

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

207-208 | 2013

Un miracle créole?

Modèle occidental et créolisation

L'exemple de la Guyane

Western Model and Creolization : The French Guiana's Example

Marie-José Jolivet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24689>

DOI : 10.4000/lhomme.24689

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 113-134

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Marie-José Jolivet, « Modèle occidental et créolisation », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24689> ; DOI : 10.4000/lhomme.24689

Modèle occidental et créolisation

L'exemple de la Guyane

Marie-José Jolivet

DANS LA PALETTE des possibles réponses à la question de savoir s'il est pertinent de déplacer la notion de créolisation de ses territoires originels, marqués par une colonisation esclavagiste, vers d'autres horizons, la présente étude de cas, centrée sur la Guyane, entraîne plutôt l'observateur vers une position que certains pourront juger très restrictive. En effet, quand Raphaël Confiant¹ pousse l'élargissement jusqu'à prôner le remplacement du terme de mondialisation par celui de créolisation, ici compris comme « mouvement général du monde », alors qu'Édouard Glissant l'avait lui-même déjà défini comme « la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre » (1997 : 194), l'exemple des Créoles de Guyane invite à une autre réflexion. Longtemps, ces derniers ont voulu être clairement distingués des multiples autres groupes socioculturels vivant sur leur territoire, sur la base de leur étroit rapport au modèle occidental ; ils cherchent aujourd'hui à affirmer une culture « authentique » – quel que soit le caractère fantasmatique de la notion d'authenticité –, distincte des modèles auxquels ils se référaient précédemment, sans pour autant abandonner leur conception d'une hiérarchie susceptible de les maintenir au premier rang. Ils obligent ainsi à considérer le processus de créolisation qui les affecte dans toute sa complexité. Certes, on peut estimer, avec Patrick Chamoiseau², que les particularités de la Guyane n'en font pas l'exemple le plus pertinent pour une approche de la créolisation. Toutefois, après quelque quarante années de fréquentation assidue de ce pays, j'ai la

1. Dans un article non daté, publié en ligne sur le site *Potomitan* et sous le titre « Créolité et francophonie : un éloge de la diversité ».

2. Opinion énoncée lors d'un atelier organisé par Le Groupe d'histoire de l'Atlantique français, les 1^{er}, 2 et 3 mai 2008, à l'Université McGill de Montréal.

faiblesse de croire que ses particularités sont au contraire tout à fait éclairantes, à la manière dont peuvent justement l'être les types extrêmes, qu'une bonne théorie, au demeurant, doit savoir inclure. C'est dans cet esprit que je tenterai ici de mettre en relief quelques facteurs-clés pour la Guyane (seulement ?) du processus de créolisation.

Parmi les particularités de la situation guyanaise, figurent le nombre et la diversité des populations concernées. Dans cette diversité – notamment marquée, depuis la fin des années 1970, par d'importants apports migratoires, tant en provenance de pays voisins d'Amérique du Sud ou de la Caraïbe que de contrées lointaines (Chine, Laos) –, intervient aussi la présence des peuples considérés aujourd'hui comme cofondateurs de l'histoire de la Guyane : les Amérindiens et les Noirs marrons. Tandis que dans les îles antillaises qui ont vu fleurir l'*Éloge de la créolité* (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1989), la société tout entière, ou presque, semblait pouvoir être lue à travers le prisme qu'introduisait ce manifeste en Guyane, l'impossibilité d'une telle lecture est restée longtemps évidente de par la position de ces peuples cofondateurs qui, rejetés au rang de sociétés « primitives » ou tout au mieux « tribales » jusqu'à l'aube des années 1980, n'entendaient pas, eux-mêmes, être intégrés à l'ensemble créole. L'appellation de « Créoles » s'appliquait donc alors au groupe des descendants d'esclaves africains, souvent métissés (quoique non nécessairement), vivant depuis toujours en contact étroit avec les originaires d'Europe, un groupe porteur d'une culture définie elle aussi comme créole et auquel s'étaient par ailleurs adjoints nombre d'immigrants venus, en particulier, des petites îles créolophones de la Caraïbe³. Or, depuis quelques années, certains refusent de se désigner comme des « Créoles » ; ils préfèrent se présenter comme des « Guyanais » et mettent en avant l'ancienneté, de fait avérée, de cet usage. Encore faut-il replacer ce dernier sous l'éclairage de l'histoire récente qui en a vu l'évolution. Car ceux qui ont connu la Guyane et ses pratiques langagières avant les années 1980 savent bien que les personnes qui déjà, effectivement, se désignaient souvent comme des « Guyanais » excluaient totalement de cet ensemble, non seulement les « étrangers » (c'est-à-dire les non-Guyanais, quels qu'ils soient), mais aussi les membres des sociétés dites alors « primitives » ou « tribales » : l'appellation de « Guyanais » était comprise comme strictement équivalente à celle de « Créole ». Il n'est que d'interroger les témoins de cette époque, notamment parmi les Amérindiens ou les Marrons, pour en avoir confirmation⁴.

3. Parlant un créole à base lexicale française (cf. *infra*, note 14).

4. Je ne peux être ici qu'allusive : la volonté actuellement affichée par certains membres de cette société créole de Guyane de se démarquer des clivages antérieurs relève d'une autre approche.

Il est vrai également que, dans l'acception que certains auteurs lui donnent, la créolisation ne se confond ni avec la créolité ni avec les notions de société ou de situation créoles, et d'aucuns défendront peut-être, dans ce recueil, le principe d'une créolisation qui ne débouche pas sur la volonté de s'affirmer comme « Créole », au sens guyanais du terme. Cette question sera d'ailleurs examinée plus loin, à propos des Noirs marrons de Guyane dont le cas pose, de fait, le problème dans toute son apparente contradiction. Mais c'est précisément la comparaison entre les Marrons et les Créoles de Guyane, au long de leurs histoires respectives, avec une focalisation de l'attention sur le problème des références à l'univers magique et religieux, qui permettra, de mon point de vue, de sortir de la contradiction pour déboucher sur une vision tout à la fois approfondie et circonscrite de la notion de créolisation.

Créoles, Amérindiens et Noirs marrons, en Guyane, ou les leçons d'une histoire plurielle

On sait que diverses sociétés amérindiennes étaient présentes sur le sol des Guyanes bien avant l'arrivée des premiers conquérants européens. Il n'est pas question d'examiner ici les données que l'archéologie a permis de mettre au jour, dans l'espace concerné. Il s'agit juste de souligner ce que, au demeurant, nul ne conteste fondamentalement : la qualité de premiers occupants accordée aux Amérindiens, dès lors considérés comme des autochtones⁵. Ce statut est désormais plutôt valorisé et s'accompagne d'une réflexion sur les droits afférents. Mais il n'en a pas toujours été ainsi, bien au contraire. Sans remonter aux temps oubliés où les jésuites rassemblaient ces « sauvages » dans leurs missions⁶, en vue de les « instruire » selon leur terminologie, il n'est que de rappeler la perception qui prévalait encore parmi les Européens et les Créoles dans la première moitié du XX^e siècle, voire jusque dans les années 1960 : les Amérindiens étaient des « primitifs », non pas seulement au sens où l'entendaient les ethnologues, mais au sens commun et péjoratif de rustres, totalement ignorants de « la » civilisation. La résistance qu'ils avaient pourtant opposée à l'esclavage, aux débuts de la colonisation, n'avait pas conduit

5. Certains soulignent toutefois que l'ancien mode d'habitat amérindien se caractérisait par une forte mobilité. Il faut ajouter que les déplacements opérés par ces sociétés se sont trouvés singulièrement conditionnés par les avancées de la colonisation, notamment pour les Kalí'na qui vivaient sur la côte et qui furent ainsi repoussés vers l'ouest, parfois au-delà de la frontière du Maroni (cf. Collomb & Tiouka 2000 et Collomb 2006).

