisée au travers d'observations ethnologiques, car sinon les descripteurs sont prisonniers de proclamations identitaires qui paradoxalement les conduisent loin de leurs aspirations. Et ce n'est qu'au travers de l'accumulation de données empiriques sur les situations de bilinguisme que l'on pourra en aborder la théorisation.

Les femmes qui ont plus de cinquante ans, à Marie-Galante, dénieient leurs capacités à dire le français. Néanmoins c'est à partir de cet âge qu'elles s'enfoncent dans la lecture des œuvres sacrées. Chaque matin, les grand-mères accomplissent l'acte protecteur de la maisonnée : lire des prières dans les nombreux recueils qu'elles possèdent. Cet acte n'est pas consigné dans un discours normatif qui révélerait à l'étranger, fut-il ethnologue, l'existence de cette pratique. L'étranger présent au réveil de la grand-mère ne pourra pas davantage deviner qu'il ne faut en aucun cas interrompre la litanie de ses prières. Elle ne proteste pas si cela se produit, à moins qu'il ne s'agisse d'un enfant ; ce n'est qu'au détour d'une consultation d'un devin que l'on apprendra qu'il ne faut pas être dérangé lors de la récitation-lecture des prières prescrites, ce afin d'assurer une reproduction absolument fidèle des paroles incantatoires. Français des prières, français de l'ordre parental se trouvent mis en équivalence dans l'interdit de la variation ; il en résulte l'apprentissage d'un français oral que

les enfants sont contraints de reproduire strictement. Pour l'enfant qui ne peut répéter les ordres mais doit fournir uniquement une réponse qui se réduit à « oui, ... Untel », il n'y aurait que compétence passive. Les enfants de Marie-Galante entrent à l'école avec un bagage linguistique bilingue de l'ordre de la compétence ; ils n'ont pas avant l'âge de la scolarisation droit à la performance. Quand débute leur scolarisation, les femmes abandonnent leurs fonctions de modèle langagier tout en continuant à exiger des enfants qu'ils s'adressent à elles en français. Paradoxalement, les enfants désapprennent le français — c'est ce qu'on peut déduire du constat du plus fort taux d'échec scolaire de la Guadeloupe — et apprendraient le créole à l'école. En réalité il leur arrive de perdre l'usage de la parole, car ils ne peuvent passer de la compétence passive à la performance-compétence active. Les filles sont sans doute favorisées dans cet exercice, car elles sont beaucoup plus proches de leur mère, tout au moins dans les occasions conversationnelles. Autre paradoxe : les garçons, quant à eux, perdent souvent l'usage de la parole alors qu'ils sont installés dans un bilinguisme conventionnel, de l'ordre de la diglossie, dans lequel le français est langue d'école et le créole langue de famille — des hommes de la famille et aussi, bien sûr, des femmes.

Le créole est à ce point langue de Guadeloupe qu'il a inclus en son sein le français qui dans certaines circonstances cesse d'être dénommé ainsi. Bien évidemment, le français de Guadeloupe n'est pas reconnu comme tel : il n'a d'existence que déguisé en créole, à moins qu'il ne figure en des lieux qui lui sont normalement réservés. C'est ainsi que le français est de rigueur dans les meetings politiques où il cède rapidement la place au créole quand le politicien est sommé de répondre à l'assistance qui l'apostrophe en créole. Mais alors ce français n'est, dans les représentations langagières, qu'une plate reproduction du français scolaire. En aucun cas, il ne viendrait à l'esprit des auditeurs de ces meetings que ce français puisse être du « français de chez nous », au même titre que le créole est « la langue de chez nous ».

Le français est, pourrait-on dire, un don du ciel. En effet, jusque dans les années 1950, dans les familles, le premier enfant scolarisé au niveau du « deuxième cahier » (niveau CM2) se devait de transmettre son savoir en apprenant à lire à ceux qui n'étaient pas encore à l'école. Avant la guerre de 1940, il arrivait même que l'on n'envoie ainsi qu'un seul enfant à l'école...

Il a existé de nombreuses petites écoles que l'on dirait « libres », en France. Ces écoles étaient tenues par des femmes qui redistribuaient leur savoir en écriture du français, comme les femmes thérapeutes doivent le faire avec le « don » de guérir qu'un « saint » — la Sainte-Vierge ou quelque autre Notre-Dame des Roses — leur a confié. Le français était bien un don du ciel, au regard du paradigme maîtresse / thérapeute, d'autant que ces maîtresses d'écoles parallèles étaient aussi des thérapeutes.

*
* *

La défense du créole retranché sur le terrain du français — en fait, de l'écriture du français — a échoué historiquement. Les dernières tentatives correspondent sans aucun doute à une montée des nationalismes. On assiste d'ailleurs, actuellement, à une redécouverte de l'oralité à partir de laquelle le créole et le français cesseront peut-être un jour d'être antagonistes pour devenir complémentaires, dans des échanges langagiers devenus plus égalitaires.

Lorsque les intellectuels antillais partent en quête de leur identité, ils découvrent la créolité, ils y réintègrent le français :

« La créolité n'est pas monolingue. Elle n'est pas non plus d'un multilinguisme à compartiments étanches. Son domaine c'est le langage. Son appétit : toutes les langues du monde. » (Bernabé, Chamoiseau, Conflant, 1989, p. 48).

Sans le savoir, ces auteurs empruntent les chemins que les locuteurs guadeloupéens parcourent quotidiennement. En effet, ceux-ci intègrent le français dans la créolité pour en faire aussi leur propre créolité : aux locuteurs guadeloupéens qui se disent monolingues et créolophones, l'usage du français est indispensable pour parler le sacré, pour dire les hiérarchies familiales, pour prononcer les paroles les plus créoles, les plus enfouies au fond des campagnes ou des rues déshéritées. Identité consciente et identité proclamée, toutes deux se rencontrent sur le terrain de la créolité où le créole ne peut être protégé que s'il parvient à cohabiter avec le français.

Paris, novembre 1989

Références bibliographiques

- BAZERQUE A. (1969). — *La langue créole*. Guadeloupe, ARTRA, 379 p.
- BEBEL-GISLER D. (1985). — *Léonora, l'histoire enfouie de la Guadeloupe*. Paris, Seghers, 318 p.
- BERNABE J., CHAMOISEAU P., CONFIAINT R. (1989). — *Eloge de la créolité*. Paris, Gallimard, 70 p.
- BONVINI E. (1982). — Le corps dans l'injure orale kasim (Haute-Volta). *Afrique et langage*, n° 17.
- DE CERTEAU M., JULIA D., REVEL J. (1985). — *Une politique de la langue, La révolution française et les patois*. Paris, Gallimard, 315 p.
- DUBOIS J., GIACOMO M., GUESPIN L., MARCELLESI C., MARCELLESI J.-B., MEVEL J.-P. (1973). — *Dictionnaire de linguistique*. Paris, Librairie Larousse, 516 p.
- HAGEGE C. (1985). — *L'homme de paroles, Contribution linguistique aux sciences humaines*. Paris, Fayard, 314 p..
- HONORIEN-ROSTAL R. (1987). — Aux sources des genres au Lamentin, *Aux sources des paroles de Guadeloupe, Cahiers de Littérature Orale*, n°21, pp. 37-60.
- JAKOBSON R. (1963). — *Essais de linguistique Générale*. Paris, Editions de Minuit, 258 p.
- MANESSY G., WALD P. (1979). — *Plurilinguisme, normes, situations, stratégies*. Paris, L'Harmattan, 283 p.
- MANESSY G., WALD P. (1984). — *Le français en Afrique noire, tel qu'on le parle, tel qu'on le dit*. Paris, L'Harmattan-IERIC, 115 p.
- POULET H., TELCHID S., MONTBRAND D. (1984). — *Dictionnaire des expressions du créole guadeloupéen*, Paris, Hatier, 348 p.
- PRUDENT L.-F. (1980). — *Des baragouins à la langue antillaise*. Paris Editions Caribéennes, 211 p.
- REY-HULMAN D. (1980). — *Les bilinguismes littéraires. Signification sociale de la littérature orale tyokossi (Togo)*. Paris, SELAF, 291 p.
- VALDMAN A. (1978). — *Le créole: structure, statut et origine*. Paris, Klincksieck, 403 p.
- Aux sources des paroles de Guadeloupe. Cahiers de Littérature Orale*, n° 21, 1987, (Coordonné par D. Rey-Hulman.).

Histoire d'« ethnies » :

Éléments pour une analyse des mouvements de population sur le Maroni

par Myriam Toulemonde-Niaussat

Cette étude concerne les habitants du Moyen et Bas-Maroni, sur les communes d'Apatou, Saint-Laurent du Maroni et Mana (dans sa partie nord-est). Cette population est actuellement estimée à environ 20 000 personnes, toutes origines confondues, soit 15 à 20 % de la population totale de la Guyane.

La spécificité de cette région, par rapport au reste de la Guyane, vient, entre autres, du fait qu'elle est frontalière avec le Surinam et que, partant, sa réalité géographique sud-américaine prend dans les faits quotidiens une autre ampleur qu'à Cayenne. En outre, le lien entre la zone côtière et l'intérieur du pays semble s'y faire beaucoup plus naturellement qu'ailleurs : navigable très haut et habité, le « Fleuve », constitue une route qui relie ces deux zones. De plus, en aval, le rayonnement de Saint-Laurent, à la fois comme sous-préfecture du nord-est de la Guyane et comme métropole du Fleuve, forme un trait d'union pour l'ensemble des habitants de cette région où toutes les « ethnies » ⁽¹⁾ présentes en Guyane se retrouvent.

- I - Quelques éléments d'histoire du peuplement

On peut distinguer trois groupes de peuplement.

1 - Les ethnies autochtones

Il s'agit des Amérindiens dont on trouve deux groupes dans la région qui nous intéresse :

(1) Le mot est utilisé ici dans l'acception qui prévaut actuellement en Guyane. Cf. « Introduction à la question des ethnies et des frontières en Guyane » présentée dans ce bulletin par M-J. Jolivet.

— Les Arawak ⁽¹⁾

Venant d'Amazonie centrale, ils ont décrit une large boucle par l'Orénoque, avant de se fixer il y a environ 2 000 ans sur le Plateau des Guyanes (cf. carte). Ils ont peuplé la côte pendant le premier de ces millénaires, et leur implantation, durant le second a été perturbée par celle des Karib. Les Arawak qui vivent aujourd'hui dans la région sont tous arrivés récemment du Surinam — en 1951, selon J-M. Hurault (1972). Ils sont installés à Balaté, village de la périphérie de Saint-Laurent. Peu nombreux — 135 en 1985, selon P. Grenand — ils ont reçu un apport important de réfugiés de leurs propres clans, et sont maintenant vraisemblablement autour de 400. Ils sont quasiment urbanisés, d'autant plus qu'ils ne disposent pas de terrains de cultures autour du village de Balaté, actuellement surpeuplé

— Les Galibi ⁽²⁾

C'est au XI^e ou XII^e siècle que se situe l'arrivée des premières grandes vagues migratoires des Karib. Venus de l'Amazonie et du Rio Negro, ces Amérindiens ont étendu leur territoire du nord du Brésil au sud du Venezuela, englobant ainsi le Plateau des Guyanes où ils se heurtèrent aux Arawak. Les Karib se divisent en trois groupes : les Galibi, les Tiriyo (disparus de Guyane) et les Wayana ⁽³⁾ que l'on retrouve en amont du Maroni et qu'il est intéressant de citer ici car ils ont toujours été en relations commerciales avec les Boni, groupe de Noirs Marrons dont on parlera plus loin.

