







Mobilités, ethnicités, diversité culturelle :
la Guyane entre Surinam et Brésil
Éléments de compréhension de la situation guyanaise







Sous la direction de
Gérard COLLOMB et Serge MAM LAM FOUCK

Mobilités, ethnicités, diversité culturelle : la Guyane entre Surinam et Brésil

Eléments de compréhension de la situation guyanaise

IBIS ROUGE ÉDITIONS





Publication du programme de recherche « Mobilités, ethnicités, diversité culturelle : la Guyane entre Surinam et Brésil ». Université de Guyane (MINEA) en partenariat avec l'Observatoire Hommes-Milieus Oyapock (CNRS/Guyane). Responsabilité scientifique : Serge Mam Lam Fouck, professeur, Université de Guyane, et Gérard Collomb, chercheur associé, LAIOS/IIAC (EHESS, CNRS). Coordination : Isabelle Hidair, maître de conférences HDR, Université de Guyane.

Programme financé par l'Union européenne, Programme opérationnel FEDER 2007-2013 (convention n°2141 du 28 novembre 2013, PRESAGE 31566) avec le concours de la Région Guyane (convention n°3636 du 1^{er} avril 2012). En 2016, la région et le département ont fait place à la Collectivité territoriale de Guyane (CTG).

© IBIS ROUGE ÉDITIONS, 2016
Matoury, Guyane

<http://www.ibisrouge.fr>

ISBN: 978 - 2 - 37520 - 524 - 2

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite ». (Alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, sans autorisation de l'auteur ou de l'éditeur constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du code pénal.



Liste des auteurs

- ALBY Sophie, maître de conférences, sciences du langage, SEDYL (UMR, CNRS, IRD, INALCO), ESPE, Université de Guyane
- ALVES Junior Marcelino da Costa, *graduação em Filosofia e doutorado em História*, et Rodriguès Jardim Marcia, *graduada em Pedagogia e doutora em Sociologia, colegiados de Ciências Ambientais e Pedagogia, professores da Universidade Federal do Amapá* (UNIFAP), Macapá
- BENOÎT Catherine, professeure, anthropologie, Connecticut College, États-Unis
- COLLOMB Gérard, chercheur associé, anthropologie, LAIOS/IIAC (EHES, CNRS)
- DUBOST Isabelle, maître de conférences, anthropologie, CRPLC (UMR, CNRS, Université des Antilles), Faculté de droit et d'économie (Martinique), Université des Antilles
- DUPUY Francis, professeur, anthropologie, LISST centre d'anthropologie sociale, Université Toulouse 2-Jean Jaurès
- GRANGER Stéphane, docteur en géographie, Université de Guyane
- HIDAIR Isabelle, maître de conférences HDR, anthropologie et sciences de l'éducation, MINEA, ESPE, Université de Guyane ; MONNIER Pauline, master pratiques et ingénierie de l'éducation du travail et de l'action sociale, assistante sociale, centre hospitalier de Cayenne
- MAM LAM FOUCK Serge, professeur émérite, histoire contemporaine, MINEA, DFR Lettres et sciences humaines, Université de Guyane
- MENKE Jack Kenneth, professeur, *Social Sciences in multi-ethnic societies*, avec la collaboration de Edith DIPOWIRONO (*Geographer*), Carla MADSIAN (*Anthropologist*) et Heidi WIRJOSENTONO (*Sociologist*), *Institute for Graduate Studies and Research* (IGSR), *Anton de Kom universiteit van Suriname*, Paramaribo
- NICOLAS Thierry, maître de conférences, géographie, MINEA, ESPE, Université de Guyane
- PALISSE Marianne, maître de conférences, anthropologie, LEEISA (UMR, Université de Guyane, CNRS, IFREMER), DFR Lettres et sciences humaines, Université de Guyane



PINTO Manoel de Jesus de Souza, *doutor em Ciências Socioambientais pelo NAEA/UFPA, com estágio pós-doutoral no CNRS/Guyane, professor associado da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Macapá*

THEIJE Marjo de, *PhD, Anthropology, Department of Social and Cultural Anthropology, Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands* ; LUNING Sabine, *PhD, Anthropology, Leiden Institute of Cultural Anthropology and Development Sociology, Universiteit Leiden, Netherlands*

Nous avons fait le choix de publier les textes en français, en anglais et en portugais, tels qu'ils ont été rédigés par les chercheurs participant au programme. Nos collègues du Surinam et des Pays-Bas, de langue néerlandaise, se sont exprimés en anglais.



Sommaire

Introduction	11
Gérard Collomb et Serge Mam Lam Fouck	
Frontières politiques, frontières culturelles, mobilités transnationales	23
1 Granger Stéphane, <i>Intégrations régionales et diversification des flux migratoires dans les mondes caribéen et amazonien : la Guyane entre ouverture et isolement</i>	25
2 Alves Junior Marcelino da Costa et Rodrigues Jardim Marcia, <i>A ponte necessária : reflexões acerca da imaterialidade da ponte 'binacional' Brasil-Guyana francesa</i>	49
3 Menke Jack Kenneth avec la collaboration de Madsian Carla, Edith Dipowirono et Heidi Wirjosentono, <i>Mobility of Maroon People between Suriname and French Guyana : The Challenge of Assimilation, Autonomy and Diversity</i>	71
4 Dupuy Francis, <i>Frontières ethniques versus frontières nationales : dynamiques sociales dans la région du Maroni</i>	99
5 Collomb Gérard, <i>Mobiliser des ressources symboliques par-delà les frontières : les « nouvelles musiques » kali'na, entre Guyane et Surinam</i>	111
6 Theije Marjo (de) et Luning Sabine, <i>Small-scale mining and cross-border movements of gold from French Guiana</i>	141
7 Benoît Catherine, <i>Etre de quelque part mais être né nulle part... L'état civil sur un fleuve frontière de Guyane</i>	161
Dynamiques du rapport local/global, nouvelles territorialités, recompositions identitaires	171
8 Pinto Manoel de Jesus de Souza, <i>Migração de braileiros para Guiana Francesa : da sedução à realidade migratória</i>	173
9 Palisse Marianne, <i>Les pratiques agricoles des migrants haïtiens en Guyane : entre insertion et stigmatisation</i>	189



10	Hidair Isabelle et Pauline Monnier, <i>L'intégration des nouveaux arrivants créoles haïtiens au travers des églises pentecôtistes dans un quartier d'habitat spontané : l'exemple de Sablance (Macouria)</i>	207
11	Dubost Isabelle, <i>L'association chinoise Fa Kiao Kon So de Guyane : enjeux de pouvoir, frontières ethniques et travail communautaire</i>	233
12	Alby Sophie, <i>Approches sociolinguistiques de la question migratoire en Guyane française : un état des lieux des recherches</i>	257
13	Nicolas Thierry, <i>Frontières, migrations et reconfigurations territoriales en Guyane</i>	273
	Perspectives de recherche	299
14	Hidair Isabelle, <i>L'Université de Guyane et l'étude des sociétés de l'Amazonie</i>	301



Introduction

Gérard COLLOMB et Serge MAM LAM FOUCK

Publiés dans le présent ouvrage, les travaux des chercheurs du programme « Mobilités, ethnicités, diversité culturelle : la Guyane entre Surinam et Brésil » tombent à point nommé pour proposer une approche des mutations qui ont affecté l'occupation de l'espace guyanais et les pratiques sociales des hommes et des femmes qui y vivent ou qui y circulent. L'espace et la société ont connu des mutations majeures sous les effets multidirectionnels des grandes migrations de la seconde moitié du XX^e siècle, principal moteur d'une croissance démographique multipliant la population par sept de 1961 à 2015. Ces grandes migrations ont modifié la composition de la population et accentué l'enracinement de la Guyane dans son environnement sud-américain, notamment par l'accroissement des flux d'hommes et de biens de part et d'autre des frontières avec le Surinam et le Brésil, pour déboucher sur une reconfiguration de l'ensemble de la société, encore largement marquée néanmoins par son héritage colonial et un rapport à la « Métropole », dominé par les pratiques institutionnelles de l'identité législative.

La société guyanaise est aujourd'hui, de fait, une « société plurielle » qui est travaillée en profondeur par des processus de recomposition et de redéfinition liés aux transformations que la région a connues ces dernières décennies. La réalité sociale de la Guyane est en effet désormais marquée par une présence significative de populations, d'origines diverses, qui ne se reconnaissent pas dans un fonds culturel créole guyanais historique, et qui ne partagent pas non plus les références produites historiquement par le rattachement à la France. Élément constitutif de l'histoire de la Guyane, la diversité culturelle n'a pourtant jamais soulevé les questions qu'elle suscite aujourd'hui. Elle a longtemps été absorbée par un processus de créolisation qui a permis d'intégrer les vagues de peuplement successives que la région a reçues, en forgeant une culture partagée et un imaginaire commun, dans une adhésion à l'idéologie assimilationniste et l'appartenance à la nation française (Jolivet, 1982, 1990, 2006 ; Mam Lam Fouck, 2007). Mais, pour une partie de la population, ce processus ne joue plus comme un facteur de cohésion et d'intégration (Collomb et Jolivet, 2008 ; Mam Lam Fouck, 2007, 2013 ; Hidair, 2003), pour au moins deux raisons.

La première tient à la transformation même de la société guyanaise née de l'histoire coloniale, organisée naguère autour d'un noyau créole majoritaire. Au sein de cette société, les rapports sociaux qu'avait institués la colonisation sont désormais contestés par des populations auparavant socialement marginalisées – les Amérindiens et les Businenge – dont le poids symbolique et politique ne cesse d'augmenter (Collomb, 2001a ; Dupuy, 2005 ; Jolivet, 2006). Par ailleurs, le processus de la créolisation lui-même semble avoir atteint ses limites, et ne semble plus en mesure désormais d'absorber les populations nouvellement arrivées, numériquement bien plus importantes et plus diversifiées que par le passé, et démographiquement très dynamiques (Jolivet, 1997, 2003 ; Collomb, 2001b). Rappelons que, si l'on ne retient que les seuls critères des statistiques démographiques, cette immigration représentait près de 30% de la population lors du recensement de 1999, près de 37% aujourd'hui, un taux qui s'élève à plus de 50% dans la classe d'âge active des 25-54 ans¹. Même si elles se situent encore à la marge de la vie politique régionale, ces populations pèsent donc dans la société guyanaise, soulevant la question de leur agencement avec les populations historiques dans un espace social commun, qui n'est dès lors plus conçu comme un produit de l'histoire mais comme un espace à construire.

La fragilisation du processus d'intégration créole et les forts apports migratoires des dernières décennies ont donc remodelé en profondeur les caractères de la société guyanaise, conduisant aujourd'hui à des formes de fragmentation sociale et d'ethnisation des rapports sociaux qui suscitent parfois inquiétude et interrogations quant au devenir commun. Au-delà de son rattachement politique à la France, la Guyane française doit dorénavant essayer d'imaginer ce que serait un espace public permettant l'articulation des populations d'origines diverses rassemblées sur cette terre, et d'organiser la construction d'un collectif pouvant conférer suffisamment d'unité et de sens à ce territoire (Collomb et Jolivet, 2008).

Une première publication² réalisée dans la perspective des études proposées ici a présenté une analyse des migrations de la seconde moitié du xx^e siècle, qui ont modifié la donne démographique, économique et culturelle du pays. Elle a mis en lumière des mutations impulsées par l'évolution de la situation démographique et économique dans un contexte géopolitique – un département de la République française situé dans un environnement régional dont le sous-développement contraint à l'émigration – favorable au projet de développement de la Guyane (création et fonctionnement du Centre spatial guyanais, croissance du secteur agricole, exploitation de l'or et des ressources des écosystèmes forestiers...). Les mutations évoquées ont

- 1 La comparaison de ce taux de 30% avec les chiffres de la Guadeloupe (5%) et de la Martinique (1,4%) à la même date souligne, s'il en était besoin, le caractère particulier de la situation de la Guyane sur ce point.
- 2 Serge Mam Lam Fouck, *La société guyanaise à l'épreuve des migrations du dernier demi-siècle 1965-2015*, Matoury, Ibis Rouge Editions, 2015.

emporté les modes de vie associés à l'emploi des ressources humaines, à l'aménagement de l'espace et aux rapports entre les composantes de la société guyanaise, tels qu'ils existaient jusqu'à la fin des années 1970. L'ensemble du territoire guyanais en est affecté, la bande côtière dans l'Est, dans l'Ouest comme au Centre, les régions forestières du Sud, dans la vallée de l'Oyapock comme dans celle du Maroni. Partout se construisent de nouveaux espaces de vie, de nouveaux rapports sociaux.

Pour ne retenir que les effets de ces mutations sur la vie économique, notons l'injection de sang neuf que constitue l'installation de populations dont le rapport à l'emploi est différent de la population d'accueil. Ces populations représentent un potentiel en matière de ressources humaines, qui a contribué à l'évolution de l'appareil de production de la Guyane, et partant de l'ensemble de la société, l'entraînant vers une plus grande diversification des activités économiques et de la nature des emplois. Le marché de la production, des emplois et de la consommation s'en trouve profondément modifié.

A considérer la situation de la Guyane du début du XXI^e siècle, il apparaît un certain nombre de traits dominants : en toile de fond la permanence d'une dépendance économique structurelle séculaire à l'égard de la « Métropole », garante d'un niveau de vie relativement élevé ; niveau de vie sur lequel a prospéré l'installation de migrants qui ont contribué à la complexification de la diversité culturelle, et à l'occupation humaine de la totalité d'un territoire très inégalement aménagé, où coexistent des zones de pauvreté et des zones de relative prospérité.

Le changement de paradigme de la vie politique : l'exemple de la campagne pour les élections de la Collectivité territoriale de Guyane

Une telle situation a conforté le changement de paradigme de la vie politique qui s'était amorcé depuis quelques décennies. On peut en lire un effet, par exemple, dans la manière dont s'est construite la campagne pour l'élection des membres de la Collectivité territoriale de Guyane (CTG) des 6 et 13 décembre 2015, dans les discours tenus par les médias et dans leurs professions de foi par les candidats aspirant à exercer le pouvoir au nom de la population guyanaise. Ce moment a constitué en effet un remarquable lieu d'observation de la manière dont sont perçues et prises en compte les reconfigurations démographiques, économiques et culturelles en cours en Guyane. Et cela d'autant plus que la loi du 27 juillet 2011 qui créait la Collectivité territoriale de Guyane regroupait en ses pouvoirs les compétences du département et de la région, lui donnant une dimension politique nouvelle pour l'engagement d'actions économiques, sociales et culturelles.

Lors de cette campagne électorale, l'âpreté de la compétition et l'importance des enjeux incitaient les candidats à surenchérir tant sur la pertinence de leurs visions de la situation guyanaise que sur l'efficacité de leurs

propositions de programmes. En leurs diagnostics et en leurs propositions, les programmes défendus n'en révélaient pas moins des représentations de la situation guyanaise.

Neuf listes³ étaient en compétition pour la conquête du pouvoir. Au deuxième tour, c'est l'une des deux listes conduites par des élus déjà en charge des affaires du territoire qui remporte la victoire⁴.

Deux traits dominants peuvent être dégagés de l'observation de la campagne électorale. Il y a, en premier lieu, abandon général de l'affichage idéologique des formations politiques, tant dans l'intitulé des listes que dans le discours des candidats. On note, par ailleurs, une manière commune de considérer les mutations de la société guyanaise : durant la campagne, il n'est plus question de flux migratoires qui changent la société guyanaise, mais de moyens pour faire face à la croissance démographique, qualifiée de « galopante », de réponses à apporter à la question du « vivre ensemble » dans une société « pluriculturelle », de la recherche de moyens pour assurer la « cohésion sociale », notamment par la création d'équipements et de structures sociales sur l'ensemble du territoire.

La montée en puissance de la nouvelle configuration démographique, économique et culturelle du territoire a en fait largement accentué la tendance lourde de la vie politique esquissée, en Guyane comme aux Antilles françaises, depuis la fin des années 1980.

Le rappel du poids de la colonisation – qui pourtant marque de son empreinte l'organisation du territoire, les structures économiques et les représentations sociales des hommes et des femmes qui y vivent – n'est plus premier dans la manière de penser la société guyanaise. La lecture de la situation guyanaise, qui avait prévalu de l'adoption de la loi du 19 mars 1946 à la fin des années 1980, a ainsi perdu de sa pertinence. Pour les forces politiques en présence, la conquête du pouvoir sur le territoire se jouait alors dans la confrontation entre, d'une part, les partisans du maintien du statut départemental dont les idées et l'action politiques étaient portées par

3 Les 9 listes en présence : « Cultiver la Guyane, liste conduite par Chantal Berthelot », « Nous sommes Guyane, liste conduite par Fabien Canavy », « La Guyane en prospective, liste conduite par Jean-Marie Taubira », « Guyane de toutes nos forces !, liste conduite par Line Létard », « L'union Guyane, liste conduite par Muriel Icaré Nourel », « Un territoire, une collectivité, un destin, liste conduite par Rodolphe Alexandre », « La force pour bâtir la Guyane, liste conduite par Rémy-Louis Budoc », « Pour une nouvelle vision de la Guyane française : un statut ambitieux et cohérent, liste conduite par Sylvio Létard », « Pour une Guyane audacieuse, liste conduite par Alain Tien-Long ». Sources : Listes et programmes officiels envoyés aux électeurs.

4 Résultats des élections territoriales de la Guyane des 6 et 13 décembre 2015. *Un territoire, une collectivité, un destin*, liste défendue par la formation « Guyane Rassemblement » et conduite par Rodolphe Alexandre, le président du dernier conseil régional, l'emporte au deuxième tour : 54,62% des suffrages exprimés et 35 sièges sur 51. La deuxième liste présente au second tour : *Pour une Guyane audacieuse*, liste sans affichage de formation politique et conduite par Alain Tien-Long, le dernier président du conseil général, 45,38% des suffrages exprimés et 16 sièges. Sources : Ministère de l'Intérieur, www.elections.interieur.gouv.fr

l'idéologie de l'assimilation prônant l'identité législative, sur laquelle s'est construite la société guyanaise contemporaine, d'autre part, les partisans de la marche vers l'autonomie et/ou l'indépendance, éclairée par l'idéologie du nationalisme anticolonialisme, le premier levier qui a modifié, à partir de la fin des années 1950, le rapport à la France, ainsi que le rapport des Guyanais à leurs propres cultures (Mam Lam Fouck, 2006).

L'apparition d'une nouvelle manière de penser la société guyanaise est la conséquence d'une double mutation. La première est d'ordre politique : la décentralisation a accru le pouvoir régional dans l'outre-mer français, jusqu'à la conception et à la réalisation de la Collectivité territoriale de la Guyane. La seconde trouve ses origines dans les effets multiples, à différents niveaux, des migrations de la seconde moitié du *xx*^e siècle, dont cet ouvrage collectif s'attache à examiner quelques exemples.

La combinaison de ces deux changements majeurs commande la représentation d'un pays à construire, qui ne peut s'accommoder de l'ancienne lecture de la situation guyanaise. La conquête et l'exercice du pouvoir régional, qui a gagné en consistance depuis la départementalisation de 1946, ont désormais pour enjeu majeur cette construction que l'on pressent comme particulièrement difficile dans la configuration géopolitique de la Guyane, où les moyens de la construction demeurent aux mains de la « Métropole ». Ceux qui exercent le pouvoir politique, ou qui y aspirent, n'envisagent ainsi d'autres ressources que l'appel aux moyens de l'État pour les connecter à l'engagement des hommes et des femmes du territoire, afin de répondre à l'ampleur du défi démographique, économique et culturel qui s'impose aux décideurs guyanais.

Dans cette configuration, la matière principale sur laquelle se concentre la pensée politique n'est plus la détermination de la nature du rapport à la France, comme moyen du développement d'un territoire faiblement peuplé et pauvre, comme cela avait été le cas pour un Gustave Franconie (1879-1906), un Gaston Monnerville (1932-1947) ou encore un Justin Catayé (1958-1962). La mobilisation de moyens que l'on cherche, n'a pas non plus pour objectif d'installer des migrants dans des espaces encore non peuplés, comme dans le cas des Amériques des *xviii*^e et *xix*^e siècles. Pour l'ensemble des formations politiques en compétition en vue de l'exercice du pouvoir dans le cadre de la CTG, il s'agit de penser un projet de société bien plus complexe, qui consiste à trouver des moyens de gestion de la société guyanaise, constituée au cours d'une histoire pluriséculaire, et modifiée par des migrants arrivés récemment avec des manières de voir différentes.

Il s'agit alors de considérer l'ensemble d'un territoire dont la croissance démographique est particulièrement élevée, et où la population est de surcroît constituée en groupes humains culturellement diversifiés. Là, le long de la vallée du Maroni comme dans celle de l'Oyapock, de Saül à Saint-Elie, de la région de Saint-Laurent-Mana à celle de Régina-Saint-Georges, les hommes et les femmes pensent effectivement dans des cultures différentes,

s'expriment dans des langues différentes, sans que la langue française soit pour tous l'instrument de communication commun.

Pour les candidats qui s'exprimaient lors de cette campagne, l'action politique doit donc embrasser un large champ d'intervention, où entrent en interaction les différents domaines de la vie dans une société à niveau de vie relativement élevé, comme celle que prend en charge la collectivité territoriale de la Guyane française : l'aménagement de l'ensemble du territoire, l'encadrement de nouvelles activités économiques et la mise en place en flux tendus, du fait de la pression démographique, de services publics, parmi lesquels ceux de la formation des hommes, de la santé et de la sécurité occupent une place essentielle ; le tout devant concourir à l'intégration des migrants, et par le développement d'actions culturelles, à la consolidation du sentiment d'appartenance à un espace social commun qui n'ignore point les cultures en présence.

Migrations, territoires, groupes sociaux

On connaît donc mieux aujourd'hui l'histoire et les caractères démographiques, économiques, sociaux, des phénomènes migratoires qui sont à l'origine de ces transformations. Dans la conception et la réalisation de ce programme, il nous a semblé nécessaire d'aller au-delà d'une simple observation des effets de l'arrivée de populations dans une Guyane dont l'on aurait défini par avance les contours et le contenu.

Le programme « Mobilités, ethnicités, diversité culturelle : la Guyane entre Surinam et Brésil » s'est donné comme objectif de changer de « point de vue » et d'aborder ces phénomènes en prenant en compte le fait que la Guyane, département français, est désormais profondément insérée dans un espace régional au sein duquel circulent des flux migratoires, économiques, culturels, qui traversent et dépassent les frontières héritées de l'histoire coloniale. Ces flux, qui participent des secteurs formels et informels, légaux et illégaux, impulsent une bonne partie des dynamiques sociales et politiques dont découle la situation guyanaise actuelle. Ils ne viennent pas seulement peser sur une société guyanaise « déjà-là », ils en sont véritablement partie intégrante et contribuent à la remodeler en profondeur.

L'espace régional qu'il serait nécessaire de prendre en compte impliquerait certes, à des degrés divers, la quasi-totalité des pays du sous-continent, mais il articule d'une manière privilégiée l'environnement proche de la Guyane : le Surinam et les États limitrophes du Brésil (Amapá et Nord du Pará) auquel il faut ajouter Haïti, trois pays d'où proviennent une part importante des immigrés présents en Guyane – plus de 80% en 2010, selon les données de l'INSEE. Par-delà des histoires et des réalités institutionnelles, économiques, culturelles qui les distinguent, Guyane française, Surinam et Brésil constituent ainsi un ensemble qui méritait d'être abordé comme tel. D'une certaine manière, on peut considérer que, en regard des questions que

nous avons abordées dans ce programme, les trois pays « forment système ».

C'est particulièrement vrai lorsque l'on observe les mobilités et les migrations qui se sont développées dans cette zone, la Guyane française apparaissant alors comme un petit bout d'un Nord politique et économique fortement attractif, enchâssé dans un Sud dont relèveraient le Surinam, les États brésiliens proches (Amapá, Pará) et Haïti. C'est encore de système qu'il faut parler lorsque l'on observe la dynamique économique et sociale singulière des régions transfrontalières du Maroni et de l'Oyapock, où le fait national et la frontière politique sont largement dépassés et transgressés par les populations installées de part et d'autre, qui jouent du différentiel entre Guyane et Surinam, Guyane et Brésil. Et c'est aussi en les replaçant au sein de cet ensemble régional qu'il faut aborder les configurations sociales et économiques qui se sont formées, de part et d'autre de la frontière du Maroni, que ce soit hier lorsque la guerre au Surinam a provoqué d'importants déplacements de populations vers la Guyane, ou aujourd'hui autour des pratiques de l'orpaillage, impliquant en pays amérindien et businenge, sur les territoires guyanais et surinamien, plusieurs dizaines de milliers de *garimpeiros* en grande majorité brésiliens.

Pour traiter ces questions, l'équipe rassemblée autour du projet s'est inscrite dans les perspectives théoriques dégagées par les travaux qui, depuis une vingtaine d'années, ont posé la question de la cohésion sociale dans les sociétés culturellement segmentées ou remodelées par le développement des phénomènes migratoires, dans le contexte de la globalisation économique et culturelle (par exemple, Glick-Schiller *et alii*, 1992 ; Appadurai, 1996 ; Friedman, 1998 ; Portes, 1999 ; Abélès, 2008). Entre autres apports, ces travaux ont mis en évidence l'importance des processus de « déterritorialisation / reterritorialisation », de « formation d'espaces transnationaux » et de « globalisation par le bas », qui tissent de nouveaux liens entre la « localité » et les populations, et reconfigurent les espaces sociaux et les identités. Ces travaux ont montré que ces processus, qui engendrent de nouveaux rapports à l'État-nation et qui produisent de nouveaux « ethnoscares », sont fortement liés au développement des réseaux, des flux et des échanges, et sont portés aujourd'hui par une amplification des mouvements migratoires, phénomènes qui présentent aujourd'hui en Guyane des formes et une intensité inédites.

L'histoire de la plupart des groupes migrants présents dans cette région était inscrite dans un territoire, à l'intérieur duquel la société produisait du sens et du lien social. Ces groupes se trouvent placés aujourd'hui – à des degrés divers – au sein de configurations culturelles, politiques, économiques élargies, qui ouvrent sur de nouvelles territorialités, dont la dimension spatiale devient secondaire, qui produisent de nouvelles identifications collectives : Brésiliens migrants à l'intérieur de leur propre pays, puis entre Guyane et Surinam ; Haïtiens, pris dans des réseaux de mobilités qui les rat-

tachent à la France, aux Antilles et au Surinam ; Ndjuka, qui sont certes des gens du fleuve, mais aussi des Surinamiens établis en Guyane, et qui sont articulés avec une forte diaspora installée aux Pays-Bas ; Chinois entre Guyane, Surinam et pôles d'émigration asiatiques...

Ces situations, qui participent de la « globalisation par le bas », n'abolissent pas la réalité des espaces politiques et institutionnels historiques, mais elles se composent avec cette histoire, en remettant en question les situations locales établies. De telles configurations jouent en Guyane un rôle de plus en plus important dans la production des identités collectives et dans la construction des rapports sociaux, singulièrement pour les plus jeunes générations – mais elles ne sont les seules concernées – brouillant ou redéfinissant les rapports établis entre l'intérieur et l'extérieur, le soi et l'autre.

Le programme associait des chercheurs et enseignants-chercheurs français, néerlandais, brésiliens et surinamiens qui ont depuis plusieurs années conduit des recherches en Guyane française, au Surinam et dans le Brésil voisin sur les processus d'ethnogenèse et la production des territoires, et sur la tension entre citoyenneté et multiculturalisme (Collomb et Jolivet, 2008). S'interrogeant à partir de plusieurs terrains sur la nature et le devenir des « sociétés plurielles » confrontées aujourd'hui à un fort fractionnement culturel et identitaire, ces chercheurs se sont efforcés de ne plus penser leur objet de recherche à l'intérieur d'un espace national né de l'histoire coloniale, ou comme coextensif à des groupes « ethniques » définis en référence à des attachements identitaires primordiaux. Ils ont au contraire considéré les affirmations identitaires comme une expression des rapports sociaux, et cherché à expliciter les processus d'ethnification qui sont à l'œuvre, pour révéler les logiques sociales et les représentations qui nourrissent aujourd'hui le placement et le déplacement des frontières que l'on appelle « ethniques ». Et ils ont, pour cela, privilégié la prise en compte des espaces transnationaux et transfrontaliers, des réseaux d'échanges, et des interactions économiques, sociales, culturelles entre les différents groupes sociaux présents dans les espaces dans lesquels se déroulait leur étude.

Le programme de recherche « Mobilités, ethnicités, diversité culturelle : la Guyane entre Surinam et Brésil », conduit dans un cadre pluridisciplinaire associant anthropologie, sociologie, géographie et histoire et en faisant varier les échelles d'observation et d'analyse a fait porter l'analyse sur des configurations culturelles, politiques, économiques transnationales et transfrontalières, ou globales, dans lesquelles les processus étudiés prennent sens et force. Il a interrogé la formation de nouveaux collectifs, la recomposition des territoires et la production de nouvelles frontières culturelles et sociales. Ces thématiques, transversales et communes à l'ensemble des chercheurs engagés dans le programme, sont déclinées en deux axes qui traversent les différentes contributions à l'ouvrage :

- un premier axe nous a conduits à considérer la manière dont la présence des populations immigrées contribue à reconfigurer les situations locales, à remodeler les identités et à reconstruire les rapports sociaux entre les différents groupes en présence, qui se trouvent aujourd'hui dans la nécessité de définir – ou de redéfinir – ce qui les sépare et ce qui les rapproche ;
- un second axe s'est attaché à analyser les effets de la formation de nouveaux espaces transnationaux, qui dépassent les frontières politiques mais qui doivent également composer avec elles. Ces processus dessinent de véritables « communautés transnationales », impliquant des liens communautaires et des formes de gouvernance en marge des systèmes nationaux conduisant les différents groupes « ethnoculturels » co-présents sur le territoire à déplacer les frontières entre « eux » et « nous ».

Pour un pôle guyanais de la recherche en sciences sociales

On l'a souligné plus haut, la Guyane offre aujourd'hui un intérêt tout particulier pour la recherche en sciences sociales : dans cette région trouvent à s'appliquer les principales interrogations d'une anthropologie des situations postcoloniales ou des sociétés plurielles. Par ailleurs, la Guyane présente aujourd'hui un paysage politique dont les acteurs, attentifs aux profondes transformations en cours, sont dans leur ensemble ouverts aux questionnements développés par les chercheurs participant au programme.

Dans ce contexte, le programme « Mobilités, ethnicités, territoires : la Guyane, entre Brésil et Surinam » avait plusieurs objectifs. S'il s'agissait bien, d'abord, d'un travail de recherche collectif visant à une meilleure compréhension des mutations de la société guyanaise, on souhaitait aussi proposer, à partir de cette analyse, des éléments d'appui à la réflexion à destination des acteurs du monde politique et de la société civile en Guyane pour que ces informations puissent être envisagées comme moyens de décision et d'action dans la définition des politiques publiques.

Pour tendre vers une gestion apaisée de la vie collective dans une société comme celle de la Guyane, le développement des connaissances sur la situation des hommes et des femmes qui y vivent, comme sur les dynamiques sociales devrait s'imposer. A titre d'exemples, le développement des connaissances serait utile : pour mieux comprendre les dynamiques sociales développées par les groupes socioculturels qui négocient leur insertion dans le jeu socioéconomique, voire politique, ou la permanence de leur pouvoir, tant sur la bande côtière que dans le Sud ; pour approcher plus spécifiquement les dynamiques sociales développées par les populations riveraines du Maroni dont le poids dans la vie guyanaise est grandissant ; pour saisir la logique des réseaux constitués en vue de l'exploitation de l'or dans le Sud, où vivent d'une manière ou d'une autre des milliers d'hommes et de



femmes, souvent dans des conditions fort misérables ; ou encore, en vue notamment d'en tirer la meilleure part dans la formation des hommes, pour être plus grandement instruits du plurilinguisme de nombre d'habitants, au-delà de la distribution des langues parlées dans le pays.

Conduit dans un espace régional transnational incluant le Surinam et l'État d'Amapá, le programme associait l'Université fédérale de l'Amapá à Macapá (Brésil) et l'Université A. de Kom de Paramaribo (Surinam), et avait également l'ambition d'ouvrir la voie à la mise en place d'un réseau de la recherche en sciences sociales sur le Plateau des Guyanes, associant des chercheurs des trois institutions (Université de Guyane, *Anton de Kom University of Surinam*, *Universidade federal do Amapá*).

Enfin, l'équipe constituée pour conduire ce programme rassemble des chercheurs et des enseignants-chercheurs – anthropologues, sociologues, géographes, historiens, linguistes – rattachés à différentes institutions (CNRS, IRD, Universités françaises et étrangères), qui ont fait le constat de la nécessité d'un développement des recherches en sciences sociales en Guyane, et particulièrement d'une recherche ancrée dans le territoire, qui puisse être un partenaire des recherches conduites par des institutions nationales et/ou étrangères. Le programme a donc été pensé et mis en œuvre, aussi, pour contribuer au déploiement d'un futur pôle de la recherche en sciences sociales en Guyane, qui devrait s'implanter dans la nouvelle Université de Guyane.



Références bibliographiques

- ABELES Marc, 2008, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot.
- APPADURAI Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, [traduction française : Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation, Payot, 2005].
- COLLOMB Gérard, 2001a, « De l'indien à l'indigène. L'internationalisation des luttes amérindiennes en Guyane et les enjeux de l'autochtonie », *Recherches Amérindiennes au Québec*, automne 2001.
- , 2001b, « Créolité, indianité, ethnicité ; les représentations du métissage en Guyane », in *Les Paradoxes du Métissages. Actes du 123^e Congrès national des Sociétés Historiques et scientifiques*, Paris, 2001, 225-232.
- COLLOMB Gérard et JOLIVET Marie-José, 2008, « Entre affrontement et « communauté de destin » : les voies du multiculturalisme », in Collomb G. et M.-J. Jolivet [éds] *Histoires, identités, logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane*, Paris, Éditions du CTHS, 7-21.
- CORTES Geneviève, FARET Laurent, 2009, « La circulation migratoire dans l'ordre des mobilités », in Cortes Geneviève, Faret Laurent *Les circulations transnationales. Lire les turbulences migratoires contemporaines*, Coll. U, série Sciences Humaines et Sociales, Armand Colin, Paris, 7-19.
- DUPUY Francis, 2005, « Enjeux territoriaux dans le haut Maroni », in « Guyane : le nouveau amérindien », *Ethnies* 31-32, 62-70.
- FRIEDMAN Jonathan, 1998, « Transnationalization Socio-Political Disorder and Ethnification as Expressions of Declining Global Hegemony », *International Political Science Review* 19/3, p. 233-250.
- GLICK SCHILLER Nina, BASCH Linda, BLANC-SZANTON Cristina, 1992, « Transnationalism : A new Analytic Framework for Understanding Migration », in Nina Glick Schiller, Linda Basch, Cristina Blanc-Szanton (éd.) *Towards a Transnational Perspective on Migration : Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York Academy of Sciences, 1-24.
- HIDAIR Isabelle, 2003, *La construction identitaire des Créoles de Guyane. De la gestion d'un héritage pluriel à l'insertion dans un contexte multiculturel*, Thèse de l'EHESS (anthropologie).
- JOLIVET Marie-José, 1982, *La question créole : essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM, (1996).
- , 1990, « Entre autochtones et immigrants : diversité et logique de positions créoles guyanaises », *Études Créoles*, XIII/2, 11-32.
- , 2006, « Créoles et Marrons en Guyane : d'une créolisation à l'autre », in Célius C. (éd) *Situations créoles : pratiques et représentations*. Éd. Nota Bene, Québec, 107-123.
- MAM LAM FOUCK Serge, 2006, *Histoire de l'assimilation. Des « vieilles colonies » françaises aux départements d'Outre-Mer. La culture politique de l'assimilation en Guyane et aux Antilles françaises (XIX^e et XX^e siècles)*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.
- , (dir.) 2007, *Comprendre la Guyane d'aujourd'hui. Un département français dans la région des Guyanes*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.
- MAM LAM FOUCK Serge en collaboration avec ANAKESA Apollinaire, 2013, *Nouvelle histoire de la Guyane française. Des souverainetés amérindiennes aux mutations de la société contemporaine*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.



- PIANTONI Frédéric, 2009, « Discrimination et fragmentation socio-spatiale dans le bassin d'habitat de Cayenne : étude sur sept quartiers précarisés », *Lutte contre les discriminations et promotion de l'égalité des chances, Phase 1, Île de Cayenne, Volet 2, Enquête Population Discrimination et fragmentation socio-spatiale dans le bassin des repères pour l'action, Synthèse du rapport d'étude*, Centre de Ressources Politique de la Ville, Guyane.
- PORTES Alejandro, 1999, « La mondialisation par le bas. L'émergence des communautés transnationales », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°129, Paris, 15-25.





Frontières politiques, frontières culturelles, mobilités transnationales





Intégrations régionales et diversification des flux migratoires dans les mondes caribéen et amazonien : la Guyane entre ouverture et isolement

Stéphane GRANGER

La grande crise migratoire que connaît actuellement l'Europe, avec l'afflux de près d'un million de réfugiés provenant de Syrie, d'Irak et d'Afrique subsaharienne, a des répercussions en Guyane, région de l'Union européenne, située en Amérique du Sud : plusieurs dizaines de réfugiés syriens et d'immigrants africains sont parvenus sur ce territoire en 2015, passant le plus souvent par le Brésil, alors que continuent les migrations originaires d'Haïti et des pays voisins. En effet la Guyane, tout comme les autres pays du Plateau des Guyanes, Surinam et Guyana, est à la croisée des mondes caribéens et sud-américains, coïncée entre les deux plaques tournantes que sont le Surinam, d'où proviennent les plus souvent les flux migratoires originaires d'Haïti et de République Dominicaine, et le Brésil, passage des flux venant de Colombie et du Pérou, mais aussi, de plus en plus, d'Haïti et des continents africain et asiatique.

Or ces mondes caribéens et amazoniens connaissent depuis la fin du XX^e siècle un processus d'intégration (CARICOM, MERCOSUD, CELAC¹...) qui par l'ouverture des frontières facilite les migrations en direction de ces plaques tournantes, mais en exclut la Guyane du fait de son statut de territoire français et européen. Désireux d'assumer une nouvelle territorialité amazonienne et sud-américaine pour s'affirmer face à une Métropole considérée comme trop pesante et monopolistique, les élus guyanais sont pris en étau entre une volonté de rapprochement avec les pays voisins et la peur d'une submersion par les flux migratoires en provenant. De son côté, l'État cherche à récupérer à son profit ces nouvelles solidarités régionales notamment avec le Brésil, puissance émergente avec laquelle il se découvre tardivement une frontière, tout en renforçant paradoxalement cette dernière du fait d'une intégration routière facilitant les flux migratoires.

Nous analyserons ici la place de la Guyane, unique territoire continental non souverain d'Amérique du Sud, dans ces recompositions politiques et le

1 Respectivement *Caribbean Common Market*, le Marché commun de la Caraïbe, Marché commun Sud-Américain (le compromis francophone MERCOSUD, est admis) et Communauté des États Latino-Américains et Caraïbes.

rôle très contradictoire qu'y ont joué les migrations, entre élément de territorialité sud-américaine facteur d'intégration et prétexte à un renforcement des frontières.