6. Arrivés en Guyane en 1664, les jésuites en ont été expulsés un siècle plus tard, et les Amérindiens antérieurement regroupés dans leurs missions de Kourou et de l'île de Cayenne ont alors été dispersés.

les colons ni les Créoles qui s'en inspiraient à se forger d'eux une opinion au moins respectueuse de cette capacité. Ils étaient plutôt jugés incapables d'accéder au rang des « civilisés ».

On notera, à ce sujet, que la divergence des positions respectivement prises devant la situation d'esclavage par les Amérindiens et les Africains transplantés a pu être, aux yeux des colons, un critère de valorisation (relative et circonstancielle) des seconds – au moins de ceux qui allaient devenir les Créoles – par rapport aux premiers. En tout cas, la différence introduite par l'esclavage dans les modalités du contact a finalement induit une égale différence des devenirs, de l'autonomie préservée pour les uns, à l'intégration forcée au système de l'*habitation* coloniale pour les autres : là s'est jouée une partie importante dans l'émergence du processus de créolisation. Écartons toutefois, d'ores et déjà, l'objection qui pourrait poindre quant à l'autonomie amérindienne à l'égard de la christianisation qui représente, au moins pour les Créoles de Guyane et, à mon sens, plus largement dans les Amériques noires, un facteur essentiel du processus de créolisation. Les Amérindiens de la côte semblent, en effet, avoir été largement convertis au christianisme. Ce point de vue est toutefois un peu illusoire. Comme le souligne Gérard Collomb :

« Malgré les efforts des pères du Saint-Esprit qui sont titulaires des paroisses, l'Église s'est plaint longtemps de ne pouvoir réaliser de véritables conversions chez les Kali'na. Jusqu'à ce que les missionnaires et les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny développent une stratégie de présence au plus près des villages, dans les années 1950, la pression du clergé sur le monde amérindien est demeurée modeste » (2008 : 55, note 24).

Telle n'est évidemment pas la situation des esclaves. C'est de cette situation particulière, impliquant la proximité et même, pour les esclaves de maison, l'intimité avec les colons, qu'émerge la culture créole. Que celle-ci doive nécessairement être comprise en termes de création n'induit certes pas l'idée d'une émergence *ex nihilo*, c'est-à-dire entièrement contenue dans le rapport des esclaves aux colonisateurs. En fait, ni la théorie de la *tabula rasa*, produisant une situation sans souvenirs de l'Afrique, ni celle, inverse, d'une possible africanité largement préservée⁷ ne sauraient rendre compte de cette construction dans sa richesse et dans sa dynamique. Le nouveau est né ici de l'agencement de divers processus

7. Je n'entends pas ici me référer à la querelle qui, au sujet de ceux qu'on appelle aujourd'hui, aux États-Unis, les « Africains Américains », opposa, en leur temps, Herskovits (1966 [1941]) et Frazier (1949), le premier développant une anthropologie de la mémoire et le second une sociologie de l'intégration. Je fais plus simplement allusion aux débats qui fleurissaient aux Antilles dans les années 1970, sur la *tabula rasa* (cf. Glissant 1981) ou à la manière inverse dont des chercheurs comme Jean-Marcel Hurault (1970) envisageaient les Marrons des Guyanes.

– adaptation, réappropriation, détournement, dérive... –, impliquant de multiples manières les cultures tant européennes qu'africaines en contact, fût-ce par la violence, sans oublier le recours à certains modèles amérindiens (Jolivet 1997).

L'histoire de la Guyane ou, plutôt, *les histoires*, comme dirait Édouard Glissant, des peuples de Guyane éclairent ces processus en en livrant les conditions comparées d'émergence. Nous laisserons ici de côté celle des Amérindiens, au demeurant déjà plurielle, eu égard au nombre de sociétés concernées, dans la mesure où, comme nous venons de l'entrevoir, ces populations n'ont pas été autant impliquées dans la situation coloniale que l'ont été les deux autres groupes : les Créoles et les Marrons.

Partons d'un premier constat : ces deux derniers groupes sont pareillement issus des plantations esclavagistes. Toutefois, sauf émancipations accordées individuellement, les Créoles n'ont pu quitter ce cadre qu'après l'abolition de l'esclavage en 1848, alors que les Marrons avaient fui en forêt longtemps auparavant. Rappelons, par ailleurs, que s'il y a bien eu quelques mouvements de marronnage en Guyane, tous ont été très rapidement réduits. Les Noirs marrons dont nous parlons ici sont donc issus des grands mouvements de marronnage qui affectèrent les plantations du Surinam voisin aux XVII^e et XVIII^e siècles. Au cours d'une histoire mouvementée, scandée par des guerres fratricides autant que par la lutte contre les colons et les autorités coloniales avec lesquelles les Noirs marrons signèrent finalement des accords de paix, six petites sociétés autonomes parvinrent ainsi à se constituer en territoire surinamien. Quatre d'entre elles sont à ce jour également présentes sur le sol de Guyane : les Saramaka, les Ndjuka, les Aluku et les Paramaka.

Les Saramaka, qui sont aussi les premiers à avoir marronné, sont arrivés en Guyane en nombre significatif au temps de la ruée vers l'or qui bouleversa l'intérieur du pays à partir des années 1870-1880 et se poursuivit, au long des découvertes successives de gisements, jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale⁸. Implantés au cœur du Surinam, le long de la rivière du même nom, ils sont venus proposer leurs services, répondant ainsi à la demande des commerçants qui, depuis les bourgs côtiers de Guyane, assuraient le ravitaillement des bassins miniers de l'intérieur et avaient à déplorer très régulièrement des naufrages sur les fleuves accidentés, seules voies d'accès aux placers d'or. Les Saramaka disposaient en effet de pirogues assez larges pour transporter du fret

8. Pour la ruée vers l'or, le rôle qu'y jouèrent les Saramaka et les modalités de leur insertion en Guyane, cf. Marie-José Jolivet (1982). Pour une approche approfondie de la société saramaka et de son histoire, cf. les travaux de Richard Price (en particulier 1994 et 2008).

et néanmoins profilées pour passer les rapides ; ils étaient par ailleurs réputés pour leur maîtrise de ce type de navigation. Ils franchirent donc le Maroni frontalier, mais sans s'y arrêter, car ce fleuve était aux mains d'autres habiles canotiers⁹ : les Ndjuka et, dans une moindre mesure, les Aluku que ces derniers contrôlaient (cf. *infra*). En revanche, durant des décennies, les Saramaka sillonnèrent tous les autres fleuves de Guyane, jusqu'à l'Oyapock, à la frontière du Brésil, tandis que leurs points d'attache se situaient sur la côte, légèrement en amont de l'embouchure de ces fleuves, dans de petits villages construits en marge des bourgs créoles. Cette émigration saramaka fit l'objet d'un accord officiel, passé en 1883 avec le Gouverneur de Cayenne ; elle devait suivre des règles strictes, édictées par le *Gaanman*, chef politique et prêtre suprême de la société saramaka, et de ce fait rigoureusement respectées : seuls les hommes étaient autorisés à partir, en nombre limité et pour des périodes de temps assez courtes ; ils devaient exercer exclusivement les métiers de canotiers et de bûcherons¹⁰...

Les Ndjuka n'ont jamais connu ce genre d'émigration organisée. Le lieu où ils construisirent leurs grands villages, après ce qu'ils appellent les « Premiers Temps » (ceux du marronnage), lieu depuis désigné comme le *ndjuka liba* (le « fleuve ou pays ndjuka »), se situe le long du Tapanahoni, un affluent-formateur du Maroni¹¹. Or, pendant longtemps, la frontière n'eut qu'un sens limité pour eux. Sans doute savaient-ils bien qu'ils

9. Leurs pirogues, plus étroites, étaient encore plus maniables dans les rapides, mais ne pouvaient pas transporter autant de fret que celles des Saramaka. Pour ces aspects techniques, cf. Jean-Marcel Hurault (1961).