Au XVIII^e siècle, les jésuites ont cherché à regrouper les Galibi, à Kourou et à Sinnamary ; mais après leur départ, ceux-ci se sont déplacés spontanément sur la côte, vers les régions de la Basse-Mana et du Bas-Maroni. Ils sont présents sur la commune de Mana, à Awara-Les Hattes (à l'embouchure des deux fleuves), dans plusieurs villages autour de Saint-Laurent, et sur les îles du Fleuve. Estimés à 1 550 en 1978, ils sont en réalité beaucoup plus nombreux, tant en raison d'une forte natalité que par l'afflux de réfugiés depuis deux ans et demi.

(1) Cf. P. Grenand (1985)

(2) Cf. A. Cornette (1987) et O. Lescure (1985)

(3) Cf. P. Grenand (1985)

2 - Les ethnies issues de l'esclavage

Elles sont composées de deux grands groupes : les Noirs Marrons venant du Surinam et les Créoles.

— Les Noirs Marrons (1)

L'histoire de ces ethnies commence au Surinam, alors colonie hollandaise, où des marronnages successifs et des révoltes d'esclaves occasionnèrent, à partir du milieu du XVII^e siècle, des regroupements de fugitifs bossales — esclaves de traite, nés en Afrique — puis créoles (2). Les Noirs Marrons sont répartis en six groupes, dont quatre sont présents dans la région étudiée : les Saramaka, les Djuka, les Boni et les Paramaka.

Les premiers Marrons ont été des Bossales. Ils se sont regroupés en forêt à partir du milieu du XVII^e siècle et ont formé un groupe que l'on peut considérer comme pleinement constitué aux alentours de 1720 : les Saramaka. Ils ont été suivis par les Djuka qui commencèrent à se regrouper dès 1710. En 1712, intervint l'attaque de la colonie hollandaise par l'amiral français Cassard qui fit le siège de Paramaribo. Cassard voulant établir une rançon par tête d'esclave, les maîtres envoyèrent leurs esclaves se cacher en forêt ; ces derniers ne revinrent pas toujours, ralliant essentiellement le groupe des Djuka. Ce groupe était alors en formation : sa constitution s'est arrêtée en 1760, date du premier traité de paix entre les Djuka et les Saramaka d'une part, et les colons d'autre part. Ce traité reconnaissait à ces Marrons le statut d'hommes libres, mais les engageait à ne plus recueillir ni aider d'autres esclaves fugitifs.

Les Boni se regroupèrent sans doute dès le milieu du XVIII^e siècle, mais furent « découverts » en 1765. Pourchassés en vertu des traités de pacification de 1760 (déjà cité) et de 1762, tant par les Djuka que par les Hollandais, leurs attaques contre les plantations se poursuivirent jusqu'en 1776 - 1777, années au cours desquelles ils traversèrent le Maroni pour rejoindre la Guyane française. En 1777, les Djuka lancèrent contre eux une grande offensive sur le Maroni, car les Boni s'étaient installés entre eux et la côte, menaçant de couper leurs chemins de négoce. Cette offensive fit remonter les Boni sur le Lawa — l'un des principaux

(1) Cf. J. Hæree (1986), S. de Groot (1984), R. Price (1983), J. Hurault (1961a)

(2) En l'occurrence : nés au Surinam, mais pas obligatoirement métissés.

formateurs du Maroni — en amont des territoires djuka.

Ces luttes entre colons hollandais et Boni et entre ces derniers et les Djuka se réglèrent en 1791, par un traité qui plaçait les Boni sous la tutelle des Djuka. Renouvelé en 1809, ce traité ne fut aboli par la France et la Hollande qu'en 1860. En 1890, le Lawa devint fleuve frontière, et les Boni choisirent de se placer sous l'autorité française.

Quant aux Paramaka, nés d'une partition du groupe Boni au XIX^e siècle, ils sont installés dans les îles du Moyen-Maroni qui, ayant fait l'objet d'un nouveau règlement de frontière en 1972, sont maintenant presque toutes surinamiennes.

Tous ces faits historiques sont complexes ; mais il faut en souligner l'importance : ils ont une influence considérable sur les événements et les attitudes dans la présente situation de conflit qu'ils permettent dès lors de mieux comprendre.

Actuellement, il est particulièrement difficile de dénombrer les Noirs Marrons sur le territoire guyanais relevant de l'administration française. Ils étaient environ 4 000, il y a trois ans — soit 2 000 Boni, 1 500 Djuka, 500 Saramaka et quelques Paramaka (1). Ils ont traversé le Fleuve en grand nombre, dès le début de la guerre qui sévit au Surinam depuis septembre 1986. Officiellement estimés à 7 000 personnes, les réfugiés sont sans doute plus du double en réalité — soit 12 000 à 15 000 personnes, dont 1 000 Amérindiens, les autres étant des Noirs Marrons. Ils sont installés le long du Maroni, autour de Saint-Laurent et en amont, hormis 3 500 d'entre eux placés dans des camps de réfugiés, à mi-chemin entre Saint-Laurent et Mana. Je reviendrai sur leur mouvement et leur évolution, faits sociaux des plus marquants dans cette région, ces dernières années.

Notons que, finalement : les Boni sont présents en Guyane en tant qu'ethnie ayant demandé la protection de la France au XIX^e siècle ; les Paramaka revendiquent maintenant eux aussi cette tutelle, en tant que groupe ; les Djuka sont là comme entités familiales et villageoises ; par contre, la migration saramaka est spécifique dans la mesure où elle ne concerne que des hommes (2). Il faut dire que la première migration saramaka est liée à la ruée vers l'or sur la Mana et d'autres bassins, ruée ayant fait

(1) Cf. M. Toulemonde-Niaussat (1985).

(2) Cf. M.-J. Jolivet (1982).

suite à la découverte d'un premier gisement en 1855. Les Saramaka avaient le monopole du canotage entre les villes côtières et les placers. Ils laissaient leurs familles au Surinam et n'étaient là, en principe, que temporairement. Toutefois, certains ont fait souche en s'unissant à des femmes créoles. Par la suite, les Saramaka venus travailler sur les exploitations forestières dans les années 1970, ou même ceux venus ces deux dernières années, en raison de la guerre, ont continué à laisser leurs femmes au Surinam.

— Les Créoles

Je ne vais pas réécrire ici l'histoire de la société créole, de sa constitution, de son évolution. Sur ces questions, l'on peut se référer à des ouvrages tels que « La question créole » (M-J. Jolivet, 1982)⁽¹⁾. Il convient toutefois de préciser les particularités de l'implantation créole dans cette région.

En dehors de Mana, cette implantation est récente. Il n'y a pas de Créoles installés à Apatou qui est une commune de Noirs Marrons. Quant à Saint-Laurent, c'était, jusqu'en 1953, la ville du bagne : la commune se confondait avec le territoire pénitentiaire du Maroni qui constituait une enclave ; le directeur de l'administration pénitentiaire était d'office le maire de la commune ; on n'accédait à Saint-Laurent qu'au moyen de laisser-passer... Ces mesures, ainsi que l'occupation des terrains par le bagne, ne favorisaient donc pas l'implantation de familles étrangères à cette institution.

A part quelques uns, employés par le bagne, les Créoles sont arrivés à Saint-Laurent plus tard. Ils sont soit venus de l'intérieur au moment du déclin de l'exploitation aurifère, soit venus des Antilles — directement comme fonctionnaires, ou après un premier contact avec la région, par l'intermédiaire du SMA (Service Militaire Adapté) mis en place en 1960 à Saint-Jean du Maroni. La population créole de Saint-Laurent est donc en grande majorité de souche antillaise (Sainte-Lucie, Dominique, Antilles françaises), comme en témoigne le créole qui s'y parle, plus proche du créole antillais⁽²⁾ que de celui des autres communes de Guyane.

(1) On peut voir aussi E. Stéphenon (1980).

(2) Il s'agit d'un créole à base lexicale française, que l'on parle aussi dans les îles de Sainte-Lucie et de la Dominique, d'abord colonisées par la France.

3 - Les autres « migrants »

En dehors du bagne qui, en fait, n'a guère laissé de traces dans la société de cette région, de nombreux individus ou groupes ethniques se sont installés là depuis le XIX^e siècle. Le tableau de la page suivante résume l'ensemble de ces implantations. On y voit apparaître, outre les groupes déjà mentionnés : des Européens, des Libanais, des Indonésiens, des Indiens (d'Inde), des Surinamiens, des Malgaches, des Mélanésiens et des Hmongs. Ces migrants se répartissent entre deux grands types d'activité : le commerce et l'agriculture.

*

* *

D'un point de vue chronologique, on distinguera, pour récapituler, quatre grandes phases dans les mouvements migratoires de la région du Maroni :

— Les premières opérations de peuplement

C'est la création, au début du XIX^e siècle, de l'établissement agricole de Mana, par la Mère Javouhey — fondatrice de la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny. C'est ensuite, juste après l'abolition de l'esclavage, l'ouverture du bagne à Saint-Laurent (1852) avec les mêmes objectifs de mise en valeur.

— La ruée vers l'or

La découverte de l'or et le début de son exploitation font totalement changer le profil de la société : l'espoir de faire fortune attire dans la région nombre de migrants spontanés venant de toute la Caraïbe.

— La départementalisation et son apogée : le « Plan vert »

Avec la départementalisation et l'épuisement parallèle des gisements d'or, les projets agricoles reprennent, à petite échelle d'abord. Puis, en 1975, le « Plan vert » est mis en place, aussi vaste par ses ambitions que par l'ampleur des migrations qu'il prévoit ou provoque.