Caraïbes et Amazonie, un monde en recomposition

L'INTÉGRATION ÉCONOMIQUE RÉGIONALE DANS LES MONDES CARIBÉENS ET SUD-AMÉRICAINS

Caraïbes et Amérique du Sud sont depuis plus de deux décennies touchées par deux mouvements en apparence simultanés : un début d'intégration régionale au travers de l'institution de marchés communs (CARICOM, MERCOSUD...) et de regroupements régionaux plus politiques (UNASUR², CELAC), et des migrations de plus en plus internes quand elles étaient autrefois surtout Sud-Nord (en direction des États développés d'Amérique du Nord et d'Europe occidentale). Ces intégrations, à l'image de l'Union européenne, se traduisent en effet par une circulation facilitée pour les capitaux et les marchandises, mais aussi pour les hommes. Or l'on peut estimer que dans les régions touchées par de fortes disparités internes de développement, il existe un lien entre politiques de développement conjointes et nécessité de main-d'œuvre, par « la libre circulation [qui] devient donc un élément des nouvelles stratégies économiques » et par « la liaison qui va être établie entre cette liberté et l'intégration régionale » (Marmora, Domenach et Guillon, 1995 : 24). En effet, « l'immigration, avec ses apports de capitaux et de technologie, est revalorisée et bien des gouvernements vont renoncer à leurs politiques traditionnelles d'isolement. » (*ibid.*). Mais l'intégration régionale peut également être un outil contre l'immigration frontalière, facilitant les investissements étrangers dans les régions les plus pauvres, qui créeront les emplois susceptibles de diminuer les incitations à émigrer (Assous, 2000 : 67). C'est ce qu'ont effectivement tenté les États-Unis en intégrant le Mexique dans l'ALENA³. Le lent rapprochement de la Guyane avec les mondes caribéens et amazoniens peut-il en fournir une autre illustration ?

Ainsi, au nord du sous-continent sud-américain, la Guyane comme les deux autres entités territoriales du Plateau des Guyanes, entre Orénoque et Amazone : Guyana et Surinam⁴, du fait de leur colonisation par des puissances non ibériques (Grande-Bretagne, Pays-Bas et France), n'ont eu longtemps que peu de relations avec leur environnement régional, étant davantage tournées vers leur métropole ou vers la partie des Antilles

2 Union des Nations Sud-Américaines.

3 Association de Libre-Echange Nord-Américaine, marché commun associant les États-Unis, le Canada et le Mexique.

4 Nous excluons les Guyanes vénézuélienne (États de Bolivar et Guayana) et brésilienne (États d'Amapá et partiellement du Pará et d'Amazonas), relevant d'entités plus importantes.

relevant du même espace colonial. Cet éloignement a été renforcé par des indépendances tardives ne remettant pas en cause les liens privilégiés avec les anciennes métropoles (Guyana en 1966, mais membre du Commonwealth, Surinam en 1975, ou Guyane davantage intégrée à la France par le statut départemental en 1946).

Mais l'évolution du contexte mondial avec la fin de la Guerre froide et du danger de déstabilisation communiste ou pro-castriste, les nécessaires intégrations régionales consécutives à la mondialisation « dont elles sont le complément indispensables pour assurer de meilleurs équilibres » (Girault, 2009 : 39), ainsi que la volonté d'affirmation régionale du Brésil et le désir d'affranchissement des pays latino-américains à l'égard des États-Unis allaient permettre un rapprochement entre les Guyanes et un monde latino-américain qui les avait longtemps politiquement tenues à l'écart. Ces différents rapprochements et intégrations n'allaient pas être sans conséquences sur les flux migratoires, mais ceux-ci en sont aussi, quelquefois, à l'origine.

Ces intégrations consistent en effet tout d'abord en la constitution de marchés communs, dont deux enserrent la Guyane : le CARICOM, fondé en 1973, auquel appartient le Surinam, et le MERCOSUD, créé le 26 mars 1991 par le traité d'Asunción, dont sont membres le Brésil, l'Argentine, le Paraguay, l'Uruguay et, récemment, le Venezuela. Ces deux regroupements ont adopté, entre autres mesures, l'abandon de la politique des visas et même, dans le cas du MERCOSUD, une couleur commune de passeport, à l'instar de l'Union européenne. Cela a pour effet de faciliter les déplacements à l'intérieur de ces ensembles économiques, que certains utiliseront ensuite comme point de passage vers la Guyane, à l'exemple des ressortissants du Guyana et d'Haïti passant par le Surinam.

Cependant, en dépit de processus récents d'intégration continentale plus politiques, cette situation nuit à la cohésion du Plateau des Guyanes, entre une partie occidentale au tropisme caribéen assumé, mais qui souffre d'une absence de complémentarité, et une partie orientale rattachée institutionnellement à un autre grand ensemble, la France, elle-même intégrée à l'Union européenne, et bientôt reliée par un pont à l'État d'Amapá, la partie brésilienne des Guyanes septentrionales. Par ailleurs, le MERCOSUD est désormais le quatrième bloc économique du monde, mais il ne concerne que très peu la Guyane qui en est pourtant voisine, l'entrée du Venezuela en 2006 (et effective depuis 2012) lui fournissant l'ouverture caraïbe qui lui manquait jusque-là.

LES GUYANES DANS LES INTÉGRATIONS POLITIQUES CONTINENTALES

Ces marchés communs, à l'exemple de l'Union européenne, ont amené une volonté d'intégration plus politique, le plus souvent à l'initiative du Brésil qui se cherche un rôle de grande puissance régionale, soit dans un but d'intégration continentale comme avec l'UNASUR et la CELAC, soit dans une

optique défensive et protectrice comme avec l'Organisation du traité de coopération amazonien (OTCA), cette dernière, créée une première fois en 1978, a été réactivée de façon plus intégrée en 2000 avec un siège (Brasília, pourtant peu amazonienne) et un secrétaire-général. Invités dès 1978, le Guyana et le Surinam ont pour la première fois, en dépit de leur contentieux frontalier, été intégrés dans un schéma continental, mais qui excluait la Guyane française en tant qu'« anomalie coloniale » : les États signataires, c'est-à-dire les huit États sud-américains concernés totalement ou partiellement par l'écosystème amazonien, voulaient précisément empêcher un pays « du Nord » comme la France d'interférer dans ce regroupement (Granger, 2012 : 484). La Guyane fut cependant partiellement acceptée en 2004 comme membre observateur au nom de la France comme nous le verrons par la suite.

A une échelle plus continentale, l'UNASUR, fondée en 2008 et succédant à l'éphémère Communauté sud-américaine des nations, cherche à promouvoir l'intégration sud-américaine par la facilitation des flux de marchandises et d'hommes, ce qui se concrétise à travers le projet de réseau routier et fluvial IIRSA (Initiative pour l'intégration régionale sud-américaine) irrigant et connectant quasiment toute l'Amérique du Sud, et par la suppression du visa entre États sud-américains et, à terme, du passeport. La Guyane est seule exclue de ce processus du fait de son statut de territoire français et européen, néanmoins le pont sur l'Oyapock qui la relie au Brésil voisin est intégré au projet IIRSA.

A cette structure s'en est depuis 2012 superposée une autre, plus élargie, la CELAC qui regroupe la totalité des États souverains des mondes latino-américains et caribéens. En sont également exclus les territoires non indépendants de la Caraïbe, la Guyane restant là encore le seul territoire sud-américain non représenté.

Enfin, en réponse à un projet états-unien avorté de zone de libre-échange concernant l'ensemble des Amériques, le président vénézuélien Hugo Chávez a créé une association d'États « progressistes » : l'ALBA (Alliance bolivarienne pour les Amériques). On y trouve aussi bien des États d'Amérique du Sud (Venezuela, Equateur, Bolivie), centrale (Nicaragua) et de la Caraïbe insulaire (Cuba, Grenade, Sainte-Lucie). Récemment, l'ALBA s'est élargie au Surinam du président Boutserse, prenant en tenaille le fragile Guyana qui subit les contestations frontalières de ses deux voisins immédiats.

On peut encore mentionner que le Surinam et le Guyana, tout comme Trinidad et Tobago, sont membres de la Ligue islamique mondiale du fait de leurs fortes communautés musulmanes d'origine hindoustani ou indonésienne, même s'il s'agit d'une association plus culturelle que régionale.

Si la Guyane et ses sœurs martiniquaise et guadeloupéenne sont en tant que territoires français exclues de ces regroupements qui ne concernent que

des États souverains, elles sont en revanche intégrées comme le Guyana et le Surinam dans une autre organisation caribéenne, plus politique, mais essentiellement consultative : l'Association des États de la Caraïbe (AEC), constituée en 1994 à Carthagène, en Colombie, afin de « promouvoir la consultation, la coopération et l'action concertée entre tous les pays de la Caraïbe », et dont peuvent faire partie, comme membres associés aux 25 États souverains, les territoires non indépendants de la région avec l'État de tutelle qu'ils représentent. Mais des conflits d'intérêts entre l'État français et ses départements d'Amérique ainsi que des problématiques environnementales et économiques trop différentes expliquent en partie l'intérêt moindre de la part du Conseil régional de la Guyane de siéger dans cette instance où il représente la France et non lui-même.

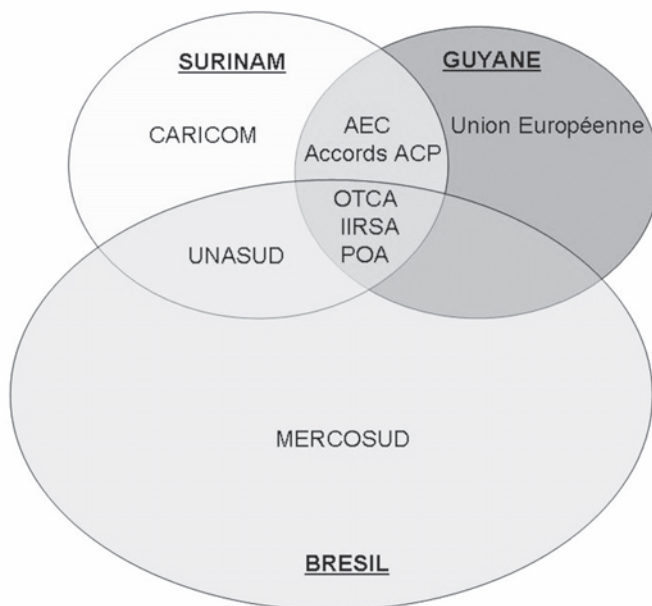


Schéma de l'intégration régionale

L'intégration régionale de la Guyane est donc freinée par son statut et par les intérêts de l'État dans les zones en émergence économique que constituent la Caraïbe et l'Amazonie, alors que, comme ses voisins du Plateau des Guyanes, elle connaît déjà une intégration informelle par les flux illicites, et notamment migratoires provenant de ces mêmes zones.

Migrations et coopération en Guyane française

UNE PREMIÈRE COOPÉRATION AU NIVEAU NATIONAL PERMISE PAR L'IMMIGRATION

En effet, la position des Guyanes entre Caraïbes et Amazonie ne pouvait les laisser longtemps dans un isolement continental total. D'abord du fait du grave conflit frontalier impliquant le Venezuela et le Guyana, le premier ne revendiquant pas moins des deux tiers du territoire du second, qui bénéficie d'un soutien plus ou moins discret du Brésil. Ancien mais toujours latent, ce conflit montre déjà une certaine convoitise des États sud-américains ibériques sur le territoire et les ressources d'États voisins longtemps marginalisés.

D'autre part, même si les Guyanes dans leur partie peuplée et exploitée sont séparées des autres États sud-américains par le « rideau de l'Amazonie » constitué par une forêt réputée impénétrable, celle-ci met néanmoins en contact, même de façon illicite, Amérique ibérique et Guyanes, ces dernières n'étant finalement qu'un prolongement géographique de la première. Les frontières sont en effet poreuses et n'ont jamais constitué un véritable obstacle, ne serait-ce que pour les Amérindiens qui considéraient les fleuves choisis arbitrairement comme séparations coloniales – Cuyuni, Corentyne, Maroni, Oyapock – davantage comme des voies de communication (Lezy, 2000 : 68-69). Cette situation d'interface entre Amazonie et Caraïbes est ainsi depuis longtemps une source de préoccupation pour les militaires et géopoliticiens brésiliens, obsédés notamment à l'époque de la dictature militaire (1964-1985) par des intrusions de contrebandiers, missionnaires et guérilleros pro-castristes dans des frontières amazoniennes longtemps ignorées et délaissées, comme ils craignaient les liens supposés entre le gouvernement du Guyana ou les indépendantistes guyanais avec Cuba (Granger, 2012 : 463). En outre, les Guyanes, enserrées entre les deux pointes septentrionales du Brésil mais séparées par la ligne de partage des eaux amazoniennes et atlantiques qui forme une frontière mutuellement acceptée, se trouvent dans le prolongement des fronts aurifères du Nord du Brésil, situation aggravée par la fermeture de la célèbre mine d'or de Serra Pelada dans le Pará (1992) : des milliers de garimpeiros (orpailleurs) brésiliens exploitent depuis, clandestinement le plus souvent, des sites aurifères dans toute une ceinture allant du Venezuela à l'Amapá brésilien. La forte répression exercée dans ces deux derniers territoires a favorisé une concentration des garimpeiros au Guyana mais surtout au Surinam et en Guyane, où ils seraient dans les deux cas entre 7000 et 20 000⁵. Ce sont donc d'abord des hommes hors des logiques étatiques ou nationales (immigrants, garimpeiros, guérilleros...) qui les premiers ont perçu l'intérêt constitué par les Guyanes, pour leurs ressources ou comme interfaces.

5 Sources : pour le Surinam : ambassade du Brésil au Surinam et Heemskerk & Duijves, 2014. Pour la France : croisement de sources journalistiques, préfectorales et du WWF.

Le cas de la Guyane française, la plus isolée, est particulièrement emblématique. Le différentiel de développement qu'elle offre avec les autres territoires de la Caraïbe comme du sous-continent sud-américain, de même que son besoin de main-d'œuvre provoquèrent à partir des années 1960 d'importants flux migratoires, organisés ou non, caraïbes au départ (Sainte-Lucie), frontaliers par la suite, qui furent eux-mêmes à l'origine des premiers rapprochements politiques d'initiative nationale avec certains de ses voisins. Ainsi, confrontées au manque de main-d'œuvre locale pour la construction de la base spatiale à Kourou, les autorités françaises recrutaient officiellement à partir de 1964, à travers l'Office français des migrations internationales, plusieurs centaines de Colombiens et surtout de Brésiliens principalement originaires des États proches du Pará et de l'Amapá, exploitant, pour la première fois peut-être, leur proximité géographique. Mais au terme de leur contrat, ces travailleurs immigrés devaient rentrer dans leur pays, afin d'éviter la constitution d'habitats informels abritant à l'issue des travaux une population fréquemment désœuvrée, situation que connaissait Brasilia au même moment. Mais si les Colombiens sont généralement repartis, nombreux furent les Brésiliens à rester ou à revenir, pour profiter des opportunités offertes par un territoire proche et encore sous-peuplé, en manque de travailleurs manuels (Arouck, 2002 : 102).

L'aspect frontalier de cette immigration permettait de diminuer le coût de la prise en charge du transport. Mais son aspect tardif, comparativement aux Saint-Luciens par exemple, peut s'expliquer par la présence en Amapá de l'une des plus grandes mines de manganèse du monde, Serra do Navio, qui en faisait jusque dans les années 1970 un État plus demandeur que pourvoyeur de main-d'œuvre. Néanmoins, il n'est toujours pas relié par la route au reste du Brésil, aussi ces premiers Brésiliens furent-ils bientôt rejoints par des milliers de compatriotes qui découvraient avec la Guyane un nouvel Eldorado à leur porte, relativement facile d'accès : les salaires, conformes à la législation sociale française, étaient alors effectivement supérieurs de 600% aux salaires brésiliens (Arouck, 2002 : 103). Du coup, de presque inexistant dans le recensement de 1954, les Brésiliens prenaient une certaine importance à partir de celui de 1967, leur nombre en 1974 augmentant de 74%, puis de 115% entre 1974 et 1982, période de grands travaux en Guyane permis par les compétences nouvelles issues des lois de décentralisation, mais aussi de rapprochement familial facilité par la législation nationale pour les personnes, nombreuses à cause des besoins en main-d'œuvre, qui obtenaient un titre de séjour.

La peur de cette immigration incontrôlée facilitée par la porosité de la frontière avec le géant démographique que constitue le Brésil aboutit en 1974 à un premier exemple de coopération, policière en l'occurrence : l'opération franco-brésilienne de rapatriement massif appelée REBRACA (*Retornos dos Brasileiros de Caiena*). Cet accord montrait, d'une part, que le Brésil ne

s'est pas toujours accommodé contrairement à la légende de cet exode vers le département français, d'autre part, qu'une coopération avec la France était possible, malgré l'ostracisation de la Guyane par le Brésil au nom de l'anticolonialisme sud-américain : les Brésiliens arrêtés par la police ou la gendarmerie françaises, avec quelquefois l'aide de policiers brésiliens, étaient ensuite rapatriés par un bâtiment de la Marine brésilienne. Mais ce fut un échec : déçus par les perspectives offertes par le Brésil pour peupler l'Amazonie et construire la route transamazonienne, la moitié au moins des 1129 Brésiliens ainsi déportés (soit la moitié des Brésiliens de Cayenne) étaient déjà revenus l'année suivante, et le recensement suivant (1982) montrait un doublement de la population brésilienne (Calmont, *apud* Granger, 2012 : 115).

Ceci allait amener du coup à une coopération encore plus officielle entre la France et le Brésil : dans le but de réguler ces flux migratoires, les deux États, frontaliers donc par la Guyane, décidèrent en 1983 d'instituer des Commissions mixtes transfrontalières biennales, autour du préfet de Guyane et de diplomates brésiliens de l'Itamaraty, le ministère brésilien des Affaires étrangères (IHEDN, 1983). Pérennisées depuis, ces commissions se réunissent désormais autour de thématiques plus variées, avec un rôle accru des élus locaux. Principale problématique frontalière à l'époque, c'est donc bien l'immigration qui a permis une première ébauche de coopération au niveau national entre la France et le Brésil à travers la Guyane. Or, il n'est pas inutile de rappeler que la pression migratoire a été pour le Brésil un moyen d'imposer ses vues pour la délimitation des États et des zones d'influence dans une Amazonie particulièrement vide d'hommes, et dont les frontières ne sont pas physiquement matérialisées, comme ce fut le cas avec l'annexion négociée du territoire anciennement bolivien de l'Acre en 1904. Cela peut aussi expliquer pourquoi, au même moment, en se situant dans la logique de l'occupation et de l'exploitation d'un territoire sous-peuplé et pouvant susciter des convoitises, l'État organisait la migration planifiée de ressortissants français, notamment des agriculteurs, originaires de l'Hexagone et de la Réunion dans le cadre du Plan Vert, puis de réfugiés Hmong originaires du Laos (Mam Lam Fouck, 2013 : 193).

COOPÉRATION OFFICIELLE ET RAPPROCHEMENTS INSTITUTIONNELS RÉGIONAUX

Cette ébauche de rapprochement au niveau national allait ensuite s'effectuer politiquement au niveau local grâce aux évolutions institutionnelles de la Guyane (Région en 1982, Région ultrapériphérique de l'Union européenne en 1992, Collectivité territoriale à assemblée unique en 2016) comme de l'Amapá (devenu État fédéré de plein exercice en 1988), qui attribuèrent de plus grandes compétences en matière de coopération régionale transfrontalière, définie comme une collaboration d'égal à égal entre deux

territoires de part et d'autre d'une frontière politique (Commission européenne, 2015 : 6).

Les efforts de rapprochement entre la Région Guyane et son voisin l'État d'Amapá au Brésil, confrontés à des problèmes similaires d'enclavement et manifestant une même volonté d'affirmation au sein de leur ensemble national, après une première tentative sans lendemain en 1986, puis en 1992, étaient couronnés en 1996 par le Traité bilatéral de coopération France-Brésil, dont l'article 6 concernait spécifiquement la coopération régionale transfrontalière entre Guyane et Amapá. La France grâce à la Guyane et au Brésil avait enfin pris conscience des potentialités d'un département amazonien frontalier du géant sud-américain. Dans ce cadre, concrétisant les volontés locales, une déclaration d'intention était ensuite signée à Macapá entre la Région Guyane et l'État d'Amapá, portant sur la coopération dans cinq secteurs : infrastructures économiques et tourisme, environnement et recherche, éducation culture et sport, vallée de l'Oyapock, sécurité et immigration. Le thème central de cette coopération était le développement durable, mais l'accord abordait un autre point sensible en donnant également un cadre juridique à la réadmission des Brésiliens en situation irrégulière sur le territoire français, l'un des principaux enjeux français et guyanais de cette coopération. L'aspect environnemental s'expliquait par la similitude du milieu bioclimatique, mais l'aspect migratoire était bien une conséquence de la contiguïté des deux territoires.

Aussi cette coopération nouvelle fut-elle symboliquement adoubee par les deux chefs d'État Jacques Chirac et Fernando Henrique Cardoso lors de leur rencontre à Saint-Georges-de-l'Oyapock en novembre 1997, au cours de laquelle fut officiellement décidée la construction du pont transfrontalier sur l'Oyapock, idée dont la paternité revient cependant au gouverneur de l'Amapá João Capiberibe (Granger, 2012 : 597-599). En même temps était décidée par la France la prolongation de la route nationale n° 2 reliant Cayenne à la frontière brésilienne, après des années de tergiversations françaises par peur d'un accroissement des flux migratoires venus du grand voisin, qui ne l'avait pourtant pas attendue, situation que l'on retrouve d'ailleurs aux autres frontières brésiennes.

Une certaine consécration venait ensuite pour la Guyane en 2004 : après des années d'ostracisme et suite à une demande du Conseil régional, l'OTCA l'acceptait pour représenter la France comme membre observateur. Rejetée parce que française et européenne, la Guyane devenait désormais attractive pour ces mêmes raisons, et se voyait pour la première fois intégrée à un projet sud-américain grâce au Brésil. Les États amazoniens y escomptaient peut-être l'accès à un savoir-faire médical et technique, à travers les instituts français comme Pasteur implantés dans le département français, voire un rapprochement politique facilitant les migrations vers un territoire français pouvant constituer un exutoire bien utile... Mais il n'y eut pas de concrétisation, l'État y faisant valoir sa prééminence par la présence, lors du

sommet de 2004, de diplomates au détriment des élus locaux prévus initialement, causant d'ailleurs une certaine gêne dans l'institution (Granger, 2012 : 684).

Du coup, insatisfaits tant du fait de l'intrusion de l'État au sein de l'OTCA que du manque de compétences dévolues en matière de coopération internationale, c'est vers l'Union européenne et sa politique spécifique de coopération transfrontalière (INTERREG) que se tournèrent les élus guyanais. Intéressée par la localisation amazonienne de la Guyane, l'UE permit à cette dernière de développer une vraie politique d'intégration, à travers le Programme opérationnel amazonie (POA). Signé en juillet 2008 pour une première période allant jusqu'à 2013, ce programme européen « INTERREG 2 » de coopération régionale transfrontalière dans la zone Amazonie (succédant à INTERREG 1 plus axé sur la Caraïbe) a pour objectif la coopération avec les territoires frontaliers non communautaires, afin de permettre un développement plus équilibré de part et d'autres des frontières. Le POA associé à la Guyane, dont le Conseil régional est le coordinateur et le distributeur des fonds communautaires européens, les États brésiliens d'Amapá, du Pará et d'Amazonas, ainsi que le Surinam, et, depuis 2014, le Guyana. En somme, par le POA l'Union européenne permet à la Guyane de s'associer avec d'autres territoires de son environnement géographique amazonien, qui sont en même temps les grands pourvoyeurs de flux migratoires en sa direction. Car, une fois de plus, les problèmes migratoires sont à l'origine de cette politique, même s'ils ne sont pas les seuls. L'on retrouve, effectivement, parmi les objectifs du POA la diminution des flux migratoires entrant qui concerne à toutes les frontières européennes :

« Au niveau local, les zones frontalières de la Guyane sont, chacune, en interface directe avec des territoires marqués par leur propre marginalité, géographique et économique, à l'intérieur de chacun des pays frontaliers. Cette situation est un facteur supplémentaire de renforcement de la pression qu'exercent les flux migratoires sur la Guyane. » (Union Européenne, 2007 : 10).

On trouve donc parmi les différents projets la construction d'équipements sanitaires et sociaux sur le Maroni, dont l'absence du côté surinamien pousse les habitants à migrer du côté français. Cela reprend l'une des conclusions du rapport Merle de 1997, qui préconisait un partenariat avec les États voisins pour y construire des écoles ou d'autres équipements, afin d'éviter à leurs ressortissants de venir les chercher en territoire français (Merle, 1997 : 61). En effet, tant le Surinam que les trois États brésiliens sont sous la moyenne de l'IDH du Brésil comme de l'ensemble Amérique latine-Caraïbe. Le développement économique absorbera ainsi 39% des crédits, dans l'espoir qu'un développement des zones frontalières plus pauvres atténue les flux en direction de la Guyane. L'Union européenne mène d'ailleurs, mais à un degré moindre, une politique similaire aux frontières des Balkans, de même qu'entre les territoires espagnols de Ceuta et Melilla et le Maroc, dans l'espoir d'atténuer les gradients de développement entre

les territoires communautaires et leurs voisins, montrant ainsi la corrélation qui peut exister entre immigration et coopération régionale transfrontalière (Commission européenne, 2015 : 34, 47).

C'est donc là encore l'immigration, par la prise de conscience de la situation géographique de la Guyane qu'elle a provoquée, qui semble à l'origine d'une évolution vers une intégration régionale longtemps négligée. Mais c'est aussi elle qui la bloque actuellement par la menace qu'elle exerce sur une société se sentant littéralement assiégée, en renforçant des frontières que la coopération était censée ouvrir alors que se diversifient les flux migratoires en sa direction comme en celle de ses voisins.

Migrations, identités et tensions diplomatiques : une impossible continentalisation ?

LA « CONTINENTALISATION » : VERS UNE NOUVELLE TERRITORIALITÉ POUR LA GUYANE

L'immigration en Guyane, surtout celle en provenance des pays voisins, a également eu un impact sur la perception que le pays a de lui-même, en favorisant l'émergence d'une prise de conscience de sa situation sud-américaine. L'intégration croissante qu'elle connaît depuis ces deux dernières décennies s'explique donc, outre par la volonté de réduire les flux migratoires, par des motivations identitaires qui en sont partiellement une conséquence.

La Guyane constitue en effet un curieux cas de territorialité. Si l'on prend cette notion comme une représentation spatiale amenant un rapport collectif à un territoire (Levy & Lussault, 2003 : 919), ou plus précisément le sentiment d'appartenir à un espace auquel on s'identifie symboliquement, impliquant des relations particulières avec son territoire et l'extériorité (Raffestin, 1982 : 70), les Guyanais, et la classe politique en premier lieu, tout en ayant le sentiment d'être français et européens, se représentent comme plus sud-américains que caribéens (Chicot, 2006). Certes, on peut estimer que le littoral, concentrant la majeure partie de la population, de par son histoire et ses origines grandement africaines, possède une culture aux affinités d'autant plus caribéennes qu'elle fut renforcée par des apports migratoires venus des îles de la Caraïbe (Martinique, Sainte-Lucie et maintenant Haïti) et, comme au Surinam et au Guyana, par des populations plus présentes dans la Caraïbe que dans l'Amérique du Sud comme les Chinois et les Indiens (d'Inde). D'autre part, la Guyane constitua longtemps comme ses voisins du Surinam et du Guyana une extension protectrice des Antilles, et connu comme eux « un développement économique et un peuplement similaires à celui des îles à sucre, qui en font une extension continentale du monde caraïbe insulaire » (Taglioni & Cruse, 2011).

Mais une certaine distance géographique, alliée à l'identification à un milieu amazonien d'où proviennent de nombreux éléments des cultures

locales, tant amérindiennes (encore présentes contrairement aux Antilles) que créoles, ainsi que la présence de nombreuses communautés issues des pays amazoniens permettent – théoriquement – pour les élus guyanais d'en constater la proximité culturelle et géographique, ce qui devrait contribuer pour eux à la formation d'une identité guyanaise encore en gestation. Cette présence étrangère a été ainsi mise en avant comme élément constitutif d'une « guyanité » revendiquée par des élus cherchant à en poser les bases dans leur projet de société rédigé en 2009 :

« En se confrontant à l'autre, à la fois proche et différent, cela oblige à mieux cerner les traits de sa propre identité. En allant à l'extérieur de la Guyane, chacun est automatiquement identifié par l'autre comme « guyanais ». Cet échange nous enrichit dans la mesure où il permet à chacun d'entre nous de percevoir ce qu'il est réellement. Ainsi va se structurer collectivement cette identité guyanaise, d'où découlera la somme de ces échanges individuels, quel que soit le lieu de naissance ou le pays d'origine du « guyanais » qui représente la Guyane à l'extérieur »⁶.

En effet, la remise en cause, au nom d'une « conscience guyanaise », de la politique d'assimilation en vigueur depuis l'abolition de l'esclavage et généralisée par la départementalisation, s'était développée depuis les années 1960, notamment dans les milieux de la gauche autonomiste (Mam Lam Fouck, 2013 : 259-275). Comme l'avait montré la sociologue Marie-José Jolivet, le malaise identitaire des Créoles guyanais trouvait sa source dans la négation par le système français de leurs spécificités culturelles du fait du statut départemental (Jolivet, 1982 : 228-229). S'affirmer face à la culture française dominante – et secondairement antillaise – et l'aliénation qu'elle provoquait passait alors, pour la gauche à la tête du Conseil régional depuis 1986, par le fait d'assumer une identité amazonienne et sud-américaine, jusque-là négligée au profit d'une identité française trop valorisée à leurs yeux, et qui impliquait donc un rapprochement avec les États voisins (Desse & Jalabert, 2007). Voisins que précisément les politiques coloniales avaient amené à ignorer, voire à mépriser, comme le montre un document émanant du cabinet du président du Conseil régional qui expliquait en 2003 :

« En raison d'une mentalité héritée de la colonisation, nous avons souvent perçu nos voisins comme des étrangers avides de nous dévaliser, alors qu'à bien des égards la Guyane gagne à échanger dans des domaines divers avec ses voisins »⁷.

Ainsi, cet enjeu identitaire fut souvent mis en avant par le président du Conseil régional de l'époque Antoine Karam, pour qui la liaison routière et le pont sur l'Oyapock, projets phare de la coopération entre la Guyane et

6 Congrès des élus de Guyane, 2009. *Fondements du Projet de société*, annexe à la résolution adoptée n° 7. Séance du 2 septembre 2009, mairie de Rémire-Montjoly. Cayenne, p 27. <https://documentation.outre-mer.gouv.fr/Record.htm?idlist=1&record=19102715124919209979>. Consulté le 5 septembre 2009.

7 Cabinet du Conseil régional. *La coopération régionale Guyane-Amapá, historique*, 2003.

l'Amapá, allait permettre à la Guyane « de partir à la rencontre d'elle-même, le Guyanais étant un peu Surinamien, un peu Brésilien »⁸.

Cette reterritorialisation visant à mieux ancrer la Guyane dans son continent d'appartenance, l'Amérique du Sud avec lequel les relations étaient encore il y a peu extrêmement ténues, et que connaissent également le Guyana et le Surinam dans le cadre de l'OTCA et de l'UNASUR, a été qualifiée par le juriste sud-américaniste Jean-Michel Blanquer en 2005 de « continentalisation »⁹. Cette acception, plutôt récente, au sens d'intégration continentale, avait déjà été utilisée par le géopoliticien brésilien Carlos de Meira Mattos, qui évoquait déjà en 1980 une continentalisation de l'Amérique du Sud par le raccordement des différents réseaux de transports et communication via l'Amazonie¹⁰. Or, dans le cas de la Guyane, cette continentalisation s'effectue également de façon plus ou moins informelle, par des flux migratoires qui la raccordent à des espaces de plus en plus lointains au sein du sous-continent sud-américain, comme la Colombie et le Pérou, alors qu'une partie, certes relativement marginale, des flux haïtiens transite désormais par l'Equateur et le Brésil (Granger, 2014 : 10). Cela traduit peut-être une plus grande notoriété du territoire français à l'échelle continentale, mais surtout l'intègre à des réseaux continentaux comme ceux des passeurs et des transferts de fonds entre pays d'accueil et d'origine (Piantoni, 2011 : 26-27).

Cependant, cette continentalisation naissante provoque plutôt une certaine crispation de la population guyanaise, devant les conséquences à la fois sociales et identitaires qu'elle perçoit. Domine alors la peur d'une submersion par des étrangers souvent méprisés par leur pauvreté supposée, quand ils ne sont pas accusés d'être les agents du pouvoir national pour réduire numériquement les Créoles (Hidair, 2008 ; Piantoni, 2011 : 69-70). Crispation également autour de frontières que cette intégration régionale était censée ouvrir, de peur qu'elle ne favorise un accroissement des flux migratoires déjà considérés comme trop importants pour un territoire géographiquement si vulnérable. Comme si les migrations freinaient désormais une continentalisation dont elles étaient pourtant à l'origine.

LES FRONTIÈRES DE LA GUYANE ENTRE COUTURE ET COUPURE

Ces flux migratoires ont pourtant permis dans un premier temps, même involontairement un certain repositionnement de la Guyane, comme d'ailleurs du Surinam, en brisant leur isolement continental. La coopération

-
- 8 Cité par F. Farine, « Du Brésil à la Guyane : la route des pionniers », *Antilla*, 18 janvier 2001.
 - 9 Blanquer J.-M., 2005. « Les Guyanes et les Amériques entre continentalisation et « océanisation ». Paris, *Etudes de la Documentation Française, Amérique Latine*, p. 69-79.
 - 10 Meira Mattos C. de, 1980, *Uma geopolítica pan-amazônica*. Rio de Janeiro, Bibliex, p. 151.

régionale transfrontalière qui en découle est censée amener une autre forme de recomposition territoriale, en tentant de faire de territoires contigus touchés par des flux de toutes sortes provoqués par la présence d'une frontière avec les gradients qu'elle implique, un « espace négocié » (Bussi, 2009 : 18-19). De fait, « d'un rôle de clôture et de fermeture, [les frontières] ont évolué vers celui de l'ouverture et de la mise en relation. », (Lecoquierre, 2009 : 75), car

« Les coopérations transfrontalières ont changé radicalement de nature pour les États qui ne sont plus directement soumis à la pression des migrations clandestines sur leurs frontières. N'étant plus les lieux du contrôle et de la préservation de l'identité nationale des États qu'elles séparent, les frontières permettent désormais l'expérimentation de nouvelles formes de coopération et de partenariat. » (Lecoquierre, 2009 : 84).

Mais si ce type d'intégration se vérifie aisément aux frontières internes du MERCOSUD et plus encore dans l'Union européenne dont, rappelons-le, la Guyane fait partie, il semble dans ce dernier cas que cela ait provoqué le phénomène inverse, alors même que le Maroni et l'Oyapock par l'importance des flux de toutes sortes constituaient des régions transfrontalières informelles. C'est que la pression migratoire, contrairement aux espoirs mis dans la coopération régionale, ne s'est pas vraiment assagie ; pire, elle provient même de pays de plus en plus lointains pour lesquels le Brésil et le Surinam sont devenus, par le jeu des diverses intégrations citées précédemment, les plaques tournantes.

Ainsi, les flux d'origine caraïbe (haïtiens et dominicains essentiellement) passent le plus souvent par le Surinam qui, intégré à cette partie du monde par le CARICOM et au monde sud-américain par l'UNASUR, ne demande plus de visa aux ressortissants des États-membres¹¹. Cet État en effet, tout en étant un fort pourvoyeur d'émigrants à destination surtout des Pays-Bas et de la Guyane, est ainsi devenu également un pays d'immigration, pour les facilités de passage qu'il permet justement vers l'ancienne métropole néerlandaise et la Guyane. Sur 541 638 habitants en 2012, la population d'immigrés était évaluée à 41 671 personnes, soit près de 8% de la population totale, sans que soit prise en compte la nombreuse population d'immigrés clandestins, essentiellement Guyaniens, Brésiliens et Haïtiens (Heemskerk & Duijves, 2014 : 31).

La tolérance du Surinam à l'égard de l'orpaillage (permettant même l'usage du mercure) en fait, par ailleurs, une destination prisée des Brésiliens. Des garimpeiros brésiliens passent du Surinam à la Guyane où l'exploitation des gisements aurifères serait techniquement plus aisée¹², tandis que le Maroni constitue un espace majeur de la circulation d'hommes et de biens

11 Entretien avec M. Michel Prom, ambassadeur de France au Surinam et Guyana, Paramaribo, 7 mai 2015.

12 Entretien avec M. Marcelo Baumbach, ambassadeur du Brésil au Surinam, Paramaribo, 7 mai 2015.

en relation avec l'exploitation de l'or. Cet espace transfrontalier qui fonctionne dans l'illégalité est l'objet d'un traitement différencié : si le Surinam fait preuve de tolérance, la répression est en revanche de règle du côté français. L'État français a même instauré un barrage permanent qui sépare cet espace transfrontalier des autres régions du littoral guyanais. Une sorte de *check-point* de la gendarmerie sur la route qui conduit à Cayenne ne peut être franchi qu'avec des papiers en règle. Cette situation est unique sur le territoire français, le seul autre exemple étant également guyanais puisqu'il se situe à Régina, à mi-chemin entre Cayenne et la frontière brésilienne.

Le Brésil justement, l'autre État frontalier de la Guyane, est la première puissance latino-américaine, et près d'un million d'étrangers y sont recensés. Il s'agit encore en grande partie de migrations frontalières concernant le Sud et la région de São Paulo, expliquées par les gradients de développement avec les États voisins. Mais apparus récemment, les Haïtiens, d'après une étude de l'Université pontificale catholique du Minas Gerais¹³, seraient déjà le 4^e groupe avec 50 000, et le 2^e groupe en provenance du monde américain. Leur présence de plus en plus massive a débuté avec l'arrivée des Casques bleus brésiliens en Haïti en 2003 dans le cadre de l'opération MINUSTAH initiée par l'ONU, mettant en contact ces deux États. Le tremblement de terre de 2010 en Haïti a conduit le Brésil, ainsi que la France à assouplir les conditions d'entrée des ressortissants haïtiens, occasionnant des flux abondants passant par le Panamá, puis l'Equateur, ce dernier pays ne demandant aucun visa aux migrants, quelle qu'en soit la nationalité (Granger, 2014 : 10). Leur arrivée a coïncidé avec un besoin de main-d'œuvre pour les grands chantiers de la Coupe du Monde de football et des Jeux Olympiques de 2016. Mais depuis, pour ces mêmes raisons, sont apparus d'autres flux, d'Asie du Sud (Pakistan et Bangladesh) et surtout d'Afrique subsaharienne (Afrique lusophone, Sénégal, Ghana, Congo). Par la suite, du fait de la notoriété croissante du Brésil comme potentiel pays d'accueil, sont arrivés des réfugiés venus du Proche et Moyen-Orient (CNIG, 2013 : 4).