10. Ces informations m'ont été fournies à Régina, sur le bassin de l'Approuague, à la fin des années 1960, alors que les Marrons étaient encore sous le régime des cercles municipaux dont l'administration était le plus souvent confiée aux gendarmes des communes correspondantes. Si j'ai pu croiser mes deux sources (mémoire des Saramaka et discours de l'administrateur), je n'ai jamais eu l'accord de 1883 entre les mains. Je puis toutefois attester que, lorsque, dans les années 1968-1972, j'ai travaillé dans les bourgs côtiers de Régina et de Mana – anciens relais commerciaux de la période des grandes ruées vers l'or –, le poids des préceptes du *Gaanman* sur le comportement des émigrés saramaka était encore tangible. Certes, la durée de leurs séjours s'était considérablement allongée, au point que certains n'envisageaient plus de vivre ailleurs, mais rarissimes étaient ceux qui n'exerçaient pas les métiers prescrits (canotiers ou bûcherons). Le plus remarquable restait l'absence totale de femmes saramaka dans les villages – à l'exception de celui de Tampac, sur l'Oyapock, où résidait le « commandant » de tous les émigrés saramaka de Guyane, lequel n'avait jamais été soumis à limitation pour la durée de son séjour et avait toujours eu le droit de faire venir ses femmes.

11. Ce fleuve ne porte le nom de Maroni que dans son cours moyen et bas, à partir du confluent de deux affluents qui en sont donc les formateurs : le Lawa et le Tapanahoni. Cette situation, qui traduit l'incertitude quant à la source du Maroni, a longtemps divisé les deux colonies française et hollandaise, chacune revendiquant la portion de terrain située entre les deux affluents – formateurs en fonction du lieu présumé de la source.

dépendaient de la colonie hollandaise et de son gouverneur, puisque c'est avec ce gouverneur-là qu'ils avaient passé leur accord de paix, en 1760. Mais, jusqu'au temps de la ruée vers l'or et des découvertes de gisements en amont du Maroni (1888), le tracé précis de la frontière n'eut pas plus d'importance à leurs yeux qu'à ceux des colonisateurs. En revanche, le règlement du contesté frontalier, en 1891, ne fut pas sans conséquences : en fixant la frontière au Lawa, il rejeta définitivement les deux rives du Tapanahoni, donc tout le pays ndjuka, en territoire surinamien. Toutefois, les Ndjuka gardaient l'accès à la côte *via* le Maroni, qu'ils empruntaient régulièrement pour descendre effectuer les travaux saisonniers dont le salaire leur permettait d'acheter ce qu'ils ne produisaient pas eux-mêmes. Par ailleurs, des familles ndjuka s'étaient installées à Grand Santi, sur la rive droite (guyanaise) du Lawa, juste au-dessus de son confluent avec le Tapanahoni. Aussi leur fréquentation de la Guyane, femmes et enfants compris, était-elle bien ancrée dans les habitudes.

Cette situation s'est trouvée singulièrement modifiée par la guerre civile qui, entre 1986 et 1992, opposa les troupes de l'homme fort du gouvernement surinamien, Desi Bouterse, à celles que son ancien garde du corps, un Ndjuka nommé Roniy Brunswijk, avait levées parmi les Ndjuka de la Cottica – région côtière du Surinam située entre le Maroni et Paramaribo, où, plus d'un siècle auparavant, s'étaient implantés des Ndjuka originaires du Haut-Tapanahoni. Exposés aux tirs croisés des belligérants, ces Ndjuka de la Cottica furent pour beaucoup contraints à fuir : quelque six mille d'entre eux furent accueillis en Guyane dans des camps de réfugiés aménagés dans la région frontalière qui va de Saint-Laurent du Maroni à Mana. À la fin de la guerre, des indemnités financières leur furent proposées pour les pousser à rentrer chez eux ; nombreux furent néanmoins ceux qui préférèrent rester en Guyane, quitte à grossir les rangs des « sans-papiers ». D'abord fermement pourchassés par les gendarmes, puis plus ou moins tolérés, ces « sans-papiers » sont aujourd'hui toujours en quête de régularisations, celles-ci étant accordées au compte-gouttes.

Appelés les Boni jusqu'à une date assez récente, les Aluku¹² représentent le dernier groupe de Marrons dont le gouvernement colonial de Paramaribo ait reconnu l'autonomie (1860). Issus de mouvements de marronnage également anciens – on peut faire remonter les premières fuites aux années 1710, selon certains historiens (cf. Hoogbergen 1990 et 2008) –, les Aluku ont connu une histoire particulièrement mouvementée, dont

12. L'un et l'autre nom sont ceux de chefs des « Premiers Temps » (du marronnage).

nous ne retiendrons ici que les guerres qui les opposèrent aux Néerlandais et aux Ndjuka à la fin du XVIII^e siècle. Ces guerres se soldèrent par leur refoulement sur le territoire du Lawa, en amont du Maroni, et par le contrôle que les Ndjuka exercèrent alors sur leurs déplacements vers la côte, les empêchant ainsi de poursuivre leurs attaques sur les plantations des colons. Les Aluku ne retrouvèrent leur pleine liberté qu'avec la signature de leur traité de paix avec les autorités coloniales, en 1860. L'abolition de l'esclavage au Surinam, en 1863, entérina l'ère de la paix. Cependant, lorsque le contesté frontalier fut réglé au profit des intérêts néerlandais, en 1891, nombre d'Aluku installés sur la rive gauche du Lawa désormais surinamienne préférèrent rejoindre la rive droite, française. Il faut dire qu'ils demandaient asile à la France depuis longtemps déjà... Toujours est-il que, depuis cette date, ils entrent de plein droit dans l'histoire de la Guyane.

Création et créolisation : concordance ou divergence ?

Même si l'origine de ces sociétés marronnes se situe au Surinam, la Guyane y est donc intéressée depuis longtemps déjà. Mais ce qui fait sans doute le véritable ciment entre ces groupes et les Créoles (surinamiens tout aussi bien que guyanais, au demeurant), c'est la commune condition initiale de la transplantation et de l'esclavage. Quelles en furent les conséquences ? Un détour par la question linguistique¹³ permettra de saisir l'importance de ce point de départ commun. Créoles ou Marrons, tous parlent des langues définies comme des créoles. Ces langues se sont en effet constituées dans le cadre des plantations et ont continué à être parlées une fois sorties de ce cadre. C'est d'ailleurs ce qui explique la proximité des divers créoles parlés au Surinam, tant par les Créoles que par les Marrons. Ces créoles, dits *nenge*, sont tous à base lexicale anglaise – ou anglo-portugaise, dans le cas particulier des Saramaka qui, pour communiquer avec les autres Surinamiens, doivent utiliser un *nenge* débarrassé de ses attributs portugais. Le partage d'une même base lexicale anglaise donne ainsi au créole parlé sur la côte (dit plus précisément *sranan tongo*) et aux divers *nenge* des Marrons une proximité qui leur assure une relative intercompréhension. En revanche, le créole parlé en Guyane est très différent. S'il s'est créé selon la même dynamique et dans la même matrice, celle des plantations esclavagistes, c'est sur une base lexicale française qui prive ses locuteurs de toute compréhension instinctive

13. À ce sujet, cf. en particulier Laurence Goury & Bettina Migge (2003), et Isabelle Léglièze & Bettina Migge (2007).

des *nenge* dont, inversement, les locuteurs n'ont pas directement accès aux créoles à base lexicale française. Au temps des ruées vers l'or, pour communiquer avec les orpailleurs¹⁴ et les commerçants, les canotiers marrons furent donc contraints à apprendre à parler le créole guyanais. Certes, ces langues comportent aussi des mots d'origine africaine ; néanmoins, les différences lexicales issues de la pluralité linguistique des colonisateurs concernés – anglais, français et portugais, en l'occurrence – l'emportent largement.