— Les événements du Surinam

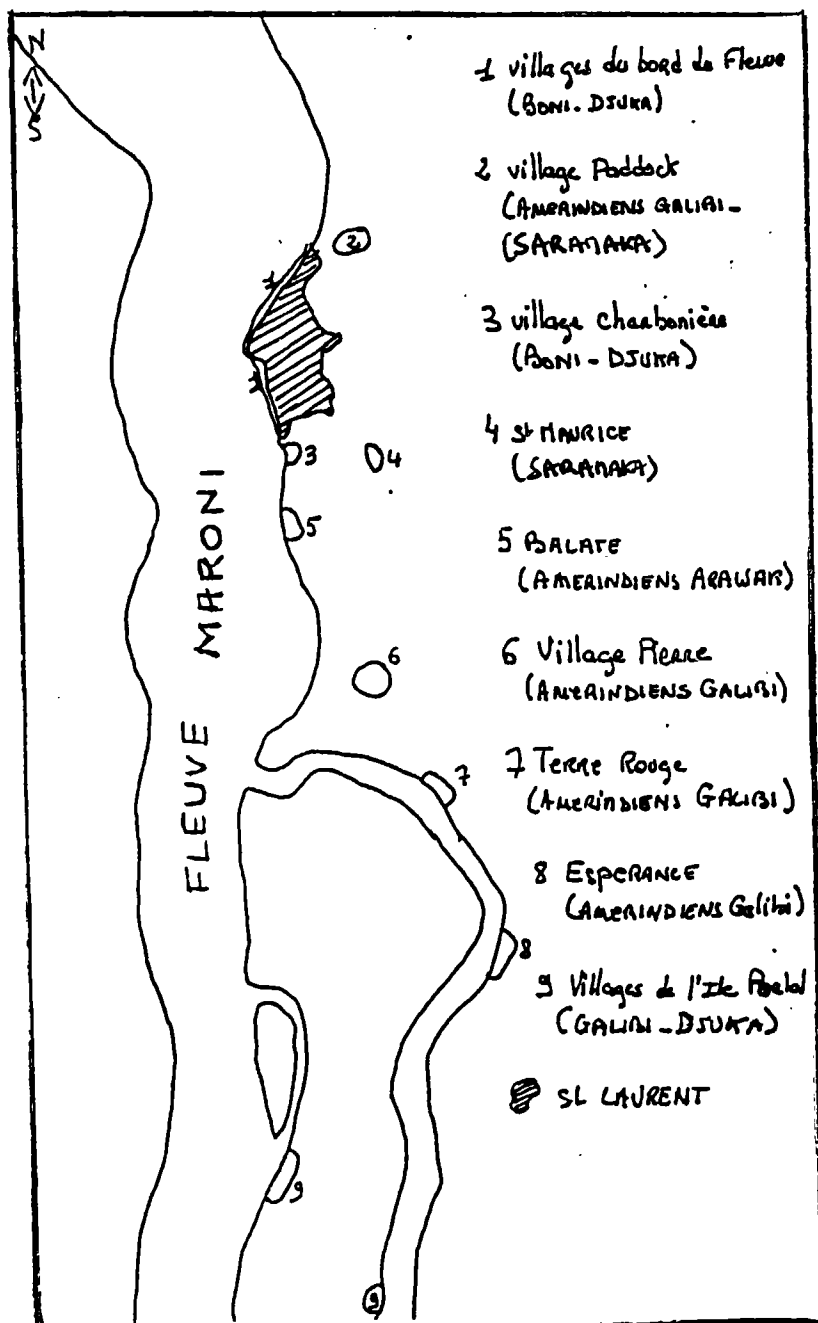
La rébellion qui éclate au Surinam, en 1986, entraîne un afflux massif de Noirs Marrons et l'arrivée de 1 000 Amérindiens, tous présents maintenant depuis plus de deux ans.

HISTOIRE D'« ETHNIES »

MOUVEMENTS DE POPULATION DANS LA REGION DU MARONI

Appartenance	Objet de la migration	Lieu d'implantation
Premières implantations		
Amérindiens	semi-nomadisme	Saint-Laurent - Mana
Européens Noirs affranchis	Colonisation agricole	Plaine de Mana
Européens	Bagne	Saint-Laurent
Boni (Marrons)	Demande d'asile	Apatou
Période de l'or (1855 - 1940)		
Antillais	Ruée vers l'or	Sur la Mana et le Maroni
Saramaka (Marrons)	Transport par canot (or)	Bassin de la Mana
Libanais - Indiens	Commerce de l'or	Mana
Départementalisation (jusqu'en 1975)		
Indonésiens	Agriculture	Mana
Européens	Exploitation forestière	Saint-Jean du Maroni
Voisins	Agriculture, "jobs"	Mana - Saint-Laurent
Antillais	Création de PME	Saint-Laurent
DEBUT DE L'EXODE RURAL DES POPULATIONS DU FLEUVE		
Plan vert (depuis 1975)		
Européens	Agriculture	Mana - Saint-Laurent
Réfug. des Nelles-Hébrides Malgaches	Agriculture	Plateau des Mines
Hmongs	Agriculture	Acarouany (Mana)
Haïtiens et voisins	Agriculture, "jobs"	Mana, Saint-Laurent
Guerre du Surinam (depuis 1986)		
Djuka (Marrons)	Survie	Région de Saint-Laurent
Galibi (Amérindiens)	Survie	Awara - Les Hattes

VILLAGES ETHNIQUES AUTOUR DE SAINT-LAURENT



IMPLANTATION DES ETHNIES NON URBANISEES AVANT 1986



- II - La situation actuelle

1 - Le conflit surinamien : rappel des faits

Ces faits ont une grande importance pour les habitants de la région : tout le monde, hormis les Hmongs — et encore ! — avait un pied au Surinam avant 1986. C'était vrai même des Haïtiens dont c'était le lieu de passage.

Roniy Brunsjwik, alors garde du corps de Désir Bouterse — qui était lui-même, à l'époque, chef de l'Etat surinamien —, a été limogé pour avoir commis des hold-up. Il a donc organisé une rébellion contre le pouvoir de Paramaribo ⁽¹⁾. En eux-mêmes, ces faits purement surinamiens n'avaient pas de quoi bouleverser le rive française du Maroni. Mais R. Brunsjwik était Djuka, et les Noirs Marrons se sont sentis solidaires de son combat contre les autres ethnies, et contre *Foto*, la ville ⁽²⁾. D'autres se sont montrés favorables à son action plutôt par opposition à Bouterse.

En effet, d'une part Bouterse se dit socialiste, ce qui n'est pas toujours du goût des gens de Saint-Laurent, Asiatiques ou Européens en particulier ; d'autre part il a pris le pouvoir, en 1980, par un coup d'Etat militaire renversant un gouvernement mis en place par la Hollande au moment de l'indépendance, en 1975, et par conséquent favorable aux intérêts de l'ex-colonisateur. Ce coup d'Etat a d'ailleurs provoqué un exode massif vers la Hollande ainsi que quelques installations en Guyane. Sont intervenus, en outre, la fermeture de la frontière, provoquée par les combats, et le changement de la monnaie qui, effectué en 48 heures, a fait perdre des fortunes à ceux qui étaient du côté guyanais de la frontière. Ainsi, dans sa grande majorité, la population de la région est favorable à Brunsjwik — sauf les Amérindiens, pris de tout temps dans des rapports difficiles avec les Djuka.

Pour bien comprendre le bouleversement que ce conflit a pu et peut encore engendrer, il ne suffit pas de comptabiliser le nombre de réfugiés ; il faut aussi voir dans quels domaines toutes les populations du Moyen et du Bas-Maroni ont vu leur cadre de vie changer. Il faut également comprendre ce que recouvre, dans une tel contexte, la notion de « frontière ».

(1) Capitale du Surinam.

(2) Ce mot désigne, au-delà de la ville, tout l'univers urbain occidentalisé.

2 - Le « Fleuve » : région ou frontière ?

Avant la guerre, on pouvait répartir la population en grandes catégories, selon différents critères, et tout d'abord en fonction de l'opposition terre/fleuve.

Il existait des populations terrestres, sédentaires ou sédentarisées, et des populations fluviales, semi-nomades. Ces dernières étaient essentiellement composées des Noirs Marrons et des Amérindiens, qui se partageaient la suprématie du Fleuve. Du Fleuve, mais pas des relations avec le Surinam.

En effet, toute la région vivait d'échanges, officiels ou non, avec ce pays. Nombre de Noirs Marrons et d'Amérindiens, mais aussi de Créoles, de Chinois et de Haïtiens avaient de la famille de l'autre côté de la frontière, ou était au moins en association d'affaires avec des gens d'en face. Certains possédaient une double nationalité, c'est-à-dire qu'ils avaient deux passeports : un français et un surinamien. D'autres, au contraire, n'avaient aucun papier d'identité.

L'approvisionnement au Surinam, peu coûteux du fait des conditions politiques et économiques propres à chacun des pays, permettait, le change au noir aidant, des bénéfices intéressants pour tous, après la traversée du fleuve. Mais le monopole de ces traversées restait celui des ethnies fluviales, et cette réalité économique recoupait les données de l'implantation géographique : les Amérindiens comme les Noirs Marrons étaient installés sur les deux rives et dans les deux pays.

Le Fleuve possédait lui-même une capitale sur chaque rive : Saint-Laurent, ville administrative française, lieu d'emplois salariés et d'une certaine aisance financière ; Albina, ville surinamienne de commerce et d'échanges, relais pour l'approvisionnement venant de Paramaribo.

Pour les populations frontalières, toutes ethnies confondues, cette opposition locale en traduisait d'autres, à plus large échelle : entre Cayenne, capitale d'un pays-relais de l'Occident, lieu des subventions et de la sécurité sociale, et Paramaribo, capitale du commerce et du *business* ; entre la Guyane, pays de valeur sûre, de stabilité politique, économique et monétaire, et le Surinam, pays « test », offrant plus d'opportunités mais aussi plus de risques. Les habitants de Saint-Laurent avaient donc deux pays :

l'un sans surprise, et l'autre dont on surveillait l'évolution au jour le jour, pour ne pas manquer les occasions et en prendre sa part, plus ou moins activement selon le moment.

Il faut savoir encore que Paramaribo est plus proche de Saint-Laurent que ne l'est Cayenne, et qu'avant la guerre la vie y était, le change aidant, beaucoup moins chère. De plus, il existe un réel antagonisme entre Saint-Laurent et Cayenne : on évite autant que possible de se rendre à Cayenne, et, avant la fermeture de la frontière, on allait plus facilement à Paramaribo. S'y ajoute un aspect linguistique non négligeable : il existe une « langue du Fleuve », sorte de pidgin dérivé des langues des Noirs Marrons, et parlé aussi bien par les Amérindiens que par les Chinois et par la plupart des Créoles. Ce pidgin est très proche du *sranan tongoe* que l'on parle à Paramaribo et qui est la deuxième langue officielle du Surinam.

D'autres éléments viennent encore resserrer les liens entre le Fleuve et le Surinam. Citons la radio et la télévision surinamiennes, mieux perçues à Saint-Laurent que RFO Guyane — du reste plus du tout captée à Apatou. Rappelons que, pour certaines ethnies — Amérindiens et Noirs Marrons, en particulier — en raison de l'histoire, les lieux de culture traditionnelle se trouvent souvent au Surinam. Soulignons que la Hollande, en tant que pays de tutelle, a toujours été perçue comme étant plus dynamique que la France — le Surinam ayant toujours été plus développé que la Guyane — et que, grâce aux contacts avec les émigrés surinamiens d'Amsterdam, les rapports d'affaires ont toujours été plus faciles avec la Hollande qu'avec la France...

Chacun de ces faits, jetés pêle-mêle, mériterait un travail de réflexion ; mais leur simple énumération donne déjà un aperçu de ce que peut être ici la notion de frontière. S'il y a effectivement deux pays, il faut bien voir que dans l'esprit des gens, dans leur vie et dans leurs aspirations, ces deux pays se complètent.

3 - Le Fleuve et la ville : limites identitaires

Sur le sol guyanais, le système départemental a cherché à éteindre les différences, au moins officiellement. La « francisation », pour reprendre le terme de J-M. Hurault (1970), menait lentement mais sûrement les « populations tribales » à une déculturation accentuée par un phénomène d'exode rural qui croissait

de manière exponentielle depuis environ 20 ans.

Par contre, l'évolution a été différente sur le territoire surinamien, très contrasté entre d'une part la ville, *Foto*, qui désigne surtout Paramaribo et ses habitants (*Fotoman*, créoles notamment), et d'autre part la brousse, *Bushi*, peuplée de Noirs Marrons qui se définissent eux-mêmes comme des *Bushi Ninge*, ainsi que d'Amérindiens sur la côte. La manière, parfois malveillante, dont s'ignoraient ces deux mondes — *Foto* / *Bushi* — qui n'avaient pas l'administration du colonisateur pour servir de tampon, créait, plus ou moins par réaction dans certains cas, les conditions d'une plus grande cohésion face au groupe opposé, voire contre lui : là réside l'un des aspects essentiels de la guerre. Pour le comprendre, il faut savoir ce que représente *Foto* pour les populations de la forêt et comment cette représentation a évolué ces deux dernières années.