Phénomène nouveau, ces flux se prolongent quelquefois vers la Guyane, recherchée pour son statut de territoire français voisin du Brésil. De nouvelles migrations proviennent ainsi d'États sud-américains plus éloignés, comme la Colombie (mais la suppression de l'obligation du visa dans le cadre de l'UNASUR leur permet désormais de passer par le Surinam) et surtout des Péruviens, depuis peu distingués des « autres Américains » dans les statistiques de l'INSEE, mais probablement largement sous-estimés (527 en 2009). Les statistiques de reconduites à la frontière montrent cependant, en dehors de ces derniers, une présence très marginale de Sud-Américains parmi

13 Citée par le journal *Estado de Minas*, 17 mai 2015, http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2014/05/17/interna_politica,529700/brasil-tera-50-mil-imigrantes-haitianos-ate-o-fim-do-ano.shtml

les expulsés, qui proviennent essentiellement de l'espace caraïbe, mais aussi, désormais, d'Afrique subsaharienne¹⁴.

Les flux venus d'Haïti, de République Dominicaine et du Pérou transitent par l'Equateur, le Pérou ou la Bolivie, profitant des connections terrestres récentes avec ces Etats, et parviennent en Guyane par l'Amapá en descendant l'Amazone. Ainsi, en 2013, une filière d'émigration haïtienne vers la Guyane avait été démantelée dans la ville brésilienne de Brasileia, à la frontière bolivienne (Granger, 2014 : 8). Les flux venus d'Afrique subsaharienne partent eux fréquemment de São Tomé e Príncipe, du fait qu'aucun visa n'est exigé au départ de ce pays pour l'entrée au Brésil, de Dakar ou même de l'Angola, puis transitent par la route le long du littoral brésilien, atteint par voie aérienne ou maritime, jusqu'à l'Amapá via Fortaleza et Belém, puis Cayenne (Calmont, 2008¹⁵). Les flux venus d'Asie et du Moyen-Orient empruntent ces différentes voies, amazoniennes ou littorales, là encore pour les facilités supposées d'entrer au Brésil puis en Guyane.

Ces nouvelles migrations étant facilitées par les liaisons terrestres récentes permises par les politiques d'intégration routière en direction des pays frontaliers, Guyane comprise, la frontière doit alors retrouver son rôle de « dispositif de protection contre des flux jugés indésirables », comme le remarque le grand spécialiste des frontières Michel Foucher :

« Avec le développement des flux migratoires – un des effets de la globalisation qui met en contact informatif et économique des foyers démographiques de niveau de vie fort différent –, le biais sécuritaire est donc un facteur essentiel de ce retour des politiques frontalières. Dans les zones de tension, les souverainetés se cloisonnent » (Foucher, 2007 : 19).

L'on assiste alors, notamment sur l'Oyapock, au renforcement d'une frontière que la coopération institutionnelle, relayant les solidarités traditionnelles, devait ouvrir. Depuis l'ouverture de la liaison routière connectant, en 2003, la frontière brésilienne à Cayenne, en effet, les contrôles se sont renforcés, la Police aux frontières s'est installée dans la ville de Saint-Georges, et a pris fin la tolérance dont bénéficiaient les habitants de la rive brésilienne pour se rendre sur la rive française, longtemps isolée du reste de la Guyane. D'autre part, si la nécessité du visa a été supprimée pour les Brésiliens se rendant dans l'Hexagone, elle a été maintenue pour la Guyane (et les Antilles françaises pendant un temps), la non-prise en compte de cette dernière dans l'espace Schengen ayant été une des conditions pour la signature de cet accord par la France¹⁶. S'agissant d'Etats frontaliers, ceux-ci peuvent-ils prendre ombrage de ce renfermement d'une France utile comme

14 Guinée-Bissau et Sénégal. Source : DDPAF Guyane et CIMADE, 2015.

15 Confirmé à Cayenne par des témoignages de ressortissants cap-verdiens, guinéens, togolais et ivoiriens.

16 Entretien avec MM. Osvaldo Biato Júnior et Marcelo Salum, directeur et directeur-adjoint de la division Europe 1 (Europe occidentale) au ministère des Affaires étrangères du Brésil, Brasilia, 5 mai 2015.

exutoire démographique, dont la présence n'a cependant pas toujours été considérée comme légitime ?

LES IMPLICATIONS DIPLOMATIQUES

En effet, ce durcissement des conditions d'entrée en Guyane, surtout pour les frontaliers alors que les accords de coopération devaient faciliter les relations, n'a pas été sans conséquences diplomatiques. La reconduite systématique de ressortissants brésiliens sans visa, y compris des journalistes et des politiciens locaux, ne pouvant même pas débarquer à Saint-Georges alors que cette ville était l'objet fréquent de visites dans un but familial ou commercial (produits français moins taxés qu'au Brésil), a provoqué localement au Brésil une certaine gêne, que l'ouvrage de Gérard Police a récemment évoqué¹⁷. Mais celle-ci a eu peu d'écho sur le plan national : ces problèmes frontaliers n'ont pas affecté la rencontre, à Saint-Georges en 2008, des présidents Nicolas Sarkozy pour la France et Lula da Silva pour le Brésil. En dehors de quelques enjeux locaux comme la confirmation de la construction du pont décidée par leurs prédécesseurs et la création d'une université binationale de l'Oyapock, chacun recherchait le soutien de son partenaire : la France pour la vente d'avions Rafale, le Brésil pour une place de membre permanent au Conseil de sécurité de l'ONU. Les enjeux locaux avaient été grandement sacrifiés aux enjeux nationaux des deux puissances, comme le symbolisait la mise à l'écart des élus guyanais (Granger, 2012 : 755).

Pourtant, la diplomatie brésilienne n'est pas insensible à ce dispositif frontalier qui handicape les ressortissants brésiliens. La suppression du visa pour la Guyane constitue en effet une demande récurrente du ministère brésilien des Affaires étrangères. Ce dernier note que la France, alléguant une menace djihadiste qui ne concerne pourtant pas la Guyane, accorde de l'importance à la question du visa, alors que les flux migratoires venus du Brésil sont en nette diminution. Certes le POA n'a pas eu les effets escomptés pour les États brésiliens concernés, mais le Brésil a besoin d'un partenariat économique avec la France¹⁸. Néanmoins, il manifeste son mécontentement par des gestes symboliques : renvoie à 2015 de la ratification par le Sénat brésilien de l'accord binational de lutte contre l'orpaillage illégal, pourtant signé en 2008, ou encore prétextes divers pour ne pas inaugurer dans l'immédiat le pont sur l'Oyapock, pourtant terminé depuis juin 2011¹⁹.

17 Police Gérard, 2010, *Eudorado. Le discours brésilien sur la Guyane française*. Matoury : Ibis Rouge Éditions, 511 p.

18 Entretien avec MM. Osvaldo Blato Júnior et Marcelo Salum.

19 *Ibid.*, confirmé par l'ancien préfet Eric Spitz alors sur le départ, pour qui l'ouverture du pont est subordonnée à la suppression des visas par la France. *France-Guyane*, 8 janvier 2016.

Répondant à une demande ancienne du Brésil, la carte transfrontalière pour les résidents de la rive brésilienne de l'Oyapock a finalement été mise en place en 2015 après des années de tergiversations de l'administration française.

Il ya en fait un problème de fond : il s'agit de la présence massive d'immigrants brésiliens en Guyane, en particulier des orpailleurs clandestins. La France, conformément à l'accord bilatéral signé en 2008, compte sur une participation accrue du Brésil pour lutter contre ce fléau bénéficiant de complicités locales au Brésil, et manifesterait, quant à elle, son mécontentement en traînant également des pieds pour l'inauguration du pont (Théry, 2015 : 227). L'unique utilisation de ce pont, qui pour l'instant n'est ni inauguré, ni ouvert à la circulation, et qui de surcroît ne représente pas une priorité pour les actuels présidents²⁰, serait... l'expulsion par la PAF des clandestins brésiliens vers la ville brésilienne d'Oiapoque²¹.

Cependant les problèmes migratoires ne provoquent pas forcément des tensions sur le plan diplomatique. Nous avons vu qu'elles étaient finalement très mesurées avec le Brésil, intérêts économiques obligent. Le Brésil entretient pour sa part des relations très poussées avec le Surinam, touché lui aussi par l'orpaillage clandestin pratiqué par des ressortissants essentiellement brésiliens. Ceux-ci sont davantage tolérés que chez le voisin guyanais, car le Surinam compte sur les ressources aurifères pour assurer son développement économique. Néanmoins des orpailleurs brésiliens ont été victimes en décembre 2009 de graves exactions à Albina, à la frontière avec la Guyane, de la part de populations bushinenge également impliquées dans cette activité. Cela ne causa pourtant aucun incident diplomatique avec le Brésil, dont les avions militaires purent rapatrier les victimes et les autres ressortissants menacés. Pas plus que les nombreuses expulsions – à leurs frais – de ressortissants brésiliens pour situation irrégulière²². Le Brésil est le pivot d'une intégration sud-américaine dont le Surinam, fragile et relativement isolé, compte tirer profit. Cette intégration lui permet de s'affirmer au-delà de la sphère d'influence qui était la sienne jusque-là. La présidente brésilienne Dilma Rousseff s'est ainsi rendue en personne au Surinam pour y ouvrir le sommet de l'UNASUL en 2014²³.

C'est pour des raisons politiques similaires que le Surinam souhaite se rapprocher d'Haïti, alors qu'il est lui-même touché par des flux venant de cet État, le plus pauvre de la région. Le président haïtien Michel Martelly s'y est rendu en 2013 et les deux États ont consacré leurs relations diplomatiques par l'ouverture d'ambassades (auparavant les intérêts haïtiens étaient défendus à Curaçao), et comptent développer un partenariat économique

20 *Ibidem.*

21 Témoignage recueilli localement.

22 Entretien avec M. Marcelo Baumbach, ambassadeur du Brésil au Surinam, Paramaribo, 7 mai 2015.

23 *Ibidem.*

plus poussé dans le cadre du CARICOM. L'intégration facilitée, notamment par l'entrée sans visa des Haïtiens au Surinam, répond aussi à un besoin de main-d'œuvre qualifiée²⁴.

De même, les reconduites à la frontière de ressortissants surinamiens par la France ne constituent pas une affaire aussi sensible pour le gouvernement et le parlement de Paramaribo que pour ceux de Brasilia : cela concerne pour la plupart des populations particulières (Bushinenge) originaires du Maroni, un bassin de vie et un milieu culturel différents du « centre » surinamien, qui se sent de ce fait assez peu concerné. Mais, selon l'ambassadeur de France, il ne semble pas que cela ait été la cause de l'adhésion tardive et hésitante du Surinam au POA, qui en tire plutôt des avantages techniques et financiers²⁵. D'ailleurs, ostracisé par l'ancienne métropole néerlandaise du fait de son passé sulfureux, c'est vers la France (très présente par l'Agence française de développement) que se tourne désormais le président Bouterse.

Le problème des immigrants clandestins du Guyana en Guyane est un sujet diplomatiquement plus sensible, mais paradoxalement plus avec le Surinam qu'avec le Guyana. Les ressortissants de ce pays transitent d'autant plus facilement par le Surinam que ces deux États ont ouvert leur frontière tant pour les hommes que pour les marchandises du fait de leur appartenance commune au CARICOM et à l'UNASUR. Mais l'absence de frontière commune et de liaison aérienne directe entre la Guyane et le Guyana fait que la France cherche à expulser les Guyaniens en situation irrégulière par le Surinam, qui les refuse le plus souvent : le parlement surinamien n'ayant toujours pas ratifié un accord de réadmission pourtant signé en 2004, cet État n'accepte sur son sol les ressortissants guyaniens expulsés que s'il est prouvé qu'ils sont passés par le Surinam, ce qui est évidemment très compliqué²⁶.

Mais une fois de plus, c'est bien le problème migratoire qui est à l'origine d'un rapprochement officiel entre le Guyana et la Guyane, qui fait suite d'ailleurs à une visite conjointe du président du Conseil régional et du préfet de Guyane en 2010. Ainsi, 2015 a vu l'ouverture d'un consulat honoraire du Guyana à Cayenne, qui devrait faciliter les expulsions de ressortissants guyaniens en situation irrégulière par une reconnaissance officielle de nationalité. Cette ouverture a en même temps permis d'accroître la présence diplomatique en Guyane. Elle est survenue juste après l'intégration du Guyana dans le deuxième volet du POA (2014-2020), à l'initiative du Conseil régional de Guyane, soucieux d'étendre ses partenariats régionaux²⁷.

24 Entretien avec M. Michel Prom, ambassadeur de France au Surinam et Guyana, Paramaribo, 7 mai 2015.

25 *Ibidem*. Le Surinam avait en 2008 demandé un « temps de réflexion » avant de signer son adhésion.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

On est bien passé, là encore, de l'immigration illicite à la coopération institutionnelle, les migrants constituant finalement un moyen de pression pour amener les États à se rapprocher en dépit des tensions que cela peut provoquer.

Sans doute est-ce aussi pour cela que le ministre brésilien des Affaires étrangères avait convié en 2004 la France comme membre observateur à l'OTCA, afin que sensibilisée par les incessants flux migratoires transfrontaliers, elle contribue « au développement de la région [amazonienne] » (Granger, 2012 : 685). Mais le sommet de l'OTCA auquel fut invité le chef de l'État français, en 2009, à Manaus, fut boycotté pour diverses raisons par l'ensemble des chefs des États membres à l'exception du Brésil, puissance invitante et du Guyana. La présence au plus haut niveau de la France comme État européen semble avoir provoqué un certain malaise auprès des chefs d'État de la région, ce qui a durablement court-circuité les volontés guyanaises d'intégration dans une structure politique régionale œuvrant pour une meilleure cohésion du monde amazonien, passant aussi par une libéralisation des flux.

Conclusion : la Guyane, de l'isolement à la coopération... et à l'isolement ?

Par la nécessité de mieux la contrôler avec la signature d'accords et la participation à des schémas d'intégration régionale (coopération transfrontalière, POA), et par son rôle – ambigu – dans la constitution d'une identité guyanaise, l'immigration, « miroir des processus de recomposition du monde » (Piantoni, 2011 : 85), a bien participé au repositionnement de la Guyane, Région de la République française, comme un territoire également amazonien et sud-américain, avec la confrontation et la prise de conscience qui en ont découlé.

Mais l'ampleur des flux (au regard de la situation démographique guyanaise), grandement facilités par les intégrations croissantes des États de la région, même s'ils ne les ont pas attendues, et la menace qu'ils font peser sur les identités, telles sont pensées en Guyane, compliquent ce processus de continentalisation : la frontière entre la Guyane et ses voisins d'Amérique du Sud, encore trop marquée par des gradients de développement « Nord-Sud », se referme, en tout cas au regard de la circulation des hommes, alors que le statut politique de la Guyane, malgré de nouvelles compétences en matière de relations transfrontalières et une politique de coopération régionale accrue, laisse une trop faible marge de manœuvre.

La Guyane demeure avant tout une région française, et, en tant que telle, un *limes* de l'Europe dans l'Amérique du Sud, même si l'admission partielle et ratée dans l'OTCA et la signature du POA constituent des progrès, qui se situent néanmoins plutôt dans le registre du symbolique. Un rapport du Groupe d'information et de soutien aux travailleurs immigrés (GISTI) de 2006

résumait bien ce paradoxe, pour qui « la coopération régionale se réduit à faciliter la reconduite d'immigrés sans papiers vers leur pays²⁸ », avant de conclure : « au lieu d'entraîner la Guyane et ses voisins dans une lutte contre l'immigration clandestine, une autre politique de la France reconnaissant que la Guyane est sud-américaine avant d'être française ou en l'étant, ne serait-elle pas plus constructive²⁹ ? » Même si l'observation du GISTI est partielle et un peu dépassée, elle montre tout le paradoxe de cette coopération régionale et de ses enjeux : voulue par les pouvoirs locaux pour s'ouvrir sur des voisins rendus plus visibles par la présence de nombre de leurs ressortissants, ne risque-t-elle pas d'être rendue inopérante par un renfermement sur les frontières nationales par peur de ces mêmes voisins ?

Au même moment, les autres régions du sous-continent connaissent un processus d'intégration aboutissant à de meilleures interconnexions et à la création de véritables régions transfrontalières, ignorant officiellement la Guyane, qui fait de plus en plus figure de forteresse assiégée malgré sa porosité. Profitant de diasporas bien implantées localement, c'est un nouvel acteur plus lointain, la Chine, qui a bien compris l'intérêt de la situation d'interface du Surinam et du Guyana. Encouragée par ces derniers au risque d'accroître leur dépendance structurelle, celle-ci y investit désormais de plus en plus, et prévoit même le financement d'un pont reliant les deux États, facilitant ainsi leur intégration physique au-delà de ce que prévoit l'IIRSA³⁰. Le Brésil admet lui-même qu'il ne peut lutter contre cette concurrence, alors qu'il est en partie à l'origine de l'intégration de ces États situés dans sa sphère d'influence³¹. La France saura-t-elle, à l'instar de l'Union européenne, saisir l'opportunité de comprendre une région à l'interface de plusieurs dynamiques et d'univers émergents (caribéens, amazoniens, sud-américains), et convoités, qui même la sollicitent, au lieu de contribuer à un isolement dont on sait qu'il sera de toutes façons, intégrations et mondialisation obligent, rompu de façon illicite ?

28 Groupe d'information et de soutien aux travailleurs immigrés : *Etrangers de Guyane, Guyane étrangère à son entourage*. Rapport, Cayenne, 2006, p. 20.

29 *Ibidem*.

30 "China to fund bridge between Guyana, Suriname". *Terradaily*, 03.02.2014. Consulté le 14.03.2015. http://www.terraily.com/reports/China_to_fund_bridge_between_Guyana_Suriname_999.html

31 Entretien avec M. Marcelo Baumbach, ambassadeur du Brésil au Surinam, Paramaribo, 7 mai 2015.

Références bibliographiques

- AFD-CEROM-IEDOM-INSEE, 2008, *Guyane-Suriname, une meilleure connaissance mutuelle pour une coopération renforcée*, Cayenne.
- , 2011, *Guyane-Amapá, mieux structurer les territoires pour intensifier les échanges*, Cayenne.
- AROUCK Ronaldo de Camargo, 2002, *Brasileiros na Guiana francesa, fronteiras e construções de alteridades*, Belém, NAEA/UFPA.
- ASSOUS Laurence, « Intégration régionale et flux migratoires : revue critique de la littérature récente », in OECD, *Mondialisation, migrations et développement*, Paris, OECD Publishing, 2000, 63-77.
- BLANQUER Jean-Michel, 2005, « Les Guyanes et les Amériques entre continentalisation et « océanisation », Paris, *Etudes de la Documentation Française, Amérique Latine*, 69-79.
- BUSSI Michel (dir.), 2009, *Un monde en recomposition : géographie des coopérations territoriales*, Mont-Saint-Aignan, PURH.
- CALMONT André, « Les Africains en Guyane », *EchoGéo* [En ligne], 6 | 2008, <http://echogeo.revues.org/6333>, consulté le 5 septembre 2013.
- CHICOT Pierre-Yves, 2006. « Les compétences internationales des DRFA : l'exemple de la Guyane », in FABERON J.-Y. (dir.), *Les collectivités françaises d'Amérique au carrefour des institutions*, Paris, Actes du colloque de l'Institut du Droit d'Outre-mer, La Documentation française, 315-328.
- CNIG (Conselho Nacional da Imigração), 2013, *Base estatística*, Brasília, Ministério do Trabalho e do Emprego.
- COMMISSION EUROPEENNE, 2015, *La coopération territoriale en Europe, une perspective historique*, Luxembourg, Office des Publications de l'Union Européenne.
- CONGRÈS DES ÉLUS DE GUYANE, 2009, Fondements du Projet de société, annexe à la résolution adoptée n°7. Séance du 2 septembre 2009, mairie de Rémire-Montjoly. Cayenne.
- DESSE Michel et JALABERT Laurent, 2007, « Les départements français d'Amérique : assimilation, dépendance, et crise identitaire de 1945 à nos jours », in TAGLIONI et THEODAT (org.), *Coopération et intégration, perspectives panaméricaines*, Paris, L'Harmattan, 165-183.
- FOUCHER Michel, 2007, *L'obsession des frontières*, Paris, Perrin.
- GIRAULT Christian (dir.), 2009. *Intégrations en Amérique du Sud*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle.
- GISTI, 2006, *Etrangers de Guyane, Guyane étrangère à son entourage*, Cayenne.
- GRANGER Stéphane, 2012, *La Guyane et le Brésil, ou la quête d'intégration continentale d'un département français d'Amérique*, thèse de géographie, Paris 3 (IHEAL).
- , 2014, « L'Amazonie brésilienne, nouvelle interface migratoire entre les Caraïbes et l'Amérique du Sud ? » *Mercator*, Fortaleza, v. 13, n. 1, 7-17, jan./abr. 2014.
- HEEMSKERK Marieke et DUIJVES Celine, 2014, *Suriname Migration Profile, a study on emigration from, and immigration into Suriname*, Paramaribo, Social Solutions.
- HIDAIR Isabelle, 2008, « L'immigration étrangère en Guyane, entre stigmatisation et stratégie de récupération », *Terra* n°3, mai, <http://terra.rezo.net/rubrique139.html> consulté le 28.07.2008
- IHEDN (Institut des hautes études de la défense nationale), 1983, *Le Brésil, situation politique et relations extérieures*, Paris, Section des Affaires diplomatiques.

- INSEE, 2012, *Population selon la nationalité au 1^{er} janvier 2009 en Guyane*. http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=25&ref_id=poptc02501
- , 2012, *Panorama de la population immigrée en Guyane*.
- JOLIVET Marie-José, 1982, *La question créole, essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM (collection Mémoires) n° 96.
- LECOQUIERRE Bruno, 2009, « Par-delà les frontières, vers de nouvelles formes de coopération territoriale », in BUSSI Michel (dir.), 2009, *Un monde en recomposition : géographie des coopérations territoriales*, Mont-Saint-Aignan, PURH, 75-88.
- LEVY Jacques & LUSSAULT Michel, 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin.
- LEVY Emmanuel, 2000, *Guyane, Guyanes, une géographie « sauvage » de l'Orénoque à l'Amazonie*, Paris, Belin.
- MAM LAM FOUCK Serge, en collaboration avec ANAKESA Apollinaire, 2013, *Nouvelle histoire de la Guyane française. Des souverainetés amérindiennes aux mutations de la société contemporaine*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.
- MARMORA Leilo, Domenach Hervé, GUILLON Michelle, 1995, « Les migrations en Amérique Latine. Logiques politiques et intégration régionale », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 11, n°2, 1995, (Amérique Latine), 13-33. http://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1995_num_11_2_1461 consulté le 3 janvier 2016.
- MATTOS Carlos de Meira, 1980, *Uma geopolítica pan-amazônica*, Rio de Janeiro, Bibliex.
- MERLE Jean-François, 1997, *Guyane 1997 : état des lieux et propositions*, Paris, rapport à M. le Secrétaire d'Etat à l'Outre-Mer.
- PIANTONI Frédéric, 2011, *Migrants en Guyane*, Arles, Actes Sud et Cayenne, Musée des Cultures guyanaises.
- POLICE Gérard, 2010, *Éudorado. Le discours brésilien sur la Guyane française*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.
- RAFFESTIN Claude, 1982, « Remarques sur les notions d'espace, de territoire et de territorialité », *Espaces et Sociétés* n° 41, 1982, 167-171.
- TAGLIONI François et CRUSE Roland, 2011, « Le Suriname : une île caribéenne comme les autres ? », in CRUSE et RHINEY (dir.), *Caribbean Atlas*, <http://www.atlas-caraibe.fr/thematiques/qu-est-ce-que-la-carai-be/le-suriname-une-ile-caribeenne-comme-les-autres.html> Consulté le 7 avril 2012.
- THERY Hervé, 2015, « A quoi sert la Guyane ? », *Outre-Terre*, 211-235.
- UNION EUROPEENNE, 2007, *Objectif Coopération Territoriale européenne 2007-2013, Programme de Coopération transfrontalière « Amazonie » Guyane-Brésil-Surinam, programme opérationnel*.

Entretiens

- M. Marcelo BAUMBACH, ambassadeur du Brésil au Surinam, Paramaribo, 7 mai 2015.
- MM. Osvaldo BIATO Júnior et Marcelo SALUM, directeur et directeur-adjoint de la division Europe 1 (Europe occidentale) au ministère des Affaires étrangères du Brésil, Brasilia, 5 mai 2015.
- M. Michel PROM, ambassadeur de France au Surinam et Guyana, Paramaribo, 7 mai 2015.



A ponte necessária : reflexões acerca da imaterialidade da ponte 'binacional' brasil-guyana francesa

Marcelino DA COSTA ALVES JUNIOR

Marcia JARDIM RODRIGUES

Certa vez perguntaram-me a que margem do rio eu pertencia. Respondi espontaneamente. «A nenhuma, sou ponte». Na filosofia e sociologia a metáfora da ponte tem outros nomes: «mediação», «Vermittlung», «dialética», «diálogo». [...] Como boa aluna de Horkheimer e Adorno, sabia que entre tese e antítese, a síntese seria impossível, implicaria uma violência: a totalidade poderia vir a ser totalitarismo. Por isso, contentei-me em aceitar a polarização, a diferença, os antagonismos, sem querer assimilar ou reduzir um extremo ao outro e passei a construir pontes, a buscar a Vermittlung. [...] Ou haveria, como no conto de Guimarães Rosa¹ 'uma terceira margem do Rio'?

Os pilares históricos da fronteira em construção

Um olhar mais acuidoso acerca da História das relações entre o Brasil e a França, e em particular, sobre a região da Guiana, obriga-nos a uma remontagem necessária desse passado e todas as derivações possíveis de análise para a compreensão do tempo hodierno³. Revirar o contexto histórico da região no século XVI, por exemplo, significa ir ao encontro das primeiras informações sobre a conquista da Amazônia pelos diversos impérios europeus e toda a ambiência cultural do período. Até o século XX, passando antes pela fundação da cidade de Belém (1616) e mais adiante pelas Bandeiras de Raposo Tavares e a ampliação das fronteiras do Brasil, os séculos

- 1 Guimarães Rosa foi um dos mais importantes escritores brasileiros de todos os tempos.
- 2 Folder da UnB: «Itinerários de Bárbara Freitag».
- 3 Cf. Castro Adler Homero Fonseca de. «O fecho do império: história das fortificações do Cabo do Norte ao Amapá de hoje», in Gomes Flávio dos Santos (Org.) *Nas terras do Cabo do Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana brasileira* (séculos XVIII-XIX). Belém: Ed. Universitária da UFPA, 1999. Outra referência é a obra de Mauro Cezar Coelho denominada «Um diplomata na Colônia: as formulações de Alexandre Rodrigues Ferreira na defesa das terras do Cabo Norte», in *Rio Branco e as questões de fronteiras com a Guiana Francesa*, coletivo de autores, Brasília, 2003. Ou ainda a dissertação de mestrado de Cardoso Francinete dos Santos. *Entre conflitos, negociações e representações: o Contestado franco-brasileiro na última década do século XIX*. (Dissertação de Mestrado). Belém: Universidade Federal do Pará, 2003 (mimeo).

XVIII e XIX foram decisivos como aporte de referência histórica para esta investigação. O Tratado de Utrecht (1713) que estabelecia os limites entre as terras de Portugal e França (Guiana Francesa); a Geopolítica lusitana para a Amazônia sob as rédeas de Pombal (1750-1777)⁴; a Questão do Contestado (1841) e a corrida do ouro na região; a construção da base espacial na cidade de Kourou na Guiana Francesa (1964)⁵ e a esperança de um futuro promissor através do trabalho, são antecedentes imprescindíveis de compreensão a serem considerados quando a demanda perpassa por questões que ora apresentamos por meio do binômio, fronteira-migração. Entretanto, as nossas referências históricas serão citadas ao longo do texto de modo que não percamos de vista o objetivo maior da presente investigação, qual seja, refletirmos criticamente sobre a necessidade da construção *a priori* da ponte imaterial com base isonômica nas relações sociais.

Inicialmente, gostaríamos de tecer algumas considerações a respeito dos diversos significados e sentidos, ao longo da História, sobre o termo «ponte». Acreditamos que a tradução do termo sem grandes reflexões, de imediato, remete-nos à ideia de união, estabelecer contatos de toda ordem, tornar acessível espaços obstruídos seja pela natureza ou por artifícios humanos. O sentido ganha uma dimensão ainda maior, sobretudo, quando o mesmo está inserido em um contexto de fronteira⁶. A fronteira estabelece os limites espaciais, mas não impede as relações culturais dos agentes «separados» pela geografia política das regiões envolvidas. Segundo José de Souza Martins,

a fronteira de modo algum se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteiras de culturas e visões de mundo, fronteiras de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano (Martins, 2012: 11).

A ponte transfronteiriça, entretanto, absorve, a partir da sua imaterialidade, uma diversidade de «produtos» provenientes das relações culturais ali estabelecidas. Grosso modo, esses produtos, devido a sua invisibilidade, quase sempre são deixados em segundo plano nas pautas dos nossos representantes políticos. Nossa preocupação é precisamente resgatar tais produtos resultados de relações históricas, trazê-los a mesa e, sobretudo, restaurá-los à luz da razão crítica. Produtos da memória que sustentam e

4 Cf. Alves Junior Marcelino da Costa intitulada *El Rescate de la Memoria Histórica. Fortaleza de São José de Macapá*, Universidad de La Habana, 2008 (mimeo).

5 Cf. Arouck, Ronaldo de Camargo, *Brasileiros na Guiana Francesa: fronteiras e construções de alteridades*, 2002, p. 104-105 e Pinto Manoel de Jesus de Souza. *O Fetiche do emprego: um estudo sobre as relações de trabalho de brasileiros na Guiana Francesa*, 2008, p. 105.

6 Aprofundar o assunto na obra de Martins, José de Souza, *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*, 2. ed. rev. e atualizada. São Paulo, Ed. Contexto, 2012. Ver também Becker, B. K. *Significados da Defesa da Amazônia: Projeto Geopolítico ou Fronteira Tecno(Eco)lógica para o Século XXI?*. Antropologia e Indigenismo, Rio de Janeiro, v. 1, 1990.



Le pont sur l'Oyapock, entre Guyane et Brésil.
Photographie H el ene Ferrarini, octobre 2014.

preservam a Hist oria da região ao mesmo instante em que reforçam laços de identidade que justificam a condi o de pertencimento a um determinado espaço da geografia cultural, reflexo da presença e da condi o humana. «Nesse sentido, a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro   degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora.» (*ibid*).

A salvaguarda do patrim nio cultural está em xeque condicionado   prevalência de interesses marcadamente avessos ao âmbito da cultura. Estamos suscitando as bases axiológicas fundamentais para uma ponte que se pretende segura e, desse modo, poder garantir aos seus transeuntes uma segurança social advinda de rela es crivadas de alteridade, solidariedade, tolerância   diversidade, da cultura como pressuposto   liberdade, enfim, uma ponte cujo alicerce seja a promo o e garantia dos direitos universais da pessoa humana. A esse respeito, os aportes «Nietzschianos» traduzem a importância do nível das rela es que se pretende estabelecer quando diz, «a grandeza do ser humano consiste em que ele   uma ponte e não um fim; o que nos pode agradar no ser humano   ele ser transi o...». Por outro lado, «aquele que não pode perdoar, destrói a ponte sobre a qual ele mesmo deve passar», assegura-nos George Herbert.

Como orientação metodológica, utilizamos a pedagogia investigativa⁷ de cunho etnográfico através de entrevistas e histórias de vida. «A ponte necessária: reflexões acerca da imaterialidade da ponte ‘binacional’ Brasil-Guyana Francesa» é o resultado da pesquisa integrante do projeto «Une présence brésilienne en Guyane»⁸, que tinha como objetivo traçar na atualidade, o perfil dos migrantes brasileiros/as na Guiana Francesa. Os dados de campo foram levantados nas cidades de Kourou, Saint-Georges, Regina, Caiena e Oiapoque. Os temas abordados foram: condições de trabalho, moradia, lazer, relações entre brasileiras/os e guianeses, identidade, memória, projetos de vida e migração. A população investigada contabilizou 113 pessoas, sendo 54 mulheres e 59 homens.

O levantamento aconteceu em três períodos de 30 dias consecutivos: maio/junho e novembro/dezembro de 2014 e abril/maio de 2015. Os locais de coleta de dados foram: bares e restaurantes, casas noturnas, casas de famílias brasileiras e guianenses, praças, igrejas⁹, Universidade da Guiana, associações comunitárias, transportes fluviais (catraias) e terrestres (navetes, pick up¹⁰), lojas, supermercados, mercadinhos chineses e rádios comunitárias, localizados em diversos bairros como: Matinha, Malouin, Troubiran, Balata, Cogneau Lamirande, Maiá (Cracolândia), Soula, Mahuyri, Cabassou, Remy Montjoly e invasões como: invasão do Cogneau (Buraco da Gia), invasão do Cateco¹¹.

Migração brasil-guiana francesa : lampejos históricos

O marco histórico do processo migratório Brasil/Guiana Francesa foi a construção da base aeroespacial de Kourou nos anos 60 do século xx. As primeiras levadas migratórias de brasileiros para este Departamento Francês se caracterizavam por uma imigração organizada, intencional, demandada pelo governo francês para preenchimento de vagas para o canteiro de obras da referida base. Podemos caracterizar esse momento histórico como uma «imigração provocada» (Arouck, 2001: 334-337).

-
- 7 Segundo Martins (2012), a pedagogia investigativa é a pesquisa conduzida no interior do processo de investigação, em que esta é, ao mesmo tempo, parte do trabalho pedagógico destinado a mostrar ao grupo ou comunidade o lado oculto dos processos sociais e o sobressignificado de suas relações e ações sociais de implicação histórica.
 - 8 Este projeto «Une présence brésilienne en Guyane» coordenado pelo prof. Dr. Manoel Pinto é parte integrante do Programme “Mobilités, ethnicités, diversité culturelle: la Guyane entre Surinam et Brésil”, sob a coordenação geral dos professores Dr. Serge Mam Lam Fouck e Dr. Gérard Collomb.
 - 9 O levantamento foi feito tanto na igreja católica como nas igrejas de vertente protestante.
 - 10 As navetes são transportes que fazem o trajeto pela estrada, de ida e volta de Saint-Georges para outras cidades guianenses, e a pick up o transporte de ida e volta do trajeto Oiapoque a Macapá e vice versa.
 - 11 Nesses bairros habitam majoritariamente brasileiros e seus descendentes, nascidos ou não na Guiana Francesa.

Como apresenta Arouck (2001: 327-328), paralelamente a esta «imigração provocada» que convocava mão-de-obra brasileira em várias cidades do Brasil através dos meios de comunicações, principalmente dos jornais, com «prazo de validade», houve concomitantemente e indiretamente, um estímulo à imigração espontânea de brasileiros que viam na possibilidade de trabalho na Guiana Francesa, perspectiva de melhoria econômica para a sua precária condição social e material em solo brasileiro. Quem não queria ganhar em «franco» e gastar em «cruzeiro»¹², tendo ainda baixa escolaridade e qualificação profissional?

Como Departamento Francês – condição político-administrativa alçada em 1947 – a Guiana Francesa passa a receber maciços investimentos para melhor integração à Metrópole. Mas essa realidade de integração a partir de 1964 vai ser de certa forma, alterada pelas ondas migratórias não só de brasileiros como de outras nacionalidades a procura da região guianense para melhor provimento de sua condição de existência material. Forma-se, a partir daí com maior intensidade, uma população guianense pluriétnica que altera a condição populacional primária de guianenses nativos até então característica desta região (Arouck, 2001: 334-335).

Como citado anteriormente, a primeira levada de brasileiros migrantes para a região da Guiana Francesa remonta ao período de construção do Centro Espacial de Kourou e se caracteriza preponderantemente, pelo menos inicialmente, por uma migração masculina organizada, demandada pelo governo francês. Segundo Serge Mam Lam Fouck (2013), essa migração apresentava temporalidade – início e fim – e condições trabalhistas que se enquadravam segundo a legislação francesa. Mas, em incursões paralelas, uma levada de brasileiros incitados indiretamente pelas perspectivas de boas oportunidades de emprego no «eldorado guianense»¹³, inicia um processo que evolui contingencialmente, resultando em uma imigração sem precedentes e que vai mudar indelevelmente a composição populacional guianense¹⁴.

Desse modo, as seguintes interrogantes foram parâmetros desta pesquisa: por que migraram? O que deixaram para trás? O que a migração mudou em suas vidas? As dificuldades vivenciadas neste processo estão valendo ou valeram a pena?

12 Franco e cruzeiro eram as moedas utilizadas à época – década de 1980 – na Guiana Francesa e no Brasil, respectivamente.

13 Ver mais sobre a discussão conceitual do termo «eldorado guianense» na tese de doutorado de Pinto, *O Fetiche do emprego: um estudo sobre as relações de trabalho de brasileiros na Guiana Francesa*, 2008.

14 Aprofundar in Oliveira, Betiana de Souza, *Dinâmicas sociais na fronteira entre o Estado do Amapá e a Guiana Francesa: um estudo sobre Oiapoque, Vila Vitória do Oiapoque e Cayenne*. Dissertação (mestrado), UNIFAP/MDR, 2011.

Motivação primordial : em busca de trabalho

Essa motivação migratória para a Guiana Francesa que se ancora, sobretudo, na busca por trabalho e que levou muitos brasileiros/as a emigrarem de seu lugar de pertencimento identitário, desde o primeiro período, ainda é a força motriz que prevalece levando centenas de brasileiras/os a esta região. São mais de quatro décadas de migração de milhares de brasileiros/as em aventuras muitas vezes incertas pelo risco de morte nas travessias clandestinas, a procura de estabilidade econômica e familiar que em seu país de origem, historicamente, lhes vem sendo negada pelo Estado. Ao longo da nossa investigação, a maioria dos relatos foi dramática quanto à forma de ingressar na Guiana, inicialmente pelo rio e, em seguida, a costa atlântica, utilizando todos os segredos da invisibilidade clandestina durante a travessia.

Relato atípico sobre a entrada de brasileiros na Guiana, porém, não menos dramático, devido ao constante risco de morte, foi o proferido pelo cabeleireiro Marcio (40 anos), brasileiro de Macapá, que no final dos anos 90 resolveu ingressar na região da Guiana caminhando a partir de São Jorge pela mata, margeando a estrada que leva à Caiena. Levou dois dias para chegar, considerando que o mesmo percurso se gasta em um veículo aproximadamente três horas, e que se alimentava de frutas que raramente encontrava pelo caminho. Caminhava somente a noite e durante o dia permanecia escondido na floresta devido a patrulha da Polícia Aduaneira Francesa – PAF¹⁵. Atualmente vive com a família em uma comunidade majoritariamente brasileira conhecida como *matinha*¹⁶, onde é proprietário de um salão de beleza. Não pretende regressar ao Brasil, pois se sente seguro no sistema social francês apesar das dificuldades burocráticas para obter melhores condições no ramo profissional.

Outros relatos apontam também para as mesmas conquistas sociais como as relacionadas à saúde, educação, segurança pública, seguro desemprego, citando as mais importantes, porém, o filtro a essa cidadania começa a partir do preterimento ao «brajan¹⁷» que vai a busca de trabalho, oriundo dos setores mais humildes da sociedade brasileira, com baixo nível de escolaridade e mão de obra consoante a esse nível de instrução. Além das barreiras de segurança na fronteira, quando conseguem burlar, têm de enfrentar o difícil caminho da legalização, quando muitos desistem, preferindo as «facilidades» da clandestinidade à sombra do estigma, nem sempre legítimo, de «ser brasileiro/a».