À partir du moment où le théâtre des opérations qui nous occupent ici s'est déplacé vers la Guyane, les *nenge* se sont trouvés en situation d'infériorité, ou tout au moins portés – jusqu'aux trois quarts du XX^e siècle – par des locuteurs en situation d'infériorité numérique, et le créole guyanais s'est imposé à eux comme langue véhiculaire. Toutefois, eu égard à l'infériorisation longtemps infligée au créole guyanais, non seulement par les Blancs mais aussi par ses locuteurs mêmes qui le désignaient comme leur « patois », on ne peut tirer de l'actuelle situation linguistique nul enseignement pertinent quant à d'éventuelles différences dans les modes de créolisation. On peut juste noter la dérision avec laquelle les Créoles traitaient, récemment encore, les *nenge* marrons en les désignant comme du *taki taki* (de l'anglais *to talk*), ce qui signifie « faire du bruit » ou « parler pour ne rien dire ». Mais, si l'on entend toujours dire aujourd'hui que les Marrons parlent *taki taki*, c'est généralement plus simplement pour indiquer qu'ils parlent *nenge* : comme les Marrons eux-mêmes ont repris l'expression à leur compte – pour les plus jeunes tout au moins – et sont de plus en plus nombreux à parler l'une ou l'autre variante de cette langue, il ne semble pas que l'aspect péjoratif initial de cette appellation soit resté très actif¹⁵.

La créolisation linguistique, effectivement impliquée dans la fabrication de tous les créoles, quelles que soient leurs bases lexicales, produirait-elle des résultats équivalents par-delà les différences de ces bases lexicales ? Tout dépend évidemment du niveau auquel on examine la notion d'équivalence. Je me garderai bien, ici, d'une approche plus technique de la question : c'est en anthropologue ou en sociologue que j'entends la considérer. Or, la pratique de ces langues est étroitement dépendante

14. La ruée impliqua beaucoup d'orpailleurs originaires de l'île anglaise de Sainte-Lucie où, toutefois, on parlait un créole à base lexicale française qui s'était créé à une époque où la France occupait cette île – ainsi que celle de la Dominique qui nourrit également, avec la Martinique et la Guadeloupe, l'émigration vers l'or de Guyane.

15. Je livre ici un point de vue de simple observatrice. Pour une approche sociolinguistique fouillée de la question, cf. Isabelle Léglise & Bettina Migge (2007).

des situations concrètes où elles s'inscrivent et de leurs changements. Le fait que l'expression *taki taki* soit en train de passer d'un niveau méprisé à celui d'une locution courante et admise n'indique rien d'autre que la mesure du changement socioculturel à l'œuvre dans la région, depuis quelques décennies. Encore faut-il ne pas perdre de vue que ce changement concerne l'ensemble des groupes en présence, des groupes pour lesquels le processus de créolisation n'est pas vécu comme une donnée partagée, tant s'en faut.

Le terrain linguistique permet de poser la nécessité de la création comme point de départ commun à toutes les sociétés issues de la situation initiale que constitua la réduction à l'esclavage d'Africains transplantés : c'est tout son intérêt pour le présent propos. On peut évidemment établir à partir de là une correspondance étroite entre création socioculturelle et créolisation. Faut-il pour autant les confondre entièrement ? Telle est bien la question. Répondre par l'affirmative permet la généralisation du concept de créolisation à toute construction nouvelle. On s'aperçoit toutefois que, selon les auteurs qui s'y réfèrent, cette généralisation est soumise à conditions. Pour Édouard Glissant, par exemple, la créolisation suppose une rencontre chaotique de cultures au résultat « totalement imprévisible [...] ». On prévoirait ce que donnera un métissage, mais non pas une créolisation », précise-t-il (1997 : 37). D'autres ont voulu mettre l'accent sur la violence de la situation initiale : telles sont, notamment, les conclusions auxquelles sont parvenus les participants (dont moi-même) au colloque qui s'est tenu à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), en mai 2003, sur le thème des *Situations créoles* (cf. Célius 2006). On s'aperçoit alors que, hormis la totale généralisation, au moins en apparence, de Raphaël Confiant telle qu'elle est citée au début de cet article, la référence à la notion de créolisation est peut-être plus souvent restrictive qu'il n'y paraît *a priori*.

Je proposerai quant à moi un type de restriction plus respectueux des données de l'ethnographie que d'une intention théorique. Le terrain guyanais offre en effet la possibilité d'une comparaison entre deux types de construction culturelle issus tous deux du creuset des plantations esclavagistes : celle des Créoles et celle des Marrons. Nous venons de voir que les langues créoles (*nenge* marrons inclus) se sont toutes constituées très rapidement, au tout début de l'histoire de la transplantation africaine dans les Guyanes. Peut-on induire de cette constatation que toutes les cultures nées avec le Nouveau Monde se sont construites d'emblée avec la même rapidité ? Si tel était le cas, les cultures créoles et les cultures marronnes seraient très proches les unes des autres.

Eu égard à l'importance du rôle du colonisateur en l'affaire, la réflexion devrait peut-être d'abord être conduite au niveau du Surinam qui, seul, connaît la juxtaposition d'une culture créole et de diverses cultures marronnes, toutes issues des mêmes plantations. N'ayant toutefois pas mené personnellement d'études de terrain auprès des Créoles du Surinam, je dois m'en remettre à l'opinion d'autres observateurs, telle Diane Vernon qui estime que Créoles et *Busi Nenge*¹⁶ partagent « un fond culturel pouvant être qualifié d'"afro-surinamien" » (1993 : 265). C'est semble-t-il dans le domaine de la santé que les correspondances sont tout à la fois les plus nombreuses et les plus simples à mettre en évidence. Aussi, en bonne spécialiste de ces questions, l'auteure de la précédente affirmation n'hésite-t-elle pas à poser l'idée d'une parenté très élargie : « Une revue de la littérature ethnomédicale concernant les sociétés afro-caraïbes permet d'affirmer la parenté des systèmes de santé des Noirs marrons avec tous ceux qui relèvent également de cette aire culturelle » (*Ibid.*). Sont alors cités, à l'appui de cette assertion, des exemples pris dans le domaine des interprétations et faisant intervenir l'opposition entre le chaud et le froid, les variations pathologiques du sang, celles du déplacement des organes à la suite d'un traumatisme, la distinction entre maladies naturelles et maladies dues à des actes de sorcellerie, ou encore, dans le domaine des thérapies, des exemples montrant la place des plantes avec leur double mode d'administration (ingestion ou bains)... Mais, au-delà du partage de certains éléments du système de santé, c'est aussi tout l'univers « sociocosmique » enserrant ce dernier que pointe Diane Vernon pour situer les Noirs marrons du Surinam dans l'ensemble plus vaste des sociétés caribéennes. Et là, surgissent d'autres possibles références relevant d'ordres religieux non nécessairement convergents, comme nous le verrons plus loin.

Au demeurant, quelles qu'en soient les limites, l'extension envisagée n'accrédite pas forcément l'idée que l'éventuel fond commun à toutes les sociétés nées de l'esclavage d'Africains transplantés est lié à la créolisation : d'aucuns, marchant sur les traces d'Herskovits (1966 [1941]), voire de Bastide (1960, 1967), pourraient même estimer que c'est d'abord par l'Afrique que passe le lien. Mais l'idée d'une origine africaine des traits communs peut aussi correspondre à celle d'une création à partir d'un fond

16. De l'anglais *Bush Negroes*, ou du hollandais *Bos Negers*, ce qui signifie littéralement « nègres de la forêt », l'expression *Busi Nenge* désigne l'ensemble des Noirs marrons. Elle est utilisée en Guyane par les Français dits « Métropolitains » et les Créoles, ainsi que par les jeunes Marrons, à la suite des Aluku. Mais, parmi les Ndjuka, les personnes plus âgées et plus respectueuses des règles traditionnelles en matière de termes de désignation lui préférèrent l'expression *Busi kondé sama* (les « gens qui habitent les grands villages de la forêt »).

plus ou moins (selon les cas) revu et corrigé en fonction du nouveau contexte américain. En fait, la palette des possibilités est large. Et si Bastide refuse de s'enfermer dans l'opposition entre une « survivance cadavérique » et une « adaptation créatrice », pour lui substituer « la réalité vécue de la survivance adaptatrice » (1967 : 45), il sait aussi mettre en relief la distinction entre sociétés « nègres » – qu'on dirait aujourd'hui créoles – et sociétés marronnes.