Déjà sensible en Guyane depuis 20 ans, l'exode rural était encore plus important au Surinam où — contrairement à la Guyane où les Noirs Marrons venaient tous du Maroni — il y avait deux zones d'implantation Djuka : l'une sur le Tapanahony, (un formateur du Maroni) et l'autre sur la rivière Cottica, près de la ville minière de Moengo, important bassin d'emplois. L'urbanisation de ce second groupe a été comparable à celle des Amérindiens à Saint-Laurent, « absorbés » petit à petit par la ville ; de plus, de par les liens entre les deux groupes, cette urbanisation a sans doute accéléré celle des Djuka du Tapanahony. On observe le même phénomène pour les Saramaka autour de Paramaribo... On a donc assisté, au Surinam, à une sous-prolétarianisation des populations de la forêt beaucoup plus rapide qu'en Guyane où le mouvement était limité par la quasi-absence d'industrie et de développement économique en général.

Les sociétés de Marrons étaient, à l'origine, culturellement très structurées autour d'un *Gran Man* (chef suprême), et de relais, *Capitaines* et *Basias*, dont l'autorité s'étendait sur des territoires précis ⁽¹⁾. Le départ en ville coupait le lien quotidien qui permettait à ce système de se pérenniser ; les individus qui s'urbanisaient se trouvaient par là même presque exclus de leur propre culture. Une réflexion du père de R. Brunsjwik en témoigne ; alors que des journalistes l'interrogeaient sur les actions de guérilla de son fils et sur ses conséquences — à une période où le

(1) Cf. notamment : J.-M. Hurault (1961b), R. Price (1975), ou D. Vernon (1980).

gouvernement surinamien, comme les observateurs internationaux, s'interrogeaient sur la possibilité de faire intervenir les autorités traditionnelles comme médiateurs —, il répondit : « Mon fils n'était pas mauvais. C'est la ville [*Foto*] qui l'a rendu comme ça, et maintenant, c'est à vous de vous débrouiller avec lui : nous ne pouvons plus rien faire. » . Car *Foto* individualise les rapports et, de ce fait, est responsable de tous les maux, que peut éviter un groupe protégé par sa tradition, mais pas un individu coupé de ce groupe.

Par ailleurs, *Foto* est le territoire des *Fotoman*, les gens des villes. Généralement créoles, ces derniers appartiennent à une société beaucoup moins structurée, beaucoup plus individualiste, et plus tournée vers l'extérieur, c'est-à-dire plus « assimilée » ⁽¹⁾. Cette notion revêt un caractère crucial au Surinam : ce sont eux, les *Fotoman*, qui détiennent la totalité du pouvoir depuis l'indépendance (1975), et cette guerre semble montrer qu'ils n'entendent pas le partager avec les gens de la brousse, dont ils perçoivent, de plus, comme une menace, la cohésion de groupe.

La ville présente donc un attrait : salaires, facilités matérielles, modernisme, scolarisation..., mais aussi un risque qu'on n'arrive pas encore à maîtriser.

4 - Les conséquences de la guerre

Auparavant, du côté guyanais, les urbains se situaient essentiellement dans le secteur tertiaire : fonction publique, collectivités locales, services et commerce. On y trouvait une partie des Asiatiques et des Européens, la quasi-totalité des Créoles, ainsi que quelques Amérindiens et Noirs Marrons urbanisés. Les autres vivaient d'agriculture, de subventions et de commerce sur le Fleuve.

Du fait de la guerre, cette répartition a subi une modification considérable, et sans doute, dans de nombreux cas, rédhibitoire. En effet, les « réfugiés » sont arrivés ; la guerre a détruit Albina et Moengo ; Saint-Laurent est désormais la seule ville de la région. La rive surinamienne du Fleuve s'est dépeuplée au profit de la rive guyanaise, et l'on assiste à deux phénomènes conjoints : l'essor du pôle urbain de Saint-Laurent et le renforcement du Fleuve comme foyer culturel.

(1) Cf. M-J. Jolivet (1982)

— L'essor du pôle urbain de Saint-Laurent

La guerre a très fortement accéléré l'exode rural auquel on assistait depuis une vingtaine d'années. Autre lieu, autres lois : un exode de ce type ne va pas sans une remise en question fondamentale du système social. Dans les camps de réfugiés, les chefs traditionnels — *capitaines*, *Basias* — dont le rôle était précédemment lié à une entité villageoise, ont perdu une partie de leurs prérogatives avec le démantèlement des villages. A un moment, certaines des autorités militaires ou sanitaires qui géraient les camps ont cherché, parmi les réfugiés, des interlocuteurs investis du pouvoir traditionnel, c'est-à-dire des *capitaines*. Mais ceux qu'ils ont trouvé ne représentaient plus rien parce que les membres des *lô* (clans) dont ils étaient responsables n'étaient pas là (1). Parallèlement, on assiste en ville et dans les camps à l'émergence d'un groupe de « dirigeants » occasionnels ; leur pratique même de la ville, leur capacité de s'y « débrouiller » et d'y intégrer les autres vient généralement du fait qu'ils ont été les premiers urbanisés. Les « exclus » d'hier prennent donc un poids important, maintenant que tous sont installés sur leur territoire à eux : la ville.

Chez les Amérindiens, on trouve un phénomène analogue, quoique plus ancien : celui des associations. La première, l'« Association des Amérindiens de Guyane » (2), a vu le jour en 1982. Son but était — et reste — de rassembler les ethnies amérindiennes de Guyane pour préserver leur patrimoine culturel. Son siège est à Awara - Les Hattes. Elle a eu un rôle important au moment de l'arrivée des réfugiés Galibi qu'elle a recueillis et installés aux Hattes, en liaison avec les autorités administratives. Elle gère maintenant la mise en place de la nouvelle commune d'Awara - Les Hattes, constituée en 1989 par détachement de la commune de Mana. Une autre association, *Epo Nango*, a son siège à Terre Rouge, près de Saint-Laurent. Groupe folklorique à l'origine, elle a servi d'interlocutrice lors des échauffourées qui ont récemment opposé Amérindiens et Noirs Marrons, sur le Fleuve.

Dans cette évolution vers un système représentatif moderne, qui va à l'encontre de la tradition et n'est du reste pas du goût de

(1) Cf. J-M. Hurault (1961b), et K. Bilby (1987)

(2) Cf. le numéro 1-2 de la revue *Ethnies*.

tous, on pourrait voir le signe d'une déculturation. Mais un autre phénomène vient faire contrepoids.

— Le renforcement du Fleuve comme foyer culturel

Face à la violence et aux dangers qu'ils engendraient, la guerre et l'exode ont nécessairement entraîné un besoin accru de protection. Or, devant des dangers qui menacent non plus des individus « exclus » mais un groupe tout entier, ce dernier peut se renforcer pour se protéger.

Chez les Noirs Marrons, l'univers est divisé en deux forces : la « bonne force » et la « mauvaise force ». Une guerre ou un exode sont des périodes au cours desquelles la mauvaise force est prépondérante. Dans ce cas, l'on est confronté à deux types de problèmes engendrant troubles ou maladies : les *wisi*, sorcellerie individuelle correspondant aux problèmes entre personnes et groupes, et le *kumu* ⁽¹⁾, malédiction collective correspondant aux problèmes entre groupes. L'explication de la guerre et de l'exode prend donc automatiquement place dans l'univers magique et religieux que l'individu oubliait un peu, en ville. Depuis deux ans, les *krutu* (réunions des anciens et responsables traditionnels) et les prières collectives se succèdent le long du Fleuve, sollicités en permanence par les événements.

Ainsi, avec l'accroissement de la population de l'une des rives du Maroni et l'augmentation, en raison de la crise, du rythme des pratiques magico-religieuses, le Fleuve lui-même retrouve son statut de berceau culturel, de chemin et lieu d'échange. S'y ajoute la coupure, du fait de la guerre, de la route qui reliait Paramaribo au sud du Surinam et à la vallée du Tapanahony : toute une partie de ce pays n'est plus accessible, maintenant, que par le Fleuve et ses affluents.

Or, cette région est peuplée. Avant la guerre, on traversait le Fleuve : comme nous l'avons vu, les marchandises partaient du Surinam vers la Guyane, via Albina et Saint-Laurent. Désormais, on le remonte : les marchandises partent de Saint-Laurent en direction de l'arrière-pays. De plus, les racines culturelles, si nécessaires à l'heure actuelle, se situent sur ce même fleuve : on ne fait pas un *krutu* n'importe où ; on n'enterre pas les morts n'importe où. L'agglomération de Saint-Laurent est devenue la véritable capitale du Fleuve, parce qu'elle est plus que jamais liée à son

(1) Cf. J-M. Hurault (1961b) et J. Hœree (1986).

arrière-pays. Il semble, finalement, que l'on assiste à un renforcement socio-culturel, à une recomposition, là où l'on aurait pu s'attendre au phénomène inverse. Par contre, l'exode rural, lui, est bien réel, et il n'est guère envisageable que ceux qui se sont installés ainsi en ville retournent tous dans des villages, au fond de la forêt.

5 - La question des relations inter-ethniques

On notera tout d'abord que, lorsqu'un groupe se déplace, les phénomènes de déculturation ne se présentent pas de la même manière que lorsqu'il s'agit d'individus. Mais, dans ce cadre, pour comprendre ces phénomènes, il faut aussi se pencher sur les relations inter-ethniques.

Aujourd'hui, toutes les ethnies se trouvent réunies en un même lieu, et à l'étroit. Ce phénomène de déplacement de groupes, aussi bien pour les Noirs Marrons que pour les Amérindiens ou même les Chinois autrefois installés à Albina, interdit toute intégration progressive, comme c'était plus ou moins le cas auparavant ; elle provoque même la confrontation des groupes. De fait, la guerre a exacerbé, entre les ethnies, de mauvaises relations qui se réglaient précédemment par le dédain. Il existe maintenant un conflit ouvert entre Amérindiens et Noirs Marrons ; les Arawak et les Galibi ne se soutiennent pas totalement ; les Boni, qui gardent en mémoire la tutelle des Djuka au XIX^e siècle, jouent de la supériorité que leur confère actuellement leur nationalité française ; les Créoles et les Chinois rejettent les réfugiés ; les Hmong, qui commercialisaient aisément leurs récoltes sur le marché de Saint-Laurent, y subissent désormais la concurrence des Djuka...

Il existe également des rapports d'une autre nature, liés aux activités économiques, et qui ont eux aussi évolué du fait de la guerre. Nous l'avons vu, les Noirs Marrons et les Amérindiens se partageaient la suprématie du Fleuve et assuraient le passage des marchandises entre Albina et Saint-Laurent. Or, Albina est maintenant un camp de l'armée surinamienne. Les marchandises passent toujours, mais les Noirs Marrons ne peuvent évidemment plus aller les chercher. Les Amérindiens s'en chargent donc, et les échanges se font sur la rive guyanaise ou sur le fleuve même. De plus, les communications entre Paramaribo et Albina se coupent ou se restaurent en fonction des combats et, pour éviter ces aléas, le transport des marchandises est en bonne partie

assuré par navigation côtière, domaine quasi exclusif des Amérindiens qui en excluent les autres ethnies. Il en résulte des sentiments de frustration et de méfiance, tandis que s'instaurent de nouveaux rapports de dépendance.