15 Órgão instituído para fiscalizar e manter a segurança na fronteira.

16 Conhecida como reduto de brasileiros na cidade de Caiena, oriundo de uma antiga invasão onde as condições estruturais de habitação permanecem ainda precárias.

17 «Brajan» é uma denominação coloquial de tratamento entre brasileiros residentes na Guiana Francesa, sobretudo na região de Cayenna no sentido de identificá-los, independente de ter nascido ou não na Guiana.

Remuneração dos empregos na guiana

A remuneração dos empregos, sobretudo em profissões que não requerem escolaridade elevada e nem completo domínio da língua francesa, foi o atrativo para a imigração de brasileiras/os para esta região. Isso reflete nas profissões exercidas por eles tais como, no caso dos homens: carpinteiro, pedreiro, mestre-de-obras, pintores, pescadores, artesãos, construtores navais, e no caso das mulheres, domésticas, ajudantes em pontos comerciais, em salão de beleza, cozinheiras e garçonetes em bares e restaurantes.

A esse respeito, fazemos a seguinte reflexão: de fato o salário mínimo na Guiana Francesa é maior do que o do Brasil, considerando a superioridade do euro em relação ao real¹⁸. Mas na mesma proporção temos que considerar o custo de vida na região. O brasileiro ganha em euro, mas também gasta em euro! Quando a reflexão gira em torno da comparação «pura e simples» dos salários mínimos que caracterizam as duas regiões, isolada do contexto global, a explicação dos brasileiros/as soa mais como uma «defesa» para convencimento (de si próprio) que apesar do afastamento do seu país, da sua identidade de pertencimento nacional e de todas as dificuldades existenciais vividas no cotidiano guianense, está «recebendo muito mais» do que estaria recebendo no Brasil para executar a mesma atividade laboral.

Registramos a esse respeito, relatos de trabalhadores que se submetem, devido à escassez de emprego na região, a condições aviltantes na relação patrão/empregado(a) em que na maioria dos casos recebem remuneração abaixo do estabelecido por lei e tratamento degradante. Ambos fazem o pacto da «necessidade paralela» onde o trabalhador é explorado e não pode manifestar sua insatisfação e do outro lado, o empregador que se livra das obrigações trabalhistas. «Um dia quando eu estourar vou denunciar eles junto aos órgãos competentes, só estou lá porque de fato estou precisando, tenho uma filha pra criar», disse o rapaz revoltado, morador do Cabassou, referindo-se aos patrões chineses, donos de um mercantil localizado no Montjoly, que o tratam de forma humilhante e que burlam a lei.

Sobre esse aspecto, devemos considerar que a mão de obra clandestina é sempre mais barata e por isso mesmo mais atrativa, sobretudo, aos que pretendem escamotear a legalidade. Casos de trabalhadores clandestinos que foram denunciados anonimamente, possivelmente por seus patrões, precisamente no dia em que receberiam seus vencimentos, e, outros parecidos, são ventilados na região. Outra forma de burlar a legislação para aumentar a renda, e que ocorre com frequência na região, é o exemplo do empregado que está de «benefício», amparado legalmente por quaisquer motivos, e que de acordo com a lei, não poderia estar em atividade laboral enquanto estivesse amparado, mas que resolve fazer os chamados «bicos»

18 O salário mínimo na Guiana Francesa está em torno de 1.100 euros. O salário mínimo atual no Brasil é de 880,00 reais.

desde que não tenha que assinar nenhum documento que possa comprometê-lo.

Em geral, para o trabalhador que recebe um salário mínimo na Guiana, mesmo os que recebem subvenção do aluguel, a vida é muito limitada. O custo de vida na região é alto devido às importações dos principais produtos de consumo que vêm da Europa. Para esses trabalhadores, brasileiros e guianenses, a forma encontrada para aliviar suas limitações econômicas está do outro lado do rio, na cidade de Oiapoque, onde o câmbio é plenamente favorável ao euro, apesar da cidade ser considerada, talvez, uma das mais caras do país.

O emprego na guiana francesa

Vários depoimentos apontaram para escassez de empregos no contexto atual da Guiana Francesa. Apesar de alguns relatos afirmarem que ainda há grandes possibilidades de se conseguir emprego na Guiana Francesa se o/a brasileiro/a for «honesto, cumpridor de suas obrigações no trabalho», outros apontam para um contexto do mercado de trabalho com sérias dificuldades de assimilação destas/es trabalhadoras/es brasileiras/os.

Um depoimento revelou uma relação um tanto conflituosa entre empregadores franceses e empregados brasileiros. Ele relatou: «todo brasileiro é considerado a melhor mão-de obra, mas usamos a mão-de-obra brasileira não na perspectiva de integração».

E continua:

o francês come salada e comidas mais leves e o brasileiro, arroz, feijão e carne, acrescido na maioria das vezes de farinha. Mas o francês diz come, você tem razão! Claro, o francês quer a mão-de-obra em plena atuação! Por isso é como se quisesse dizer: come jumento que você precisa de força para trabalhar. Morra depois, quando não tiver mais comigo!¹⁹

Sobre esse aspecto, a experiência de Maria Aparecida (50 anos), brasileira de Belém, há 18 anos na região, é um dos poucos casos em que a resistência superou os obstáculos enfrentados por milhares de brasileiros/as que se lançam todos os anos em direção a Guiana Francesa em busca de um futuro promissor, diferente das perspectivas e possibilidades vislumbradas na região de origem. Chegou à Guiana em 1996 com duas filhas, vindas de Belém, para reunificação familiar, pois, o marido, que veio para trabalhar na construção civil, já se encontrava na região desde 1990. Em Belém deixou o emprego onde trabalhava como auxiliar de escritório há dez anos e foi realizar funções domésticas nas «casas de família» de Caiena para contribuir com a receita familiar. Depois de dois anos na região, foi deportada para Belém, mas logo em seguida regressou via fronteira do Oiapoque. De volta à Caiena, foi trabalhar como comerciária, empregada como vendedora em loja de vestuário, sem ter o domínio do idioma francês. Em seguida

19 Depoimento de um brasileiro residente há 25 anos na Guiana Francesa.

atuou no ramo da gastronomia, onde trabalhou como atendente nos trailers de lanche para um patrão árabe, durante seis meses. Logo depois conseguiu mais independência financeira para alugar seu próprio carro de lanche (trailer) em um período de sete anos e finalmente, com mais autonomia ainda, poder comprar seu próprio carro de lanche o que já leva nove anos.

Ratificou como os demais entrevistados, a condição dos brasileiros e brasileiras através da vitrine dos guianenses, inclusive com rechaço maior sobre as mulheres, advindo do mesmo gênero guianense, além da «natural» xenofobia sombreando a ambos. Confirmou a baixa escolaridade desses brasileiros/as, o que se faz refletir na mão de obra nesses mesmos níveis. Atualmente, com o fim do casamento, decidiu vender seu negócio e retornou a Belém, onde tem raízes, para buscar «compensar» a lacuna do progresso intelectual que não foi possível concretizar na Guiana Francesa devido à carga de trabalho dispensado para manter a família e, outras atividades de cunho social que desenvolve como a de conselheira no Conselho de Brasileiros na Guiana. As filhas permanecem na Guiana onde trabalham, sendo uma delas casada, o que tornou Maria Aparecida avó.

Não são muitas as histórias com um desenlace relativamente «feliz» como o que foi narrado por Maria Aparecida. Parte dessa história foi reiterada na maioria das falas dos entrevistados, sobretudo, para quem vive ou viveu a experiência de transitar em uma fronteira. A maioria não soube explicar o fascínio que a fronteira exerce sobre eles. Querem regressar a pátria, mas não querem «alejar-se» muito da bifurcação fronteira, querem permanecer nas imediações.

Relatos dos que partiram, mas regressaram, apesar de todos os percalços do começo e que agora refazem a trilha com as incertezas de todo começo, como a narrativa do brasileiro oriundo do estado do Amapá²⁰ que chegou à Guiana em 13/04/1974 e retorna a Macapá em 1999 por motivo de doença (enfisema pulmonar) onde procura tratamento. Revelou que chegou a Guiana em uma época em tudo era mais descomplicado e havia muito emprego, sobretudo, na construção civil e a legalização não era difícil como é atualmente. Durante o tempo em que esteve trabalhando na Guiana, disse ter conseguido acumular um bom capital no Brasil investindo em imóveis. Devido a sua enfermidade, teve que gastar boa parte do seu capital e não via melhora em seu tratamento chegando ao ponto de ser «desenganado» pelos médicos no Brasil. Em 2007 decide voltar a Guiana com a família em busca de tratamento de saúde onde consegue avanços significativos ao ponto de voltar a exercer suas atividades profissionais até «hoje» (16/06/2014). Revelou gratidão ao sistema de saúde da Guiana por sua recuperação, mas pretende regressar ao Brasil devido aos investimentos realizados por lá.

20 José Batista Vilhena, 50 anos, mestre de obra, 2º ano primário.

«Seu Batista», como é conhecido, aguarda sua aposentadoria trabalhando em Caiena, realizando suas obras, assim como muitos brasileiros que foram à Guiana em busca de um futuro melhor e que contribuíram para o desenvolvimento da região. Encerrou sua participação dizendo que agora está enfrentando um dilema familiar de quem vive em torno da fronteira, pois, sua família já não pretende acompanhá-lo de regresso ao Brasil. Disse ainda que hoje «os tempos são outros» e que o mercado de trabalho na Guiana exige mão de obra qualificada e que o fluxo migratório vem diminuindo devido às oportunidades surgidas no Brasil, em torno das políticas sociais, dirigidas às camadas baixas da população.

O dilema da mão-de-obra clandestina

Com o término da construção do Centro Espacial de Kourou, uma parcela significativa de brasileiros permaneceu na região guianense, principalmente em Caiena. A esse respeito devemos citar a criação do Projeto REBRACA durante a ditadura militar no Brasil (1964-1984) que tinha por objetivo resgatar brasileiros que circulavam na Guiana Francesa e reinseri-los em suas regiões de origem consoante aos ideais patrióticos implantados nesse período. Em 1975 o plano REBRACA (Retornos Brasileiros de Caiena) prevê o repatriamento dos imigrantes brasileiros pelo governo brasileiro, sob o pedido não oficial por parte das autoridades francesas. Assim, entre 5 e 12 de dezembro de 1975, 1.129 pessoas voltaram ao Brasil. No entanto, como as promessas de emprego no Brasil não foram concretizadas, seis meses depois desse plano quase a metade dos repatriados já havia retornado à Guiana (Monge apud Hidair, 2008: 131-132)²¹.

Inaugura aqui um momento de arrematação pelos próprios brasileiros – que de mestre-de-obras se transformam em subempreiteiros – de trabalhadores para a construção civil, das regiões periféricas do Brasil, principalmente nos Estados de Amapá e Pará. Mas um paradoxo se apresenta: a condição salarial desse trabalhador brasileiro migrante em condições muitas vezes adversas, outrora contratado por empreiteiros franceses em condições legais e com recebimento de pelo menos, salário mínimo, declina para a percepção de valores muito inferiores ao salário mínimo quando da sua contratação por subempreiteiros conterrâneos seus. Segundo Pinto (2008: 105) e Arouck (2002: 104-105), neste momento, inicia-se a prática de contratação de trabalhadores clandestinos com salário muito inferior ao mínimo.

21 Sobre o Rebraca cf. Monge, S. *Immigration en Guyane Française: population et société* apud HIDAIR, Isabelle. «Imigração brasileira na Guiana: entre elucubrações e realidade». *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, n° 24, Niterói, 2008, p. 127-143. Disponível: http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropolicas/revista_antropolitica_24.pdf#page=128. Acesso em 14/12/2015.

A esse respeito, inclusive tratada em várias investigações e confirmada por esta pesquisa, é a instabilidade e a imprecisão do quantitativo desses imigrantes para esta região. Arouck em sua pesquisa de mestrado²², afirma que não há no Brasil qualquer estatística sobre a saída de brasileiros para a Guiana Francesa e nem o governo francês tem dados sobre o número exato de brasileiros residentes nesta região. Podemos igualmente destacar, a investigação feita pelos estudos do professor Manoel Pinto já citado em outros momentos deste texto, quando afirma que «é difícil quantificar exatamente o número do contingente de migrantes brasileiros na Guiana Francesa» (Pinto, 2008: 109).

Nos depoimentos fornecidos para a nossa pesquisa pelos brasileiros/as residentes na Guiana, há apenas estimativas desse quantitativo, ficando sempre a imprecisão numérica como balizador dessa questão²³. É um fato, continuamente apresentado para esta indefinição, foi a própria condição de clandestinidade que ainda hoje caracteriza a maioria dos brasileiros/as que vivem na região guianense. Como sabemos, clandestinos não existem numericamente já que sua existência está calcada na sua invisibilidade. É número apenas quando se trata da sua deportação²⁴.

Quantitativo de brasileiras/os: primeiro os homens depois as mulheres

Neste quadro, considerando desde os primórdios, verificamos que na imigração de brasileiras/os para a Guiana Francesa, a figura masculina foi quantitativamente superior. Mas essa quantidade foi sendo reduzida nos últimos ciclos migratórios, quando a mulher passou a participar, de maneira geral, não somente como cônjuge ou para fins de acompanhamento ou reunificação familiar, mas por demanda trabalhista e/ou outras motivações de caráter individual.

O estudo de Betiana de Souza Oliveira (2011: 72) demonstra muito bem o aqui relatado, apresentando que no processo migratório para a Guiana Francesa é expressiva a presença masculina na região de fronteira,

-
- 22 Cf. Brasileiros na Guiana francesa: Novas migrações internacionais ou exportação de tensões sociais na Amazônia? É um artigo que faz parte da pesquisa de mestrado do autor em planejamento do desenvolvimento – PLADES da UFPA. «A colônia brasileira na Guiana francesa: relações interétnicas, fronteiras e construção de alteridades», realizada pelo Núcleo de altos estudos amazônicos (NAEA). Disponível em <http://www.lusotopie.sciencespo-bordeaux.fr/arouck.pdf>. Acesso em novembro de 2014.
 - 23 Segundo declarações de um funcionário do consulado brasileiro em Caiena, cerca de 50000 brasileiros vivem hoje na Guiana Francesa, entre legais e ilegais.
 - 24 Vários depoimentos confirmam a condição vexatória de humilhações, constrangimentos vividos pelos brasileiros/as nesse processo de deportação. Contudo, alguns depoimentos foram incisivos em afirmar que essa condição não refreia o processo migratório, havendo várias situações em que brasileiras/os foram deportadas/os mais de 30 vezes e na maioria das vezes, retornam. Usando suas próprias palavras: «vamos pela manhã e voltamos a noite!».

totalizando 58% dos entrevistados. E apresenta um dado muito interessante sobre a migração feminina: afirma que o percentual de 42% do grupo feminino levantado no seu trabalho, lhe permite identificar um crescente número de mulheres migrantes para a região. Inclusive, continua na sua arguição, que este dado é um fenômeno que foi identificado por Pinto em sua pesquisa de doutorado e posteriores artigos publicados, como «feminização da migração». Na nossa pesquisa, das 100 pessoas entrevistadas, 46 foram mulheres.

Em nossa pesquisa, os relatos femininos sobre os motivos da migração para Guiana Francesa, mostram «outros objetivos» para além da migração para reunificação familiar. Ao contrário, muitas migram deixando filhos/as e família em geral no afã de alcançarem, como mulher arrimo de família, melhores condições de sustentar economicamente sua prole muitas vezes estendida para pai, mãe, sobrinhos entre outros membros familiares. Próximo a essa questão veio a indagação sobre a imagem da mulher brasileira na Guiana Francesa. Homens e mulheres entrevistados afirmaram que a imagem da brasileira na região ainda está estreitamente vinculada a prostituição.

A associação da imagem da brasileira ligada a prostituição é ainda, de modo geral, um tabu e causa um mal estar nas mulheres quando indagadas sobre o assunto. Muitas, ao fazerem seus relatos, o fazem em «voz baixa», olhando para os lados e rapidamente mudando de assunto, demonstrando visível constrangimento, sentimentos de ultraje e desabafos revoltosos pelas dificuldades que passam no cotidiano social e profissional por serem brasileiras. Esta imagem acaba por colocar todas as mulheres brasileiras na Guiana Francesa na condição de prostitutas, de «irem/estarem» na Guiana para fins de «encontrar marido», independente se para isso tiverem que «estragar» casamentos²⁵.

O que podemos constatar, seja nas entrevistas ou em conversas informais, é que apesar de não assumirem individualmente, muitas brasileiras migrantes para a Guiana Francesa tem como objetivo real, o matrimônio com um francês que lhe garanta estabilidade financeira. Mas o problema que se coloca não é necessariamente, nesta perspectiva, que levam brasileiras a se aventurarem na clandestinidade e nesta caminhada incerta, à exposição a toda ordem de abusos. O problema está em que esta brasileira em busca por um «final feliz», que significa casamento com um francês, acaba muitas vezes a mercê de violências físicas e psicológicas, deixando-as frágeis diante de uma sociedade que, de antemão, as rotula como «mulheres de vida fácil». Para nós investigadores sociais fica uma indagação: como eliminar na Guiana, o estigma da mulher brasileira como prostituta ?

25 Inclusive, segundo vários relatos, mas que não tivemos tempo de comprovar, apontaram para a existência de uma associação de mulheres em Kourou, exclusivamente direcionadas a «barrar» o acesso de brasileiras na região.

O difícil espelho identitário

Abordamos desde o início deste trabalho que quem emigra o faz levando consigo uma expectativa de realização do seu imaginário desejado, e cria, para o enfrentamento e facilitação de sua inserção no espaço geográfico estrangeiro, mesmo que inconscientemente, vários mecanismos de defesa. O site do Instituto Biaggi²⁶ apresenta uma discussão muito interessante acerca dessa questão identitária que reproduziremos a ideia nas discussões abaixo. Ele expõe que processos migratórios são totais: corpo e mente. Mas muitos estudos se concentram na mobilidade migratória do corpo e secundarizam o outro lado da moeda migratória: a mente – o psicológico. Contudo o corpo migrante mentalmente bem alimentado consegue transpor e inter-relacionar com maior facilidade, uma identidade de lugar que já, *a priori*, é de negação de sua inserção.

Brasileiras/os na Guiana Francesa tem construções identitárias históricas calcadas em estereótipos negativos que descaracterizam o «ser brasileiro». Na nossa pesquisa e nas conversas informais com brasileiros/as, esteve muito presente estes estereótipos. Fomos então «empurrados» atrás de identificar os diferentes estereótipos que caracterizam brasileiras/os na Guiana Francesa e quais os mais recorrentes no imaginário guianense sobre a identidade nacional. Mas pela impossibilidade de tempo para fazermos o levantamento diretamente com os guianenses, fizemos a opção por identificar no «olhar» da/o própria/o brasileira/o a sua «brasileiridade» na perspectiva da visão do «outro» e deixar para pesquisas ulteriores esse levantamento junto aos guianenses. Quem são os brasileiros para os guianenses na visão dos próprios brasileiras/os? Quem são as brasileiras para os guianenses na visão dos próprios brasileiras/os?

Em resumo, os depoimentos ratificaram a ideia amplamente apresentada que o lugar simbólico na formação identitária ocupada/o pela/o brasileira/o no espaço social guianense é conformado por vários estereótipos depreciativos que caracteriza o homem como «festeiro», «brigão» e a mulher como «mulher de vida fácil».

Segundo o casal Rosinaldo (34 anos) e Andreia (24 anos), ele de ascendência brasileira nascido na Guiana e ela brasileira de Macapá, juntos há 12 anos e mãe de dois filhos guianenses, vivem em Degrad des Canne, periferia de Caiena, assim apresentam:

Não aconselhamos ninguém a sair do Brasil para Caiena devido a legalização aqui ser muito difícil, principalmente nos dias de hoje, e que o mercado de trabalho está saturado com exceção para quem possui mão de obra qualificada como, arquiteto, professor bilíngue.

Eles consideram que os brasileiros na Guiana são rechaçados; a mulher pela forma de se vestir e a constante ameaça que representam, sobretudo, para as guianenses casadas, e, logo, são vistas como ‘destruidoras de lares’, enquanto os homens dividem opiniões entre desordeiros e trabalhadores

26 Cf. <http://institutobiaggi.com.br/migrante/>

produtivos. E qual a influência dessa visão para a formação da identidade migrante dessa/e brasileira/o?

A maioria das/os entrevistadas/os concordou com essa imagem apresentada. Contudo, percebemos que existe um sentimento de «ofensa coletiva» que permeou a opinião dos entrevistadas/os quando questionadas/os sobre essa imagem; indignação por serem considerados «um igual» nesses aspectos identitários valorados como negativos. Os depoimentos inclusive revelam essa revolta pelo «dito comportamento» que amplia para todas/os esses estereótipos que atravancam, dificultam a inserção social e o aceite dos brasileiros/as pela sociedade guianense.

O depoimento do casal Antônio da Silva Gouveia (47 anos), maranhense, há 15 anos na Guiana e de Rosa Helena Santos (45 anos), guianense de ascendência brasileira, aponta para um dado interessante e que foi ratificado em outras entrevistas, diz respeito ao tratamento hostil por parte dos brasileiros que já vivem em uma condição estável na região, dirigidos aos brasileiros recém-chegados. Transparece aqui uma forma de proteção às conquistas sociais e econômicas dessa comunidade, justificada pelo distanciamento desses «grupos de aventureiros» que podem macular tais conquistas. Ao final da entrevista o casal revelou que não têm planos de retornar ao Brasil definitivamente, «*somente a passeio*», precisamente por causa das conquistas sociais. Rosa atualmente está desempregada, porém, recebe auxílio do governo e Antônio é funcionário de um hotel onde desempenha diversas funções ligadas a logística, bem diferente das outras atividades desempenhadas no Brasil, tais como, soldador e mergulhador de garimpo.

Revelamos neste texto e ratificado por muitas pesquisas sobre migrações internacionais, que qualquer processo migratório, principalmente na clandestinidade, são processos de indelévels sofrimentos, pois migrar significa rompimento parcial e/ou total com o senso de continuidade e segurança da sua identidade de pertencimento individual e de lugar, além do contexto material que mesmo pouco ou quase nada, no seu contexto de origem, era terreno conhecido. Mas como apresenta o *Istituto Biaggi* no seu site:

O migrante deixa suas referências e seu universo conhecido, desde as respostas mais automáticas até os valores sutilmente aprendidos, mas leva na bagagem símbolos que o remetem à sua origem. Porém, a falta de referência da rua, a perda do contato com os sabores, os aromas, as cores habituais que se modificam com o clima e a geografia, somados à obrigatoriedade de corresponder a *status* e papéis identificados, constituem um desafio merecedor de atenção, na medida em que esta constituição se dará sem os gestos, códigos e expressões familiares²⁷.

27 Cf. Instituto Biaggi. Disponível em: <<http://institutobiaggi.com.br/migrante/>> Acesso em junho de 2015.

A ponte «concretada» brasil-guiana francesa: reflexões e dilemas especulativos

Embora não seja o objetivo central do nosso trabalho, consideramos pertinente algumas reflexões acerca da ponte «concretada» a partir dos depoimentos coletados durante o período em que estivemos na Guiana. Tais opiniões, de um modo ou outro, ratificaram a necessidade da nossa proposição através de aportes referentes a imaterialidade simbolizada pelo «concreto armado». Durante todo o tempo em que estivemos na região, ouvimos os mais diversos tipos de comentários acerca da «ponte binacional», e, um dos mais recorrentes era precisamente o que correspondia a questão dos direitos recíprocos de utilização da ponte, sobretudo, por parte da comunidade brasileira que habita na região. Consideram que as leis brasileiras a esse respeito são muito flexíveis, diferente do controle existente do lado francês. «O francês passa pro lado de cá quando quiser, enquanto a gente tem que pagar impostos em euro além de um rígido controle do veículo se quiser atravessar»²⁸.

Nesse aspecto, muitas opiniões giravam em torno de que a ponte seria «uma ponte de ricos», pois, os pobres teriam que «passar por baixo dela». Tais opiniões traduzem de certa forma, um futuro de exclusão em relação a sua construção e funcionalidade, contrariando o que seria natural na interpretação do significado e sentido de uma ponte, voltada para a inclusão recíproca desses atores sociais, transformando a condição de habitantes polarizados em cidadãos mediatizados, em uma via de duplo sentido, em bases isonômicas, consoante as intenções democráticas balizadoras de tais relações.

Outros abordam a questão da economia da região que deverá ser afetada negativamente com a vinda de empresas de outras regiões do Brasil com maior poder econômico, e, portanto, levariam enorme vantagem na concorrência direta com os empresários do lado brasileiro, especialmente sobre os comerciantes do Oiapoque. Alguns apontam questões de cunho social, como a situação dos «catraieiros» após o funcionamento da ponte, ou seja, o que será feito no sentido de reparar a funcionalidade da categoria. Outros comentários foram direcionados às questões de segurança pública a partir da vinda de um esperado «inchaço» populacional e os possíveis reflexos na elevação do índice de criminalidade do lugar, sobretudo, aqueles relacionados com o tráfico de droga. Acreditam que deverá haver mais controle na fronteira por conta do aumento da população, apesar de considerarem que a região «tem tudo para se desenvolver», pois, abririam muitas oportunidades de emprego em diversas áreas dos setores públicos e privados, além de atrair toda sorte de investimentos para a região.

28 Depoimento de um brasileiro de 46 anos e 20 anos de residência na Guiana Francesa.

Devemos assinalar que grande parte desses depoimentos se ressentiu de uma análise mais causal acerca da compreensão da realidade que se pretende «dissecar». Por outro lado, o tão aguardado desenvolvimento teria que naturalmente passar por decisões políticas o que na opinião da maioria significa que «os nossos representantes não merecem confiança». Especificamente, nenhum depoimento manifestou preocupa o com as questões ambientais relacionadas   preserva o do patrim nio natural, considerando que as regiões em questão possuem baixos índices de degrada o e, um grande potencial para o desenvolvimento de atividades relacionadas ao ecoturismo. O mesmo tratamento foi dispensado aos temas ligados   educa o, formal e não formal, e, a tudo que dela emana, o que significa a ausência de uma leitura responsavelmente crítica acerca da ambiência social por onde transitam brasileiros e brasileiras em busca da prote o de uma cidadania «timidamente» em constru o.

Enfim, o nosso modesto aporte está dirigido a provocar reflexões para além da «ponte concreta», refletida nos palanques de poder em campanhas midiáticas plasmadas em discurso de progresso triunfalista, quase sempre indiferentes  s reais necessidades de construir *a priori* «outras pontes» que possam, ao menos, mitigar as distâncias e diferenças da condi o verdadeiramente humana daqueles e daquelas que resistem em sobreviver nessa região de fronteira. A esse respeito, Martins (2012) considera que «a fronteira tem sido, na sociedade brasileira, o lugar do sacrifício humano da nacionalidade, da liturgia cruenta da nossa identidade, do pranto do nosso nascimento como povo e na o. No percurso dessas descobertas, Martins deu a palavra   vítima, não raro a criança, e encontrou nela a aguda consciência da liminaridade própria dos confins do humano».

Construindo a ponte da alteridade: os pilares imateriais

Antecipamos nossos agradecimentos ao convite para integrar o Projeto Mobilité feito pelo Professor Dr. Manuel de Sousa Pinto e a responsabilidade a nós delegada, enquanto pesquisadores sociais, bem como a equipe coordenadora do projeto pertencente   Universidade da Guiana/UG, representada pelos nobres professores Serge Mam Lan Fouck e Gerard Colomb. Somos gratos a comunidade guianense em geral e em particular aos brasileiros residentes na região que nos acolheram com respeito e a devida aten o dispensada aos questionamentos provocados. Reconhecimento especial ao senhor José Gomes ou popularmente «Dedé», presidente do Conselho de Brasileiros na Guiana e membro fundador da DAAC, institui o que desenvolve importante trabalho de assistência social na região. Dedé   imprescindível, enquanto consultoria, para quem deseja investigar temas relacionados   comunidade brasileira na Guiana, sobretudo, questões relacionadas   migra o brasileira. Ao companheiro Lívio de S , professor e ativista sociocultural que orientou-nos por toda a região, percorrendo bairros e invasões, ruas, vielas e guetos, enfim, qualquer lugar onde p d ssemos

estabelecer contato direto com o objeto da nossa pesquisa, ou seja, todos os sítios possíveis de contato com a «brasilidade». Aos membros do Conselho de Brasileiros, principalmente Sulenir Soudine; aos funcionários do hotel Cric-Crac; aos moradores do bairro Cabassou, onde realizamos os nossos mais importantes laboratórios para a sustentac o deste trabalho; aos funcionários do Consulado Brasileiro em Caiena; ao Nonato, locutor da rádio Jam 96,2 que possibilitou o debate sobre esta investiga o. Somos especialmente gratos aos moradores an nimos da região que durante os três meses de dura o deste trabalho, puderam protagonizar como agentes históricos, suas vivências através dos mais diversos relatos temáticos. Relatos sempre marcados pelas agruras da vida, das dificuldades de ingresso em uma nova região e a conseqüente exposi o a toda «sorte» em uma viagem de «travessia» arriscadamente insólita.

A decisão de explorar um tema, como resultado de uma investiga o em tão exíguo tempo e de tamanha complexidade, como o que estamos apresentando, levou-nos a uma angústia saudável de caráter epistemológico, permeada instantaneamente pelos desafios que envolvem toda investiga o. Qual seria então o nosso desafio? Qual seria o nosso aporte mediante o desafio apresentado?

A partir da interpreta o dos dados coletados e ratificados por outros pesquisadores já citados, nos deparamos com uma realidade adversa, obstaculizada legal e moralmente aos que pretendem incorporar-se a outra margem do rio, do outro lado da fronteira. Designados que fomos através do Projeto Mobilité a traçar um perfil desses brasileiros que vivem na Guiana, onde tivemos a rara oportunidade da convivência «in loco» nessas comunidades. Nossos instrumentos de campo registraram os diversos retratos e imagens da subsistência da maior parte desses brasileiros, localizados nas periferias de Caiena em condi es de precariedade social, não muito diferente da situa o em que se encontrava no Brasil. Nosso olhar de pesquisador acuidoso e desapaixonado não permite tomadas de posi o indiferentes a criticidade social o que nos possibilita parâmetros mais seguros na difícil missão de avaliar o objeto de estudo devidamente contextualizado. O desterro desses brasileiros começa precisamente em seu país de origem devido   ausência de sensibilidade política de acolhimento desses pseudo-cidadãos. O estado brasileiro «lhes vira a cara». O não investimento em políticas públicas, voltadas   promo o da condi o humana, provoca, entre outros, a degenera o dessa mesma condi o e a conseqüente diáspora em busca de melhores condi es de vida, sobretudo, quando se habita as proximidades da fronteira e todos os atrativos que dela decorrem.

O perfil do brasileiro e da brasileira que atualmente residem na Guiana ainda se encontra inalterado, permanece cristalizado desde os primeiros estudiosos que se dedicaram cientificamente ao tema. Na forja do estereotipo, tais perfis são continuamente atualizados o que, por sua vez,

sedimenta cada vez mais o estigma que envolve esses indesejáveis imigrantes brasileiros na Guiana Francesa. Nossa preocupação constante na elaboração deste trabalho foi oferecer uma possível saída enquanto resposta às demandas de uma comunidade que apresenta um quadro socialmente enfermo e a urgente necessidade da sua recuperação.

A enfermidade social apresentada, consoante esta investigação, decorre de inúmeros fatores apontados reiteradamente, e, sobre os quais devemos atuar no sentido de compreender inicialmente, suas causas e assim poder incidir diretamente na equação dessas «patologias». A anomia institucional foi, entre outros fatores relacionados, um importante impeditivo de acesso à ponte da cidadania que se pretende construir. O consulado brasileiro na Guiana foi um dos alvos de reclamação preferidos, sobretudo, a forma como são tratados os brasileiros que buscam alguma consultoria nessa instituição. Relatos de descaso, intransigência, indiferença e falta de cortesia, foram os mais recorrentes. Críticas referentes a falta de engajamento social da instituição com a comunidade brasileira também foram mencionadas. Expressões do tipo «nunca precisei do consulado pra nada e espero nunca precisar» foram relatadas, o que reflete o nível de «representatividade» estabelecido entre a comunidade brasileira na Guiana e o estado Brasil ali instituído.

As consequências desses depoimentos concorrem e sedimenta negativamente o sentimento de rechaço dessa comunidade diante também de um quadro social maior de rejeição que, por sua vez, começa em seu próprio solo pátrio. Nas instituições francesas, as reclamações são dirigidas ao tratamento dispensado, quase sempre intolerante, motivado pelo não domínio do idioma francês. Os mais antigos na região, lembram que, «antigamente era muito pior, as filas eram enormes e as pessoas ficavam horas e horas na fila ao relento e o atendimento era ainda mais humilhante». Quanto ao aspecto jurídico, a maioria se sente completamente perdida, principalmente os que estão recente na região, pois, desconhecem os preceitos legais de amparo a um imigrante. O quadro se agrava ainda mais quando o desconhecimento jurídico é coadjuvado pelo «semianalfabetismo» assolante nessa comunidade.

A educação formal e não formal é outro fator importante que deve ser continuamente revisado quando se pretende elevar o nível da condição humana em seu mais amplo sentido. A esse respeito, o investimento na família é fundamental para que haja uma conjugação de esforços em direção à cidadania que se deseja alcançar. Durante todo o processo de investigação, a educação foi um fator sempre presente como objeto de análise e considerada a principal causa da deformação social em que se encontra a comunidade brasileira na Guiana Francesa, precisamente por falta de investimento no capital humano. A educação como esperança²⁹, de resgate dos

29 A educação como esperança vem inspirada na vasta obra do educador brasileiro de Paulo Freire, principalmente da obra *Pedagogia da Esperança: Um Reencontro com a Pedagogia do Oprimido*.

valores verdadeiramente humanos, que por sua vez, resgatados, podem promover relações de tolerância e alteridade em ambiente de liberdade e progresso humano, favorecidos pelo conhecimento que dela emana. A ausência de investimento na esfera educacional e o conseqüente preterimento desse capital desencadeia a maior parte das mazelas e vicissitudes sociais em qualquer espaço de relacionamento humano. Tais reflexos são sentidos nos mais diversos aspectos e segmentos que compõem a teia social: saúde, cultura, política, economia, profissão, meio ambiente, e, sobretudo, na falta de uma leitura crítica de uma realidade que se pretende transformar.

Enfim, nossa proposição objetiva preencher essas lacunas sociais observadas durante a investigação ao mesmo tempo em que aportam elementos de conteúdo epistemológico perpassado de sentido filosófico. Apresentaremos a seguir, de modo sumário, alguns aportes que acreditamos necessários para, ao menos, mitigar as dificuldades enfrentadas pela comunidade brasileira na Guiana Francesa. Podemos também chamar de políticas afirmativas para uma inclusão possível, ou, ainda, a construção dos pilares sociais para uma ponte da cidadania.

- Os aportes da EDUCAÇÃO – promoção de cursos de atualização em língua portuguesa para a comunidade que está a muito afastada desses conteúdos; curso de francês para brasileiros no sentido de estabelecer níveis razoáveis de comunicação na região. Realização de cursos dirigidos a «inclusão digital» ou alfabetização digital, destinados a pessoas leigas e sua inserção nas redes sociais em um mundo marcadamente tecnológico. Cursos de alfabetização para jovens e adultos (EJA) de acordo com o método Paulo Freire. Curso sobre a linguagem brasileira de sinais – LIBRA; cursos, intercâmbios e oficinas acerca da Educação Ambiental em um contexto de sustentabilidade.
- Os aportes PROFISSIONAIS – realização de cursos profissionalizantes que possibilitem a inclusão dessas pessoas no mercado de trabalho, tais como: fotografia, cabeleireiro, maquiador, eletricista residencial, encanador, padeiro, corte e costura, gastronomia (doces e salgados), confeitiro, atendente e recepcionista, podologia, entre outros, consoante demanda da comunidade.
- Os aportes do DIREITO – realização de palestras, seminários, oficinas e afins, destinados a subsidiar a comunidade brasileira no âmbito do direito regional e internacional, sobretudo, os temas relacionados aos deslocamentos migratórios e aos Direitos Humanos.
- Os aportes da SAÚDE – realização de conferências, fóruns e cursos, destinados à orientação da comunidade no aspecto da medicina e odontologia preventivas, primeiros socorros, alimentação saudável e preparação de alimentos, atividades físicas terapêuticas, recreação e jogos, entre outros relacionados.

- Os aportes da CULTURA – promoção de seminários, encontros regionais, oficinas de dança, música oral e instrumental, oficina e curso sobre artesanato, noções de história da arte, oficina de pintura, artes gráficas, exposição de artes plásticas, festival de música, concurso de poesia e conto, noções de fotografia, filmagem e edição, concurso de monografia sobre a História regional, construção de uma estante virtual e convencional, projeto «contador de história» e biblioteca móvel, pesquisas acerca do patrimônio histórico material e imaterial, entre outros.
- Os aportes do DESPORTO – Atividades terapêuticas na terceira idade; noções de entendimento acerca do corpo; o esporte como recreação e terapia; a competição saudável; intercâmbio desportivo; reflexões acerca da cultura do futebol; o esporte como fator de inclusão social, etc.

Pensamos que a construção desses pilares de sustentação da pretensa «ponte da alteridade» deva emergir do esforço intencional e responsável dos atores sociais³⁰ implicados e engajados na difícil tarefa de transformar a condição precária em que se encontra a comunidade brasileira na Guiana Francesa em níveis condizentes ao «sagrado» na expressão de Frei Beto, da condição humana. Expressão que recebe o carimbo de cumplicidade na indignação de Caetano Veloso quando diz que, «gente é pra brilhar e não pra morrer de fome». Desse modo, a Indignação Filosófica deve «conduzir» transversalmente todo o processo de construção dos pilares/aportes da «Ponte da Alteridade», precisamente por sua forma de abordagem do real: a reflexão crítica acerca do problema que se apresenta.

30 A sociedade civil organizada; representação consular; os partidos políticos através de suas lideranças; Assembleias Legislativas; governos; lideranças religiosas; sindicatos; universidades e a chamada mídia progressista; podem promover, por meio de intenções afinadas, a construção desses pilares.