Il existe encore une autre manière de poser la question du niveau de parenté et des possibles divergences des sociétés créoles et marronnes : en portant une attention plus grande à l'idée de création comme processus toujours en action et, partant, susceptible, entre autres productions, de conduire à ce que Eric Hobsbawm et Terence Ranger (2006 [1983]) nous ont appris à repérer comme des inventions de la tradition. Tel est le cas, par exemple, de certains cultes marrons de création relativement récente (fin du XIX^e siècle, début du XX^e : cf. Thoden Van Velsen & Van Wetering [1988]). Sans pour autant ignorer ce type de création qu'il signale lui-même, Richard Price (2008) insiste, quant à lui, surtout sur le caractère globalement précoce de la créolisation, lorsqu'il souligne, en préambule de son livre *Travels with Tooy*, « le remarquable processus de créolisation survenu pendant les années de formation de la société saramaka » (*Ibid.* : VIII), tout en limitant lui aussi sa présente utilisation au continent américain et à la production des Africains « enslaved and self-liberated », la création gardant en l'occurrence un rapport étroit avec les cultures africaines d'origine (*Ibid.* : 395, note 3).

On notera, enfin, que les créations initiales connaissent souvent, au fil des temps, des « dérives » qui, sans être forcément hasardeuses, renforcent plutôt les particularités – même si, de nos jours et sous l'effet de la mondialisation, on peut aussi envisager l'avènement d'une construction volontariste de la convergence.

De toute façon, s'en tenir à une approche centrée sur la seule relation à l'Afrique exclurait toute la construction première des Créoles qui, précisément, ont longtemps refusé l'idée d'un rapport privilégié à l'Afrique, au contraire mise à distance au profit d'un rapport privilégié à l'Occident. Et s'il s'agit là d'une conception purement émique qui, de surcroît, n'est plus pleinement d'actualité – la revalorisation de l'origine africaine est aujourd'hui à l'œuvre –, sa simple existence passée oblige à chercher une voie d'analyse qui en tienne pleinement compte.

Pour approfondir la réflexion sur les rapports qu'entretiennent les notions de création et de créolisation, nous allons maintenant, sans trop élargir la présente approche, reprendre la comparaison entre cultures créoles et cultures marronnes, en la limitant à la dimension plus restreinte

de la Guyane où, par-delà les différences qu'ont pu introduire leurs colonisateurs respectifs, les deux populations concernées sont en contact étroit depuis longtemps déjà. Posée à partir mais aussi au-delà du domaine des maladies et des soins afférents, cette approche conduit à aborder la question de la magie et de la religion où, nous le verrons, se jouent des effets de concordance aussi bien que de divergence entre les constructions créoles et marronnes.

Magie et religion : du partage à la rupture

On connaît l'importance que revêtent les pratiques magiques dans l'univers antillais. Sans atteindre, peut-être, le même niveau de paroxysme, la culture créole de Guyane en est aussi imprégnée. Or, certaines de ces pratiques existent également dans les cultures marronnes, au sein du domaine désigné comme *wisi* (« sorcellerie ») en langue *nenge*. À ce propos, j'utiliserai ici l'exemple de la culture ndjuka telle que j'ai pu l'observer ces dernières années, dans la configuration particulière de l'immigration sur la côte guyanaise, de Saint-Laurent du Maroni à Mana.

Prenons auparavant l'exemple des *baklou* créoles. Leur évocation revient fréquemment dans les récits qui font allusion à des mésaventures ou des malheurs survenus dans la vie de tel ou tel individu : « Il est la proie d'un *baklou* », entend-on parfois dire. Dans l'imagerie populaire, le *baklou* apparaît le plus souvent comme un petit être aux grands yeux, aux grandes oreilles et à l'air féroce. S'il n'a pas l'un des deux pieds à l'envers comme son cousin le *maskilili*, qui a l'art de masquer ainsi son parcours, ses manifestations sont tout aussi malfaisantes.

Le *bakuu* ndjuka en est le strict homologue. Rien d'étonnant à cela puisque, selon Diane Vernon qui lui a consacré son mémoire pour le diplôme de l'École des hautes études en sciences sociales (1985), parmi les deux origines attribuées au phénomène, s'il en est une ancienne correspondant à une création de toute façon locale, il en est une autre, plus récente, due à la diffusion du *baklou* créole au temps des migrations caribéennes liées aux ruées vers l'or. Toujours selon Diane Vernon, ce *bakuu* marron peut prendre diverses formes : la plus courante est celle d'un petit être, de la taille d'un enfant de deux ans, mâle ou femelle, et susceptible, par conséquent, de se reproduire, de sorte que posséder un couple des deux genres permet d'en obtenir aussi une descendance ; un *yooka* (fantôme d'un ancêtre) l'anime ; les Ndjuka le décrivent souvent comme étant constitué pour moitié de bois et pour moitié de chair humaine ; mais qui croise la nuit sur sa route un crapaud buffle ou certains papillons peut craindre d'avoir affaire à l'incarnation d'un *bakuu*.

Quand il est jeune, me précise par ailleurs une informatrice ndjuka, le *bakuu* fait ce que son maître lui demande et se contente, en retour, de simples aliments. Mais, en vieillissant, il devient plus exigeant : en rétribution de ses services, il réclame des nourritures sacrificielles de plus en plus difficiles à obtenir, jusqu'à atteindre l'impossible ; le maître est alors littéralement torturé par son *bakuu* et doit absolument s'en défaire s'il veut survivre. Outre la possibilité d'être attaqué par le *bakuu* d'un autre, poursuit cette informatrice, nul n'est à l'abri de la possession d'un *bakuu* : « il ne suffit pas de ne jamais chercher à en acheter, car celui qui possède un vieux *bakuu* dont il n'obtient plus que des tourments peut aussi s'en débarrasser en vous le donnant en cadeau, sans que vous le sachiez ».

Baklou et *bakuu* sont donc deux versions d'une même « entité ». Tous deux peuvent en effet être achetés et manipulés par des personnes animées de mauvaises intentions. Ainsi *voyés* (« envoyés ») sur leurs victimes, ils vont tourmenter ces dernières jusqu'à l'intolérable. Toute la préoccupation de ces victimes est alors de trouver le moyen de s'en libérer. À ce niveau, plusieurs possibilités s'offrent à elles : puiser dans le registre de la sorcellerie, pour retourner le mal à son envoyeur, ou se tourner vers les pratiques qu'offrent à cet égard les différentes religions en présence.

Compris comme le fantôme d'un ancêtre, le *bakuu* ndjuka, quoique relevant du registre de la sorcellerie (*wisi*), peut être rattaché à l'ensemble religieux des Marrons qui placent le rapport aux ancêtres au cœur de leur dispositif, tant religieux que politique. C'est donc au sein de ce dispositif que la victime va très logiquement chercher la solution à son problème. C'est à l'*obia* et à celui qui en est porteur, l'*obiaman*, qu'elle va tout d'abord s'adresser. L'*obia* est une notion très complexe. Couramment utilisée pour désigner un remède auquel un esprit donne son pouvoir, l'*obia* est tout à la fois le remède et l'esprit. En principe, l'*obiaman* doit pouvoir donner au patient le moyen d'évacuer le *bakuu* malfaisant. Encore faut-il trouver le bon *obiaman*, celui où s'incarne le *winti* (« esprit ») susceptible d'indiquer comment fabriquer l'*obia* qui permettra d'agir contre le mal considéré. J'ignore la fréquence des cas de possession par un *bakuu* qui ont pu être réglés de cette façon, car les intéressés n'en parlent guère. En revanche, ceux qui ont dû se tourner vers d'autres voies pour obtenir la guérison attendue sont plus prolixes. Il s'agit surtout des Ndjuka qui, pour trouver la paix, se sont convertis à des cultes protestants dont le caractère prosélyte invite justement à faire état des bienfaits de la conversion – tout particulièrement les Témoins de Jéhovah, mais aussi, plus largement, les diverses Églises évangéliques. Car le *bakuu* acheté et manipulé à des fins personnelles sort du dispositif habituel qui, lui, engage généralement l'ensemble du matrilignage, voire du clan tout entier.