Dans le domaine économique, l'état des relations, faites à la fois de rivalités et de complicités, est donc beaucoup plus nuancé que ne l'indique le tableau rapidement brossé au paragraphe précédent. En réalité, il s'agit de l'instauration d'un état moderne de la compétition, fondé sur l'argent, et qui s'oppose à l'état antérieur, fondé sur l'histoire.

*

* *

Le conflit restant larvé, il est trop tôt pour savoir si le tournant observé dans le système économique et dans les relations inter-ethniques va avoir une incidence sur le développement. En guise de conclusion, on ne peut encore poser que des questions.

Les personnes qui se sont installées dans la région de Saint-Laurent et se sont remises à vivre du commerce fluvial, vont-elles de nouveau privilégier les « abattis », c'est-à-dire l'agriculture traditionnelle, pour éventuellement contourner cette situation de compétition inter-ethnique ? Le fait est que le problème de l'approvisionnement de cette région, de la vie quotidienne des gens, risque de prendre un nouvel aspect, que l'on perçoit déjà. Toutes les ethnies sont concernées ; elles vont réagir, chacune à sa manière. A travers cette situation, on pourra voir si l'intérêt individuel prime ou non sur l'intérêt de groupe. Mais de quels groupes s'agira-t-il ? Les nouveaux groupes urbains, menés par les nouveaux chefs, vont-ils correspondre à l'appartenance ethnique, ou entrer en conflit avec elle ? Voilà, à mon sens, le phénomène qu'il faudra observer dans les mois et les années à venir.

Saint-Laurent du Maroni, mars 1989

Références bibliographiques

- BILBY K. (1987). — « Les Boni et les communes : un problème d'intégration. » *Equinaxe* n° 24, Cayenne, pp. 100-111.
- CORNETTE A. (1987). — « Quelques données sur l'occupation amérindienne dans la région Basse-Mana-Bas-Maroni, d'après les sources ethno-archéologiques ». *Equinaxe* n° 24, Cayenne, pp. 19-20.
- GRENAND P. (1985). — « Les Arawak ». *Ethnies* n° 1-2, Paris, pp. 15-17.
- GRENAND P. (1985). — « Les Wayana ». *Ethnies* n° 1-2, Paris, pp. 23-24.
- GROOT S. W. de (1984). — « La guerre des Marrons Boni (1765-1793) ». *Equinaxe* n° 19, Cayenne, pp. 1-29.
- HCEREE J. (1986). — « Le monde Saramaka. Anthropologie et application ». *Equinaxe* n° 21, Cayenne, pp. 81-92.
- HURAUULT J-M. (1961a). — « Histoire des Noirs Réfugiés Boni de la Guyane française (d'après les documents de source française) ». *Rev. fr. d'Histoire d'Outre-Mer*, XLVII (166), Paris, pp. 76-137.
- HURAUULT J-M. (1961b). — *Les Noirs Réfugiés Boni de la Guyane française*. Dakar, IFAN, mémoire n° 63.
- HURAUULT J-M. (1970). — « La "francisation" des Indiens de Guyane ». *Le fait public* n° 16, Paris, 8 p.
- HURAUULT J-M. (1972). — *Français et Indiens en Guyane*. Paris, U.G.E., coll. 10/18, 438 p.
- JOLIVET M-J. (1982). — *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM, Mémoire n° 96, 503 p.
- LESCURE O. (1985). — « Les Galibi ». *Ethnies* n° 1-2, Paris, pp. 19-20.
- PRICE R. (1975). — *Saramaka social structure : analysis of a Maroon Society in Surinam*. Rio Pedras, Institute of Caribbean studies, University of Puerto Rico, monograph series n° 12.
- PRICE R. (1983). — *First time. The historical vision of an afro-american people*. Baltimore, J. Hopkins University Press.
- STEPHENSON E. (1980). — « Les Créoles ». Cayenne, 10 p. multigr.
- TOUTLEMONDE-NIAUSSAT M. (1985). — *La Guyane. Immigration et développement*. Université de Tours, mémoire de DEA dirigé par G. Belloncle, 170 p. multigr.
- VERNON D. (1980). — « Bakuu : possessing spirits of witchcraft on the Tapanahony ». *Nieuwe west-indische Gids* n° 54, Utrecht, pp. 1-38.



Introduction à la question des « ethnies » et des frontières en Guyane

par Marie-José Jolivet

« J'ai l'impression d'être ridicule
dans leurs souliers dans leur smoking
dans leur plastron dans leur faux col
dans leur monocle dans leur melon
(...)

J'ai l'impression d'être ridicule
parmi eux complice parmi eux souteneur
parmi eux égorgueur les mains effroyablement rouges
du sang de leur civilisation. »

(Léon-G. Damas, *Pigments*)

Au moment où, ailleurs, elle commençait à être reconsidérée⁽¹⁾, la notion d'ethnie est paradoxalement devenue en Guyane — où elle était précédemment inusitée — la clef de voute des discours identitaires. Dans l'acception qu'elle revêt en l'occurrence, cette notion semble bien introduire une rupture dans le mode de classification des groupes humains en Guyane. En particulier, parler d'une « ethnie créole », comme on tend à le faire depuis quelques années, constitue indéniablement une auto-appréciation — car ce sont les Créoles eux-mêmes qui se désignent ainsi — d'un esprit très nouveau par rapport au temps où les désignations relevaient essentiellement de la médiation occidentale : c'est dans le renversement du rapport au processus d'assimilation, très prégnant jusqu'alors, que se construisent les positions nouvelles.

Restée de ce point de vue très largement fidèle aux représentations des premiers conquérants du Nouveau Monde, l'idéologie assimilationniste situait en effet les différents groupes le long d'une échelle hiérarchique au bas de laquelle elle reléguait tous

(1) Voir anthropologie africaniste et notamment les textes réunis par J-L. Amselle et E. MBokolo (1985).

les « primitifs » (1), pour placer au sommet les Européens, considérés comme prototypes des « civilisés ».

Pour comprendre les enjeux préluant à l'émergence de l'« ethnie créole », il faut donc commencer par situer la question dans sa perspective historique. A travers l'histoire du peuplement, on verra comment la médiation occidentale s'est imposée aux inter-représentations des groupes en présence et à leur placement les uns par rapport aux autres ; on verra ensuite comment aujourd'hui, sous le coup des dernières migrations, cette médiation devient l'objet d'un nécessaire renversement. A partir de cette perspective, apparaîtra également toute la complexité de la notion de frontière dont la nature — ou plutôt la *diversité* — est étroitement liée à la palette des définitions identitaires que peut offrir un pays sans cesse remodelé par de nouveaux mouvements migratoires.

Les fondements de la médiation occidentale

Au début de la colonisation des Antilles et des Guyanes, les Amérindiens ont été désignés par le vocable de « Sauvages », et ce vocable leur est resté très largement réservé, après l'arrivée des esclaves africains. En 1694, le Père Labat (1979) — l'un des principaux chroniqueurs de la colonisation française dans ces contrées — écrivait, à propos de la Martinique qui peut ici servir d'exemple (2) :

« J'ai dit en quelques endroits ci-devant que la Cassave et la Farine de Manioc servent de pain à la plupart des habitants blancs, noirs et rouges des Isles, c'est-à-dire aux Européens, aux Nègres et aux Sauvages. » (tome I, p. 195).

Dans un chapitre intitulé « Des Sauvages appelez Caraïbes, de leurs vêtements, armes, vaisseaux et coutumes. », le chroniqueur ajoutait :

(1) C'est une appellation parmi d'autres : nous verrons que, des « Sauvages » aux « ethnies », différents noms ont tour à tour désigné les groupes considérés.

(2) A cette époque, la manière d'appeler les diverses composantes des populations vivant dans les colonies françaises d'Amérique était homogène. Plus tard, la Guyane s'étant démarquée des autres colonies par une histoire propre, une terminologie particulière y est apparue.

« Ces sortes de gens sont indolents et fantasques à l'excès. Il faut des ménagements infinis avec eux ; ils ne peuvent souffrir d'être commandez (...). Ils ne font que ce qu'ils veulent, quand ils veulent, et comme ils veulent (...). Le plus court est de ne s'en point servir, ou de ne compter jamais sur eux, ni leur laisser rien entre les mains, car ils sont comme des enfants à qui tout fait envie (...).

Une autre raison pour laquelle on doit éviter autant que possible de se servir des Caraïbes (...), c'est l'antipathie qu'il y a entre eux et les Nègres. Leur orgueil leur fait croire qu'ils sont beaucoup au dessus des Nègres, et les Nègres qui en ont du moins autant qu'eux, les regardent avec encore plus de mépris, surtout quand ils ne sont pas Chrétiens, et ne les appellent jamais autrement que Sauvages, ce que les Caraïbes ne peuvent entendre qu'avec un extrême dépit, qui les porte souvent à des extrémités qu'on ne peut éviter avec trop de soin. » (tome I, p. 283).

En 1698, le Père Labat (op. cit.) notait encore :

« Afin de les mieux dresser, les instruire, et leur faire prendre le train de l'Habitation, il est bon de départir les Nègres nouveaux dans les cases des anciens. (...) On destine ordinairement quelqu'un qui est bien instruit, pour faire la doctrine en particulier aux Nègres nouveaux, sans compter que ceux chez lesquels on les a logez ont un soin merveilleux de les instruire (...). Ils leur servent pour l'ordinaire de Parains.

Il est difficile de s'imaginer jusqu'où va le respect, l'obéissance, la soumission et la reconnaissance que tous les Nègres ont pour leurs Parains. Les Créolles mêmes, c'est-à-dire, ceux qui sont nez dans le pays, les regardent comme leurs pères. » (tome II, p. 398).

Ainsi, à travers un discours datant de la fin du XVII^e siècle, apparaissent déjà presque tous les éléments de la hiérarchie imposée par le colonisateur, selon une classification qui, affinée au fil des temps, s'est perpétuée jusqu'à une date très récente, par-delà quelques changements de termes, aux incidences assez réduites.

Examinons d'abord, successivement, chacune des catégories répertoriées dans ce discours :

— Les « Sauvages ».

Ce sont les Amérindiens. Ils sont aussi définis comme étant « rouges », dans la première citation, mais ce qualificatif reste rare sous la plume du Père Labat. En fait d'Amérindiens, ce

dernier connaît surtout les Caraïbes qu'il rencontre dans les Iles. En Guyane, les colons n'ont pas seulement affaire aux Galibi, qui sont des Caraïbes ⁽¹⁾ ; ils rencontrent des Arawak et des Palikur, alors également désignés comme « sauvages », quoique parfois distingués des Indiens de l'intérieur, estimés plus « sauvages » encore.

Il faut cependant souligner que l'emploi — comme appellation — de l'expression « Les Sauvages » reste peu fréquent. Le Père Labat lui-même utilise davantage « Les Caraïbes ». En Guyane, dès le XVII^e siècle, on dit plutôt « Les Indiens », en englobant sous ce vocable les divers groupes considérés comme autochtones. Au XVIII^e siècle, le mot « sauvages » devient surtout qualificatif :

« (...) Toute relation avec les Indiens ne sauroit produire aucun accroissement de culture et de commerce. Car des hommes libres et sauvages qui ne connoissent ni les besoins ni les fantaisies du luxe et qui n'en contractent pas même le goût en vivant avec nous, ne deviendront jamais ni agriculteurs ni artisans, et ne prennent aucune part à un commerce dont ils n'ont pas besoin et pour lequel ils n'ont à fournir aucun objet d'échange. » (V.P. Malouët, 1785) ⁽²⁾.