Referências

- ALVES JUNIOR Marcelino da Costa, 2008, *El Rescate de la Memória Histórica, Fortaleza de São José de Macapá*, Tese de Doutorado em Ciências Históricas da Universidad de La Habana, Cuba.
- ARAGÓN Luis E, 1986, “Redes familiares e migração na região amazônica brasileira”, in MORA C. B.; ARAMBURÚ C. E. (Eds.) *Desarrollo amazónico: Una perspectiva Latinoamericana*, Lima, Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA)/Instituto Andino de Estudios en Población y Desarrollo (INANDEP).
- AROUCK Ronaldo de Camargo, 2000, *Brasileiros na Guiana francesa: Novas migrações internacionais ou exportação de tensões sociais na Amazônia ?* Belém, NAEA/UFGA, Disponível em <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/arouck.pdf>. Acesso em novembro de 2014.
- , 2001, “Brasileiros na Guiana Francesa: um grupo em via de integração?”, in CNDP, *Migrações Internacionais Contribuições para políticas*, Brasília, s. n.
- , 2002, *Brasileiros na Guiana Francesa: fronteiras e construções de alteridades*, Belém, NAEA/UFGA.
- BASSANEZI M, S. B, 1995, “Imigrações internacionais no Brasil: um panorama histórico”, in P. N. Lopes (Ed.) *Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo*, São Paulo, FUNUAP.
- BECKER B. K., 1990, *Significados da Defesa da Amazônia: Projeto Geopolítico ou Fronteira Tecno(Eco)lógica para o Século XXI ?*, Antropologia e Indigenismo, Rio de Janeiro, v. 1.
- CASTRO Adler Homero Fonseca de, 1999, «O fecho do império: história das fortificações do Cabo do Norte ao Amapá de hoje», in Gomes Flávio dos Santos (Org.) *Nas terras do Cabo do Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana brasileira (séculos XVIII-XIX)*, Belém, Ed. Universitária da UFGA, 129-93.
- CARDOSO Francinete dos Santos, 2003, *Entre conflitos, negociações e representações: o Contestado franco-brasileiro na última década do século XIX*. (Dissertação de Mestrado), Belém, Universidade Federal do Pará, (mimeo).
- COELHO Mauro Cezar, 2003, “Um diplomata na Colônia: as formulações de Alexandre Rodrigues Ferreira na defesa das terras do Cabo Norte”, in *Coletivo de Autores. Rio Branco e a questão de fronteiras com a Guiana Francesa*, Brasília, Senado Federal.
- CUNHA J. M.P.; PATARRA, N. L., 1987, “Migração: um tema complexo”, *Revista São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 1, n. 2, 32-35, jul./set.
- HIDAIR Isabelle, 2008, “Imigração brasileira na Guiana: entre elucubrações e realidade”. *Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia*, nº 24, Niterói, 127-143. Disponível: http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_24.pdf#page=128. Acesso em 14/12/2015.
- MAM LAM FOUCK Serge, en collaboration avec Anakesa Apollinaire, 2013, *Nouvelle histoire de la Guyane française. Des souverainetés amérindiennes aux mutations de la société contemporaine*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.
- MARINUCCI Roberto, 2014, *Feminização das Migrações ? 2007*, Disponível em: <http://www.csem.org.br/pdfs/feminizacao_das_migracoes_roberto_marinucci2007.pdf>.
- MARTINS J. de Sousa, 2012, *Fronteira. A degradação do Outro nos confins do humano*, 2 ed., 1ª reimpressão, São Paulo, Hucitec.
- MARTINS Rosiane Ferreira, 2010, *Brasileiros em situação clandestina na Guiana Francesa: uma etnografia das relações e representações sociais entre migrantes*, Dissertação (Mestrado), Belém, IFCH/UFGA.



- OLIVEIRA Betiana de Souza, 2011, *Dinâmicas sociais na fronteira entre o Estado do Amapá e a Guiana Francesa: um estudo sobre Oiaçoque, Vila Vitória do Oiaçoque e Cayenne*, Dissertação (mestrado), UNIFAP/MDR.
- PATARRA, N. L., 2006, “Migrações Internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais”, *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 20, n. 57, 7-24.
- PINTO Manoel de Jesus de Souza, 2008, *O fetiche do Emprego: um estudo sobre relações de trabalho de brasileiros na Guiana Francesa*, Tese (Doutorado), Belém, NAEA/UFGA.
- , 2013, “O lugar dos brasileiros no mercado de trabalho da Guiana Francesa: entre velhas e novas experiências”, in ARAGÓN, L. E. (Org.), *Migração Internacional na Pan-Amazônia*, Belém, NAEA, 115-116.
- SALES T, 1992, “Imigrantes estrangeiros, imigrantes brasileiros: uma revisão bibliográfica e algumas anotações para pesquisa”, *Revista brasileira de Estudos da População*, IX (1), jan-julho.



Mobility of Maroon People between Suriname and French Guiana: The Challenge of Assimilation, Autonomy and Diversity

Jack Menke¹

Introduction

This article describes the mobility of Maroons between Suriname and French Guiana, with focus on the socio-economic life and culture, and the evolution of the ideologies of assimilation, ethnic diversity and Maroon autonomy. The main research question is: which factors influence the mobility of Maroons to French Guiana, and how do they respond to the cultural, social and the economic realities in the French Guyanese society? The article first describes the recent demographic evolution of French Guiana and explains the impact of immigrants from various countries. After having elaborated the research questions and methodology, the regional and international mobility of Maroons is assessed with emphasis on Suriname and French Guiana. The way the Maroon groups influenced the cultural, social and the economic spheres in French Guiana is explained. The focus is on the responses of the originally Surinamese groups to the local policies and ideologies in the French Guyanese society. To put it more precisely, a principal issue deals with the tension between ideologies of cultural diversity, French assimilation and relative Maroon autonomy. Related to this, an important question regards the responses of the respective Surinamese migrant groups: are they accommodating, integrating or in conflict with the new social reality? This also includes addressing the perceptions of the Surinamese migrant groups on the French Guyanese nation and identifying the factors that constraint or enhance social processes to find a place in the new society.

Colonial policies and Ideologies in French Guiana and Suriname

The modern French Guianese society has for a very long time been considered as interchangeable with a Creole society, which emerged within the plantation system based on black slave labor. After slavery was abolished in 1848, the Creole society gradually evolved and then integrated immigrants who arrived in the 1860s with the gold rush. In the 20th century the ideology

1 This article is based on data collected from 2013-2015 by a team composed of Edith Dipowiriono (Geographer), Carla Madsian (Antropologist), Jack Menke (Social scientist) and Heidi Wirjosentono (Sociologist).

of assimilation to French values and culture became dominant. In the evolving social stratification three groups can be distinguished: The Creoles, who were in the process of assimilation, the Indigenous (Amerindians) and Maroons (Businenge) who remained on the margins of the assimilation process and therefore were considered “primitive”. The Creole people accommodated to the French culture and France, the provider of economic and social benefits, while they applied the ideology of “distanciation” towards the Indigenous and Maroons who were lower in the social stratification. Distanciation is a phenomenon whereby each group attempts to distance itself from the group immediately below, while moving to and become integrated in the group immediately above (Alleyne, 2005: 172). The Creole culture was hegemonic and synonym with the “Guianese culture,” while French Guiana was considered a “Creole” country like Martinique and Guadeloupe (Collomb, 2006).

In the 1970s and 1980s the social and political landscape changed as regards the relation between the Creoles and other groups in the French-Guyanese society. The first change relates to the demographic growth of the Indigenous and the Maroons. These groups became active and more important in the political sphere. The second change is due to is the influx of various migrant groups from Suriname, Brazil and Haiti, who disturbed the assimilation of the Creoles and others, and posed new challenges for the French Guyanese policy-makers to manage the diverse migrant population. Since the 1980s, due to the arrival of migrants, the population of French Guiana increased enormously and this resulted in a large cultural diversity. As a consequence the demographic, social and cultural hegemony of the Creoles weakened, while remaining politically dominant. Their transformation from a Creole majority to a minority, combined with the emerging cultural diversity of the population, has evoked the pejorative connotation by political leaders of “the risks of a spatial and cultural balkanization of French Guiana” (Collomb, 2006: 207). As a response to the decreased Creole dominance in the cultural social and economic spheres the discourse of a “Guianity” emerged, with the aim to unite the three local groups of the Creoles, the Amerindians and the Maroons, plus gradually accepting the recent migrant groups that did not yet experience the creolization process. Diversity in the discourse of “Guianity” is considered enrichment rather than an obstacle as viewed in the euro-centric model of assimilation.²

Are there differences between the policies and ideologies in French Guiana and Suriname ? The two countries experienced different colonial histories and policies. This contributed in the construction of different national ideologies and forms of culturally diverse societies. The French

2 The discourse of a “Guianity”, however, is faced by a radical counter ideology of Amerindian “aboriginality” by claiming a specific status and ethnic identity for Amerindians (Collomb, 2006).

opted for direct rule in their colonies and the related assimilation policies have been more intense than those of the Dutch and the British. Culturally, assimilation has been applied mainly through the French language as the most important vehicle for upward mobility (Alleyne, 2005: 176-177).

While the French colonial policy was based on the ideology of assimilation, the Dutch, after the failures with attempts to assimilation policies in the late 20th century in colonial Suriname, pursued a policy of ‘indirect rule’: This resulted in a relative autonomy of ethnic groups which is reflected in the notion of the “plural society” that was introduced in the 1940s in the Caribbean (Van Lier, 1949). However, this concept is based on an Euro-centric perspective by assuming that a relatively homogeneous culture is a necessary condition for a stable society and is based on a unilinear monocultural model of development. Like the “plural society” many modern conceptual approaches of multiethnic societies, implicitly or explicitly associate a negative connotation to cultural diversity (Furnival, 1939; Huntington, 1976, Van Lier, 1949; Smith, 1965). The implication is that according to this Euro-centric thought plural societies have an intrinsic tendency towards instability compared with the assumed stability of homogeneous (European) societies (Furnival 1939).

After the Second World War the concept of ‘Creolisation’ was introduced in Suriname and many other Caribbean societies as a response to the plural society and cultural nationalism (based on Négritude) as these concepts emphasized the differences and tensions between ethnic groups. The aim was to foster Caribbean unity, and at the national level the construction of a hybrid society to achieve a homogeneous nation (Menke, 2011).

Sankatsing (1989) expresses his scepticism about the universality of the ‘Creole Society’ as a product of Afro-European acculturation and warned that in ethnically diverse Caribbean societies with a significant East Indian population (Suriname, Guiana, and Trinidad and Tobago) a neglect of their cultural identity might result in separate cultural movements and conflict.

‘Unity in Diversity’ was launched by exponents of the East Indians in Suriname as a response to afro-European ‘creolisation’ and afro-cultural nationalism (Menke, 2011). This counter discourse opposed Creole cultural nationalism and the attempts towards creolisation that was considered unacceptable for its focus on cultural miscegenation. ‘Unity in diversity’ aims at respecting each other’s culture and creating a form of harmonious diversity in the Surinamese society under the condition of non-miscegenation of cultures as worded by Adhin (1957):

“In our opinion the cultural problem of Surinam cannot be solved by uniformity of religion and culture, which only will end up in cultural poverty. Diversity unless supported by a deeper unity is the symbol of liveliness and vitality; uniformity is the symbol of trouble and has been deathly-driven. Several tones must harmoniously amalgamate to a sweet sounding melody, yet the individual tones must still remain audible and distinguishable, rather than separated.”

The ‘unity in diversity’ ideology became the philosophy of the largest East Indian political party (VHP) and was incorporated in the ‘verbroederingspolitiek’ (politics of fraternization). This was merged into the politics of consociationalism, a discourse that aimed at fraternization between the major groups of Creoles and East Indians. In the political reality this became an elitist ideological representation of the plural society that justified the political cooperation between ethnic elites (consociationalism) that claimed to be the only guarantee for political stability. In this way the ethnic elites secured a broad electoral basis of the own ethnic supporters (Menke, 2011).

Today a common feature of the two neighboring societies of French Guiana and Suriname is the influx of various immigrant groups, particularly since the 1980s, which contributes to an increasing diversity in ethnicity. In addition due to the influx of immigrants in the interior, both societies experience changes in the demographic composition which has social, economic and environmental implications. And, today, an important question is how both French Guiana and Suriname deal with these changes and particularly the insertion and the integration of new groups?

In French Guiana, the pejorative connotation by political leaders of “the risks of a spatial and cultural balkanization of French Guiana” resembles the Eurocentric conceptualizations of multiethnic societies that associate a negative connotation to cultural diversity (Furnival, 1939; Van Lier, 1949; Smith, 1965). As stated above, the implication is that culturally diverse societies, such as *plural societies*, are assumed to have an intrinsic tendency towards instability compared with the assumed stability of homogeneous (European) societies. Unlike the Eurocentric approaches that assume a pejorative connotation and intrinsic tendency towards instability of culturally diverse societies, there are theoretical approaches that consider cultural diversity a resource for creating a nation (França de Campos, 2004; Menke, 2008). Finally, there are scholars who consider ‘concerted diversity’ a principal dimension of development (Sankatsing, 2007).

The emerging ideology of a “Guianity in French Guiana” resembles conceptualizations of cultural diversity, which are considered enrichment. Although this also looks like the ideology of diversity that evolved in Suriname, there are principal differences. First, in French Guiana the Creole is a minority that dominates the political scene. In Suriname, all ethnic groups are demographically a minority, and from the first general elections the various coalition governments represented different groups. Second, in French Guiana the new migrants are demographically a majority, which is not the case in Suriname. Third, the migrants who moved from Suriname to French Guiana since the 1980s are more familiar with the ideologies of diversity; this is not the case for the Creole and other local people of in French Guiana who were socialized with the ideology of assimilation.

French Guiana : Demography and Mobility

French Guiana is the smallest country of South America in terms of territory and population. Today it may be characterized as an immigration society. In 2011 the 82087 foreigners contributed 34.9% to the total population of this country (Table 2). This share of foreigners is the highest proportion of all regions in France.

Table 2 Population of French Guiana by nationality in 2011

Nationality and country of origin	Absolute	Percentage
Total French nationals	154 562	65,1
French by birth	139 946	58,9
French by acquisition	14 616	6,2
Total foreign nationals	82 987	34,9
Surinamese	31 837	13,4
Haitian	20 813	8,8
Brazilian	20 254	8,5
Guyanese	3 886	1,6
Chinese	1 333	0,5
Dominican Republican	888	0,4
Peruvians	590	0,2
Foreigners European Union	983	0,4
Foreigners American countries	1 361	0,6
Other	1 042	0,4
Total	237 549	100,0

Source: INSEE, RP2011 exploitation principale.

http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=25&ref_id=poptc02501

Official figures indicate that Surinamese, Haitians, and Brazilians together constitute the vast majority (87%) of the foreign people (Table 3). The Surinamese immigrants are officially the largest group. Information by informants (official French policymakers and key persons from the Surinamese community) suggests that the Surinamese are also the largest among the illegal immigrants.

Table 3 Foreign immigrants in French Guiana 2006 and 2011

Country of origin	2006		2011	
	Absolute	Percentage	Absolute	Percentage
Suriname	30 009	39%	31 837	38%
Haiti	21 087	27%	20 813	25%
Brazil	16 883	22%	20 254	24%
Guiana	3 918	5%	3 886	5%
Chine	1 225	2%	1 333	2%
Dominican Republic	755	1%	888	1%
Peru	533	1%	590	1%
Countries of the European Union	892	1%	983	1%
Other American countries	1 238	2%	1 361	2%
Other	1 164	1%	1 042	1%
Total	77 704	100%	82 987	100%

Source :INSEE, RP2006 exploitation principale.

http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=25&ref_id=popop38b,

INSEE, RP2011 exploitation principale.

http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=25&ref_id=poptc02501

The frontier regions with Brazil and Suriname have the highest increase of immigrants in French Guiana. Between 1999 and 2010 the French-Guyanese population doubled in eight communities. The communities with the highest growth are near the Surinamese border: Saint-Laurent-du-Maroni (+ 100 %), Papaïchton (+ 132 %) and Maripasoula (+ 192 %).³ Of the Surinamese migrant population the Maroon “Businenge” is the largest migrant group. Second are Indigenous people. Other ethnicities of the Surinamese migrants are Javanese, East Indians, Creoles and Chinese. The periods of migration waves of the three largest Surinamese migrant groups differs: Maroon since the 19th century, the 1960s and during/after the “Interior War” in 1986; Indigenous since the “Interior War” in 1986; and Javanese since the 1950s.

After having indicated the importance of the high migration rates from Suriname to French Guiana we will next analyze the mobility of the Surinamese groups. The results are presented of the case study of Maroon with focus on the cultural, social and the economic spheres in French Guiana. A demographic overview and the international mobility of the Maroons are addressed first, followed by an assessment of their position and responses in the French Guyanese society.

3 INSEE, Antilles-Guyane. Population légale 2010 Guyane, n°93. Janvier 2013.

Population and Migration of Maroons

Richard Price (2002) gave an overview of population figures of Maroons in Suriname and French Guiana. He argues that there has been a long tradition of keeping population figures for the different groups: Saramaka and Ndyuka at rough parity, those for the Matawai, Paramaka, and Aluku at a very much smaller rough parity, and those for the Kwinti for a far smaller parity. By 1900 there was general consensus on an estimated 9,600 Maroons: approximately 4,000 Ndyuka, 4,000 Saramaka, 600 Matawai, 400 Aluku, 400 Paramaka, and 200 Kwinti.

However, the contemporary migration of Maroons goes beyond the frontier between Suriname and French Guiana, and ranges from the Netherlands to the United States, mainly in Los Angeles, New York, Miami, and Boston, and some Aluku in metropolitan France (Price, 2002). Still the largest populations are in Suriname and French Guiana (Table 4).

By the 1990s the total Maroon population was estimated in Suriname and French Guiana and the Netherlands at 55,000: Saramaka and Ndyuka were estimated each at 24,000, the Matawai, Aluku, and Paramaka each at 2,000-2,500, and the Kwinti at 500 (Price, 2002). Price (2002) estimated that the total population of Maroons in the three countries was more-than-doubled to 117,600. This number is subdivided in Ndyuka 50,500, Saramaka 50,500, Aluku 6,000, Paramaka 6,000 Matawai 4,000 and Kwinti 600 (Table 4).

Table 4 Maroons in Suriname, French Guiana and the Netherlands 2002

Maroon	Suriname "Interior"	Paramaribo	French Guiana Interior	French Guiana Coast	Netherlands	Total
Ndyuka	24,000	8,000	3,000	11,000	4,500	50,500
Saramaka	25,000	7,000	-	14,500	4,000	50,500
Aluku	-	-	3,900	2,000	100	6,000
Paramaka	2,300	500	500	2,300	400	6,000
Matawai	1,000	2,900	-	-	100	4,000
Kwinti	170	400	-	-	30	600
Total	52,470	18,800	7,400	29,800	9,130	117,600

Source: Price, 2002: 82.

Most Ndyuka and Paramaka Maroon have been living since centuries in their traditional villages along the Maroni River. Many Maroon groups in Suriname migrated during and after the interior War (1986-1992) to French Guiana, and a smaller part to other countries. Since the end of the 18th century the Aluku Maroon came from Suriname, and the Saramaka

Maroon migrated at the end of the 19th century to French Guiana, where they were employed in river transport, forestry and gold mining. Since the 1960s the Maroon population of Suriname and French Guiana has increasingly abandoned their villages in the interior for the urban centers (Paramaribo, Saint-Laurent, Kourou and Cayenne) in the coastal zone. More recently, the largest migration wave of Maroon in the history of the two countries took place during and after the interior War in Suriname (1986 - 1992). This migration occurred particularly from locations in the border district of Maroni in Suriname to the north western regions of the French Guianese society (Map 1).

Map 1 Maroon migration from Suriname to French Guiana



Maroon population in Suriname

The Maroon population in Suriname shows an enormous growth between the censuses of 2004 and 2012 from 72.553 to 117.567, a growth of 62%. The share of this group on the total population increased from 15% in 2004 to 22% in 2012. The growth of the Maroons is explained by three factors: the high birth rate of the Maroon population, the net result of the migration and death rate, and ‘category jumping’ (Sno, 2013).

The General Bureau of Statistics (2013: 23 – 25) states that the Total Fertility Rate for Maroon women aged 15-49 is twice the rate of the other ethnic groups. The Maroons contribute with 32.9% to the total birth in Suriname from 2004 – 2012, which is far higher than the other ethnic groups (Table 5).

Table 5 Contribution by Ethnic groups to the Growth of Births in Suriname 2004-2012

Ethnicity	Growth of Birth (2004-2012)	
	Absolute	Percentage
Maroon	25.925	32,9
Creole	9.716	12,3
East Indian	15.194	19,3
Javanese	7.304	9,3
Mixed	15.717	19,9
Other	4.983	6,3
Unknown	294	0,4
Total	78.839	100,0

Source: Sno, 2013.

The birth rate (57%) explains most of the growth of the Maroon population from 2004-2012 in Suriname, when 2.1% is due to migration and 15.3% by ‘location unknown’.⁴ Combined these factors explain 75% of the total growth of the Maroons. The remaining, not declared number of 11.238 – which is 25% of the total growth – is strictly spoken the net result of emigration 2004-2012, deaths 2004-2012 and ‘category jumping’.

4 ‘Location unknown’ is a code of question 20 in de questionnaire of Census 2012, exclusively for Maroons, namely: *Where did this person lived 8 years ago, thus during the previous census in 2004?*

Table 6 Contribution of Birth, Immigration and other factors to Growth of Maroon population in Suriname 2004-2012

Maroon Population Growth 2004-2012	Absolute	Percentage
	45.014	100,0
Births 2004-2012	25.925	57,6
Abroad (immigration)	961	2,1
Location 2004 unknown	6.890	15,3
Not explained	11.238	25,0

Source: Sno, 2013.

Maroons in French Guiana: Mobility, Encounter and Responses

There are various studies about the historical evolution of Maroon people in the interior of Suriname and French Guiana with focus on migration and cultural change (Anderson, 1980; Bastide, 1971; De Groot, 1969; Price, 1973). The study by Alan B. Anderson (1980) entitled “Recent Acculturation of Bush Negroes in Surinam and French Guiana” addresses eight explanations for cultural change of Maroon people. Most of these explanations are considered relevant for my analysis, particularly: Trade with the Coast; Temporary Work on the Coast; Changing Values and Appearances; Education and Emigration; Urbanization and Politicization. However, Anderson’s study does not provide sufficiently the context and conceptual framework to explain the mobility and related processes of cultural change as well as responses by Maroons in the receiving French Guyanese society since the 1980s. Since then the economic, cultural and political contexts have changed enormously. In this regard it is important to refer to the increased employment and income generating opportunities for the Maroons in various economic sectors, particularly mining and processing; the political and armed conflicts (mostly the interior War from 1986-1992) that had a significant impact on the mobility as well on new electoral opportunities in a changing political landscape; the changing cultural and religious landscape that had an impact on the traditional Maroon values, customs and norms. Finally the impact of the policies by the French government of “tolerating” new migrants in both urban and rural coastal zones contributed to the mobility and cultural change of Maroon people.

The next sections address the mobility of Maroons and their impact in the cultural and economic spheres, as well as their responses on the policies by the French government. Before entering upon these issues we consider the mobility and impact of Maroon people at the frontier of Saint-Laurent-du-Maroni in French Guiana and Albina in Suriname.

THE SAINT-LAURENT-DU-MARONI AND ALBINA FRONTIER

The mobility and impact of Surinamese migrants, of whom the majority are Maroons, is striking in the economic, cultural and social spheres in various cities, districts and communities across the French Guyanese society. This is most evident in and around Saint-Laurent-du-Maroni, the frontier town located opposite to Albina in Suriname. Together and through the vivid and intensive interaction these frontier towns are evolving into a new urban zone, located in the coastal region of the Marowini, the border river between French Guiana and Suriname. During the day and even the evening there is a frequent and intensive mobility of persons and goods across the river (Figure 1).



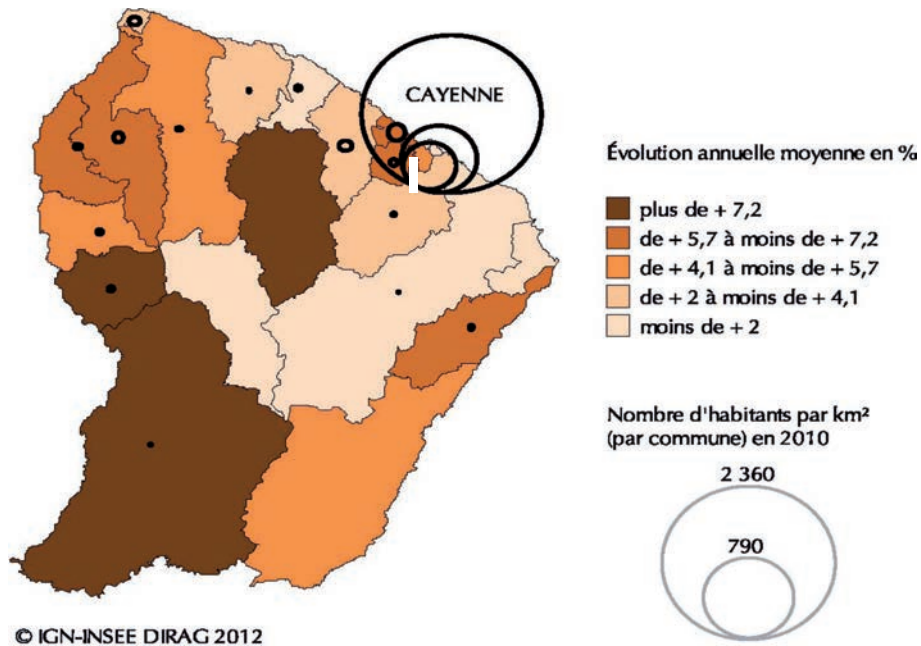
Figure 1. Boats, vehicles and persons at “Glaciere” Saint-Laurent-du-Maroni.
Source, Heidi Wirjosentono 2016

Saint-Laurent-du-Maroni is one of the eight counties in French Guiana with the highest population growth. It is among the three counties located near or at the border with Suriname that registered more than 100% official population growth from 1999-2010 (INSEE, 2013).

John Samuel (Interview November 30, 2013) estimated the official population of Saint-Laurent in 2013 at 42000, but when including the illegal people this is approximately 55000. He points at a spectacular growth since 1986, when 15000 refugees came from Suriname, most of whom resided in refugee camps. The Surinamese immigrant group has grown enormously and is estimated in 2013 at 20000 and today is the county with

the highest number of Surinamese. Saint-Laurent has the largest number of Surinamese of all counties in French Guiana. The Maroon group is the largest in number with an estimated 90% of the total Surinamese population in Saint-Laurent. The remaining 10% is composed of Javanese, East Indians, Creole, Mixed and Indigenous. Most Surinamese work in agriculture, building and construction, transportation and education, hotel and restaurants and Car repair. Only a few are employed in administrative services

Map 2 Population Density by region in French Guyana, 2012



The Maroni River between Albina and Saint-Laurent can thus be considered the main bridge through which the economic, cultural and political links of the Surinamese Maroons in French Guiana are sustained. Next each of these three spheres is addressed to understand the nature of the encounter and the impact of the Maroons on the French Guyanese society.

CULTURE

Various scholars foresaw in the colonial period that increased contact of Maroons with the coastal zone would have a profound impact on the traditional Maroon cultures (Anderson, 1980). This includes a strong reorientation toward materialism and modern monetary economy, accompanied by changing values, norms and customs. The impact of urbanization of Maroons prior to Suriname's independence in 1975 was discussed by

Bastide (1971: 101) based on research by Herskovits (1936) in Paramaribo: “Certain important features of the Maroon culture have completely vanished, in particular the carrying round of the dead: one can see how this custom was bound to be lost in the big cities, where funerals and burials were strictly controlled by law” (Anderson, 1980).

Anderson (1980) points at the life-styles that are also being influenced by education and Christianity, particularly the Moravian religion, while at the same time discouraging Afro-American religion and the traditional Maroon social structure. A report by Schalkwijk (2004) indicates that one quarter of the interviewed Maroon of the Moravian denomination had become members of another denomination, while three quarters still consider themselves Moravians. However, as in 2004 there were no Moravian Churches or regular services, many Moravians who “refused” to join another denomination became weaker in the spiritual meaning. Field observations in the 2013 – 2015 period indicate that the evangelist churches, of which some communicate in Sranan Tongo, are attracting increasingly Maroon people.

To understand responses of Maroons in terms of cultural change we address three aspects of their present culture in French Guiana: Festivities, education and language. The presence of Maroons has a significant impact on cultural events such as carnival, notwithstanding its strong and long local Creole tradition. The participation of Maroons in the French-Guyanese Carnival is illustrative for their penetration in the local cultural context.

CARNIVAL

Carnival has been a long-standing local tradition in French Guiana. Historically it is an Afro-Caribbean event established in 1884 following the abolition of slavery. This event brings forth many groups and figures to expose and dance in the streets for the public. The participating groups and persons are dressed in costumes to express their culture or to represent mythical figures. Traditionally Carnival has been celebrated by local Creole people. With the influx of new immigrants, Brazilian, Chinese, Surinamese and other groups started to participate in this event with a parade as the main activity. The 2014 celebration of Carnival in Saint-Laurent du Maroni reflects the changing nature and overwhelming participation of the new immigrant groups in this event (Figures 2 and 3).

Today’s strong Maroon participation in Carnival is an indication of the penetration of non-Maroon appearances and their visibility in localized «European» clothing. This event is also illustrative for the changing cultural balance in Saint-Laurent-du-Maroni. While during most of the 20th century carnival traditionally was an event with predominantly local French-Guyanese Creole people, we observe that nowadays this festival is dominated by

Maroon people (Figure 3). In addition this group adds new dimensions to the event through the participation of extraordinary dressed Maroon participants who are representing subcultures of minorities such as transvestites (Figure 4).



Figure 2. Carnival in Saint-Laurent, Sunday February 16, 2014.
Source, Heidi Wirjosentono 2014



Figure 3. Carnival in Saint-Laurent with visible Maroon participation,
Sunday February 16, 2014. Source, Heidi Wirjosentono 2014



Figure 4. Carnival in Saint-Laurent with Maroon transvestites, Sunday February 16 2014. Source, Heidi Wirjosentono 2014

EDUCATION

Previous studies indicate that the education of Maroons enlarged their ability to emigrate permanently from the interior communities. In the past, most educated Maroon migrants in Suriname found a living in Paramaribo, while some emigrated for study and work abroad, primarily to the Netherlands and also to France (Anderson, 1980). The providing of educational and medical services to Maroon communities in the interior contributed to migration waves before and after Suriname's independence in 1975.

However, the international migration waves of Maroons since the 1980s to French Guiana and Europe add a new dimension to the role of education in the mobility of migrants. The French policy on illegal Surinamese is one of tolerating immigrants. French Guiana is in need of immigrants for the supply of labor and production of goods. Illustrative is the agricultural sector and the food markets that are mainly occupied by immigrants.

In principle the French government is pursuing a policy of assimilation towards immigrants, particularly in education and sports. In Saint-Laurent-du-Maroni and surroundings many Surinamese immigrants generally do not comply with the French assimilation policies. Surinamese informants assume that most Maroon children who are educated at school with the

French culture and history are socialized at home by their parents that they are and need to remain Surinamese. Samuels (2013) observes: ‘The French social system is very strong by providing different educational streams and training facilities with related financial support. Thus they even provide finance to enable migrant people to achieve a diploma. And this financial support motivates people to attend school and get educated’.

LANGUAGE

The impact of Maroon – and other Surinamese languages in everyday life is even evident outside Saint-Laurent. “Taki-taki” (local name for Sranan) with a strong Ndyuka linguistic influence has become a second lingua franca next to the local Creole in Saint-Laurent and surroundings, which evolved after the interior War (1986-1992). Many French custom officers and other local people in Saint-Laurent communicate in Sranan. In shops and restaurants even some white French people communicate in this language. It was reported that higher local officers, like the mayor of Mana, often communicate in “Taki taki” (Schalkwijk, 2004: 18)

An interesting marker of cultural change among both the Maroon and the local French-Guyanese people concerns the language use. Many Surinamese Maroons in French Guiana have intensive links with their families and friends in Suriname. This holds particularly for people in the nearby border town of Albina that is economically, socially and culturally of importance. Maroon migrant people are generally socialized in a multilingual context by using their own Maroon language and switching when necessary to Sranan and Patois, while the younger generation even may switch to French. The lingua franca in many contexts and occasions is Sranan.

By way of conclusion we found that the urbanization of Maroons in the coastal cities like Saint-Laurent has assumed two forms: On the one hand, they have become acculturated to the urban Creole population, that is visible in the public areas where the form of culture change is expressed; on the other hand, the presence and participation of Maroons has a deep impact on the French Guyanese tradition, that reflects changes of the local cultural context as well.

THE ECONOMIC SPHERE

In the colonial times the acculturation in Maroon communities in the interior resulted from the trade links with the Coastal area (Anderson, 1980). Within the historical tradition of trading travels from the interior to the urban areas Maroons acquired a monopoly in river transport during the eighteenth century, and nowadays they still dominate the trade between the interior and the urban areas. This resulted in a growing dependence on the urbanized region for manufactured products such as basic foodstuffs (oil, bread and rice), canned foods, textiles, weapons and outboard motors.

Some important changes occurred since the study by Anderson was published in 1980. First, the recent gold rush since the 1980s in Suriname and French Guiana is being accompanied by the dependence on equipment for the transportation and exploitation of minerals. Second, in addition to the movements from the interior to the coastal area there is an intensive mobility of persons and goods from the coast to the interior, which is related to the recent gold rush and other economic activities. Third, related to the previous issue, due to extensive small-scale and large scale mining operations the relatively isolated Maroon communities in the interior became more accessible to the coast. Not only have outboard motors on Maroon boats speeded up river travel and made access to the interior faster, but also other modern means of transportation – such as the ATV vehicle – are used to enlarge the accessibility. Fourth, there is a shift from temporary work to fixed employment in the coastal zone. In the past the traditional Maroon economy of shifting cultivation, hunting and fishing, has been supplemented by the river trade and male wage labor in the coast area (Price, 1973). The boom of bauxite-mining and processing since the 1960s created more opportunities for employment of Maroon people in this sector. Moengo the «company town» in the Maroni district and Paranam in the Para district gradually started to employ Maroon people in permanent positions. Employment opportunities increased in the 1980s in the large-scale and medium-sized gold companies and the State Oil Company in Suriname.

Today, there is a broad and intensive mobility of persons and goods between various sites in Suriname and French Guiana. The most intensive interaction can be observed between the frontier towns of Saint-Laurent-du-Maroni and Albina. The Maroons are important producers and traders of food. The trading of many food products can be observed on the market in Cayenne and the market in Saint-Laurent-du-Maroni every Wednesday and Saturday. The Maroon agricultural products are ground provisions (among others cassava, sweet potato) and traditional food such as “Kwak” (Figure 5).

In addition to agricultural food produced by family businesses, there are many people who trade products that were purchased in Suriname, ranging from basic foodstuff – rice, bread, cooking oil and the like – luxury food like pastries and delis, to fuel for cars.

The mobility of persons and goods is not limited to the frontier towns of Saint-Laurent in French Guiana and Albina in Suriname. There is also a significant mobility between Cayenne and Kourou in French Guiana and Albina in Suriname. Various trading chains have been developed over the years that range from places in Suriname to Saint-Laurent, and locations in between this border town and Cayenne. Both Surinamese and local French Guyanese people take advantage of cheaper goods in Albina. There is an important group that uses to make a one-day round trip from Cayenne to Albina for purchasing cheaper foodstuffs such as rice in Albina (Miguel

Tawjuram, 2014). Interestingly, there is a trend that dishes of the diverse Surinamese cuisine are now available in public places such as markets, and are becoming part of the local French menu. Illustrative is the institutionalization of Javanese food – with dishes such as *bamie*, *nasie* and *sate* - that is popular both in Maroon and local French circles. This food can be found in various locations and markets such as the marketplace and place de Palmiste in Cayenne (Figure 6).



Figure 5. Maroon Market women on the Market in Cayenne.

Source, Author's Collection 2014

 CHEZ MISRAN	
MENU	
BAMI-NASSI	4,00€ - 6,00€
BAMI-NASSI SANS POULET	2,50€ - 3,50€
POULET FRITES	6,50€
FRITES	2,50€ - 3,00€
SATES	2,00€
LOEMPIA	2,00€
BACABANA	0,50€
BOISSONS	
JUS LOCAUX	2,50€
GAZEUX	1,50€
<p>LA MAISON N'ACCETE PLUS DE CREDIT</p> <p>Tickets et chèques restaurant acceptés</p>	

Figure 6. Price list of Javanese food at Place de Palmiste, Cayenne.

Source: Author's Collection 2014

POLICIES

The French distinguish between French nationals and foreign nationals (administrated persons from a social, administrative and fiscal point of view). Both French nationals (*Français de naissance* and *Français par acquisition*) and foreign immigrants have advantages from the social security system. The principal difference is that French nationals have the right to vote, but the foreign nationals do not.

The majority of Surinamese people in Saint-Laurent have a residence permit, and only a minority has the French nationality, but at the same time the French government facilitates the naturalization of Surinamese children. This is reflected in the policy towards children born in French Guiana, who have been enrolled during at least five years of schooling, and are allowed to apply for the French nationality.

It was observed earlier that the French government is pursuing a policy of assimilation towards immigrants. However, in some regions like Saint-Laurent-du-Maroni and surroundings Surinamese immigrants generally do not comply with the French assimilation policies, that is responded by a strong socialization towards the family at home to retain Surinamese. This is expressed as follows by an informant:

“In principle the French are pursuing a policy of assimilation towards immigrants, particularly in education and sports. The Surinamese immigrants generally do not comply with the French assimilation policies. Most children who are educated at school with the French culture and history are socialized at home by their parents that they are and need to remain Surinamer.” (Samuels, 2013).

In addition to the social and economic links of many Ndyuka immigrants with their family and friends in Surinamese, there are also strong local networks that are related to political parties in Suriname. The most important networks are with the *Bosnegers Eenheids Partij*, BEP, founded in the 1970s, the *Algemene Bevrijdings- en Ontwikkelings Partij*⁵ (ABOP) and *SEEKA* both founded in the 1990s. But there are also networks of the *National Democratic Party* (NDP) that won the 2015 elections in Suriname. Exponents of the various Maroon political networks were involved in the political mobilization and Maroon people expected that this would contribute to their emancipation. When elections are held in Suriname there is a significant involvement in the mobilization of voters in French Guiana. Informants estimate that in the 2015 elections between 4000 and 6000 voters in French Guiana crossed the Maroni River to cast their vote on Election Day in Suriname.

We turn next to institutions and policies in Kourou to find out whether the Surinamese Maroon groups who have a longer history of settlement in French Guiana, have different responses than those in Saint-Laurent end surroundings.

5 Bushnegroes Unity Party, BEP; General Party for Liberation and Development (ABOP); SEEKA.

MAROON IN KOUROU: INSTITUTIONS, POLICIES AND RESPONSES

The first migration of Saramaka Maroons from Suriname to French Guiana dates from the 1860s (Price, 2003). The construction of the satellite center in the 1960s in Kourou created opportunities for a second migration wave of Saramaka people. Today this city has one of the largest Maroon communities in French Guiana. Kourou is illustrative for the large and diverse Maroon population. In 1992 it had an estimated Saramaka population of approximately 2500.⁶ In 2000 the Maroon population in Kourou had increased rapidly and became more diverse with 4000 Saramaka, 1000 Ndyukai, 500 Aluku and some Paramaka. The French government appointed in “Village Saramaka” in 1977 a chief, Adaisso Ngwete, in this neighborhood which points at recognizing the importance of the Saramaka Maroon community in an urban area (Figures 7 and 8). This was followed later by appointing chiefs for the Ndyuka (Paul Kago A Foeja) and the Aluku (Bruno Apouyou). Since 1994 there is an association of Maroon ‘Libinawan’ with members of the three maroon groups (Saramaka, Nduka, Auku), that is subsidized by the government. This takes us to Maroon responses to the social reality and traditional policies of assimilation in French Guiana, as well the challenges to accommodate, adapt or integrate in this society (Figure 9).