On touche ici au point focal de la comparaison qui nous occupe. Du côté des Ndjuka, on a affaire à un système où la responsabilité individuelle tend à s'effacer au profit, ou plutôt dans ce cas précis au détriment de la responsabilité du matrilineage. Dans cette société matrilineaire dont le *Gaanman* est à la fois le chef politique et le prêtre suprême, tout manquement aux règles établies peut mettre en danger non pas le seul contrevenant, mais toute sa famille maternelle. L'exemple du *kunu* en est l'illustration la plus marquante. Ce terme désigne l'esprit vengeur qu'envoie un mort pour punir le crime dont il a été victime de son vivant : le *kunu* s'abat sur le matrilineage du criminel, sans rémission possible car il se transmet de génération en génération. « Si on regarde bien, le *kunu* est le responsable de la famille. Si les jeunes ont des problèmes, ils apprennent très vite qu'il y a un *kunu* sur la famille ! », m'explique un informateur ndjuka. Et ce *kunu* est exigeant : il faut satisfaire les demandes qu'il formule par la bouche de celui qu'il possède. La crainte du *kunu* que peut recéler la famille devient alors le garant de l'ordre établi.

Du côté des Créoles, la responsabilité personnelle tend à être évacuée par le recours à l'accusation de sorcellerie : l'inconduite ou les faiblesses d'une personne seront attribuées au *baklou* ou autre mauvais sort *voyé* (« envoyé ») par quelque parent ou voisin malintentionné ; jamais les familles ne seront atteintes en tant que telles. Quelle qu'en soit la modalité, la sorcellerie créole concerne des individus attaqués par d'autres et auxquels on demande au *gado* de rendre la pareille. Équivalent du quimboiseur martiniquais, le *gado* est le nom que les Créoles guyanais donnent au sorcier praticien de la magie noire. Bien évidemment, nul ne se réclame comme tel, mais chacun sait que, pour contrer une malfaisance *voyée*, il faut savoir pratiquer ce type de magie. La réputation des sorciers se joue à une échelle plus large que celle de la Guyane. Quand le *gado* se révèle incapable de soulager une personne d'une attaque de sorcellerie, celle-ci peut aller chercher ailleurs le remède à son mal et s'adresser soit à un sorcier haïtien que son rapport au vodou place aux premiers rangs en termes de réputation, soit à un *obiama*n marron – saramaka notamment. Le recours à l'*obia* peut ici surprendre, puisque le demandeur ne s'inscrit ni dans la logique marronne du matrilineage ni dans l'univers socio-cosmique dont relève la croyance en l'*obia*. Mais, comme l'a indiqué depuis longtemps déjà Mauss (2004 [1950]), la magie est cumulative : les remèdes et les pratiques s'additionnent sans se contredire. On peut d'ailleurs aussi faire appel à un chaman amérindien. En bref, pour soulager un individu du mal qui l'assaille, toute technique et toute croyance sont bonnes à essayer.

On connaît la place qu'occupe la magie européenne – et notamment le *Grand* et le *Petit Albert*¹⁷ – dans le corpus de la sorcellerie créole, qui puise une large part de son inspiration dans la religion catholique manipulée à des fins utilitaristes et immédiates. Quels que soient les combats menés par le clergé catholique, au temps de l'esclavage comme après son abolition, contre ce qu'il considérait comme des déviances hautement condamnables, cette proximité est restée néanmoins perçue comme une compatibilité qui a fini par dépasser le cadre créole pour concerner aussi celui des praticiens d'autres types de sorcellerie. Ainsi ai-je rencontré, il y a quelques années, deux *obiaman* ndjuka qui se revendiquaient comme catholiques et même comme anciens enfants de chœur. Tous deux – d'un certain âge¹⁸, mais sans lien particulier entre eux – aimaient d'ailleurs toujours réciter les psaumes et les litanies qu'ils avaient appris autrefois en latin. Ils évoquaient Dieu comme le créateur universel : « *Gadu meke ala sani* (Dieu a créé toutes choses) », répétait l'un d'eux à l'envi. Nés au Surinam dans les années 1930, ils avaient été élevés, l'un dans une mission catholique comme il en existe quelques-unes de l'autre côté du Maroni, et l'autre dans une famille catholique qui l'avait fait baptiser¹⁹. Selon eux, l'*obia* n'était pas incompatible avec leur religion, car « c'est Dieu qui vous envoie l'*obia* ».

Ceux qui n'ont pas fréquenté l'Église catholique étant enfants et qui, *a priori*, n'ont pas fait d'autre apprentissage que celui des croyances ndjuka en matière d'ancêtres et d'esprits ne voient pas forcément non plus une coupure radicale entre ces croyances et le catholicisme. Un autre informateur originaire du Tapanahoni (le pays ndjuka) m'explique ainsi que, descendu à Saint-Laurent du Maroni dans les années 1960 pour chercher du travail, il a été embauché comme homme à tout faire chez les Sœurs qui l'ont fortement invité à aller à la messe chaque dimanche, mais ne l'ont jamais obligé à se faire baptiser. Pour lui, le Dieu des catholiques ne saurait prendre ombrage ni du rôle que jouent les *obia* dans la vie des Ndjuka ni du culte qu'ils rendent aux ancêtres. On comprend alors pourquoi, lorsque la victime d'un *bakuu* ne parvient pas à s'en débarrasser selon les voies traditionnelles et cherche le remède à son mal du côté des religions révélées, c'est vers un culte protestant que, le plus souvent,

17. Le *Grand Albert* est un recueil de recettes de sorcellerie particulièrement populaire depuis le XIII^e siècle. Publié à la fin du XVII^e siècle, le *Petit Albert*, autre recueil de recettes du même ordre, en est souvent le complément dans les bibliothèques à caractère ésotérique.

18. Ils sont depuis tous ceux décédés.

19. Dans ce pays de colonisation hollandaise, le protestantisme est toutefois mieux représenté que le catholicisme, et le fait vaut encore plus de nos jours où les Églises d'origine adventiste (dont les Témoins de Jéhovah) ou, plus largement, évangélique ne cessent de se développer, sans oublier le pentecôtisme dont l'essor actuel, même dans des pays de tradition catholique, est bien connu.

elle se tourne. Et si le mal *voyé* est très virulent, c'est dans la conversion à un culte particulièrement exigeant quant à l'observation des interdits et des préceptes, tel celui des Témoins de Jéhovah, qu'elle pense pouvoir trouver la paix²⁰.

Il est toutefois d'autres raisons, pour un Ndjuka, de se convertir à un culte monothéiste – protestant le plus souvent, comme on vient de le voir. L'envie de rompre avec une tradition trop contraignante, notamment en matière de deuil, peut aussi entraîner les gens dans cette voie, surtout les femmes. Il est vrai que les interdits imposés aux femmes dans cette société polygame sont, en cas de deuil, plus lourds encore que ceux que doivent respecter les hommes. Certes, hommes et femmes sont pareillement soumis à l'interdiction de tout rapport sexuel pendant au moins six mois – jusqu'à deux ans, si la tradition est rigoureusement respectée – et tout manquement à cet interdit est lourd de conséquences, car il est porteur des maladies relevant du *kandu* (principe magique et vengeur) au sein desquelles est classé le sida. Mais, les hommes qui ont plusieurs épouses ont la possibilité d'avoir des rapports sexuels avec ces dernières sans courir ce risque. Les veuves n'ont pas cette échappatoire et, par surcroît, durant toute la période de deuil, elles continuent à appartenir au défunt, restant de ce fait totalement dépendantes du matrilignage de ce dernier²¹. La conversion devient alors, pour ces femmes, le moyen d'échapper aux contraintes et à la pesanteur d'un système qui donne autant de pouvoir aux matrilignages et aux « contrats » que ces derniers passent entre eux, à l'occasion d'une alliance.