Avec cette appréciation portée par Malouët — ancien intendant de la Guyane —, apparaît la place réelle desdits Indiens dans le système colonial : en marge. C'est en ce sens qu'ils demeurent « sauvages », contrairement aux esclaves africains ⁽³⁾.

— Les « Nègres ».

Au temps du Père Labat, sont ainsi désignés tous les esclaves d'origine africaine. Dans son texte, la catégorie *créole* ⁽⁴⁾, appliquée aux esclaves, est juste mentionnée dans l'extrait cité qui, toutefois, montre bien un début de hiérarchie (« les Créolles mêmes... »). Si la nécessité de distinguer systématiquement entre *Nègres* nés en Afrique et *Nègres* nés sur place ne s'impose pas à lui, l'auteur n'en insiste pas moins sur la formation des « Nègres

(1) Les Caraïbes des Iles sont originaires de la Côte des Guyanes.

(2) Cité par J.-M. Hurault (1972), pp. 144-145.

(3) Rappelons que les esclaves d'origine amérindienne sont restés l'exception.

(4) On notera, à ce propos, que le Père Labat utilise le substantif « les Créolles » à propos des esclaves nés dans le pays, alors qu'ailleurs, il parle simplement des « hommes blancs créolles » (op. cit., tome I, p. 128). On a donc là l'annonce de l'usage qui s'est ensuite imposé en Guyane.

nouveaux », qui viennent juste de débarquer et qu'il faut donc « instruire » du travail de l'habitation et de la religion chrétienne : c'est entre ceux qui sont « instruits » et ceux qui ne le sont pas, que passe la distinction essentielle. C'est cette même distinction que reproduit finalement l'opposition entre esclaves *créoles* et esclaves *bossales*, cette dernière expression désignant justement les esclaves récemment débarqués d'Afrique, non « instruits » et par conséquent encore quelque peu « sauvages » (1).

En Guyane, cependant, l'opposition principale — la plus durable, en tout cas, puisqu'elle est encore d'actualité — va plutôt s'opérer entre *négres créoles* ou en voie de créolisation (2), et *négres marrons*. A ce propos, intervient très largement la spécificité historique et géographique de ce pays.

Esclave fugitif, le *négre marron* (3) peut être aussi bien créole que bossale. En Guyane française, les principaux mouvements de marronnage issus des propres plantations de la colonie ont concerné des esclaves créoles et ont toujours été réduits par les troupes du Gouverneur. Mais au Surinam voisin, où la traite fut toujours plus active et le nombre d'esclaves beaucoup plus important, de vastes mouvements de marronnage essentiellement bossale — cf. article précédent (M. Toulemonde-Niaussat) — ont abouti à la constitution de diverses petites *Républiques*, réorganisées selon des modèles africains de type *holiste*, marquant le primat du collectif sur l'individuel, et dotées d'une autonomie reconnue par le Gouverneur du Surinam.

Le premier groupe de Marrons à venir s'intégrer officiellement au paysage démographique guyanais fut celui des Boni, qui demanda à s'installer en territoire français dans les années 1770,

(1) De l'espagnol *bozal* qui au sens propre veut dire « nouveau », mais connote aussi l'idée du simple, du frustré et même du sauvage, le mot « bossale » ne se rencontre guère sous la plume des chroniqueurs français. S'il est aujourd'hui plus usuel, il reste malgré tout assez savant. Il ne désigne d'ailleurs qu'une catégorie du passé : le terme n'a jamais été repris pour qualifier d'autres immigrants.

(2) Si, au sens strict, le mot *créole* — de l'espagnol *criollo* — signifie « né sur place d'une espèce importée », nous verrons qu'une acception plus sociologique du terme implique surtout que la personne ainsi désignée ait une certaine expérience des valeurs occidentales.

(3) Le mot vient de l'espagnol *cimarron* qui, à l'origine, qualifiait l'animal domestique redevenu sauvage.

et opta pour la Guyane française quand fut définitivement tranché le litige frontalier avec le Surinam (1890) ; au temps de la ruée vers l'or, à partir des années 1880, des Saramaka vinrent aussi s'installer en Guyane, comme canotiers ou bûcherons ; des Djuka vivaient depuis longtemps déjà sur le bassin du Maroni, aux confins des deux colonies... Bref, la Guyane abritait des populations qui, sans être amérindiennes, relevaient d'un mode de vie et d'une marginalité de même nature : elles furent donc désignées soit directement comme « sauvages » — quand il était nécessaire, comme pour les recensements, de disposer d'une dénomination englobant l'ensemble des populations marginales (ou marginalisées) —, soit par des termes plus restrictifs, mais étymologiquement équivalents, tels Marrons ou *Bosh* ⁽¹⁾.

— Les « Européens ».

Ainsi sont appelés les Blancs ⁽²⁾. Mais dans cette colonie restée pauvre, les Blancs créoles n'ont jamais eu le poids économique de ceux de la Martinique ; aussi n'ont-ils pas survécu, en tant que groupe constitué, à l'abolition de l'esclavage. Depuis plus d'un siècle déjà, le groupe des Blancs est donc surtout représenté par des *métropolitains*, auxquels se sont adjoints quelques Blancs créoles des Antilles.

Il y a aussi ceux que l'on nomme, par dérision, les *Vieux-Blancs*, c'est-à-dire les bagnards ⁽³⁾. On a pensé, parfois, que leur présence avait sensiblement modifié — en les démythifiant — les représentations que les Guyanais pouvaient avoir des Blancs. C'est là une assertion dont les limites sont tracées par l'impact parallèle de l'idéologie assimilationniste...

(1) Synonyme de l'anglais *Bush Negroes* le mot *bosh*, qui signifie donc *hommes des bois*, s'applique traditionnellement aux Noirs Marrons des Guyanes. L'usage en est notamment attesté, en 1885, par la plume de Parépou (1987 : 115). De nos jours, il ne désigne parfois que le groupe particulier des Djuka.

(2) L'expression *Blancs* est d'ailleurs plus courante et moins ambiguë que celle d'Européens par laquelle on entend le plus souvent — comme le Père Labat — tous ceux qui sont d'origine européenne, mais que l'on réduit parfois à ceux qui sont nés en Europe, excluant les Blancs créoles, voire, aujourd'hui où se profile le temps de l'Europe comme entité, à ceux qui sont nés dans un pays européen autre que la France — les Blancs nés en France étant dits *métropolitains*.

(3) Précisons qu'ils ont rarement fait souche, malgré la pratique du *doublage* qui les astreignait à résidence dans la colonie après libération.

De l'assimilation aux revendications identitaires

Si l'on excepte l'expression *Vieux-Blancs*, dont l'usage est plus créole qu'européen, les appellations qui viennent d'être passées en revue sont toutes soit directement imposées par les Blancs, soit médiatisées par leur position dominante. Des modifications ont successivement été appliquées à certaines de ces appellations : elles doivent être comprises en fonction de la mise en place du processus d'assimilation.

Le groupe des Blancs a constitué le pôle de référence du système hiérarchique colonial — *stricto sensu* et dans ses prolongements *départementaux* —, celui en fonction duquel les autres groupes se sont ordonnés les uns par rapport aux autres. A cet égard, si l'on en croit le Père Labat, les relations entre « Nègres » et « Sauvages » étaient déjà révélatrices du poids de la médiation occidentale au moment où se sont mises en place les premières grandes plantations : l'esclave ne reprenait-il pas à son compte le terme de « Sauvage » pour parler de l'Amérindien et n'affichait-il pas un mépris renforcé à l'égard de tous ceux qui n'étaient pas chrétiens ? Or, en Guyane, ce mépris s'est perpétué jusqu'à une date très récente, voire jusqu'à nos jours, au moins dans certains milieux.

J'ai eu l'occasion, dans de précédents travaux (1982 ; 1987), d'analyser le système hiérarchique imposé par les Blancs, ainsi que l'intériorisation, par les groupes dominés, des critères discriminatoires. Je me contenterai ici de souligner la place des sociétés amérindiennes et marronnes dans ce système. Un premier indice en est livré avec la question des termes « génériques », attribués à ces sociétés.

Dans un tout premier temps, qu'il s'agisse des *Sauvages* (pour Indiens) ou des *Nègres*, ces termes n'ont englobé que des groupes culturellement très proches les uns des autres, ou même en voie d'homogénéisation. Mais très vite, le rapport à l'assimilation a préléué au choix des mots ; déjà la seule appellation de *Nègres* ⁽¹⁾ — par-delà son sens péjoratif — connotait moins

(1) Il est vrai que le sens de ce mot était double. Comme l'indique Littré, c'était d'abord le « nom qu'on donne en général aux habitants noirs de l'Afrique », et ensuite l'« esclave noir employé aux travaux des colonies ». Or, c'était seulement dans ce second sens que la notion de sauvagerie s'éclipsait, précisément au profit de celle de christianisation par laquelle on voulait justifier l'esclavage.

directement l'idée de sauvagerie que les termes de Marrons, de Bosh et même de Bossales.

Mais c'est avec les désignations globales que le rapport à l'assimilation est devenu le plus manifeste : populations « sauvages » d'abord, puis « primitives », « tribales » et même « sylvicoles », enfin, plus récemment, « ethnies », tous ces termes ont été autant de manières successives de distinguer, des Créoles et des Métropolitains, les sociétés non occidentalisées — on aurait dit, autrefois, non civilisées, non christianisées... —, et par là même marginalisées dans leur mode de fonctionnement essentiellement structuré autour du principe holiste (1).

On notera le changement de sens accompagnant le changement de terme. Les deux premières expressions (populations sauvages et primitives) faisaient référence à l'absence d'évolution ; celle qui, plus récemment, a pris la suite (populations tribales) s'est attachée au type de structure sociale (holisme) ; la quatrième, au demeurant de courte vie (populations sylvicoles) à l'ordre naturel et spatial ; la dernière enfin (ethnies), à l'identité socio-culturelle. Au moment où elles se sont imposées — notamment sous l'impulsion de l'administration — ces notions, souvent empruntées à l'ethnologie, ont été employées chacune dans son sens premier, la nouvelle entendant même généralement corriger le tour péjoratif de la précédente. Mais très vite, chacune a repris la même dérive péjorative : longtemps, sa réappropriation par l'usage créole n'a pu aller que dans le sens d'une discrimination.

Car la définition du groupe des Créoles se construisait alors dans l'espace déterminé par les deux pôles de référence respectivement occupés par les Métropolitains et la France — au pôle positif — et par les populations « primitives » — au pôle négatif. Porteuse de l'aspiration au modèle occidental, mais aussi, par voie de conséquence, de l'exclusion des sociétés holistes et de la hiérarchie interne du groupe, cette définition « en creux » était évidemment le produit de la pleine adhésion créole à l'idéologie assimilationniste.

(1) Rappelons que, selon l'optique de Louis Dumont (1983), le *holisme* ainsi que l'*individualisme* auquel il s'oppose doivent être considérés comme des valeurs sociales. Ajoutons qu'en l'occurrence il s'agit surtout de principes structurants, n'empêchant ni l'existence de lignes individuelles dans la configuration holiste, ni inversement la mise en place d'organisations collectives dans la configuration individualiste, ni même la dérive vers des configurations intermédiaires.