Figure 7. School of Saramaca people in Kourou.
Source, Author's Collection 2014

6 Richard & Sally Price: *Les Marrons. Vents d'ailleurs* (2003). In 1970 the distribution was: 3000 Saramaka, 2000 Aluku of Boni, 2000 Djuka and 500 Paramaka. In 2000 the composition was: 14500 Saramaka, 14000 Djuka, 5900 Aluku en 2800 Paramaka.



Figure 8. Papakai, Cultural Association of Saramaca Maroon in Kourou.

Source, Author's Collection 2014



Figure 9. Building of the Maroon Association "Libinawan" in Kourou.

Source, Author's Collection 2014

"Maroon association : "Libinawan", an association with members of three Maroon groups (Saramaka, Ndyuka and Aluku) that is subsidized by the French government is illustrative for describing the responses of the Maroon to the new social reality in French Guiana. It also expresses the challenges to adapt, accommodate or integrate in French Guiana, or to resist the status quo."

'Libinawan' aims to support Maroon people to settle and integrate in French Guiana by giving assistance in a variety of issues and spheres, such as employment, marriage and other legal issues. The activities and structure of the association are influenced by the Maroon diversity in French Guiana, that is reflected in the board composed of three vice presidents who

represent the three Maroon people (Saramaka, Nduka, Aluku). The board is headed by a white French president. The reason for choosing a non Surinamese as a president is to avoid possible biases in decision-making and discrimination of other maroon tribes/groups in the activities of 'Libinawan'. In case a Maroon president was selected, this might result in favoritism of the own group.

ASSIMILATION AND INTEGRATION

An important question is whether the Maroons – with their traditionally relative autonomous political and social organization – are now being absorbed by the French nation, to become an integral part of the French Guyanese society. Apoyou, chief of the Aluku in Kourou and one of the vice presidents of the association "Libinawan" makes a distinction between positive and negative assimilation. In his view some Surinamese Maroon migrants assimilate in a negative way. In his perception positive assimilation occurs when people with different cultural background know each other's social life, customs and food. The following statement translated from Sranan is illustrative:

"When you assimilate in the positive way, you need to know what the other people eat and drink and how they live. When you meet someone in the street you cannot know how he or she lives. When you meet a woman with a flat belly who delivered a baby, it does not necessarily mean that she took a "faya watra" (steamed ritual bath with medicinal herbs that Maroon female traditionally use after a delivery). Thus you don't know how she lives with her family at home... It is like when you throw oil on the river, you will see the oil, but you don't know what is down there in the river. And this is what I mean with negative assimilation."

The statement above implicitly assumes that positive assimilation requires a deep and complete interpersonal interaction. Apoyou believes that the Surinamese migrants should assimilate positively and integrate in the French culture. According to him the migrants need to go to school and find a job. There are some institutions and policies that enhance the integration of Maroons in French Guiana. One institution is the Maroon association "Libinawan". This association supports in finding work, teaches migrants the French language, informs them about the French Guyanese culture and social life, and mediates in legal issues. According to Apoyou the important policies that may encourage integration are:

- Representation in higher local governing bodies such as the vice mayor
- Attaining a legal status in two ways. First, for a woman, having a child with French who formally requests a document for her legal stay, and next requesting to receive a child allowance from the government. Second, at the age of children may apply for the French nationality 18 and request for a legal status of their mother.

- Social policies to meet basic needs: education, housing, health care, employment, subsidies
- Subsidies to maroon association

Integration can also be achieved through participation. Within the framework of policies to acquire the French nationality, participation in local and national decision-making bodies or in civil society may enhance integration at the social, economic, educational, and cultural level. Apoyou (2013) believes that integration requires that migrants adapt their traditions – like agricultural techniques – to local circumstances. One cannot cultivate crops in Suriname in the same way as in French Guiana since the soil may be different. According to Apoyou, migrants should adapt their traditions and agricultural techniques, rather than blaming the soil.

It was observed before that the Maroon association ‘Libinawan’ provides information and legal aid to migrants, so they can settle and integrate in French Guiana. However, they also attempt to maintain their own tradition by organizing various events which we will explain later. By providing subsidies to the Maroon association ‘Libinawan’, the French government thus implicitly facilitates to maintain the Maroon culture, probably to allow the process of integration in a slower and balanced way. These policies seem to differ from the traditional French national ideology of direct assimilation that limits the space for the culture of migrants. That is why the French policies towards the Maroon association require some explanation.

Maroon migrants are faced with a few social problems in the integration process. One is the neglect of children. Some fathers take away the biological mothers from French Guiana and take new female in the house that does not take care of the children. These children are often hanging at the street corners and sometimes get involved with the police. Another problem is the change of French Guyanese policies. Migrants have to pay for utilities and hence cannot accommodate other migrants at home. A final problem relates to the adaptation of the new Maroon migrants. According to Apoyou many new migrants are not willing to work hard to build a future: in fact, some are junkies who are involved in smuggling of drugs, which differs from the initiatives and efforts taken by the old generation of Maroon people.

What explains the process of integration of the Aluku from a socio-historical perspective? Bilby (1989) argues that there are two sides in the process of political and economic penetration into foreign societies by the Aluku⁷ from Suriname. He assumes that “*interpenetrating political systems sheds light as well on the larger picture of interethnic relations in French Guiana.*” (*ibid.*: 161). The implication is that the Aluku are being gradually

7 See next page.

incorporated into a larger unit of the nation that at the same time has some grounding in the local cultural and political frame of reference and influences their responses in the Surinamese and French Guyanese nation-states. Bilby refers to the Aluku case as *“the play of expanding states has repeatedly dovetailed with what may be called, for want of better terms, vernacular political culture.”* The way the history of interpenetrating political systems sheds light on interethnic relations in French Guiana at the macro level is clearly illustrated at the micro level by the role and evolution of Kotika, a small Aluku village on the Surinamese border of the Lawa River that, during the last few decades *“has been one of the theaters in which the drama of state penetration among the Aluku has most clearly been thrown into relief. This lone village has become the principal locus of political tensions stemming from the conflicting claims of two expanding states. By bringing into focus opposing allegiances and social schisms that are rooted in both traditional and colonial (as well as postcolonial) politics, the Aluku of Kotika provide us with a clear view, in capsule form, of the ways in which the state apparatus is becoming articulated with the traditional Aluku political system at the local level”* (Bilby, 1989: 145). Bilby, who visited in April 1989 the Aluku Kapitein Peeti, indicates that the Aluku clan rivalry and the play of the Surinamese and French Guyanese states are continued in the recent history. He concludes *“that the ongoing political dispute over the Aluku paramount chieftaincy has at least as much to do with the local history of clan rivalry as with the machinations of politicians in Paramaribo or Cayenne”* (Bilby, 1989: 170)

Conclusion

In 20th century French Guiana the dominant ideology of assimilation to French values and culture was reflected in the social stratification: The Creole group was in center of the process of assimilation, while the Indigenous and Maroons remained on the margins of the assimilation process. This resulted into a hegemonic Creole culture that became synonym with the “Guianese culture” until the 1960s. From the 1970s the transition of the social

7 The foundation the social organization of the Aluku originated along matrilineal lines during the 18th century. Bilby (1989: 146-147) states that “Today the Aluku, with a population of between 1,500 and 2,000, are divided into six primary lo, and a number of smaller ones descended from more recent immigrants. These corporate clans, most of them localized in single villages, constitute the most important units of Aluku social organization. Following the death of their leader Boni at the hands of the Ndjuka in 1793, the Aluku changed residence several times, establishing villages in a number of locations along the upper reaches of the Lawa River and its tributaries. Around 1815, the various clans traveled together to the general area where the present-day Aluku villages are located. Eventually, all the clans came together to form a single large settlement called Pobiansi (from the French, «providence»), located on the Suriname side of the Lawa River, at a spot very near the present-day village of Kotika.”

landscape with a growing culturally diverse population disturbed the process of assimilation, and posed new challenges to integrate the different groups. This combined with the growing demographic and social importance of the Indigenous and the Maroons threatened the hegemony of the Creoles, who remained politically dominant. The new ideology of “Guianity emerged as a response to the threatened and weakening of the Creole hegemony in the cultural, social and economic spheres. This response aimed to embrace within a discourse of “enriching cultural diversity” the three local groups of the Creoles, the Amerindians and the Maroons, plus the new migrant groups from Suriname, Brazil and Haïti (Collomb, 2003). The actual concentration of different Maroon groups in the coastal area indicates that they have penetrated into the urban zones of French Guiana. However, the analysis of the Aluku and Ndyuka, the largest Maroon groups learns that there are differences with regard to the political and social position and the responses in the French Guyanese society.

The Aluku lost to a large extent their relative political and social autonomy and are gradually becoming absorbed into the French nation. The coastal Aluku political and social organizations with the tribal structure headed by the chief are formally accepted by the government. This corresponds to some extent with the socio-historical perspective outlined by Bilby (1989) who observes that the Aluku are being incorporated into a larger unit of the nation that at the same time has some grounding in the local cultural and political context that influences their responses in the Surinamese and French Guyanese nation-states. However the actual situation differs from Bilby’s perspective, for the Aluku in Kourou or elsewhere lack political and financial links of importance with the Surinamese nation state. The Ndyuka Maroons, with a large concentration of its people in Saint-Laurent-du-Maroni and surroundings, express that despite the facilitation of residence or naturalization of Surinamese children, the Surinamese immigrants generally do not comply with the French assimilation policies. On the contrary an ideology to retain Surinamese was observed with a strong orientation and socialization towards the home communities and families in Suriname.

The explanation of the different ideologies between the Ndyuka in Saint-Laurent and the Aluku in Kourou is related to the different settlement histories in French Guiana. The largest Ndyuka mobility and settlement started during and after the “Interior War: (1986-1992) in French Guiana. However, the Aluku, are being involved since the 18th century in a mobility between the two countries while maintaining some grounding in their own local Maroon cultural and political context that influenced their strong tendency towards integration in the French Guyanese society.

Another difference with the Aluku is that the largest Ndyuka mobility since the 1980s coincides with the evolution of the gold rush since the 1980s and the political mobilization in Suriname in the 1990s by old and

new political networks and parties of the Maroon. These networks and parties are perceived by many Ndyuka at both sides of the frontier in Suriname and French Guiana to contribute to their emancipation.

The emerging ideology of a “Guianity” in present French Guiana considers cultural diversity enrichment: It embraces the three local groups of the Creoles, the Amerindians and the Maroons, and in addition includes the new migrant groups. Apparently this gives the impression that the ideologies of cultural diversity in Suriname and French Guiana are identical. However, principal differences are at the core of the ideologies in the two countries. First, in French Guiana the Creole group is dominating the political scene, while in Suriname where all ethnic groups are demographically a minority, the tradition evolved of coalition governments representing the different ethnic groups. Second, in French Guiana the new migrant groups are demographically a majority, which is not the case in Suriname. Third, it is assumed that historically the migrant groups from Suriname in French Guiana are more familiar with the ideologies of diversity; this is not the case for the Creole and other local people in French Guiana who were socialized within the ideology of assimilation.

As Collomb (2003) stated, the principal challenge of the future French Guyanese society is how its local population (the aboriginates: Creoles, Indigenous and Maroons) plus the recently migrated Maroons will be integrated in the realm of the emerging ideology of “Guianity” that embraces the new cultural diversity, and at the same time accommodates “radical aboriginality” of Maroons who aim to maintain their relative autonomy.

References

- ADHIN Jnan, 1957, *Eenheid in verscheidenheid, in CCS gedenkboek, Culturele activiteit in Suriname*, Beginzelen, Feiten, Problemen, Paramaribo.
- ALLEYNE M. C., 2005, *The Construction and Representation of Race and Ethnicity in the Caribbean and the World*, University of the West Indies Press.
- ANDERSON Alan B., 1980, "Recent Acculturation of Bush Negroes in Surinam and French Guiana" Author(s). *Anthropologica, New Series*, 22(1), 61-84. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/25605039>
- BASTIDE Roger, 1971, *African Civilizations in the New World*, New York, Harper & Row.
- BILBY Kenneth M., 1989, "Divided Loyalties: Local Politics and the Play of States among the Aluku", *Nieuwe West-Indische Gids / New West Indian Guide*, 63(3/4), 143-173. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/24027207>
- COLLOMB Gérard, 2006, «Disputing Aboriginality : French Amerindians in European Guiana», in Forte M. [ed.] *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean*, Peter Lang (New York): 197-212.
- DE GROOT Silvia W., 1969, *Djuka Society and Social Change*. Assen, van Gorcum.
- DE CAMPOS França Maria Stela, 2004, *Apanjaht, A Expressao da sociedade plural no Suriname*, Brasília.
- FURNIVALL, J. S., 1944, *Netherlands India, A Study of Plural Economy*, Cambridge.
- INSEE Antilles – Guiana, *Premier Résultats. Population Légale 2010 Guyane*, n°93 Janvier 2013. Retrieved from www.insee.fr
- INSEE, RP2006 exploitation principale. Retrieved from http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=25&ref_id=popop38b.
- , RP2011 exploitation principale. Retrieved from http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=25&ref_id=popotc02501
- MENKE Jack & SNO Iwan, 2016, "Ras en etniciteit in volkstellingen van Suriname", in *Mozaiek van het Surinaamse volk*, Anton de Kom universiteit.
- MENKEV J. 2011, "Ethnicity Between Nation-building and Nation-creation", M. G. Smith, *Caribbean Reasonings: "Social Theory and Anthropology in the Caribbean and Beyond"*, Kingston, Ian Randle Publishers.
- PRICE Richard, 1973), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, New York: Anchor / Doubleday.
- , 2002, "Maroons in Suriname and Guyane: How Many and Where", *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*. 76 (1/2), 81-88.
- PRICE Richard & Sally, 2003, *Les Marrons*, Vents d'ailleurs.
- SANKATSING Glenn, 1989, *Caribbean Social Sciences. An Assessment*. Caracas, Unesco.
- , 2007, Development and Society in the Americas, <http://www.crs.center.com>
- SCHALKWIJK Marten, 2004, *Mogelijkheden voor de EBG in Frans Guiana*, NIKOS.
- SMITH M. G., 1965, *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley, University of California Press.
- SNO Iwan, 2013, *Bevolkingsgroei met nadruk op de marronpopulatie*, Presentation 18th October 2013, Stichting Equalance, Lalla Rookhgebouw, Paramaribo.
- VAN LIER Rudolf, 1949, *Frontier Society: A Social Analysis of the History of Suriname*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971. Translation of Ph.D Thesis, 1949, Samenleving in een Grensgebied. Een sociaal historische studie van Suriname, Deventer, van Loghum Slaterus.



Interviews

Bruno APOUYOU, Chief of the Aluku, Kourou, May 19, 2013

Miguel TAWJURAM, Saint-Laurent, February 16, 2014

John SAMUEL, Ndyuka who was socialized in refugee camp and now principal officer at the Consulate of Suriname in French Guiana, Saint-Laurent, October 30, 2013 & February 17, 2014

MARCIANO, Street vendor for the Surinamese Bakery Fernandes in Saint-Laurent, October 30, 2013.



Frontières ethniques *versus* frontières nationales : dynamiques sociales dans la région du Maroni

Francis DUPUY

La Guyane est par excellence le produit des « mobilités » internationales. Hormis les populations amérindiennes du littoral – tout du moins les Kali'na – et les Émerillons (Teko) qui occupaient anciennement le centre du territoire, toutes les populations qui se retrouvent dans la Guyane que nous connaissons aujourd'hui, au sein de ses frontières actuelles héritées de la colonisation, ont une origine allogène. De ce point de vue, bien peu, dans la pluralité des peuples qui la composent de nos jours, peuvent prétendre à l'autochtonie *stricto sensu*. Tout au long de quatre siècles, l'histoire a empilé là, sur un territoire aux dimensions modestes, des fragments de sociétés et de cultures diverses, détachés de gré ou de force de leur milieu d'origine, proche ou lointain. Par les peuples qu'elle a brassés, en provenance d'Amérique, d'Europe, d'Afrique ou d'Asie, la Guyane fut un précipité de mondialisation en des temps où le mot lui-même n'avait pas encore été forgé.

Le tout donne une Guyane que tout le monde s'accorde à dire « plurielle ». Les processus de complexification et d'agrégation sont toujours en cours, bousculant quelques dosages démographiques et quelques « règles » d'agencement interne. Nous nous limiterons ici à l'Ouest guyanais, autour du fleuve-frontière Maroni, où les composantes ethniques présentent un assemblage original, traduisant de fortes permanences en même temps que des dynamiques en rapide évolution.

Ensembles ethniques

La région du Maroni présente un paysage ethnique d'une belle complexité et d'une remarquable diversité. En suivant l'axe du fleuve des sources vers l'embouchure nous trouvons une série d'ensembles établis dans une succession d'espaces assez clairement séparés. L'amont est le pays des Wayana, groupe amérindien de la famille ethnolinguistique caribe, dont le creuset d'origine est les Tumuc Humac, chaîne d'inselbergs constituant la ligne de partage des eaux entre le bassin de l'Amazone au sud et les fleuves guyanais au nord, et faisant frontière depuis les années 1960 entre la Guyane française et le Brésil. Viennent ensuite les Aluku, ou Boni, groupe de Noirs Marrons formé au cours du XVIII^e siècle dans la région côtière du

Surinam, arrivé sur le fleuve dès les années 1770, installé dans le secteur du Lawa vers le milieu du XIX^e siècle et occupant aujourd'hui le segment entre Maripasoula et Papaïchton. Plus bas, autour de Grand Santi et jusqu'au confluent du Tapanahoni, se trouve un sous-ensemble des Ndjuka, autre groupe de Noirs Marrons, constitué lui aussi dans la région des plantations côtières de l'ancienne Guyane hollandaise et dont le territoire officiellement reconnu depuis les années 1760 est le Tapanahoni, principal formateur du Maroni du côté surinamien. Plus en aval, dans le secteur de Langatabiki, est établi le groupe des Paramaka, autre groupe de Noirs Marrons en provenance des plantations de l'ancienne Guyane hollandaise, mais parvenu sur le fleuve seulement dans la première moitié du XIX^e siècle. Plus en aval, au pied du saut Hermina, le premier saut rencontré en remontant le fleuve, une fraction d'Aluku s'est installée autour d'Apatou, le fondateur du village du même nom, dans les années 1880. Enfin, dans la région de l'estuaire vivent les Kali'na – naguère appelés Galibi –, ensemble appartenant, comme les Wayana, à la grande famille ethnolinguistique caribe.

Ce déroulé en suivant le cours du fleuve ne prend par en compte la ville de Saint-Laurent-du-Maroni, construite à partir de 1858 pour et par le bagne, ouvert en Guyane en 1852. Dans cette ville très cosmopolite les Créoles longtemps majoritaires le cèdent aujourd'hui aux Bushinenge (Ndjuka, nettement les plus nombreux, mais aussi Aluku, Paramaka et Saramaka), aux Chinois installés pour certains dès les débuts du XX^e siècle et à d'autres composantes issues de migrations diverses. Signalons également les Lokono, Amérindiens de la famille ethnolinguistique arawak, habitant principalement dans le village proche de Balaté. L'augmentation spectaculaire des populations bushinenge en provenance du Surinam voisin est pour beaucoup un effet induit de la guerre civile qui fit rage dans ce pays entre 1986 et 1992¹.

Les groupes ethniques qui s'égrènent ainsi le long du fleuve, le plus souvent établis sur les deux rives, autrement dit à cheval sur la frontière entre la Guyane française et le Surinam, occupent des segments territoriaux assez clairement marqués, ce qui donne une impression générale du « chacun chez soi ». Chaque groupe apparaît donc comme fermement territorialisé, et manifeste régulièrement une vigilance tatillonne quant à la défense de son assise territoriale. Cette volonté a été renforcée – volontairement ou involontairement – par la politique de l'État français dans sa réforme de découpage territorial de la Guyane après la suppression du territoire de l'Inini² : Papaïchton est une commune aluku, Grand Santi une commune ndjuka,

- 1 Pour une présentation historique et sociologique de Saint-Laurent-du-Maroni, on peut se reporter au livre de Clémence Léobal (2013).
- 2 C'est sous le statut d'un territoire spécifique, le « Territoire de l'Inini », que la majeure partie de la Guyane intérieure a été placée de 1930 à 1969. Ce statut, remarquons-le, a survécu à la loi de départementalisation des « vieilles colonies » qui a concerné la Guyane en 1946. Ce territoire était initialement placé sous l'autorité directe du gouverneur de la colonie, du préfet après 1946.

Apatou une commune aluku, Awala-Yalimapo une commune kali'na. Une telle ethnicisation de l'institution communale transposée à 7 000 kilomètres de la Métropole a encouragé et même raidi les comportements différentialistes, sans entamer toutefois, précisons-le, une cohabitation globalement harmonieuse.

Frontières ethniques

Les frontières ethniques – au sens où Fredrik Barth (1969) entend cette notion – pourraient sembler donc, à première vue, se superposer plus ou moins aux frontières administratives (*i.e.* communales), lesquelles correspondraient, peu ou prou, aux frontières des territoires ethniques. Les choses sont en réalité un peu plus complexes.

Les ensembles ethniques sont affaire de démarcation et/ou d'emboîtement, fruit d'une histoire parfois sinueuse, et qui présente à ce titre des combinaisons parfois inattendues. Ainsi, sur l'axe Lawa/Litani – c'est-à-dire sur les cours moyen et supérieur du fleuve – deux ethnies cohabitent depuis la fin du XVIII^e siècle dans un contexte de relations cordiales et sur la base d'un territoire partagé sur fond d'accord tacite ; ce sont deux groupes que tout pourtant dans l'origine, dans la structure sociale et dans le dispositif culturel tendrait à séparer. Il s'agit des Noirs Marrons Aluku et des Amérindiens Wayana (Dupuy, 2008). Ces deux groupes ont su tisser au fil du temps des rapports de complémentarité économique sur le principe des « amitiés cérémonielles » telles qu'on en connaît des exemples dans de nombreuses régions d'Amazonie, mais entre groupes amérindiens alors qu'ici – et c'est l'originalité de la situation – cela se passe entre un groupe amérindien et un groupe marron, lequel a su parfaitement se couler dans un dispositif pré-existant. Ces « amitiés cérémonielles » lient individuellement des partenaires de manière pérenne, chacun donnant à l'autre des produits dont il dispose. De la sorte un homme Wayana fournit à son ami Aluku (qu'il appelle (*y*)*ëpe*) des produits de la chasse et de la pêche, des hamacs, des arcs et des flèches, des chiens de chasse... En contrepartie le partenaire Aluku fournit à son ami Wayana (qu'il appelle *mati*) des objets manufacturés qu'il a acquis sur le littoral : de la vaisselle métallique, du pétrole, du sel, de l'huile, des sabres d'abattis, des haches, du tissu pour les pagnes, des perles... Ce système qui a été mis en place très certainement dès la première moitié du XIX^e siècle s'est développé par la suite. Tombé à peu près en désuétude aujourd'hui, il n'en contribue pas moins à sceller des relations sûres et durables entre les deux groupes.

Par ailleurs, le territoire n'a pas été – tout du moins jusqu'à une date très récente – l'objet de revendications concurrentes entre les deux groupes. Les mythes wayana considèrent que les Boni³ ont été créés dans les Tumuc

3 Les Wayana n'utilisent pas la désignation *Aluku*, et préfèrent utiliser le terme Boni, ou le terme *Meikolo* (*i.e.* Noir).

Humac, à la suite directe des Wayana eux-mêmes et parce que ces derniers souhaitaient avoir des « voisins », pour descendre ensuite et s'installer sur le Lawa où ils demeurent de nos jours. Ils présentent donc une histoire « à l'envers » de celle qui s'est déroulée au XVIII^e siècle, à savoir l'exode des Aluku depuis les plantations de la région de la rivière Cottica (littoral surinamien), le passage sur la rive française et la remontée du Maroni jusqu'au pied des Tumuc Humac, le tout pour échapper aux représailles des troupes hollandaises et à la poursuite de leurs anciens frères en esclavage, les Ndjuka (Hoogbergen, 1990 ; Dupuy, 2008). Les Aluku pour leur part considèrent que lorsqu'ils ont remonté le fleuve celui-ci était vide d'habitants, et qu'ils sont allés chercher les Wayana sur le Jari (du côté brésilien) pour les installer sur le Litani de manière à échanger plus facilement avec eux. Cette conception présente une vision déformée de l'histoire puisque l'on sait que des petits groupes de Wayana étaient installés aux têtes du Litani et du Marouini dès avant l'arrivée des Aluku dans ce secteur (Dupuy, *ibid.*). Peu importe, ces représentations et discours qui se font écho évacuent la question du primo-occupant en reconnaissant aux deux groupes une égale légitimité sur le territoire.

Mais il y a plus. Les Aluku, en affirmant qu'ils sont allés chercher, à travers un mariage interethnique fondateur⁴, les Wayana « au Brésil » pour les installer sur le fleuve, proclament par là même que les Wayana leur doivent ce qu'ils sont aujourd'hui là où ils sont. Tandis que les Wayana proclament que les Boni leur doivent d'exister toujours en tant que peuple car ils ont sauvé les rares survivants du massacre perpétré, en 1793, par les Ndjuka sur ces derniers (Dupuy, *ibid.*). L'avantage revient toutefois aux Aluku, lesquels considèrent qu'à partir du moment où ils ont scellé la paix (au début du XIX^e siècle) avec les Wayana, ceux-ci deviennent « leurs » Indiens ; désignés dès lors *Alukuyana* ou, de façon plus expressive encore, *Aluku Ingi* (i.e. « les Indiens des Aluku »). Cette captation des Wayana par les Aluku permet à ces derniers de régler la question territoriale de manière radicale : le territoire des Aluku peut aller « de Poligoudou jusqu'aux Tumuc Humac », selon la formule maintes fois affirmée, puisqu'il n'existe pas à leurs yeux d'entité amérindienne autonome.

Cet exemple montre comment on peut gommer des frontières ethniques entre deux groupes aux systèmes culturels et aux modes de vie foncièrement différents. Mais, à l'inverse, un autre exemple montre comment on peut établir une frontière ethnique très marquée là où les systèmes culturels et les modes de vie sont en tous points semblables. C'est le cas présenté par les Aluku et les Ndjuka. Ces deux groupes ont des origines et une trajectoire identiques : une origine africaine, la traite transatlantique, l'esclavage sur les plantations de la Guyane hollandaise, le marronnage à partir de ces

4 Celui intervenu, vers 1910, entre un homme aluku, Awensai, et une femme wayana, Alapanalou. Awensai deviendra par la suite *gaan man* des Aluku et son épouse amérindienne résidera en permanence parmi les Aluku.

mêmes plantations, une fuite partiellement en commun. Mais les Ndjuka, tenus par les clauses du traité qu'ils avaient signé en 1761 avec les autorités hollandaises, ont combattu les Aluku et ont failli compromettre définitivement leur épopée marronne. L'histoire, alimentée en l'occurrence par la perversité de l'ordre colonial, a ainsi rendu ennemis deux ensembles que tout par ailleurs aurait dû rapprocher.

Jeux d'appartenance

En un contexte où les inscriptions territoriales sont aussi tranchées, on pourrait penser que les appartenances ethniques sont parfaitement définies et perçues de manière univoque. Là encore les choses sont plus complexes.

Les appartenances vécues et les assignations prescrites ne coïncident pas toujours. Dans le jeu ethnique et interethnique – l'un n'existant pas sans l'autre –, l'avantage revient en principe à celui qui désigne. Qui dénomme qui : là se trouve en règle générale la clé des rapports de force. Comme il a été évoqué plus haut, l'identité wayana n'est pas la même selon qu'elle est vue du côté des intéressés ou du côté de leurs voisins aluku. Ayant forgé l'ethnonyme *Alukuyana* pour désigner un ensemble qui leur était à tous égards extérieur, les Wayana, les Aluku réalisent un acte politique de forte portée symbolique, proclament une annexion idéale de ces derniers et les arriment à leur monde dans lequel ils étaient et demeurent fondamentalement des étrangers. Il n'est que d'observer le comportement des quelques Wayana qui peuvent, au hasard des circonstances ou des invitations, se retrouver à assister à des cérémonies mortuaires (funérailles, levées de deuil...) organisées chez les Aluku, pour lesquels les rites relatifs au traitement des morts et de la mort constituent le pivot de la vie culturelle et sociale ainsi que des aspects essentiels du culte des ancêtres, véritable colonne vertébrale de leur rapport au monde. En de tels moments, les « participants » occupent toujours une position de spectateurs et une place marginale. De la même manière, en des situations de représentation publique, la parole sera régulièrement tenue par les Aluku, les Wayana étant relégués – parfois se reléguant d'eux-mêmes – au second plan, dans une attitude d'inconfort et de timidité.

Les Wayana, on s'en doute, ne partagent pas la vision des Aluku consistant à faire d'eux les « Indiens des Aluku ». Au sein de la vaste commune de Maripasoula (18 360 km²), où depuis les années 1990 les Aluku règnent en maîtres, les Wayana vivent mal une dominante qui ressemble trop souvent selon eux à une domination. Ils se satisfont vaille que vaille d'un semblant de mairie annexe à Twenké-Taluhwen qui ménage quelque peu leurs ambitions d'autonomie, mais leur véritable projet va au-delà. Les jeunes générations, en particulier, ont à cœur de délier la tutelle que les Aluku ont su imprimer et reproduire à leur endroit. L'enjeu pour les Wayana est d'exister en tant que peuple de manière plus autonome, et d'affirmer une assise

territoriale – qu'ils définissent eux-mêmes comme correspondant au cours du Litani, en amont de Simaye soula (saut situé au-dessus de Maripasoula) – qui distinguerait un « pays indien » désenclavé du territoire des Aluku. Certes, ce sont là des préoccupations porteuses de dimensions concrètes et économiques : il s'agirait de mieux contrôler des espaces de chasse et de pêche en un temps où les ressources cynégétiques et halieutiques révèlent en certain essoufflement, cela permettrait aussi – du moins l'espère-t-on – de soustraire ces secteurs aux appétits des orpailleurs. Mais la finalité est essentiellement symbolique, et en tant que telle essentielle à l'affirmation ethnique.

Une situation présentant en certain parallèle se trouve dans la confrontation entre les deux ensembles de Noirs Marrons, les Aluku et les Ndjuka. Les Aluku prétendent n'avoir rien en commun avec les Ndjuka : cette démarcation participe de la volonté d'affirmer une indépendance vis-à-vis de ceux qui les ont combattus – et qu'ils ont combattus – à la fin du XVIII^e siècle, et qui ont tenté de prolonger ensuite par une tutelle politique que les Aluku ont vécue – avec une exagération manifeste – comme une forme déguisée d'esclavage. Assurant que leur épopée du marronnage s'est faite séparément en remontant le fleuve, alors que celle des Ndjuka s'est faite par voie de terre jusqu'au Tapanahoni, ils entendent ainsi dénier à ces derniers toute légitimité et tout droit d'implantation sur le fleuve – qu'ils disent être celui des Aluku (*Aluku liba*). Mais les Ndjuka ne l'entendent pas de cette oreille, affirmant qu'une partie du marronnage a été conduite ensemble, que trois clans sont communs aux deux groupes et que l'existence des Aluku n'est que le résultat d'un séparatisme guerrier mené par le héros éponyme Boni (le deuxième du nom, dit Boni Okilifu). À la volonté d'indépendance des uns répond donc la prétention inclusive des autres. L'histoire est ici mobilisée pour construire des registres de légitimité concurrentiels.

Une posture commune à l'ensemble des individus quelle que soit l'ethnie dont ils relèvent est que leur appartenance ethnique, précisément, l'emporte toujours sur l'appartenance à une sphère plus globale : on est Wayana avant d'être Guyanais, et *a fortiori* Français ; on est Aluku avant tout, éventuellement bushinenge, mais fort peu Guyanais et Français selon les circonstances, l'appartenance à la France relevant d'une ambivalence combinant une dette historique⁵ et le sentiment d'une ingérence, souvent mal vécue, de la part de l'État ; on est Ndjuka avant d'être Surinamien, et ce d'autant plus que le traité de 1761 signé avec la puissance coloniale hollandaise a forgé chez ce peuple un très fort sentiment d'indépendance. Bref, les appartenances ne sont guère feuilletées, mais plutôt pleines et entières. Rien d'étonnant dès lors que le national soit un horizon avec lequel on s'arrange volontiers, en fonction des circonstances, des opportunités et des intérêts bien compris.

5 La France accorda officiellement son hospitalité aux Aluku, en proie à la vindicte tenace des Ndjuka, en 1892.

Stratégies transfrontalières

Ne pas reconnaître l'efficiace de l'appartenance nationale ne veut pas dire ignorer la réalité des frontières. Une frontière appuyée sur un fleuve est tout sauf une frontière pour des peuples qui sont établis sur les deux rives. Le fleuve est un axe de peuplement, de vie, de circulation en tous sens... Il n'est un secret pour personne que des gens issus du Surinam, et appartenant à divers ensembles ethniques, traversent en nombre le fleuve et cherchent à s'installer du côté français. Il n'est un secret pour personne que des ressortissants français traversent quotidiennement le fleuve pour aller faire des emplettes de l'autre côté, à Albina ou à Paramaribo, parce que les produits y sont généralement moins chers. Nous sommes là en présence de stratégies transfrontalières qui obéissent à la recherche d'avantages divers et d'une vie meilleure.

En dépit du peu d'importance qui lui est accordée pour définir le statut des personnes, la frontière n'en divise pas moins les peuples. Plus exactement, elle instaure des fissures en leur sein. Par exemple, l'ensemble aluku connaît une césure entre la grande majorité de la population, vivant dans les villages de la rive française, et les gens de Kotika, seul village établi sur la frontière surinamienne. Après le massacre de 1793 sur le Marouini, les Aluku survivants vécurent plusieurs décennies dans ce secteur, à proximité des Wayana ; ils redescendirent ensuite le fleuve pour tenter de se rapprocher du littoral où ils pensaient trouver la clé de leur avenir. Bloqués par les Ndjuka en aval, ils s'établirent dans les années 1830 sur le Lawa, et ils fondèrent le village de Kotika – qu'ils baptisèrent ainsi en souvenir de la rivière des origines – sur la rive gauche, non encore définie comme hollandaise. Le groupe étant de taille réduite, c'était le seul et unique village, regroupant l'ensemble des clans. Par la suite, avec la croissance démographique et dans un souci de dilater l'espace de vie, chaque clan prendra son autonomie et créera son propre village sur la rive droite. C'est ainsi que Kotika, village portant une forte charge historique et politique, se retrouve sur la rive gauche, devenue entre-temps surinamienne. Kotika fut, sous l'administration hollandaise durant le ^{xx}e siècle, un village relativement prospère et bien équipé (écoles, dispensaire, piste d'aérodrome...), au point qu'il suscitait la jalousie des Aluku vivant du côté français et que ces derniers s'y rendaient fréquemment en quête de services divers. La guerre civile du Surinam a balayé tout cela, et aujourd'hui c'est l'inverse : les gens de Kotika cherchent à venir du côté français. C'est là que leurs enfants suivent leur scolarité, c'est là qu'ils trouvent des soins médicaux et d'autres services ; c'est là aussi qu'ils cherchent parfois à s'établir en jouant comme ils le peuvent sur les approximations de l'état civil.

Il en va de même, mais sous d'autres formes, chez les Ndjuka du Tapanahoni. Le pays ndjuka est divisé en deux parties s'ordonnant sur l'axe fluvial, se répartissant les clans et présentant des distinctions assez significatives au plan politique et au plan religieux : *Bilo se* (l'aval) et *Opu*

se (l'amont), la césure se faisant au village de Puketi – qui était, avant Dii-tabiki, le village du *gaan man*. Les gens d'*Opu se* jalourent ceux de *Bilo se*, au motif que ces derniers jouissent d'avantages du côté français : citoyenneté française, avantages financiers, scolarisation des enfants, etc. Plus proches de la Guyane française, ils peuvent s'y installer facilement à partir d'un *kampu* initialement mis en place pour les abattis. C'est ce qu'ils font dans le secteur de Grand Santi où ils ont anciennement négocié auprès des Aluku un droit d'ouvrir des abattis, arguant du fait qu'ils manquaient de terres disponibles le long du Tapanahoni. Une installation de plus en plus dense des Ndjuka de *Bilo se* dans le secteur de Grandi Santi a deux conséquences importantes. La première est de vider certains villages du bas Tapanahoni de la quasi-totalité de leurs habitants : Benanu, Wanfinga, Nikii et d'autres sont désertés au quotidien par leurs habitants qui n'y retournent qu'à des occasions particulières, les fêtes mortuaires notamment. La seconde est le sentiment, fort répandu parmi les Aluku, que les Ndjuka, leurs ennemis héréditaires, les ont dupés : une fois fortement installés à Grand Santi, ils ont obtenu en 1992 la création d'une commune autonome par sécession vis-à-vis de la commune initiale de Papaïchton-Grand Santi (avec mairie principale à Papaïchton et mairie annexe à Grand Santi). Cette situation a des implications jusqu'à nos jours du fait que nombre de Ndjuka cherchent à acquérir la nationalité française. La procédure juridique se fonde sur les « jugements déclaratifs de naissance » (JDN), traités par un juge affecté à ce domaine et par la sous-préfecture de Saint-Laurent-du-Maroni⁶. Les autorités coutumières aluku sont fortement opposées à cette stratégie développée par les Ndjuka, en quoi ils voient un empiètement par ces derniers du territoire historique dévolu aux Aluku. Ceci a récemment coûté la réélection au maire de Papaïchton, accusé d'être beaucoup trop laxiste dans la politique des JDN.

On le voit, la frontière nationale est ici doublement utilisée, selon des logiques opposées et sur base ethnique, d'un côté par les Ndjuka, de l'autre par les Aluku. Les premiers l'utilisent à des fins d'avantages nouveaux et d'expansion territoriale, les derniers l'utilisent pour renforcer la frontière ethnique et leur volonté de séparation vis-à-vis de Ndjuka. Très clairement, cet usage politique de la frontière nationale est sous-tendu avant tout par des logiques ethniques.

Dynamiques sociales

Les dynamiques sociales développées par les populations riveraines du Maroni déploient deux grandes tendances apparemment contraires : d'une

6 Sur cette question, nous renvoyons aux travaux de Catherine Benoît, et notamment à son texte dans l'ouvrage : « Être de quelque part mais être né nulle part... L'état civil sur un fleuve frontière de Guyane ».

part un ancrage territorial sans cesse réaffirmé et une grande fixité des ensembles, d'autre part une grande fluidité dans la mobilité des individus.

Pour ce qui est de l'ancrage territorial, en témoignent les stratégies de défense déployées par les Aluku comme il est dit ci-dessus. Les Aluku ont toujours fait preuve d'une volonté farouche de préserver ce qu'ils estiment être leur territoire (« de Poligoudou jusqu'aux Tumuc Humac »), fondant leur légitimité en la matière sur l'histoire, une légitimité brandie chaque fois que nécessaire, que ce soit à l'encontre des Ndjuka ou que ce soit à l'encontre de l'État français (Dupuy, 2007). À leur manière, les Wayana vont dans le même sens, en revendiquant, comme nous l'avons vu, un « pays indien » qui marquerait une autonomie accrue vis-à-vis des Aluku. Ce projet toutefois éprouve du mal à se concrétiser, et la structure sociale des Amérindiens, sans autorité centralisée, sans parole unifiée et par conséquent sans réelle capacité de représentation, y est probablement pour beaucoup. Les « autorités coutumières » n'ont pas la force et la même efficacité selon que l'on ait affaire aux mondes marrons ou aux mondes amérindiens.