Certes, la conversion à un culte protestant s'inscrit ici – eu égard aux limites de l'étude que j'ai menée auprès des immigrés ndjuka de la région de Saint-Laurent-Mana – dans le cadre plus large d'une plongée dans le mode de vie occidental que la France promeut par l'intermédiaire de son administration, de son dispositif scolaire et de l'ensemble de ses règles et de ses lois. Mais, il apparaît clairement que la conversion à un culte protestant est une manière, sinon de rompre entièrement avec les règles de l'univers holistique où se meuvent les matrilignages et les clans ndjuka, du moins d'amorcer un changement vers une certaine individualisation du mode de vie et de pensée, individualisation par ailleurs plus conforme au système des *Bakaa*, selon le vocable qu'utilisent les Marrons pour désigner l'ensemble des Européens et des Créoles formant la société globale.

20. Je me réfère ici aux résultats d'une enquête menée auprès des Témoins de Jéhovah ndjuka de la région de Saint-Laurent, en 2001. Parfois, la conversion commence par un autre culte, moins exigeant, mais dont l'efficacité peut être jugée insuffisante comparée à celle qu'on attend alors des Témoins de Jéhovah.

21. Pour les questions relatives aux rapports de genre chez les Ndjuka, cf. Jolivet & Vernon (2007).

Créolisation, individualisme et modernité

130

Comment nommer le changement actuellement en cours chez les immigrants ndjuka de l'Ouest guyanais, si ce n'est en termes de créolisation²²? Plus précisément, si l'on peut estimer que cette créolisation a commencé dans les Premiers Temps (ceux du marronnage), avec la construction de cette culture nouvelle que Sidney Mintz et Richard Price (1992 [1976]) ont mise à juste titre en relief, on peut dire aussi que l'intrusion, même limitée, de l'individualisme comme principe structurant marque aujourd'hui une étape décisive dans ce processus. Sans doute pourrait-on être tenté de qualifier le changement actuel d'occidentalisation²³, en mettant en avant l'idée d'une entrée partielle et/ou progressive dans la modernité. Mais, s'il est vrai que le modèle occidental intervient dans les constructions qu'on observe aujourd'hui, force est aussi de constater que des pratiques nouvelles naissent du changement. Apparaît alors à quel point la création est toujours à l'œuvre : même dans le domaine rigide du droit, par exemple, les Ndjuka de la côte guyanaise font aujourd'hui surgir un entre-deux qui n'annonce pas nécessairement, à plus long terme, la simple disparition de l'un au profit de l'autre.

En fait, si l'on prend le concept de créolisation dans un sens plus précis que celui de création, même si la création demeure la trame du processus, pour lui faire rendre compte de l'ensemble des situations où la question créole se pose, l'exigence devient double : la créolisation doit être comprise comme englobante et particularisante à la fois. Telle est en tout cas la nécessité qu'évoque le cas de la Guyane, dans sa composante aussi bien marronne que créole. Or, ce qui sépare essentiellement l'ordre marron et l'ordre créole, c'est ce que l'on pourrait définir, en appliquant la problématique de Louis Dumont (1983) à la réalité guyanaise, comme l'opposition entre un principe de structuration marron tendant plutôt vers le holisme (univers de référence sociocosmique, rôle des matrilignages et des clans...) et un principe de structuration créole tendant plutôt vers l'individualisme – étant entendu, qu'il ne saurait s'agir de principes totalement exclusifs l'un de l'autre.

22. J'ai traité ailleurs ce changement de « néo-créolisation » (Jolivet 2006), pour le différencier d'une simple adoption de la culture créole en place, à la manière des immigrants venus au temps de l'or. Mais, dans l'esprit du présent recueil, c'est bien en termes de créolisation qu'il faut définir le changement observé, l'idée de « néo » n'ayant qu'un sens circonstanciel, pour ne pas dire anecdotique.

23. Pour ne pas parler d'acculturation, bien que ce soit le terme fréquemment utilisé par certains ethnologues pour désigner ce type de changement, mais dans le sens péjoratif de perte, de déculturation, c'est-à-dire sans tenir compte des dynamiques constructives qui accompagnent le phénomène.

Je ne développerai pas ici la description significative que j'ai donnée ailleurs à diverses reprises de la petite habitation créole aux lendemains de l'émancipation et du rôle central qu'y jouait l'individualisme (cf. Jolivet 1982 et 1997, notamment). Il est toutefois un point sur lequel il convient d'insister : la rapidité avec laquelle, après 1848, les Créoles de Guyane – enfin libres de réaliser concrètement le modèle de vie dont ils avaient pu tisser la trame durant les années antérieures, sous la férule des colons esclavagistes et les préceptes du clergé catholique – ont construit et mis en place le système de la nouvelle petite habitation créole. En raison d'une mémoire collective qui, avec le temps, avait été de plus en plus contrainte par la situation d'esclavage, seul le primat de l'individualisme pouvait offrir l'expression immédiate de la liberté retrouvée et en garantir le maintien. Mais, les exigences d'une vie en société appelaient aussi l'invention d'une contrepartie collective efficace : ce fut l'entraide dite *mayouri*, avec son système de réunions récurrentes, fondé sur le principe d'une réciprocité obligée. Cette rapidité, néanmoins, qui marque aussi les constructions marronnes des Premiers Temps, ne saurait définir à elle seule les particularités de la créolisation par rapport à d'autres types de création : toute société vivante est de nos jours nécessairement changeante et l'on peut « inventer » des traditions à tout moment. Si l'on veut inscrire les Créoles de Guyane comme relevant bien du processus de créolisation – et comment pourrait-on faire autrement, sans dénuer l'approche de toute véritable rigueur ? –, il faut nécessairement ajouter le primat de l'individualisme au principe de création. C'est ce primat qui différencie leur construction culturelle de celle des Marrons des Premiers Temps ; c'est le ralliement au moins tendanciel à ce primat qui commence à entraîner les Ndjuka de la côte guyanaise dans un mouvement de créolisation.

« L'individualisme est la valeur cardinale des sociétés modernes », écrit encore Dumont (1983 : 28). Si le processus de créolisation implique bien, comme on vient de le voir, le choix d'un certain primat individualiste, il correspond alors aussi, par là même, à la construction d'une société moderne. De fait, ce qui frappe quand on examine la création du système de la petite habitation créole de Guyane aux lendemains de l'émancipation, c'est son caractère éminemment moderne. Certes, les techniques de production demeurent rudimentaires, mais l'importance du fait économique dans le mode de structuration sociale y est d'emblée évidente. Par ailleurs, l'ensemble reste ouvert au changement comme le montre la plongée dans l'univers de l'or et de ses ruées. Tandis que les préceptes et les interdits du *Gaanman* empêchent la plupart des Saramaka de participer à ces ruées autrement que selon des règles particulièrement strictes, visant à garantir le maintien du système de référence, de ses matrilignages,

de ses clans et de son univers sociocosmique, à l'inverse, les nombreux immigrants créoles de Sainte-Lucie ou de La Martinique plongent instantanément dans la fièvre de l'or, *via* l'individualisme quasi intégral qui régit l'organisation socio-économique progressivement mise en place sur les placers et dans les relais commerciaux de la côte. Car l'individualisme, comme valeur sociale, ne caractérise pas seulement les Créoles de Guyane. Si, dans ce pays, les conditions de l'abolition de l'esclavage, en liaison avec l'immensité des territoires disponibles pour l'implantation de nouvelles petites habitations, ont pu rendre ce choix non seulement possible sur l'instant mais également viable à plus long terme, ailleurs aussi la dispersion des esclaves libérés et l'idéal persistant, toujours à l'œuvre, d'être « à son compte » ont marqué les constructions nouvelles au sceau de l'individualisme et de sa modernité.