Aujourd'hui, la remise en cause de l'assimilation bouleverse entièrement cette construction. Longtemps confondue avec une certaine idée du « progrès » (1), l'assimilation, désormais, n'apparaît plus comme un moyen de promotion à l'usage de tous. En revanche, surgit au grand jour sa contre-partie culturelle : la régression des traditions créoles, dont jusqu'alors on ne s'inquiétait guère.

En même temps que l'assimilation, ce sont la place des Blancs dans le système, la référence aux valeurs occidentales et, partant, la définition même des Créoles, qui se trouvent être mises en question. Parallèlement, les mouvements d'immigration de ces quinze dernières années font passer le groupe créole de l'état de large majorité à celui de simple minorité (environ 40 % de la population actuelle), une minorité de surcroît confrontée à des groupes culturellement affirmés (2). Tout concourt, alors, à poser la nécessité, pour les Créoles, de se saisir avec urgence des phénomènes culturels et identitaires, précédemment abandonnés à la logique assimilationniste.

L'émergence de la notion d'« ethnie créole » s'inscrit dans cette optique : il s'agit de faire retour sur soi pour retrouver ses fondements, ses lignes de force, sa cohérence, c'est-à-dire reconstituer les conditions de sa perpétuation en tant que groupe bien identifié. Mais si elle se rapproche des Amérindiens pour affirmer une filiation d'où elle peut tirer la meilleure légitimité, si elle se rapproche des Marrons pour retourner efficacement le couple référentiel « européenité / africanité » (3), l'« ethnie créole » ne s'en caractérise pas moins, avant tout, par le repli, la fermeture. Contrairement à la période précédente où la créolisation (et /ou la guyanisation) des immigrants assurait la perpétuation du groupe dans la dynamique assimilationniste, la recherche d'une identité

(1) Au sens que revêtait ce concept quand triomphait la société de consommation, c'est-à-dire pris sous un angle essentiellement socio-économique.

(2) C'est notamment le cas des Haïtiens, dont les croyances, et singulièrement le vaudou, inspirent à la fois le rejet — pour cause de trop grande africanité —, la crainte — pour cause d'efficacité — et la nostalgie d'une semblable force, qu'on aurait eue mais qu'on aurait depuis longtemps perdue.

(3) Seule, l'affirmation d'un rapport de filiation avec les Amérindiens permet aux Créoles de se faire reconnaître une véritable indigénité ; seule la reconnaissance de la parfaite et noble guyanité des Marrons leur permet d'inverser les pôles de référence pour s'appuyer sur une africanité revalorisée.

plus strictement définie amène le groupe à repousser les immigrants aux marges de cette « ethnie » qu'il entend maintenant constituer. L'exclusion de l'autre, dès lors, continue : c'est juste la définition de cet « autre » qui s'est sensiblement élargie.

A ce niveau de la réflexion sur les termes employés pour désigner ces sociétés, je voudrais aussi mettre en question ceux que j'utilise personnellement. Dans mes premiers travaux sur la Guyane, j'ai parlé de « populations tribales » — ou encore de « populations dites tribales » ⁽¹⁾. Par cette expression, je voulais désigner les populations vivant en marge du système départemental en général, et de la société créole (alors très largement majoritaire) en particulier. L'appellation « tribales » avait moins de sens en elle-même — encore que j'aie entendu mettre ainsi en relief le holisme structurant — que dans son opposition au mode de vie individualisé de la société créole : mon analyse partait du point de vue créole, alors très largement confondu avec le point de vue guyanais.

Sans doute est-il plus sage, aujourd'hui où les Créoles ne sont plus guère (ou presque) qu'un groupe parmi d'autres, de désigner chaque groupe considéré par le nom qu'il se donne à lui-même. Tel est ce que je fais à chaque fois que possible. Encore faut-il éviter le piège de la réification ethnique ; d'autre part, on peut avoir aussi besoin de termes plus globaux. Dans cet esprit, j'ai retenu ceux qui, en l'état actuel des pratiques, restent les moins compromis : Amérindiens et Marrons. Certes, ils ont été au départ imposés par les Européens. Le terme de Marron a même longtemps eu une connotation fortement péjorative ; mais le contre-coup de l'apologie antillaise du marronnage ⁽²⁾ semble l'avoir libéré de sa charge négative. De plus, dans la mesure où tous deux font appel — chacun à sa manière ⁽³⁾ — aux origines

(1) J'utilisais l'artifice du « dites », ou plus simplement celui des guillemets pour me démarquer de l'usage péjoratif qui déjà entachait cette expression néanmoins consacrée à l'époque (début des années 1970).

(2) Dans les romans d'E. Glissant, notamment. De plus, en français, contrairement à la pratique anglaise ou hollandaise visant ces mêmes sociétés au Surinam, les Marrons de Guyane n'étaient plus désignés par ce terme depuis longtemps : les scientifiques parlaient plutôt des « Noirs réfugiés » (J.-M. Hurault), le terme de « Bosch » étant préféré dans le langage courant.

(3) Les Amérindiens étant reconnus comme les premiers occupants, le terme connote immédiatement l'idée d'indigénité.

des populations considérées, on peut estimer qu'ils constituent de bonnes catégories analytiques. Il est sûr, cependant, que si ces populations évoluaient dans le sens de la créolisation — ce qui semble bien s'opérer pour certaines d'entre elles —, de telles appellations pourraient vite prendre un tour infiniment plus discriminatoire qu'analytique.

En fait, nulle appellation ne peut durer, car nulle n'échappe aux retournements successifs des enjeux, dont la question identitaire est le produit. La notion d'« ethnie », appliquée à tous les groupes en présence ⁽¹⁾, est le dernier avatar de ces logiques de retournement : utilisée par et pour les Créoles, elle devient une manière d'inverser le sens du devenir culturel — jusqu'alors pris dans le processus d'assimilation — en posant la nécessité d'un retour en arrière pour resaisir la tradition d'antan et hisser ainsi la culture créole guyanaise au rang des cultures fortement affirmées, dont les récents mouvements migratoires ont largement pourvu ce pays.

« Ethnies » et frontières

Au sein des « ethnies » culturellement affirmées, un autre groupe émerge actuellement : celui des Bushi Nenge ⁽²⁾. Cette émergence est liée aux récents flux migratoires qui, en relation avec la guerre civile au Surinam, ont bouleversé entièrement la physionomie de la région du Maroni ⁽³⁾. La revendication de cette appellation de Bushi Nenge, jusqu'alors inusitée en territoire français, est une réponse à la situation où sont placées ces populations du fait de l'existence — soudain rigidifiée par la guerre — d'une frontière coupant en deux ce qui pour eux représente un seul et même pays : le Maroni.

Le Maroni, en effet, n'est un fleuve que sur les cartes et pour les autorités administratives. Pour les gens qui vivent sur ses rives, c'est avant tout un pays. En écrivant « le Fleuve », avec

(1) A l'exception, jusqu'alors des Métropolitains, à propos desquels j'ai toutefois entendu dire, tout récemment (à l'automne 1989) : « il y a une ethnie qui... », comme si « ethnie » et « groupe » étaient devenus strictement synonymes.

(2) Il s'agit en fait de l'équivalent, en sranan (pidgin surinamien), de l'anglais *Bush Negroes*, dont on a vu plus haut qu'il avait donné précédemment *Bash*.

(3) Cf. article de M. Toulemonde-Niaussat, dans ce même bulletin.

une majuscule, c'est cette réalité que, dans l'article qui précède, M. Toulemonde-Niaussat entend à juste titre restituer.

Pendant longtemps, la notion de frontière a pris, dans cette région, un sens très approximatif. Pour en comprendre les raisons, il faut remonter deux courants historiques : l'un concerne le « litige franco-hollandais », qui n'a été officiellement réglé qu'à la fin du siècle dernier ; l'autre intéresse plus précisément les divers groupes de Noirs marrons dans leur rapports entre eux et à l'administration.

Sans trop revenir sur l'histoire complexe de la formation de ces groupes, il convient sans doute de rappeler que tous sont nés au Surinam, mais que leur présence dans la région du Maroni est ancienne : les Djuka y étaient déjà installés quand, en 1776, sous la conduite de leur chef Boni, les Aluku ⁽¹⁾, dont la révolte était plus radicale, furent refoulés vers le Maroni par les troupes du Gouverneur du Surinam, et vinrent s'installer sur la rive française du fleuve.

D'après S. de Groot (1984) et W. Hoogbergen (1989) — dont on suivra ici les principales indications — les Aluku recommencèrent à piller les plantations surinamiennes, à partir de 1788, et furent à leur tour harcelés par les soldats surinamiens qui les pourchassaient jusque sur les îles ⁽²⁾ où ils étaient installés. Ils furent ainsi progressivement repoussés vers l'amont, sur le Lawa, tandis que les Djuka remontaient sur le Tapanahoni ⁽³⁾.

Déjà, en 1777, les Djuka avaient manifesté aux Aluku leur volonté de ne pas se voir barrer l'accès à la côte. En 1791, le cours inférieur du Maroni restait le territoire d'évolution des uns et des autres, même si leurs villages étaient plus en amont. La relation entre Djuka et Aluku demeurait conflictuelle. Attisée par les autorités surinamiennes qui s'appuyaient sur les premiers pour

(1) Ainsi se désignent-ils eux-mêmes, du nom d'un de leurs premiers chefs, alors que les Métropolitains et les Créoles les ont jusqu'alors désignés par le nom de « Boni », chef plus connu qu'Aluku en raison des guerres qu'il mena contre les planteurs surinamiens.

(2) Sur ce large fleuve aux îles multiples, la frontière, on le voit, n'est pas encore vraiment fixée.

(3) Le Lawa est le nom donné au cours moyen du Maroni, en amont du point de confluence avec le Tapanahoni qui, lui, coule exclusivement en territoire surinamien (cf. infra : problème du territoire surinamien contesté par la France).

tenter de réduire les seconds — jugés plus dangereux —, cette rivalité avait débouché, en 1791, sur un traité qui imposait aux Aluku la tutelle des Djuka. Réaffirmée en 1809, cette tutelle ne fut abolie qu'en 1860, à la suite d'un accord passé par les Français et les Hollandais avec les Boni et les Djuka ; mais entre temps, les Djuka étaient devenus maîtres du commerce sur le Maroni...

La matérialisation de la frontière — tout comme la position, les uns par rapport aux autres, des goupes en présence sur les rives du Maroni — a donc toujours été étroitement liée à la politique des Blancs. Je viens de rappeler le rôle des Surinamiens en l'affaire. Celui des Français fut moins marquant, mais il relève de la même logique : celle de la colonisation.

Au moment où les Aluku vinrent se réfugier en zone française, la question de leur accueil fut très officiellement posée. Déjà, en 1774, l'existence des Aluku et plus largement l'ensemble des mouvements de marronnage au Surinam avaient inspiré au baron de Bessner — futur gouverneur de Cayenne — une série de « mémoires » à partir desquels il proposait un nouveau plan de colonisation pour la Guyane. Favoriser l'implantation de ces réfugiés constituait en effet, selon Bessner, un moyen économique de pallier la pénurie d'esclaves sur les plantations, en les remplaçant par une main-d'œuvre libre, déjà acclimatée, dont on ne payerait que le travail réel. Bessner souhaitait aussi réunir des Indiens autour de missions / habitations, selon le modèle éprouvé par les jésuites, au début du XVIII^e siècle. En 1776, l'intendant V.P. Malouët fut envoyé sur place pour juger du bien-fondé de ces propositions ; il alla à Paramaribo ; il en revint avec de tout autres idées sur les moyens de mettre en valeur la Guyane.