En ce qui concerne la mobilité des individus, là encore le contraste est accusé entre les Noirs marrons et les Wayana. La mobilité est ancienne chez les Noirs Marrons, Aluku ou Ndjuka. Ces derniers, très vite après leur reconnaissance politique acquise des suites du traité de 1761, ont recherché le salariat plus ou moins permanent dans la région littorale ou dans les travaux forestiers, ce qui leur permettait l'accès aux biens manufacturés achetés chez les Blancs ou les Créoles. Nous observerons au passage que le marronnage n'a pas provoqué une rupture totale vis-à-vis du monde colonial, pas autant en tout cas qu'on le pense bien souvent. Plus tard, ils se sont rendus maîtres, ou à peu près, du canotage sur le fleuve. Si pendant longtemps ces migrations plus ou moins épisodiques furent le lot des hommes, plus récemment elles sont devenues l'affaire des deux sexes. Hommes et femmes partent pour trouver du travail et pour la scolarisation des enfants parvenus en secondaire. Ils vont à Paramaribo qui reste la première destination, mais aussi à Saint-Laurent-du-Maroni, à Kourou, à Cayenne. Nombre d'entre eux émigrent aux Pays-Bas, l'ancienne puissance coloniale. Les enfants qui naissent aux Pays-Bas deviennent néerlandais, ceux qui naissent en Guyane française deviennent français : de l'avis même des Ndjuka restés au pays, cela compte assez peu d'être d'une autre nationalité ; la question n'a pas vraiment de sens, car ils demeurent Ndjuka avant tout. Et chaque fois que possible, les fêtes funéraires les ramènent sur le Tapanahoni, réactivant ainsi l'appartenance à leur peuple.

Les Aluku, eux aussi, bougent beaucoup et de longue date. La même recherche du salariat intermittent les a poussés à se rendre en des lieux de la côte où pouvaient se présenter des opportunités en ce sens : Paramaribo, Saint-Laurent-du-Maroni, Kourou, Cayenne sont les destinations les plus prisées. Phénomène nouveau, comme chez leurs homologues ndjuka, les femmes ne laissent plus aux seuls hommes l'exclusivité de cette mobilité. Là

encore, la scolarisation dans les classes secondaires a contribué au phénomène, même si Maripasoula, et plus récemment Papaïchton et Apatou, se sont dotés de collègues qui freinent l'exode.

Chez les Ndjuka comme chez les Aluku, on le voit, c'est l'économie (en partie) monétarisée qui a constitué un puissant mobile. La pratique de l'argent n'est pas chose nouvelle sur le fleuve, mais elle s'est considérablement accrue dans les dernières décennies, et cet accroissement continue à aspirer toujours davantage les Bushinenge dans l'orbite de la société dominante.

Il en va un peu différemment chez les Wayana. Ou du moins les choses se font avec un grand décalage dans le temps. Jusqu'à une période toute récente, les Wayana sont restés isolés sur le haut du fleuve, très en amont de Maripasoula, et c'est par le biais des amitiés interpersonnelles qu'ils avaient nouées avec les Aluku qu'ils se procuraient les quelques biens de consommation qu'ils convoitaient. L'argent ayant fait une timide apparition, il leur fut possible de s'acheter quelques moteurs hors-bord pour équiper leurs pirogues. Cela raccourcissant les distances, ils furent en mesure de descendre directement à Maripasoula afin d'y acheter ce que les magasins locaux pouvaient proposer. La vraie rupture se fera avec l'attribution quasi générale de la nationalité française à ceux-là même qui l'avaient rejetée durant un bon quart de siècle : à la fin des années 1990, la sous-préfecture de Saint-Laurent-du-Maroni se lança dans une opération de recensement systématique des Wayana, et « les papiers » – c'est l'expression utilisée en la circonstance – leur furent octroyés assez généreusement, même s'il y eut ici ou là quelques litiges pour quelques personnes nées du côté surinamien et ayant déjà la nationalité surinamienne. Les papiers d'identité furent immédiatement suivis des prestations sociales auxquelles ils ouvraient droit. Cela provoqua un afflux brutal, et parfois relativement important, d'argent liquide. Cette nouvelle manne eut tôt fait de décupler les besoins et de modifier les comportements de consommation. Les descentes à Maripasoula se multiplièrent. Et tout récemment, ce sont les magasins chinois installés sur la rive surinamienne – pour se rapprocher en quelque sorte des consommateurs – qui sont régulièrement visités.

L'autre facteur de mobilité, l'école, n'a qu'une incidence encore marginale. Les enfants vont, selon les cas, à l'école à Élahé, Kayodé, Twenké, Taluhwen, Antécume Pata, ou bien à Pidima, le village le plus en amont et le plus isolé. Pour le collège, ils devront se rendre à Maripasoula, où commence le déracinement : placés en famille d'accueil (assez souvent boni) ou en internat, les enfants vivent mal cet éloignement par rapport à la famille et au village. Le phénomène ne fera que s'aggraver lorsqu'il faudra aller ensuite dans un lycée d'une ville de la côte : Saint-Laurent-du-Maroni, Kourou, Cayenne. L'arrachement se transformera en malaise, générateur de bien des désillusions et de nombreux échecs scolaires.

Quoi qu'il en soit, les Wayana bougent encore assez peu, et restent très attachés à leur vie villageoise. Les enfants sont les seuls vraiment concer-

nés... pour revenir le plus souvent. Le retour au village ne dissipe d'ailleurs pas le désenchantement. L'apport d'argent a eu comme autre effet d'amoin-drir dans certaines familles les activités économiques anciennes qui partici-paient de l'autosuffisance alimentaire : l'horticulture des abattis, la pêche, la chasse⁷.

On le constate – et ce n'est guère une découverte –, chez les Noirs Mar-rons et chez les Wayana, mais avec un décalage chez ces derniers, c'est la monétarisation croissante de l'économie, autrement dit le remplacement progressif de l'économie ancienne d'autosuffisance par l'économie moné-taire (salarial et prestations sociales), qui constitue le facteur premier de la mobilité des individus. La monétarisation corrode le lien communautaire, facilite les trajectoires individuelles et accroît l'ouverture au dehors.

En Guyane comme ailleurs, les gens bougent, et les choses évoluent. À l'évidence, les processus s'accélèrent depuis quelque temps. Mais jusqu'ici, la pluralité des peuples, des histoires et des cultures, l'âpreté à défendre des territoires collectifs et la susceptibilité quant aux particularités ethniques ne sont pas parvenues à entamer le « vivre ensemble » dont la Guyane s'ho-nore à juste titre. Gageons que ce sont là de bons augures en des temps où, à partir de prémisses analogues, d'autres régions du monde connaissent une actualité funeste et un devenir compromis.

7 Rappelons une réalité trop connue : l'orpaillage, directement ou indirectement, a contri-bué à raréfier le poisson et le gibier. Indirectement, par l'usage du mercure abondam-ment utilisé pour l'amalgame de l'or, et qui a pollué les eaux fluviales et la flore piscicole ; directement, par le fait que la présence de nombreux orpailleurs en forêt signi-fie la multiplication des chasseurs.



Références bibliographiques

- BARTH Fredrik, 1969, « Introduction à » *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen/Oslo, trad. fr. in POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249.
- BENOÎT Catherine, « Pampila et politique sur le Maroni : De l'état civil sur un fleuve frontière en Guyane », *Revue d'histoire de la Justice*, 25, (à paraître).
- DUPUY Francis, 2007, « Rapports à l'Autre, rapports à l'État dans le haut Maroni », in MAM LAM FOUCK Serge (direction), *Comprendre la Guyane d'aujourd'hui. Un département français dans la région des Guyanes*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, p. 643-655.
- , 2008, « Wayana et Aluku : les jeux de l'altérité dans le haut Maroni », in COLLOMB Gérard et JOLIVET Marie-José (direction), *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane*, Paris, Éditions du CTHS, p. 165-201.
- HOOGBERGEN Wim, 1990, *The Boni Maroon Wars in Suriname*, Leiden/New York, E. J. Brill.
- LÉOBAL Clémence, 2013, *Saint-Laurent-du-Maroni : une porte sur le fleuve*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.



**Mobiliser des ressources symboliques par-delà les frontières.
Les « nouvelles musiques » kali'na, entre Guyane et Surinam¹**

Gérard COLLOMB

Une des questions qu'aborde cet ouvrage est celle de la redéfinition des identités collectives dans l'espace des Guyanes, dans un contexte *postcolonial* ouvert à la mondialisation. Dans cette réflexion, le cas des sociétés amérindiennes occupe une place toute particulière : ces sociétés qui se déployaient au sein de vastes espaces d'échanges économiques, matrimoniaux, guerriers, à la dimension du Plateau des Guyanes, ont dû composer avec les nouveaux environnements sociaux et politiques imposés par l'arrivée européenne. Historiquement, l'apparition des frontières, corollaire de la colonisation, a pesé sur la relative unicité culturelle et parfois politique de ces groupes, en poussant au fractionnement et en rattachant tel ou tel sous-ensemble à des entités coloniales distinctes (Whitehead, 1992). Et aujourd'hui, elles ont à se penser dans des espaces nationaux qui incluent aussi d'autres populations, avec lesquelles elles ont établi des rapports historiques qui étaient souvent de l'ordre de la confrontation ou de la domination subie. Comment comprendre ces processus, et comment lire les recompositions des identités collectives amérindiennes qu'ils ont entraînées au sein de ces espaces sociaux et politiques qui sont eux-mêmes aujourd'hui en profonde transformation ? Je me propose d'illustrer cette question en m'appuyant sur l'exemple des Kali'na de Guyane française et du Surinam, qui ont vu apparaître au cours des dernières décennies de nouvelles formes musicales, associées à de nouveaux modes de performance, à côté des formes « traditionnelles ». Ces pratiques musicales, classiques ou nouvelles, ne sauraient être comprises travers une simple opposition « tradition/modernité », dont on sait qu'elle n'a guère de consistance, mais plutôt comme s'inscrivant dans un *continuum* qui témoigne des relations complexes liant une société à sa musique². Ce sont aussi des indicateurs de changements engagés dans la société et de la culture kali'na: à travers quels

- 1 Ce travail a été conduit dans le cadre du programme « Mobilités, ethnicités, diversité culturelle : la Guyane entre Suriname et Brésil », qui en a permis la réalisation, et de l'ANR *Fabriq'am* « La fabrique des 'patrimoines' : mémoires, savoirs et politique en Amérique indienne aujourd'hui ».
- 2 N'étant pas musicologue, ni musicien, ce n'est pas en tant que matière *musicale* que je m'attacherai à les saisir, mais plutôt comme des *formes culturelles* produites et reçues par des acteurs sociaux.

systèmes symboliques, quels réseaux sociaux, et en mettant en œuvre quelles stratégies, les Kali'na peuvent-ils aujourd'hui se penser comme insérés tout à la fois dans l'espace donné des références nationales, dans l'espace imaginé de la référence ethnique et dans les espaces ouverts, multicentrés ou délocalisés, d'un monde globalisé ?

Un monde kali'na. Un rappel

Les bouleversements politiques et économiques entraînés par l'intrusion européenne sur les côtes des Guyanes, associés à l'effondrement démographique provoqué par les maladies importées, ont placé les Kali'na au cœur des nouveaux espaces coloniaux qui se formaient et dans une histoire dont les ressorts leurs étaient dans une très large mesure étrangers (Collomb et Tiouka, 2000). Les luttes européennes pour le contrôle des Guyanes, qui opposaient notamment les Français, les Hollandais et les Anglais aux Espagnols, ont ainsi assez tôt établi une coupure entre les Kali'na établis près du Venezuela, et ceux vivant au Suriname et en Guyane française. Vers la fin du XVIII^e siècle, lorsque furent supprimées les missions jésuites de Kourou et de Sinnamary, les nombreux Kali'na qui s'y étaient rassemblés rejoignirent d'autres groupes installés dans une zone qui échappait encore à l'emprise coloniale, entre l'est du Suriname et l'ouest de la Guyane française, où ils constituèrent désormais la population amérindienne de loin la plus importante. Plus loin vers l'ouest, au-delà du Maroni, la colonie hollandaise avait connu un grand développement des plantations sur les rivières Suriname et Commewijne, mais n'avait pas marqué un grand intérêt pour les terres situées à proximité du Maroni. À cette époque, les villages et les familles se déplaçaient fréquemment de part et d'autre du Maroni entre les colonies néerlandaise et française, selon les avantages que l'on pouvait attendre d'un pays ou de l'autre. Les Kali'na voyaient que chacune de ces « nations » s'efforçait de les attirer, comme chasseurs ou comme producteurs de denrées pour la colonie ou, plus tard, pour assurer une présence humaine contre les Marrons qui fuyaient l'esclavage, et ils étaient conscients qu'ils pouvaient profiter de cette situation.

Au cours de la première moitié du XIX^e siècle, la Guyane française et le Suriname ont engagé une nouvelle étape de leur développement colonial. En Guyane la création de Mana amorçait « la mise en valeur » de la partie occidentale de la colonie, suivie à partir de 1858 de l'installation des établissements pénitentiaires du Maroni et de la création de la ville de Saint-Laurent-du-Maroni, en face d'Albina, créée en 1846 du côté surinamien du fleuve. Dans la colonie hollandaise les esclaves évadés des plantations (Ndyuka, Aluku) s'étaient installés dans les forêts à l'ouest du Maroni, devenant concurrents des Kali'na dans cette petite région. Ces derniers étaient désormais beaucoup plus limités dans leur mobilité collective et leur économie devenait plus dépendante des activités des colonies. À cette époque les contacts qu'ils entretenaient avec d'autres groupes amérindiens

se sont beaucoup réduits et dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ils se sont retrouvés dans un nouveau monde qu'ils avaient à partager avec d'autres populations, Créoles français et surinamiens, Noirs Marrons et Européens.

C'est dans ce « pays », désormais lieu de la production des référents identitaires pour les Kali'na orientaux, que s'inscrit un récit aujourd'hui encore central dans la tradition orale kali'na, qui rapporte les efforts auxquels se livraient naguère les chamanes du village d'*Ulemali Unti*, situé sur la rivière Mana, dans l'espoir de faire revenir les morts sur terre (Collomb, 2001). Puisant aux sources d'une pensée chamannique marquée par l'évangélisation jésuite des XVII^e et XVIII^e siècles, le récit ordonne l'espace social kali'na à partir de ce « point focal » et relate une véritable refondation du monde kali'na consécutive à l'effondrement démographique et au fractionnement politique provoqués par la présence européenne. La rivière Mana en serait le cœur historique, lieu d'origine des familles qui ont formé les villages actuels, instituant une hiérarchie implicite qui discrimine les familles autochtones, actrices de ces prodiges chamaniques, et celles venues progressivement du centre du Suriname s'agréger à elles au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle et tout au long du XX^e siècle. Cette affirmation d'une identité propre des *Kali'na* orientaux – établis entre le centre de la de Guyane française et l'est du Suriname – s'est inscrite dans les systèmes d'appellation des différents groupes : le syntagme « *kali'na t̄lewuyu* », s'oppose ainsi à « *milato* », nom donné aux populations *kali'na* réputées métissées avec des Noirs Marrons au centre et à l'ouest du Suriname.³ Depuis la fin des années cinquante, les Kali'na ont connu une accélération de leur intégration aux ensemble nationaux français et surinamien, qui a encore une fois profondément modifié leur horizon social et politique. Ces transformations, qui se sont marquées par une articulation plus étroite avec les systèmes sociaux, politiques, économiques englobants, ont conduit aujourd'hui les Kali'na à repenser leurs rapports aux populations installées auprès d'eux depuis plus d'un siècle dans cette région (Collomb, 2008).

Si la notion de « frontière » s'est imposée sur le Maroni comme une donnée inséparable de l'histoire coloniale et de la présence des États, elle a longtemps été pensée par les Kali'na sur un mode tout à fait autre, tout à la fois séparant et rapprochant, produisant du même et de la différence. On l'a rappelé plus haut, le fait national et la frontière politique ont été utilisés et instrumentalisés par les Kali'na tout au long de l'histoire coloniale, à travers une capacité à jouer, consciemment et rationnellement, du différentiel qui existait à telle ou telle époque entre les deux colonies, puis entre la Guyane et le Suriname. Et jusqu'à aujourd'hui les Kali'na s'inscrivent dans ce jeu sur la frontière, de part et d'autre du Maroni, mettant en œuvre des

3 Il faut noter que cette appellation s'applique quel que soit le phénotype, différents degrés de métissage existant par ailleurs parmi les *T̄lewuyu* mais n'étant pas relevés comme discriminants.

stratégies d'optimisation des ressources que procure ce différentiel – ressources économiques (pour l'essentiel dans le secteur informel), ressources que génèrent des constructions spécifiques du social et du politique, ou encore ressources symboliques à travers lesquelles se reconstruit désormais une nouvelle identité culturelle kali'na (Collomb et Lescure, 2014).

L'art du chant au *sanpula*

La littérature ethnographique a souligné l'importance que revêtent dans l'ensemble de l'Amazonie amérindienne les grandes cérémonies qui circulent dans l'espace social, rassemblant périodiquement les populations autour de la consommation de bière de manioc, bien au-delà du groupe familial qui en est l'organisateur. Ces cérémonies prennent des formes diverses, mais elles relèvent d'une même grammaire sociale et elles sont généralement associées aux grands rites de passage individuels. Dans les villages kali'na en Guyane et au Suriname les grands rituels *Omanganon* et *Epekodonon*, qui marquent l'ouverture et la clôture de la période d'un deuil familial, participent de ces grandes fêtes collectives et représentent jusqu'à aujourd'hui deux temps forts de la spiritualité et de la vie sociale des villages. Attendues, annoncées plusieurs mois à l'avance, largement commentées ensuite, ces cérémonies attirent de nombreuses familles venues de différents villages, souvent de loin, seules véritables occasions aujourd'hui de tels rassemblements dans la société kali'na.

EPEKODONON

« *Epekodonon, c'est tout ce qui nous reste !* ». La formule est sans doute excessive, mais celui qui me l'adressait voulait, à travers elle, me signifier combien ce moment de rassemblement était important, à quel point il représentait pour les Kali'na un élément central de leur culture et un point d'appui majeur de leur construction identitaire. La cérémonie a d'abord pour objet d'intervenir sur les personnes endeuillées en les reconstruisant socialement, mais le rituel représente tout autant pour les Kali'na un moment social majeur qui donne l'occasion au groupe de se penser comme un collectif et de réaffirmer une identité partagée. La cérémonie s'ouvre dans l'après-midi par l'application des peintures corporelles et se déroule toute la nuit suivante, se prolongeant encore un ou deux jours, tant que toute la boisson n'a pas été consommée. Mais les temps forts prennent place dans la nuit, au cours de laquelle les parents évoquent le défunt et dansent une dernière fois avec son esprit. Les chants des femmes s'accompagnant du hochet *kalawasi* et les chants des hommes au tambour *sanpula* se mêlent et se confrontent jusqu'au petit matin lorsque l'esprit du défunt, dont on brûle symboliquement quelques effets, entreprend son dernier voyage. Après un bain à la rivière, les porteurs du deuil sont parés et superbement habillés, puis ils ont l'honneur d'ouvrir les danses du matin, mar-

quant ainsi véritablement la fin d'un deuil qui s'est prolongé pendant une année, parfois plus. Dès lors, ils pourront reprendre une vie sociale normale, libérés des interdits qui accompagnent le temps du deuil, et le cas échéant se remarier (Collomb, 2007).

CHANTER AU *SANPULA*

Pendant que les femmes les plus âgées pleurent le défunt dans une partie du carbet, les chants des hommes au tambour *sanpula*, qui font danser les invités, scandent tout au long de la nuit le déroulement du rituel. C'est au nombre de danseurs qui se pressent devant les tambours que l'on évalue la qualité du groupe de chanteurs que la famille organisatrice de la cérémonie a invité, un point très important dans l'appréciation que chacun pourra porter sur l'organisation de la cérémonie. Parfois, le départ silencieux au milieu de la nuit d'une partie des personnes présentes est un signe de la déception suscitée par des chanteurs qui n'ont pas su « animer » la cérémonie et entraîner à la danse. Une nuit d'*epekodono* demande l'exécution d'une trentaine de chants, voire plus si le chanteur est capable d'enchaîner morceau sur morceau en laissant peu de temps morts, ces moments de silence qui démobilisent l'assistance et découragent les danseurs. Un certain nombre de chants forment l'armature sonore du rituel d'*epekodono* et de son déroulement et ils doivent impérativement être chantés à certains moments de la cérémonie pour en annoncer et en marquer les différents temps. Ces chants n'ont pas d'auteur connu, on considère qu'ils se sont transmis depuis des temps immémoriaux et qu'ils sont en quelque sorte consubstantiels au déroulement de la cérémonie. Mais en dehors de ce répertoire commun chaque chanteur possède un répertoire propre dans lequel il puisera lors des cérémonies auxquelles il est convié. S'il est habile, il a pu composer lui-même un certain nombre de pièces, après en avoir parfois reçu les paroles en rêve, mais la plupart ont été appris auprès d'autres chanteurs, transmis par de grands chanteurs de la génération précédente dont le nom est resté dans les mémoires⁴.

Parmi ce qui relie aujourd'hui le monde Kali'na, de Kourou aux villages *milato* surinamiens de la rivière Coppename, ce qui contribue à lui donner une certaine unité culturelle par-delà les différences apportées par l'histoire, le chant des hommes au *sanpula* représente un élément majeur. Si ces chants confèrent une grande partie de sa force à la cérémonie, dans sa double finalité rituelle et sociale que l'on ne saurait atteindre sans leur participation, ils

4 Le texte des chants est généralement indissociable d'un récit, d'un thème mythique ou d'une notion auxquels il fait implicitement référence, que les gens (du moins, aujourd'hui, la plupart des adultes âgés) partagent et peuvent comprendre, au moins en partie. Le thème de base est exposé au début du morceau, en une phrase, puis le texte est retravaillé deux ou trois fois à travers ellipses, amplifications et inversions, jeux de langue et de sonorités, pour former des couplets qui seront répétés plusieurs fois par les chanteurs, pendant huit à dix minutes, voire plus, selon la capacité du groupe de *sanpula*.

sont également présents à beaucoup d'autres moments de la vie individuelle ou collective. Il y a de multiples occasions d'accrocher un ou plusieurs *sanpula* sous un carbet et de chanter, lors des *epekodono* bien sûr, mais aussi plus simplement pour marquer l'achèvement d'un travail collectif ou à l'occasion d'une petite fête familiale, ou encore pour accompagner les temps forts de la vie des villages, l'intronisation d'un chef coutumier ou la visite d'un officiel, préfet ou ministre... Volontiers écouté sur cassette ou sur CD dans la voiture lors des déplacements vers Kourou ou vers Cayenne⁵, le chant au *sanpula* rassemble aussi chaque année à Awala-Yalimapo des groupes de chanteurs venus de différents villages pour se confronter lors de la *Nuit du Sanpula*, qui déplace un public kali'na et non kali'na et fait l'objet d'une large médiatisation régionale.

De nouvelles formes musicales

Au cours des dernières décennies, d'autres genres musicaux sont apparus dans les villages kali'na, tant en Guyane qu'au Surinam. Certains sont issus du chant classique au *sanpula*, que les chanteurs revisitent volontiers et portent dans d'autres espaces, d'autres s'inscrivent dans des registres nouveaux. Souvent associés à des modes de performance jusqu'alors inédits dans les villages, ces genres musicaux sont toutefois pensés par leurs promoteurs et généralement reconnus par le public comme relevant de ce que l'on considère comme une « musique kali'na ». Ces nouvelles pratiques musicales prennent aujourd'hui des formes multiples, elles engagent, à des degrés divers, l'intérieur et l'extérieur, l'héritage et l'innovation, l'initiative propre et la médiation d'acteurs étrangers, et elles constituent un marqueur intéressant de transformations en cours dans la société et dans la culture kali'na. Le phénomène a pris une réelle importance au Surinam, singulièrement dans le contexte urbain de Paramaribo, et il n'a longtemps touché que marginalement la Guyane, mais il suscite tout de même ici un intérêt croissant au point qu'aujourd'hui les organisateurs de la plupart des événements musicaux kali'na en Guyane s'efforcent de programmer la participation de groupes venus du Surinam. Pour en approcher les logiques il faut distinguer deux processus, qui ont touché d'une manière assez contrastée les deux espaces culturels des Kali'na orientaux : d'une part, l'est et le pays *Tylewuyu*, les villages situés de part et d'autre du Maroni, puis plus loin vers Kourou, et d'autre part l'ouest, le pays *Milato*, près de Paramaribo et en direction des rivières Saramaka, Coppename, Wayombo.

5 Il est par contre peu imaginable que l'on écoute dans ces contextes les chants des femmes au *kalawasi*. Ces chants, qui évoquent la mémoire d'un défunt et expriment une profonde tristesse, sont du registre de l'intime et ne sont jamais chantés hors des veillées mortuaires et des cérémonies de fin de deuil.

LA COMMUNE DE AWALA-YALIMAPO
PRESENTE

LA NUIT DU SANPULA

MUSIQUE ET DANSE
KAL'INA

3ème EDITION SAM. 28 JUILLET 2012

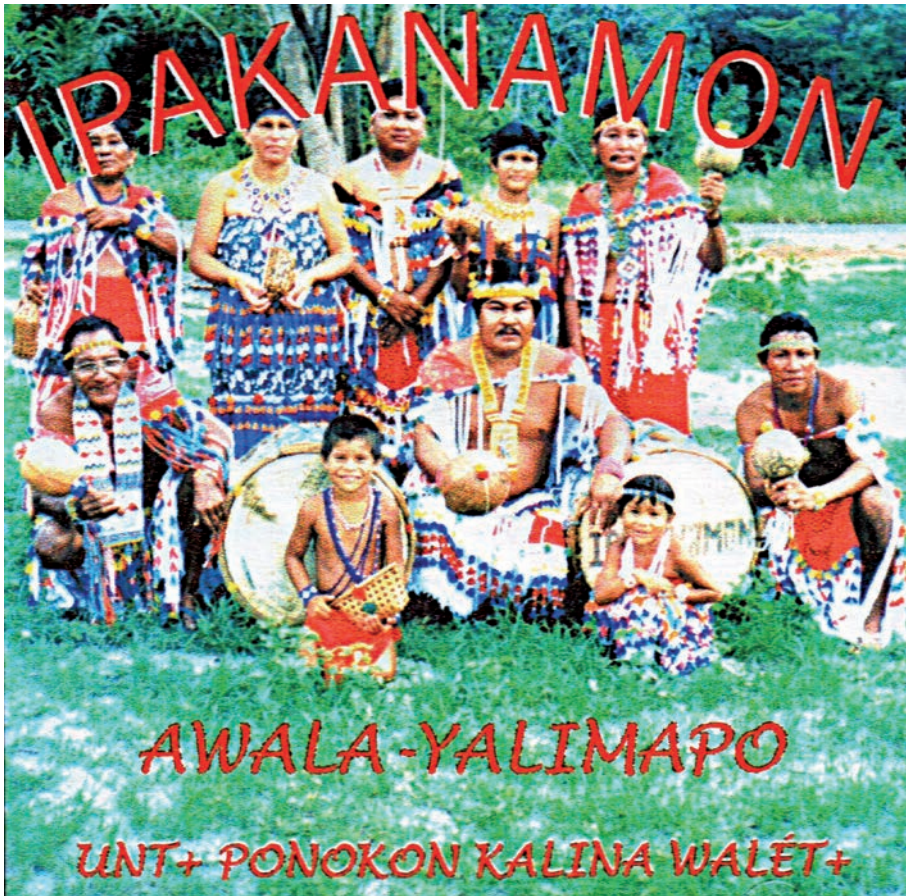
8H DE LIVE / 15 GROUPES
AVEC LA PARTICIPATION DU SURINAME

TABLE RONDE - INITIATION MUSIQUE ET DANSE
19H / CARBET COMMUNAUTAIRE

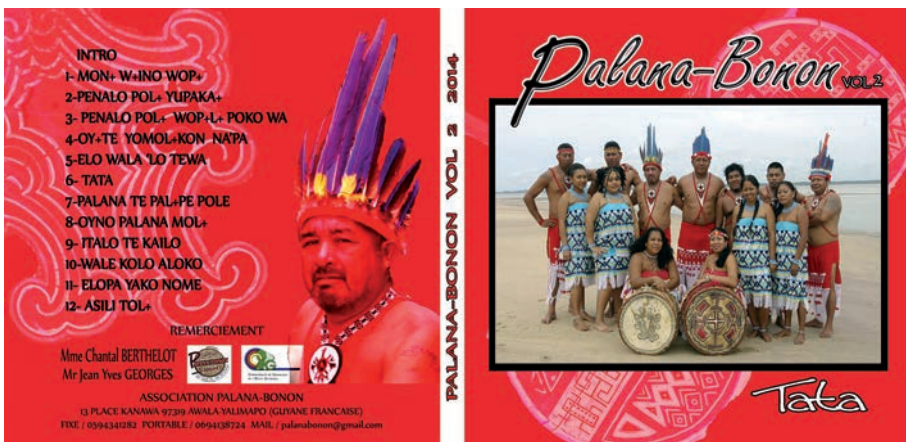
INFOLINE : 06 94 23 51 57
SITE WEB : WWW.AWALA-YALIMAPO.FR



Nuit du Sanpula 2012 (Awala Yalimapo)



Ipakanamon, Awala, vers 2004



Palana Bonon, Yalimapo, 2014

EN GUYANE ET SUR LE MARONI, LE *SANPULA* REVISITÉ

Dans les villages kali'na de Guyane française, les effets de la politique d'assimilation culturelle conduite par la France depuis les années soixante avaient progressivement conduit à un certain affaiblissement de certaines pratiques traditionnelles, et à une désaffection relative de la part des jeunes générations vis-à-vis des grands rituels qui marquaient le rythme de la vie sociale dans les villages. Si chacun avait toujours à l'esprit l'importance que revêtent les cérémonies d'*omanganon* et d'*epekodonon*, de plus en plus de familles renonçaient à mettre en œuvre une organisation lourde et coûteuse. Dans le même temps, la plupart des villages avaient vu la disparition des grands chanteurs au *sanpula*, dont on continuait de célébrer la mémoire et de chanter les compositions. Depuis une vingtaine d'années, accompagnant l'expression d'une conscience identitaire et politique qui s'exprime désormais dans l'espace public (Collomb, 2001), le rituel marquant la sortie d'un deuil a repris toute son importance, témoignant de l'intérêt que lui porte une nouvelle génération. Un plus grand nombre de familles se font un devoir de préparer *epekodonon* dans les règles, ce qui représente pour elles un réel investissement économique et en temps de travail, et le système des invitations familiales croisées qui traverse les villages au gré des disparitions est à nouveau pleinement actif. Les cérémonies sont désormais souvent annoncées dans les médias locaux et sur les réseaux sociaux, et elles attirent un public séduit par la présence d'un groupe de chanteurs au *sanpula* qui fera honneur à la famille organisatrice en invitant à la danse tout au long de la nuit. Mais il n'y a sans doute aujourd'hui, guère plus d'une quinzaine de chanteurs susceptibles de prendre l'initiative de former un groupe à l'invitation d'une famille qui organise un *epekodonon*, la plupart assez âgés. Et dans les faits à peine une petite dizaine sont régulièrement sollicités pour accompagner les cérémonies, des chanteurs qui doivent non seulement avoir une belle voix, une voix qui porte, mais aussi savoir tenir le juste rythme et disposer d'un répertoire étendu.

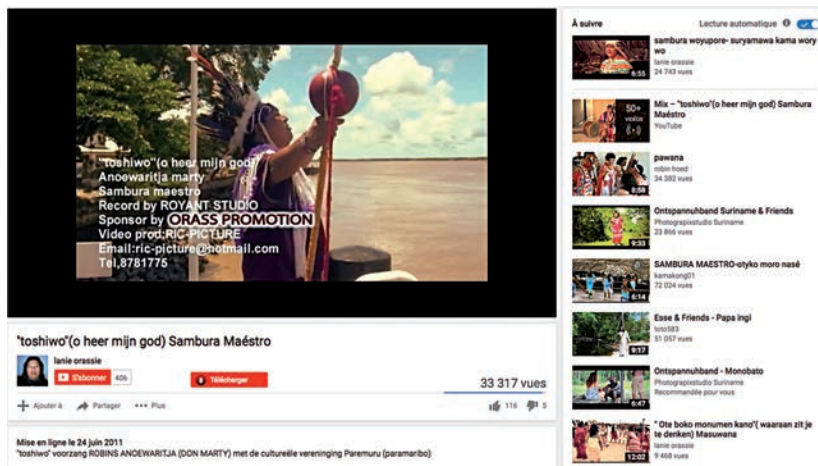
Mais d'autres manières de faire vivre cette tradition du chant au *sanpula* sont apparues ces dernières années dans les villages de Guyane (à Bellevue, à Paddock, à Terre-Rouge, à Awala-Yalimapo, à Ayawande...), à Galibi et dans d'autres villages du proche Surinam, où se sont formés de nouveaux groupes de *sanpula* qui témoignent de l'attachement croissant des jeunes générations pour cette musique. Car ce qui caractérise ces groupes, c'est sans aucun doute la jeunesse des chanteurs qui se sont rassemblés, que l'on voit s'investir et vibrer dans cet univers de la musique et du chant au *sanpula*, alors qu'on les devine moins concernés par d'autres éléments du patrimoine culturel kali'na. Dans un premier temps ces groupes n'étaient guère légitimés à intervenir dans les *epekodonon*, et pour se faire reconnaître ils ont d'abord investi un espace récréatif, se produisant par exemple lors de concerts organisés à l'occasion des fêtes communales, mais la disparition de la génération des grands chanteurs, ainsi qu'un certain

assouplissement du modèle de référence d'*epekodonon*, leur a permis de progressivement prendre pied dans les cérémonies.

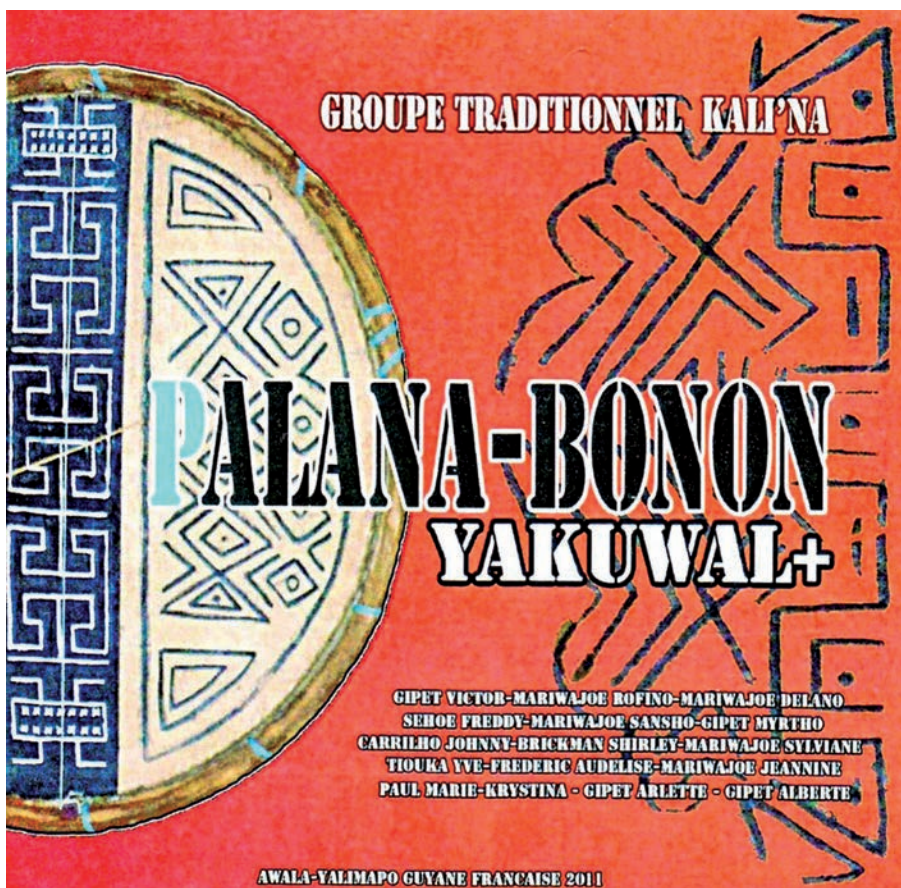
Aujourd'hui on peut rencontrer dans chaque village, ou presque, un ou plusieurs groupes de ces « nouveaux » chanteurs au *sanpula*, généralement jeunes et souvent rattachés à une même constellation familiale. Comme les chanteurs « classiques », certains peuvent intervenir dans les cérémonies *omanganon* et *epekodonon*, lorsque les familles font appel à eux pour jouer pendant la nuit ou au petit matin, mais la plupart d'entre eux investissent aussi d'autres espaces et d'autres modes de performance, s'appropriant la scène pour des concerts, cherchant à s'ouvrir vers une diffusion commerciale d'enregistrements et organisant leur promotion sur Youtube ou sur les réseaux guyanais ou amérindiens de Facebook. A la différence des quelques anciens qui continuent de rassembler dans les villages des accompagnateurs volontaires lorsqu'ils reçoivent une invitation à chanter lors d'une cérémonie⁶, ces nouveaux groupes se sont généralement formés comme un regroupement d'amis ou, plus souvent, de membres d'une même grande famille, pour d'abord apprendre à chanter et à jouer du tambour par un long travail d'écoute et de répétition, un ancien pouvant tenir le rôle d'instructeur.

Leur double ancrage, tout à la fois dans la « tradition » et sur la scène, les amène à assumer conjointement le rôle qui est celui d'un groupe de chanteurs au *sanpula* lors d'un *epekodonon*, où ils doivent répondre aux attentes des familles endeuillées, et le rôle d'un groupe cherchant à plaire au public kali'na et non kali'na des concerts et des festivals. Au cours de ces performances ils mobilisent à peu près le même répertoire (à l'exclusion des chants considérés comme ne devant pas être chantés hors des moments importants d'*epekodonon*) mais ils revisitent volontiers les chants en modifiant le rythme du jeu du tambour, qui s'accélère sensiblement (ce que le jeune public apprécie), et en s'affranchissant des codes classiques qui régissent les cérémonies, pour adopter les codes et les techniques (sonorités, lumières) de la musique de variétés. Sur la scène, le chanteur principal ne frappe pas le *sanpula*, il se tient en avant du groupe des tambours (qui peut, dans certains groupes, inclure des femmes, ce qui est véritablement inconcevable lors d'un *epekodonon*, du moins dans l'univers Tïlewuyu), il chante au micro et il est accompagné d'un chœur de jeunes femmes, parfois aussi d'un groupe de danseuses. Et alors que leur participation aux cérémonies de

6 Lorsque'il est sollicité par une famille, le chanteur principal, le meneur (« *sanpula apoleme* », ou « *wale* [le chant] *apoleme* »), constitue le groupe qui l'accompagnera en rassemblant autour de lui un certain nombre d'hommes avec lesquels il a l'habitude de jouer lors des cérémonies, plus ou moins expérimentés mais tous pratiquant de longue date le chant et le jeu du tambour. Le mot *apoleme* peut être traduit par « propriétaire » (des *sanpula*, des chants) plutôt que par « chef » du groupe des chanteurs. Ce qui se comprend car le chanteur principal connaît un grand nombre de chants, dont il est le dépositaire s'il ne les a pas composés lui-même. « *Wale unt+* », autre appellation parfois employée, désigne la source, l'origine, des chants, avec la même connotation d'une propriété morale.