On l'aura compris, le concept de créolisation n'a pour moi de valeur heuristique qu'à la condition d'être sorti du projet ambitieux qui veut la confondre avec toute sorte de mouvements dans le monde, voire avec la mondialisation tout entière, comme extension sans limite – et à force finalement déconnectée – des situations qui l'ont fait naître. Vue sous cet angle, la créolisation est une utopie. Certes, on peut considérer que la marche du monde a besoin d'utopies et, en ce sens, cette conception large de la créolisation peut avoir sa raison d'être, voire déboucher sur des expressions fructueuses, dans le domaine des arts, par exemple. Mais la rigueur d'une démarche anthropologique implique un rapport plus étroit aux données du terrain. Dans cette optique, je suis donc, quant à moi, nécessairement conduite à définir la créolisation comme un processus de création qui tient son caractère infiniment moderne de son rapport au modèle occidental – lequel n'est évidemment pas exclusif. Il me semble, en outre, assez raisonnable de réserver ce concept au mode de construction des cultures affirmées comme créoles par tous ceux qui en relèvent, et reconnues comme telles. Or, les cultures ainsi distinguées correspondent précisément aux créations modernes issues des situations historiques de l'ère esclavagiste et post-esclavagiste – jusque dans leurs prolongements actuels. Et l'on retrouve alors l'Afrique en filigrane...

*Institut de recherche pour le développement
Unité de recherches migrations et société (URMIS), Paris 7
marie-jose.jolivet@ird.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : créolisation/*creolization* – Marrons/*Maroons* – Créoles/*Creoles* – individualisme/*individualism* – esclavage/*slavery* – modèle occidental/*western model* – Guyane/*French Guiana*.

Bastide, Roger

1960 *Les Religions africaines au Brésil, vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Préf. de Georges Balandier. Paris, Presses universitaires de France.

1967 *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau & Raphaël Confiant

1989 *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard.

Célius, Carlo A., ed.

2006 *Situations créoles. Pratiques et représentations*. Québec, Nota Bene (« Société »).

Collomb, Gérard

2006 « Introduction », in *Les Indiens de la Sinnamary. Journal du père Jean de La Mousse en Guyane (1684-1691)*. Paris, Chandeigne (« Magellane »).

2008 « Chroniques interculturelles en Guyane : un "point de vue" kali'na », in Gérard Collomb & Marie-José Jolivet, eds, *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*. Paris, Éd. du CTHS (« Le regard de l'ethnologue » 18) : 45-76.

Collomb, Gérard & Félix Tiouka

2000 *Na'na Kali'na. Une histoire des Kali'na en Guyane*. Petit Bourg, Ibis Rouge.

Dumont, Louis

1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil (« Esprit »).

Frazier, Edward Franklin

1949 *The Negro in the United States*. New York, Macmillan Co.

Glissant, Édouard

1981 *Le Discours antillais*. Paris, Le Seuil

1997 *Poétique*, 4. *Traité du Tout-Monde*. Paris, Gallimard

Goury, Laurence & Bettina Migge

2003 *Grammaire du nengee. Introduction aux langues aluku, ndyuka et pamaka*. Paris, IRD Éd. (« Didactiques »).

Herskovits, Melville J.

1966 [1941] *L'Héritage du noir. Mythe et réalité*. Trad. de l'américain par Arnold Grémy. Introd. de Jacques Maquet. Paris, Présence africaine (« Situations et perspectives »).

Hobsbawm, Eric J. & Terence Ranger, eds

2006 [1983] *L'Invention de la tradition*. Trad. de l'anglais par Christine Vivier. Paris, Amsterdam.

Hoogbergen, Wim

1990 *The Boni Maroon Wars in Suriname*. Leiden-New York, Brill.

2008 « Frères et ennemis : Aluku et Ndjuka de 1710 à 1860 », in Gérard Collomb & Marie-José Jolivet, eds, *Histoires, identités et logiques ethniques... : 107-141*.

Hurault, Jean-Marcel

1961 « Canots africains en Guyane », *Bois et Forêts des Tropiques* 78 : 45-55 [http://bft.cirad.fr/cd/BFT_078_45-55.pdf].

1970 *Africains de Guyane. La vie matérielle et l'art des Noirs réfugiés de Guyane*. Paris-La Haye, Mouton.

Jolivet, Marie-José

1982 *La Question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, Éd. de l'ORSTOM (« Mémoires » 96).

1997 « La créolisation en Guyane : un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole », *Cahiers d'études africaines* 148 : 813-837 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1997_num_37_148_1834].

2006 « Créoles et Marrons en Guyane : d'une créolisation à l'autre », in Carlo Célius, ed., *Situations créoles... : 107-123*.

Jolivet, Marie-José & Diane Vernon

2007 « Droits, polygamie et rapports de genre en Guyane », *Cahiers d'études africaines* 187-188 : 733-752.

Léglise, Isabelle & Bettina Migge

2007 « Le "taki-taki", une langue parlée en Guyane ? Fantômes et réalités sociolinguistiques », in Isabelle Léglise & Bettina Migge, eds, *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane. Regards croisés*. Paris, IRD Éd. : 133-157.

Mauss, Marcel

2004 [1950] « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige. Grands textes »).

Mintz, Sidney W. & Richard Price

1992 [1976] *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon Press.

Price, Richard

1994 [1983] *Les Premiers temps. La conception de l'histoire des Marrons*

saramaka. Trad. de l'anglais par Michèle Baj Strobel. Paris, Le Seuil.

2008 *Travels with Tooy. History, Memory, and the African American Imagination*. Chicago, University of Chicago Press.

Thoden Van Velsen, H.U.E.

& W. Van Wetering

1988 *The Great Father and the Danger. Religious Cults, Material Forces, and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons*. Dordrecht-Providence, Foris Publ.

Vernon, Diane

1985 *Bakuu. Le mal moderne : un culte de sorcellerie chez les Marrons Ndjuka du Suriname*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, mémoire.

1993 « "Choses de la forêt" : identité et thérapie chez les Noirs marrons Ndjuka du Surinam », in Marie-José Jolivet & Diana Rey-Hulman, eds, *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*. Paris, L'Harmattan : 261-281.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Marie-José Jolivet, *Modèle occidental et créolisation : l'exemple de la Guyane*. — Cet article examine le processus de créolisation à partir du cas à la fois spécifique et éclairant de la Guyane. Soulignant la complexité de la société guyanaise et de son histoire, il se focalise sur les Créoles et les Marrons en tant que groupes issus de l'esclavage, pour faire apparaître la création comme constitutive de la créolisation, sans oublier de poser le problème de l'influence africaine. Il s'intéresse alors au domaine de la magie et de la religion, pour préciser le lieu où les constructions créoles et marronnes divergent : celui de la fonction donnée par les premières à l'individualisme comme principe structurant, alors que les secondes placent le matrilignage et le clan au cœur de leur dispositif. Le concept de créolisation semble alors mieux adapté aux sociétés historiquement marquées par le modèle occidental et sa modernité et qui, justement, se revendiquent comme créoles.

Marie-José Jolivet, *Western Model and Creolization : The French Guiana's Example*. — This article examines the process of creolization, using the very special and nevertheless revelatory case of French Guiana. Underlining the complexity of the French Guianese society and its history, it focuses on Creoles and Maroons as groups generations up from slavery, and establishes creation as constituent of creolization, without ignoring the reference to African origins. It focuses on the domain of magic and religion, in order better to identify the point at which Creole and Maroon constructions diverge : that of the function given by the Creoles to individualism as their structuring principle, while the Maroons place matrilignage and clan at the heart of their plan. The concept of creolization thus seems better adapted to societies historically marked by the western model and its modernity and which, in fact, lay claim to being creole.