Ainsi, la question des Aluku, déjà concrètement réfugiés sur la rive française du Maroni, resta en suspens. Ce ne fut qu'en 1890, à la faveur du règlement définitif du litige franco-hollandais concernant la frontière séparant les deux colonies, que le sort des Aluku — dits alors Boni — fut scellé, par le rattachement officiel du groupe à la colonie française.

En fait, même tranché (en faveur du Surinam), ce litige n'a jamais cessé d'embrouiller la situation — déjà compliquée en elle-même — du « Fleuve » et de ses populations. La France contestait au Surinam la propriété de la région située entre le Lawa et le Tapanahoni. Certes, le Maroni était reconnu par tous comme étant la frontière. Mais quel était le fleuve formateur à prendre en

compte en amont ? Les Français affirmaient que ce devait être le Tapanahoni ; les Hollandais disaient que ce devait être le Lawa — lui-même alimenté par le Litani. Or, entre ces deux rivières, évoluaient des Noirs Marrons . Quant au Maroni proprement dit, il était le moyen de communication obligé entre l'intérieur et la côte, entre le pays des « tribus » (Amérindiens ou Marrons) et le pays des plantations (c'est-à-dire des Blancs, des esclaves, des affranchis et des Créoles) ; il était un lieu de commerce entre les diverses composantes de la population, un lieu de passage entre les deux colonies : bref, non une ligne bien tracée, mais un ensemble aux contours flous et aux multiples définitions.

Les choses auraient pu en rester là quelques années encore, voire quelques décennies, si n'étaient intervenues la ruée vers l'or et les découvertes de 1887, sur le Lawa. L'enjeu, soudain, devint considérable. Qu'importait, dès lors, la question des populations du fleuve ? Il fallait avant tout régler le différend. Le tzar de Russie fut chargé d'arbitrer ; il trancha en faveur du Surinam. Une majorité de Djuka se trouva ainsi écartée de l'appartenance française ; à l'inverse les Boni purent la demander et l'obtenir. Concrètement toutefois, le va-et-vient des familles d'une rive à l'autre du Maroni ne s'en trouva pas fondamentalement modifié.

Tel était donc l'état des lieux quand, tout récemment, le Surinam a vu ressurgir la guerre civile, et avec elle, la reprise des migrations d'antan. Certes, ce ne sont plus, comme autrefois, les planteurs blancs, alliés au Djuka qui chassent les Aluku vers la rive française du Maroni ; ce sont les Djuka eux-mêmes qui viennent se mettre à l'abri des soldats de Paramaribo ; arrivent aussi les Amérindiens Galibi qui fuient la guérilla djuka. Mais ce faisant, tous évoluent sur un territoire qui est implicitement le leur depuis toujours. Quel sens peuvent-ils alors donner à la frontière que représente officiellement le Maroni ?

Car frontière il y a, plus que jamais, ces dernières années. Camps de réfugiés il y a aussi : on ne passe plus d'une rive à l'autre comme en un même « pays ». Seuls les Galibi du Surinam, accueillis par les leurs — les Galibi de Guyane étant organisés pour ce faire — peuvent avoir l'impression d'un simple passage ⁽¹⁾. Les Djuka, eux, s'ils continuent à traverser en amont, ils n'en sont pas moins vite ramenés vers les camps de réfugiés

(1) En fait, ils viennent très consciemment et très volontairement s'installer en territoire français.

par l'administration . Et dans ces camps, on distribue des vivres, on organise la survivance, non l'installation. Sans doute — et ce, malgré de récents accords gouvernementaux visant à favoriser les retours au Surinam — certains Djuka sont-ils déjà largement sortis des camps, pour vivre de la production de leurs abattis. Il n'empêche qu'on est loin de la reconstitution, de ce côté de la frontière, de leur société : l'immigration étant d'abord urbaine ou péri-urbaine, elle s'accompagne nécessairement d'un processus de restructuration...

*
* *

L'affirmation de l'identité Bushi Nenge, comme étant l'une des composantes de la « mosaïque » guyanaise, doit-elle être comprise comme la revendication d'une tradition (africaine), d'un territoire (le Pays du Maroni) ou d'un droit en devenir ?

Toute la question de l'« ethnie » est là, créole aussi bien que Bushi Nenge, Galibi aussi bien que Hmong... Sous couvert de tradition, de patrimoine à perpétuer ou à retrouver, c'est toujours d'autre chose qu'il s'agit. Si la tradition créole prend un sens aussi fort aujourd'hui, si la nécessité d'affirmer une identité créole en termes d'« ethnie » s'impose aux intéressés, c'est que l'enjeu culturel est en même temps un enjeu politique et un enjeu économique.

Paris, octobre 1989

Références bibliographiques

- AMSELLE J-L. et MBOKOLO E. [Sous la direction de] (1985). — *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris, La Découverte, 225 p.
- DUMONT L. (1983). — Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris, Seuil, coll. Esprit, 267 p.
- GROOT S. W. de (1984). — « La guerre des Marrons Boni (1765-1793) ». *Equinoxe* n° 19, Cayenne, pp. 1-29.
- HOOGBERGEN W. (1989). — « A propos des débuts de l'histoire de Boni ». Communication présentée à la manifestation *Sur les traces de Boni*, Chambre de commerce et d'industrie de Cayenne, 22 avril 1989.
- HURAUULT J-M. (1972). — *Français et Indiens en Guyane*. Paris, U.G.E., 10/18, 438 p.
- JOLIVET M-J. (1982). — *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM, Mémoire n° 96, 503 p.
- JOLIVET M-J. (1987). — « Nécessité et permutabilité de l'étranger dans la construction identitaire "créole". », in *Vers des Sociétés pluriculturelles, Actes du colloque international de l'AFA, Paris, 9, 10, 11 janvier 1986*, Paris, ORSTOM, 1987, pp. 418-428.
- LABAT J-B. (1979). — *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*. Saint-Joseph (Martinique), Courtinard, 4 tomes. [1ère édition en 1722).
- PAREPOU A. (1987). — *Atipa (roman guyanais)*. Traduit et annoté par M. Fauquenoy. Paris, GEREC/PUC - LHarmattan, 231 p.

Equipe « Identités et développement »

Ariele Giovannoni-Setbon

Allocataire de recherches (MRT fléché ORSTOM), Ariele Setbon prépare, sous la direction d'Emmanuel Terray, une thèse d'Université portant sur les identités collectives en Guinée forestière.

Elle a publié :

— *Constructions et emplois des identités collectives en Guinée forestière : champ sémantique de la catégorie « forestière »*, Mémoire de DEA, EHESS, Paris, 1988, 69 p. multigr. + annexes.

Manuela Gumucio

Sociologue, assistante à l'Université de Paris VIII, Manuela Gumucio est l'auteur d'une thèse de Troisième Cycle sur les processus de construction / déconstruction de l'identité chilienne parmi les Chiliens exilés en France.

Actuellement en accueil à l'ORSTOM, elle poursuit ses recherches sur les représentations collectives et les images de l'identité chilienne qui se sont formées sur place, dans le Chili de Pinochet.

Elle a publié notamment :

— *Les représentations de l'identité chilienne. Etude de cas : les exilés chiliens à Paris et en région parisienne*. Thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Paris VII - Jussieu, 1983, 198 p.

— « Identité, représentations et domination au Chili. » *In Cah. Sci. Hum.* 24 (2) 1988, ORSTOM, Paris : 271-282

Marie-José Jolivet

Sociologue à l'ORSTOM, Marie-José Jolivet poursuit actuellement ses recherches sur la question identitaire en situation de créolité, en comparant plus particulièrement les cas de la Martinique, de la Guyane et des migrants antillais et guyanais vivant en Ile de France.

Elle a publié notamment :

— *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française.* Paris, Editions de l'ORSTOM, coll. "Mémoires", 1982, 504 p.

— « Nécessité et permutabilité de l'étranger dans la construction identitaire créole » in *Vers des sociétés pluriculturelles, Actes du colloque international de l'A.F.A. , Paris, 9, 10, 11 janvier 1986.* Paris, ORSTOM, coll. Colloques et Séminaires, 1987 : 418-428.

— « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du schoelchérisme au marronnisme » in *Mémoires, histoires, identités, Cahiers d'Etudes Africaines*, 107-108, XXVII-3-4, 1987 : 287-309.

— « La politique de développement en Guyane : récurrence et point de rupture. ». *Terrains et perspectives , l'Anthropologie face aux transformations des sociétés rurales, aux politiques et aux idéologies du développement.* Paris, ORSTOM, coll. Colloques et Séminaires, 1987 : 221-236.

— « De quelques communes... » in *Atipa revisité ou les itinéraires de Parépou* , éd. M. Fauquenoy, Paris, GEREC / L'Harmattan, 1989 : 105-128.

Diana Rey-Hulman

Ethnolinguiste africaniste, Diana Rey-Hulman s'intéresse depuis quelques temps à la société marie-galantaise (Guadeloupe).

Elle a publié notamment :

— *Les bilinguismes littéraires ou la signification sociale de la littérature orale tyocossi.* Paris, SELAF, 1982, 295 p.

— « L'écriture au féminin (Marie-Galante) » in *Aux sources des paroles de Guadeloupe , Cahiers de littérature orale n° 21* , Paris, 1987 : 61-78.

— « Les charrons de Marie-Galante » in *Canne, sucre et rhum aux Antilles - Guyane* , Lausanne, Clio, 1987.

— « Le "dire" du silence », in *Graines de parole. Ecrits pour Geneviève Calame-Griaule.* Paris, Editions du CNRS, 1989 : 337-348.

— « Les temps du rhum en Guadeloupe ». *Terrain* n° 13, Paris, 1989 : 87-91.

Bernard Schlemmer

Sociologue à l'ORSTOM, Bernard Schlemmer est spécialiste de la côte occidentale malgache et travaille actuellement à une étude comparative (historique et sociologique) des « royaumes » sakalava, mettant en relief le jeu qui relie l'histoire foncière et l'histoire des manifestations religieuses, *lato sensu*.

Il a publié notamment :

— *Le Menabe, histoire d'une colonisation*. Paris, ORSTOM, coll. T.D. n° 164, 1983, 266 p.

— « Les royaumes sakalava et la colonisation. Hypothèses pour une recherche comparative ». In AUGÉ Marc et TERRAY Emmanuel, éd., *Afrique plurielle, Afrique actuelle*. Paris, Karthala, 1986, 272 p. : 241-255.

— En collaboration avec GESCHIERE Peter, éd. : *Terrains et perspectives. L'anthropologie face aux transformations des sociétés rurales, aux politiques et aux idéologies de développement*. Paris, ORSTOM, coll. Colloques et Séminaires, 1987, 459 p.

Myriam Toulemonde-Niaussat

Inscrite en thèse d'Université sous la direction de René Bureau et ancienne allocataire de l'ORSTOM, Myriam Toulemonde-Niaussat achève actuellement les recherches qu'elle a menées, en Guyane, sur le thème : Relations interethniques et développement dans la région du Bas-Maroni.

Elle a publié :

— *La Guyane, immigration et développement*. Mémoire de DEA dirigé par G. Belloncle, Univ. de Tours, 1985, 170 p. multigr.

— « Les Hmongs en Guyane », *Equinoxe* n° 23, Cayenne, CEGER, 1987 : 63-75.