Copie d'écran du clip de *Sambura Maestro* « Toshiwo », chanté par Robins Anoewaritja (YouTube)



deuil est marquée par une grande sobriété vestimentaire (chemise blanche, pantalon sombre), ces groupes surjouent face au public la référence « amérindienne » à travers des formes de chorégraphie inspirées des danses kali'na et une débauche de signes – *calimbe*, coiffes de plumes, tenues « traditionnelles » – qui construisent une image renvoyant parfois à une certaine folklorisation de la culture kali'na. Et surtout, au-delà de leur capacité à concevoir des performances propres, certains de ces groupes tels que *Palana Bono* ou *Ayawande*, qui illustrent le renouveau du *sanpula* dans la commune emblématique d'Awala-Yalimapo, ont acquis une reconnaissance sur la scène commune des musiques « ethniques » guyanaises⁷, et sont désormais invités à participer à de grandes manifestations organisées à Cayenne telles que le festival des cultures marronnes *Busikonde sama*, ou le festival des *Rythmes sacrés*.

À PARAMARIBO

Le monde kali'na du Suriname a également connu au cours des dernières décennies un tel processus de revitalisation des cérémonies *omanganon* et *epekodonon* et une reprise du chant au *sanpula*. Le phénomène a surtout touché les villages voisins du Maroni, dont l'histoire est très proche de celle des villages kali'na de l'ouest guyanais (Collomb et Lescure, 2014). Ces dernières décennies, comme à Awala-Yalimapo ou en d'autres villages de Guyane, à l'instar d'un Jacques Sommer à Paddock⁸, des chanteurs au *sanpula* ont ainsi durablement marqué les esprits dans le gros village de Galibi, sur la rive ouest du fleuve Maroni. Leur réputation bien établie en fait (ou en faisait) des chanteurs très sollicités pour les grandes cérémonies d'*epekodonon*, mais certains ont également fait le choix de diffuser leurs chants auprès d'un plus large public, hier par exemple à travers le groupe *Epeh* formé autour de Max Langaman, ou aujourd'hui *Mutusjie*, autour de Stephanus Tokoe (« Leba »). Mais, de ce point de vue, la situation au Suriname apparaît assez différente de celle de la Guyane, du fait de l'attraction qu'a exercée Paramaribo qui a vu converger en grand nombre des populations venues des différents villages kali'na. La ville accueille ainsi

7 Lorsqu'il est sollicité par une famille, le chanteur principal, le meneur (« *sanpula apoleme* », ou « *wale* [le chant] *apoleme* »), constitue le groupe qui l'accompagnera en rassemblant autour de lui un certain nombre d'hommes avec lesquels il a l'habitude de jouer lors des cérémonies, plus ou moins expérimentés mais tous pratiquant de longue date le chant et le jeu du tambour. Le mot *apoleme* peut être traduit par « propriétaire » (des *sanpula*, des chants) plutôt que par « chef » du groupe des chanteurs. Ce qui se comprend car le chanteur principal connaît un grand nombre de chants, dont il est le dépositaire s'il ne les a pas composés lui-même. « *Wale unt+* », autre appellation parfois employée, désigne la source, l'origine, des chants, avec la même connotation d'une propriété morale.

8 Jacques Sommer, du village de Paddock, était reconnu dans les villages de Guyane comme l'un des meilleurs chanteurs au *sanpula*. Il fut aussi l'un des premiers à créer un groupe intervenant devant un public non kali'na, notamment lors des fêtes locales.

aujourd'hui une population kali'na (et plus largement amérindienne) significative, plus nombreuse et plus visible que ne le sont les Kali'na installés dans les petites villes de Guyane française. Il n'est donc pas surprenant de constater que les phénomènes qui ont marqué la pratique musicale dans les villages trouvent ici un écho particulier : de jeunes chanteurs kali'na, issus des différents villages de l'est ou du centre du pays, ont constitué des groupes de *sanpula* qui participent parfois à l'animation des *epekodonon*⁹ et qui développent dans le même temps une offre venant s'inscrire dans le paysage musical pluriculturel de Paramaribo. C'est, par exemple, ce que fait un Mark Langaman, héritier de l'image de son grand-père Max, qui joue parfois du *sanpula* « traditionnel » dans les cérémonies mais qui participe aussi avec son groupe *Sambura Woyupore* à des concerts organisés par la communauté amérindienne dans Paramaribo, ou encore à l'animation de soirées dans un casino de la ville.

Mais il faut évoquer maintenant une autre dimension, très importante, de ce que l'on peut appeler une « musique kali'na », telle qu'on peut l'entendre aujourd'hui à Paramaribo. Dans la capitale et ses faubourgs, d'autres groupes et d'autres chanteurs kali'na ont en effet entrepris de faire évoluer cette musique, qui est devenue un foyer d'influences diverses et un espace d'invention, empruntant notamment des sons et des rythmes aux mondes businenge et créoles. Le processus est né dans le milieu du xx^e siècle de la rencontre des villageois Lokono et Kali'na installés dans le centre du Suriname avec le style musical que l'on appelle le *kawina*¹⁰. Musique créole de Paramaribo et des plantations, le *kawina* était aussi joué dans les camps de chercheurs d'or et de récolteurs de balata du proche intérieur. Caractérisé par une longue introduction vocale reprise et accompagnée par le jeu des tambours, le style musical *kawina* a d'abord été adopté au cours du xx^e siècle par les villages Lokono situés à proximité de certains chantiers. Les morceaux étaient, au départ, chantés en créole (*sranantongo*) puis les Lokono ont adapté à la musique *kawina* des paroles en langue lokono. Au fil du temps le style *kawina* a connu, dans ces villages, un tel succès qu'il a fini par éclipser quelque peu la musique lokono « traditionnelle »¹¹.

Vers le milieu du xx^e siècle, parfois plus tôt, les Kali'na *milato*¹² établis dans la même région, près des rivières Saramacca et Coppename, ont à leur tour adopté le style *kawina*. A Bigi Poika, le gros village kali'na proche de

9 Qui sont toutefois beaucoup moins régulièrement organisés dans les quartiers de la grande métropole que dans les villages du Maroni.

10 Le nom *kawina* désigne à la fois le style musical et le type de tambour qui tient la place centrale dans les percussions qui caractérisent cette musique. Aujourd'hui, l'introduction des instruments électrifiés a fait naître un nouveau genre musical, proche du *kawina*, fusion entre ce style et la musique *kaseko*, que l'on a appelé *kaskawi*.

11 Hillary de Bruin, communication personnelle. H. de Bruin est responsable du département des études culturelles au ministère de l'Éducation et de la Culture à Paramaribo.

12 Voir *supra* : « Un monde kali'na tlewuuyu. Un rappel... »



Sambura Maestro, Paramaribo, 2003



Mutusji, Galibi, vers 2004

la rivière Saramacca, plusieurs groupes se sont ainsi formés qui ont développé ce que l'on a par la suite volontiers appelé en sranantongo « *ingi kawina* », le « kawina amérindien ». *Akalany Sound*¹³, au début des années 90, a été un des premiers groupes formés à Bigi Poika qui ont connu un réel succès au-delà de la sphère villageoise, diffusant le style *ingi kawina* à Paramaribo et jusqu'en Guyane française : invité à chanter à Awala-Yalimapo en 1991 à l'occasion du dixième anniversaire de la création de l'Association des Amérindiens de Guyane française (AAGF), *Akalany sound* avait alors enflammé le public kali'na, séduit à la fois par la nouveauté du style *kawina* que beaucoup découvraient, et par les messages implicites des textes kali'na de certaines chansons renvoyant au contexte de la guerre civile qui touchait alors les villages du Maroni comme les villages kali'na du centre du Surinam.

Plus récemment d'autres groupes ont marqué l'espace musical autochtone surinamien. Créé également par des chanteurs kali'na originaires de Bigi Poika, un groupe tel que *Esekematoko* a ainsi acquis rapidement une certaine renommée à Paramaribo, en particulier grâce à son chanteur leader Brian Kratja. *Esekematoko*, *Sambura Maestro*, autre groupe emblématique de *ingi kawina* ces dernières années, et d'autres formations kali'na, associent fréquemment des musiciens issus d'autres groupes ethnoculturels surinamiens, lokono, créoles ou businenge, mais chantent sur des paroles en kali'na. Ils sont régulièrement invités lors des concerts organisés par les associations amérindiennes, lors des compétitions de football ou de slagball¹⁴ et quelques-uns se sont hissés sur la scène surinamienne interculturelle et ont produit des morceaux appréciés qui ont eu les honneurs des radios et des Top 10...¹⁵ Ce mouvement musical connaît d'intéressants et significatifs prolongements aux Pays-Bas, où réside une importante communauté amérindienne¹⁶ qui a conservé des liens forts avec les familles et les villages d'origine. Un certain nombre de groupes se sont ainsi formés à Amsterdam,

13 *Akala'ny* est le nom kali'na d'une petite rivière affluent de la Saramacca, et du village Bigi Poika situé à proximité, au sud-ouest de Paramaribo.

14 Le slagball est un sport dérivé du baseball classique qui connaît un certain succès dans le monde amérindien féminin du grand Paramaribo. Les tournois inter-villages de football et de slagball sont généralement accompagnés et suivis de prestations musicales associant bon nombre des groupes de *ingi kawina* qui se sont formés ces dernières années.

15 Dans cette multiplication des groupes, qui naissent et parfois disparaissent rapidement, l'enjeu économique n'est bien sûr pas négligeable. Outre la rémunération des diverses prestations, la recherche d'un possible (mais bien hypothétique) profit lié à la diffusion commerciale fait fantasmer. Ainsi, l'apparition d'un groupe se traduit rapidement, dans la plupart des cas, par une démarche d'enregistrement et de vente de CD, le plus souvent directement au public lors des concerts.

16 Lors de l'indépendance du Suriname, en 1975, environ 40 % des surinamiens ont opté pour la nationalité néerlandaise, parce qu'ils étaient déjà installés ou qu'ils ont décidé de venir, et aujourd'hui plus de 90 % des surinamiens résidant aux Pays-Bas sont citoyens néerlandais. À cette époque, beaucoup de Kali'na et de Lokono sont venus s'installer dans les grandes villes des Pays-Bas.

à Rotterdam et dans les autres grandes villes, comme *Pawana* créé par Hercules van den Bosch, qui se consacre au chant « classique », ou le groupe *Shi-litjo Yare*, qui s'illustre dans le style *kawina* ou *kaskawi*¹⁷, les deux rassemblant majoritairement des membres de familles originaires de ce village Bigi Poika, dont on voit qu'il a joué un rôle majeur dans l'apparition de cette « nouvelle musique » dans la société kali'na du Surinam.

Deux figures de chanteur, entre *sanpula* et *Ingi kawina*

Tous ces groupes, qu'ils pratiquent le chant classique au *sanpula* ou qu'ils aient développé un style musical intégrant les apports des musiques créoles telles que le *kawina*, se sont créés autour d'une figure de chanteur qui a su agréger d'autres chanteurs, souvent (mais pas toujours) issus de leur parentèle. On peut évoquer ici deux de ces figures qui montrent des profils contrastés.

La première figure est celle de J., un « ancien » qui est venu assez tard au *sanpula*. Son itinéraire personnel ne lui avait pas laissé le loisir de renouer avec ce qu'il avait appris dans sa jeunesse auprès de son père, personnage respecté issu d'une grande famille du village. Passé la cinquantaine, il s'est lancé, travaillant sa voix en s'entraînant seul chez lui ou en accompagnant des chanteurs invités lors d'*epekodono*. Il s'est constitué un répertoire de chants transmis par les grands chanteurs de la génération précédente, mais il compose aussi lui-même selon les canons du chant classique des chants appréciés du public. Le moment venu, J. a rassemblé auprès de lui quelques hommes un peu plus jeunes désireux d'apprendre à chanter, avec lesquels il a formé un groupe. Petit à petit, le chant et le jeu des *sanpula* de ses élèves sont devenus plus assurés et le groupe a commencé à être sollicité pour jouer lors de cérémonies de lever de deuil. Revendiquant son inscription dans la tradition, il considère que le chant au *sanpula* est intimement lié à *epekodonon* et au deuil, et il insiste sur la nécessité de respecter les manières de jouer et de chanter des anciens. Il faut, dit-il (et beaucoup de « traditionalistes » insistent sur ce point), donner les « vraies paroles », c'est-à-dire à la fois être fidèle au texte transmis et rester à un niveau assez soutenu de la langue kali'na, qui marque le « bon » chanteur. Et par dessus tout, il déplore le fait que les jeunes osent se produire maintenant sur des scènes en chantant au *sanpula*, dénaturant ainsi le sens de cet art...

17 *Kaskawi* est un mot formé à partir de *kaseko*, (un style musical créole) et *kawina*.

Contrastant avec cette volonté d'illustrer et de prolonger la tradition du chant classique, au Suriname d'autres chanteurs se rattachent, par leur histoire personnelle, successivement ou simultanément, à l'un et à l'autre genre musical. C'est ainsi le cas d'un chanteur tel que R., figure majeure de la musique kali'na au Suriname ces dernières décennies, dont l'itinéraire fait apparaître à la fois les différences entre les deux styles et les liens qui les unissent. Né dans le village de Galibi, donc dans un village kali'na au cœur du monde Tñlewuyu qui s'étend de part et d'autre du Maroni et vers l'est en Guyane française, R. (comme une grande partie des habitants du village) est étroitement apparenté aux familles kali'na d'Awala-Yalimapo et de Mana. Après une enfance passée à Galibi, il émigre vers Paramaribo, où il occupe un emploi dans l'administration. Intéressé depuis son enfance par ce qu'il appelle la « culture » kali'na, il a été formé au chant par son père, chamane réputé, et par ses grands-pères. A Paramaribo, où sont installés beaucoup de jeunes venus des différents villages kali'na, il participe au groupe culturel *Epakadono*, fondé autour de Nardo Aloeman, qui crée plusieurs pièces de théâtre en langue kali'na inspirées de récits traditionnels, présentées au Suriname et en Guyane au début des années 1990. En 1995, il constitue le groupe de chant au *sanpula Palemulu*, qui puise dans le répertoire d'*epekodono* ou dans les chants que le chamane chante en dehors de son commerce avec les esprits, qu'il « modernise » en associant un chœur de femmes et en accélérant le rythme du jeu. *Palemulu* est invité dans le grand Paramaribo, mais aussi dans les villages kali'na du Maroni, pour participer à des concerts ou pour animer des fêtes familiales ou des *epekodono*. Mais dans le même temps, R. a chanté avec d'autres groupes (*Sambura Maestro*, *Masuana*) qui avec d'autres ont développé le style *ingi kawina* à Paramaribo en introduisant la langue kali'na et un ensemble de marqueurs culturels amérindiens (vêtements, coiffes de plumes, colliers...) dans ce genre musical créole. Jusqu'à aujourd'hui, les deux groupes, *Palemulu* et *Masuana* sont sollicités (chacun dans un registre différent), tant au Suriname qu'en Guyane, pour des concerts devant des publics qui ne sont plus seulement kali'na ni seulement amérindiens.

Un espace politique

Il serait tentant d'interpréter ces expressions musicales qui coexistent dans l'espace social kali'na, sur le mode d'une opposition, somme toute assez classique, entre une « tradition » qui se sent menacée et une « modernité » cherchant à s'imposer. Ce schéma de lecture n'est bien entendu pas complètement sans fondement, mais la réalité se révèle beaucoup plus complexe et plus riche lorsque l'on considère l'intrication des registres et des

acteurs et la capacité que beaucoup ont développée de s'inscrire simultanément dans des genres différents, de l'orthodoxie du *sanpula* classique à l'*ingi kawina* surinamien. Et si elles illustrent dans une certaine mesure une sorte de « querelle des anciens et des modernes », ces nouvelles manières de *faire de la musique kali'na*, dans leur diversité, nous semblent pouvoir être comprises aussi selon une autre lecture : à travers elles, il est possible d'illustrer une recomposition identitaire du monde kali'na, dans lequel l'on peut désormais négocier son rapport à la « tradition », mais aussi de faire apparaître les positions occupées désormais par les Kali'na dans les sociétés guyanaise et surinamienne, qui mettent notamment en jeu des modes particuliers de rapport à l'« autre ethnique ».

EN GUYANE, LA DIFFICILE FUSION ?

Les sociétés autochtones ont été entraînées au Suriname et en Guyane dans des histoires coloniales puis nationales en partie singulières (Collomb, 2008). Dans ces deux contextes nationaux, elles se sont trouvées confrontées à des prises en charge politiques et institutionnelles particulières du « fait amérindien », et à des constructions en partie spécifiques des rapports interculturels et interethniques. Cette différence a également marqué l'histoire des expressions musicales kali'na au cours de ces dernières décennies, qui montrent des manières contrastées de composer avec des environnements musicaux divers et qui traduisent au bout du compte des façons spécifiques de penser son rapport à l'autre. La manière dont sont pensés, mis en œuvre et reçus les emprunts, les tentatives de « fusion », les innovations, constitue à cet égard un assez bon indicateur, dont l'on peut ici examiner quelques exemples.

Des tentatives ont eu lieu en Guyane au cours des dernières décennies pour associer une musique considérée comme « kali'na » avec l'environnement musical créole, sous ses diverses formes, qui représente ici comme au Suriname le paysage musical assez largement dominant. Mais si certains groupes (ainsi, par exemple, le groupe *Ossewa* à Iracoubo dans les années 1990) ont bien tenté d'introduire dans leur musique le style *kawina*, ou de jouer du *merengue* ou du *zouk*, ils n'ont jamais réussi à s'imposer au-delà de quelques prestations locales¹⁸. Et si dès la fin des années 1980 un groupe comme *Eponango* à Saint-Laurent-du-Maroni a été l'un des tout premiers en Guyane à participer à des spectacles, comme la manifestation *Guyana-merica* à Cayenne (1991), ou à prendre part en tant que groupe amérindien au carnaval de Saint-Laurent, il faut souligner que son fondateur venait de Paramaribo et qu'il avait été imprégné des styles musicaux dominants dans la société amérindienne de la ville surinamienne, au point déjà d'introduire dans la pratique de son groupe le tambour *kawina*. En retour, un jeune militant du mouvement amérindien qui avait lui-même formé à Kourou un



Copie d'écran du clip d'*Esekatoko* « Karina Towaporeno ». Le chanteur Brian Kratja est filmé sur le pont Wijdenbosch à Paramaribo (YouTube)

BIGI INHEEMSE PARTY 2012
ZATERDAG 04 FEBRUARI 2012
AANVANG 22:00 uur

KAMAKONG KAMAKONG
 KOM NIET Z'N ALLEN DANSEN VOL IS VOL
 DANSEN NIET TOP INHEEMSE BANDS EN
 TOP KASEKO FORMATIE :

★ PAWANA
 ★ SHIRITYO-YARE
 ★ YAKUA
 ★ SABAKOE

Orga: BS PROMOTIONS

Entree € 15,00 &
 V.V.K. € 10,00

Info & bestelling v.v.k. :
 Bryan : 06-13630777 /
 06-37078942
 Email :
 florapasio@live.nl

Beveiliging aanwezig

PLAATS:
Time-Out Sportcafé
 Sportpark Ookmeerte Osdorp in Amsterdam -West
 Dr. Meurerlaan 7 - 1067SM www.timeoutsportcafe.nl

Annonce d'une soirée autochtone à Amsterdam, avec la participation de groupes kali'na et lokono, ainsi que d'une formation de *kasekò* créole

groupe de chant au *sanpula*, sur un mode classique, me confiait son sentiment : « *Eponango se prostitue culturellement...* ».

L'expérience récente *Dubozone*¹⁹, initiée par un éditeur de musique et entrepreneur de spectacle guyanais, offre un autre exemple de ce qui semble bien être une difficulté à penser et à mettre en œuvre des formes satisfaisantes de « métissage » musical à partir de la musique kali'na. *Dubozone* avait comme objectif de mettre en dynamique un groupe de *sanpula* d'Awala-Yalimapo (*Palanabono*) et des musiciens professionnels investis dans ce style particulier de *reggae* que l'on appelle le *dub*²⁰. Une semaine de travail en résidence entre le groupe, ses chanteurs et son chœur féminin, et les professionnels, a permis une prise de son en studio pour la réalisation d'un CD ainsi qu'une prestation lors de la *Nuit du sanpula* à Awala, qui a suscité des sentiments partagés : adhésion de la part d'une partie de la jeunesse, mais aussi désapprobation de la part des plus anciens, qui avaient du mal à accepter la manière dont la matière musicale qu'ils connaissaient, et pour laquelle ils étaient venus écouter les groupes rassemblés, avait été retravaillée. Si le résultat restait d'une certaine manière séduisant sur un plan musical, pour une oreille extérieure, le poids des professionnels écrasait le groupe kali'na, qui voyait sa musique, initialement pensée dans un registre très classique, captée et retraitée dans un autre univers musical. Les professionnels avaient arrangé des chants traditionnels du répertoire de *Palanabono* en introduisant rythme et instrumentation *reggae*. En regard, les choix qui ont été faits au Suriname en la matière relèvent d'une tout autre démarche. Dans le contexte particulier de ce pays, et singulièrement de Paramaribo, les musiciens qui ont développé le style *ingi kawina* ont engagé une démarche assez différente en s'appropriant eux-mêmes les rythmes et les instruments des musiques créoles, qu'ils ont véritablement investis en composant et en écrivant des paroles en *kali'na* ou en *lokono*.

DES TEMPS POUR LA RENCONTRE. LE CAS DU WINTI.

Une autre manière d'approcher ces rapports entre groupes, entre des univers culturels parfois si différents, rassemblés dans les sociétés guyanaise

19 « Avec pour objectif de favoriser les échanges et le rapprochement entre les peuples mais aussi des générations, 'Dubozone' est une création musicale mélangeant les générations et les genres, le son traditionnel du Sanpula et le reggae dub, si affectionné à travers la planète. Si aujourd'hui, nous pouvons sans aucun doute parler de l'influence importante de la musique reggae en Guyane, et ce depuis maintenant plusieurs décennies, très peu d'expériences créatives de fusion avec nos « propres » genres musicaux ont été réalisées. Après une première expérience et un début de travail effectué en 2014 durant 5 jours de résidence à Awala-Yalimapo en compagnie du Groupe Palana Bonon, les bases solides qui ont été posées doivent aujourd'hui être affinées et fixées par le biais d'un enregistrement professionnel, puis gravées sur CD de façon à diffuser nos musiques de Guyane à l'étranger, mais surtout d'assurer une transmission concrète et durable via les divers supports existants. » [Note de présentation du projet Dubozone]

20 Caractérisé par une utilisation importante d'instruments électroniques et un travail du son par mixage et ajout d'effets.

et surinamienne, passe par une observation des moments, des occasions, des lieux où se construisent et se jouent des *compatibilités* entre les cultures et où se donnent à voir une adhésion partagée à des formes culturelles qui font sens pour chacun. Au nombre de ces occasions, les moments qui permettent la gestion des rapports avec les mondes de l'au-delà, des moments dans lesquels l'expression musicale joue souvent un rôle central. On s'attachera ici à l'exemple du Winti surinamien.

Le *Winti* (« le vent », ou « l'esprit ») désigne au Suriname un ensemble de croyances religieuses des Marrons surinamiens, adopté également, sous une forme en partie spécifique par les Créoles afro-descendants des classes populaires (mais pas exclusivement), qui l'ont complètement intégré dans une forme de religion syncrétique très présente aujourd'hui au Suriname et en particulier à Paramaribo (Herskovitz, 1936 ; Wekker, 2006)²¹. Le panthéon du *Winti* créole comprend divers groupes d'esprits qui ont des caractéristiques propres, esprits des éléments et esprits des ancêtres. Ces derniers, les *Yorka*, sont intimement reliés à l'histoire des familles mais aussi des individus, qui peuvent les invoquer et être possédés par eux. L'esprit parlera alors par l'intermédiaire de la personne entrée en transe, pour répondre aux questions qui lui sont posées, généralement en rapport avec une difficulté, une maladie, ou à l'occasion d'un événement particulier (Stephen, 1998).

Au cœur de la pratique du Winti, les *Winti prey*, des séances organisées dans un sanctuaire spécialisé, comme il en existe plusieurs dans la périphérie de Paramaribo, ou simplement chez elle par une famille qui a convié pour cela parents et amis. Le rituel comprend plusieurs parties au cours desquelles sont invoqués les divers esprits, et il est soutenu par la musique et la danse qui permettront à certains des participants d'être possédés par un esprit.²² À la différence d'autres cultes tels que le Candomblé, le *Winti* n'a pas intégré dans son panthéon des esprits issus des religions chrétiennes, mais il a en revanche fait une place aux esprits amérindiens, *Ingi Winti*, qui se déclinent en *Watra Ingi* (« Indien de l'eau ») et *Busi Ingi* (« Indien de la forêt »). Ces deux catégories d'esprits occupent une place particulière par les talents de protection et de guérison qu'on leur reconnaît, mais leur présence marque aussi un rapport très particulier aux mondes amérindiens

21 Le *Winti* se rattache à un ensemble de religions fondées sur la possession des pratiquants par des esprits, que connaissent beaucoup de cultures afro-descendantes des pays sud-américains et caraïbes, telles que le *Candomblé* ou l'*Umbanda* au Brésil, le *Vaudou* en Haïti, la *Santería* à Cuba ou, moins connu, le *Comfa* au Guyana. Les sociétés créoles de la Guyane et des Antilles françaises n'ont pas développé de religion de ce type, même si le rapport aux esprits est parfois présent dans les formes de religion populaire, mais d'une manière beaucoup plus diffuse, moins organisée.

22 La frontière entre *winti prey* et *party* familiale, organisée pour le seul plaisir de la rencontre et de la danse, par exemple à l'occasion d'un anniversaire, n'est pas toujours marquée, et il n'est pas exceptionnel qu'une personne participant à une *party* soit soudain possédée. La séance ne change pas pour autant de registre, la personne entrée en transe est prise en charge au milieu des danseurs qui manifestent d'autant moins de surprise qu'ils se savent eux-mêmes susceptibles de vivre la même chose.



Les chanteurs de *Karinha Lovers*, remettent à Ingrid Bouterse, au Palais Présidentiel, le premier CD du groupe, « Land van Stoere Indianen » (qui pourrait se traduire par « La terre des Indiens rebelles »). Les sept morceaux sont chantés en kali'na, en néerlandais, en anglais ou en sranan



« After party » d'un tournoi autochtone de *slagball* (Paramaribo), rassemblant les groupes kali'na et lokono *Shiritio Yare*, *Kuruwa*, *Esekematoko* et *Sambura Maestro*

pour les pratiquants créoles du *Winti*, qui célèbrent ces esprits comme témoignant d'une ancestralité non seulement africaine mais également amérindienne. La possession par un *Ingi Winti* est donc recherchée, pour ses pouvoirs propres mais aussi comme une manière pour les Créoles d'entrer en communication par la possession avec ce qu'ils voient comme la *part amérindienne* de leur histoire familiale.

La musique est le support de la danse et de la transe, et pour cela les organisateurs font généralement appel à un orchestre créole rassemblant percussions et chanteurs sur un rythme *kawina* ou à un ensemble de cuivres mobilisant alors des musiques du genre *kaseko*²³ qui peuvent intervenir dans des temps différents de la cérémonie. Cette gestion musicale classique de la *winti prey* suffit, normalement, à permettre l'entrée en transe et la possession des participants, mais la présence des *Ingi Winti*, et l'intérêt croissant que semblent aujourd'hui leur porter les pratiquants, conduit de plus en plus les organisateurs à faire appel à des musiciens kali'na dont l'on estime qu'ils seront beaucoup mieux à même de susciter la venue des esprits amérindiens. Et il est devenu assez fréquent aujourd'hui que tel chanteur, tel groupe de *sanpula* de Paramaribo, soit amené à intervenir à certains moments de la *winti prey* dans un sanctuaire ou à la demande d'une famille. La prestation repose sur un répertoire classique de chants au *sanpula*, les chanteurs kali'na comme les groupes de *kawina* invités sont rémunérés et mettent leur savoir-faire au service de la cérémonie et des participants. Dans l'esprit de ces chanteurs *kali'na* qui interviennent de la sorte dans le *winti*, pratique rituelle créole, il n'y a pourtant pas la contradiction que veulent voir les « traditionalistes » lorsqu'ils évoquent le jeu du *sanpula* : si la manière d'accéder au monde des esprits est bien entendu assez différente dans l'une et l'autre culture, il ne fait pas de doute que l'on parle bien de la même chose, que l'on élabore des représentations qui, pour être spécifiques à chaque culture, n'en sont pas moins compatibles (Collomb, 2008). R., l'un de ces chanteurs au *sanpula* qui sont volontiers invités pour jouer lors des *winti prey* à Paramaribo est lui-même très engagé dans une spiritualité chamannique kali'na, mais il n'hésite pas à participer parce qu'il considère que les gens qui le sollicitent « sont à la recherche de leurs origines amérindiennes, et qu'ils souhaitent être possédés par un esprit indien ». Et lui-même est perçu par les dignitaires *winti* à la fois comme un chanteur kali'na intervenant volontiers dans les rituels *winti* et comme chamane amérindien. À ce titre, il a été invité à prendre part en 2014 à un voyage au Ghana organisé par les responsables d'un grand sanctuaire de Paramaribo (*Akatakondre*) pour rapprocher les esprits *winti* du Suriname et ceux des origines africaines.

23 Cette présence de *cuivres* dans la musique du *winti*, qui est à l'origine un rituel des cultures marronnes (mais aussi, plus largement dans une musique populaire telle que le *kaseko*), s'explique par l'influence exercée il y a quelques décennies par les grandes fanfares militaires coloniales dans l'ensemble des colonies anglaises et néerlandaises (voir par exemple Brucher and Reily, 2013).

RECOMPOSITIONS IDENTITAIRES

La lecture ethnographique des expressions musicales kali'na en Guyane et au Surinam, telle que nous l'avons esquissée, fait apparaître une grande diversité qui s'organise toutefois en un ensemble d'oppositions : *sanpula/ingi kawina*, anciens/« modernes », *tradition/invention*... selon un double foyer. D'une part, un espace centré sur le bas Maroni et la Mana, avec ses prolongements vers Kourou, dans lequel s'est imposé jusqu'à ces dernières années un discours majoritairement ancré dans la « tradition » et la défense d'une représentation de la « musique kali'na » comme un ensemble de manières de chanter héritées et intangibles, intimement liées aux cérémonies d'Epekodonon. D'autre part, un monde dans lequel l'emprunt, l'assimilation, dans une certaine mesure la fusion, sont depuis des décennies la règle dans l'expression musicale, un pôle centré sur Paramaribo et sa diaspora Kali'na pour une grande part venue des villages *milato* du centre et de l'ouest du pays. On ne sera pas surpris de retrouver dans cette partition un écho de la grande opposition qui structure historiquement le monde des Kali'na orientaux (Collomb, 2000) en distinguant et en opposant *unti* et *aletele* [est/ouest], *Tilewuyyu* et *Milato*²⁴. Cette opposition se marquerait alors ici dans l'existence de deux grands styles musicaux, le chant au *sanpula* et ce qu'on appelle, d'une manière générique, l'*ingi kawina*. Mais il n'est pas possible de s'arrêter à ce constat d'une permanence de ces grandes structures qui ont marqué l'histoire kali'na, même si l'on sait qu'elles continuent d'être socialement et politiquement opérantes. D'autres phénomènes sont à prendre en compte pour tenter de comprendre ces réorganisations culturelles, ici musicales, du monde kali'na. On peut développer deux exemples.

Dans l'univers urbain de Paramaribo, et plus largement dans l'espace politique que se sont ouvert les Amérindiens au Surinam, les contacts entre les Kali'na et les Lokono sont plus nombreux et plus denses qu'ils ne le sont en Guyane, créant notamment des espaces politiques plus « transversaux » et plus intégrés. Une conséquence en est que, parfois, les expressions culturelles prennent des formes plus composites, voire se rejoignent, élargissant (dans le domaine de la musique comme dans d'autres) les référents identitaires, d'une affirmation ethnique (« kali'na », « lokono »...) vers la construction d'une « indianité » beaucoup plus générique, dans laquelle les appartenances à un groupe culturel et linguistique ne sont certes pas effacées mais peuvent passer au second plan. Les signes en sont nombreux, lisibles par exemple dans un quotidien de la production et de la diffusion des formes musicales affichées et reçues comme « amérindiennes », que ce soit dans la programmation des radios qui accordent une plage de diffusion

24 Voir plus haut.

aux différentes composantes culturelle du pays, ou encore dans la formation, récente, d'un groupe tel que *Ontspanuh band*²⁵, qui connaît un certain succès en rassemblant des musiciens et des chanteurs kali'na, lokono, créoles aussi parfois, pour beaucoup issus de métissages, mais qui chantent généralement des paroles en kali'na.

Et plus encore, il faut souligner que ces configurations surinamiennes à travers lesquelles on produit aujourd'hui ces « nouvelles musiques kali'na » révèlent la grande capacité des chanteurs et des musiciens à se nourrir d'une diversité qui, en Guyane, semble encore peiner à être reconnue, dépassée et travaillée. Ces chanteurs sont, au Suriname, installés entre trois pôles : un monde « *milato* », centré sur le village de Bigi Poika et sur les autres villages de la Coppename, un monde formé des villages de la rive surinamienne du Maroni, et cette « indianité générique » qui tend à se dessiner autour de Paramaribo, marquée d'influences créoles et businenge. A ces trois pôles, il convient d'ajouter le pôle extrêmement attractif que représente la diaspora kali'na et lokono des Pays-Bas, où la matière musicale connaît, plus encore qu'à Paramaribo, des influences extrêmement diverses. Dans ces mondes, musiciens et chanteurs se déplacent, les musiciens *tilewuyu* du Maroni tentent de s'ouvrir au style *kawina*, alors que de leur côté les musiciens *milato* de Bigi Poika réaffirment une forte identité kali'na en chantant en kali'na sur des musiques *kawina* – alors même que la langue n'est en réalité plus guère connue, et encore moins parlée, parmi les jeunes, que ce soit dans les villages ou à Paramaribo.

Les lignes de force selon lesquelles s'organisait le paysage des identités multiples du monde des Kali'na orientaux n'ont certes pas complètement disparu, mais elles se sont déplacées, recomposées. Et d'autres lignes se sont formées, qui mettent par exemple en face-à-face les générations plus que les « grandes familles », et qui dépassent les anciens clivages qui organisaient le système social et politique kali'na sur la base de la référence aux grands récits (tel le récit d'Epakanon évoqué plus haut). De ce point de vue, les « nouvelles musiques » kali'na représentent aujourd'hui un des multiples liens qui contribuent à unir, différemment de par le passé, des mondes kali'na que l'histoire coloniale avait séparés, formant un nouvel espace d'échanges qui, à nouveau, associe, rassemble ou divise - mais cela se fait désormais à travers les individus, qui ont investi Facebook et les autres réseaux sociaux comme lieu de partage, plutôt que classiquement à travers les réseaux familiaux et les systèmes d'alliances ou les luttes inter-chamaniques (Collomb, 2000).

Au-delà des questions que soulève la légitimité des nouvelles pratiques musicales à l'intérieur même d'un monde kali'na qui doit faire face à une accélération des changements culturels, il a donc paru intéressant d'aborder ici ces processus de (re)création musicale sous un autre angle. En « prenant

25 Du néerlandais *ontspannen* : «se détendre».



Le groupe Paremuru participe aux cérémonies du Nouvel An chinois à Paramaribo (février 2015)

DAG DER INHEEMSEN, AUG. 9th

HOT SLOTS PROMOTIONS every Sunday 14:00 - 20:00 Tuesday 20:00 - 00:00 Wednesday 20:00 - 00:00

SAMBURA WOYUPORE live dance entertainment 20:00 - 1:00hrs.

PHOENICIA PRINCESS CASINO PROMOTIONAL TICKET

PRINCESS PHOENICIA

BUFFET: cassave, banaan met bakkeljauw & groente

Le groupe *Sambura Woyupore* anime les soirées du Phoenicia Princess Casino à Paramaribo (2014)



*Sambura Woyupore, Galibi et Paramaribo, 2014.
En arrière-plan : « Groupe autochtone Sabura Woyupore.
Pour vos fêtes d'anniversaire, vos Puru Blaka [cérémonies de fin de deuil],
Winti Prey, etc »*

la parole » à travers ces nouvelles performances musicales, dans un espace public élargi, sur les scènes régionale et internationale, les Kali'na s'efforcent de construire une image à destination de l'extérieur : la musique, vecteur identitaire important dans les composantes ethnoculturelles des sociétés guyanaise et surinamienne, leur offre alors un des espaces au sein desquels ils peuvent désormais affirmer leur présence, s'inscrivant dans une démarche qui est, de fait, *politique*²⁶. Mais, tout autant, ils entreprennent de remodeler l'image qu'ils se font d'eux-mêmes, de leur culture, de leur « patrimoine », comme une base sur laquelle on peut produire de l'identité collective. Ils élaborent de nouveaux imaginaires, de nouveaux référents, à l'intérieur desquels éclatent, se recomposent ou se renforcent les frontières culturelles et « ethniques » qui définissent aujourd'hui un monde kali'na, par-delà les frontières politiques héritées de l'histoire, au sein de ces mondes sociaux complexes que sont la Guyane et le Suriname.

26 En un processus qui évoque aussi l'évolution des musiques businenge du fleuve et des banlieues de Paramaribo pendant la même période. Voir, par exemple, Bilby (2001) ou plus récemment Rivke and Sanderse (2010) : "As they moved from the rainforest into Paramaribo's marginalized city spaces, the young Maroons in Paramaribo have embraced and reconfigured the Jamaican musical genres of reggae and dancehall. To counter their peripheral and stigmatized position in Paramaribo and the nation, Maroon reggae artistes employ popular culture in symbolic, moral and economic strategies. Music offers a way to create and recreate both real, urban places and imagined, non-local spaces. In their musical strategies, Maroon youth draw flexibly on various scalar levels of reference and identification, from the very local, through the national and the regional, to the hemispheric and the global. In doing so, they employ spatially derived frames of belonging to moderate or alternate disadvantageous ethno-racial and socio-economic categorizations."

Références bibliographiques

- BILBY Kenneth, 2001, « New Sounds From a New Nation: Processes of Globalisation and Indigenisation in Surinamese Popular Music », in *20th Century Suriname: Continuities and Discontinuities in a New World Society* R. Hoefte & P. Meel (eds.), 296-329, Kingston/Leiden: Ian Randle Publishers/KITLV Press.
- BRUCHER Katherine and REILY SUZEL Ana, 2013, *Brass Bands of the World: Militarism, Colonial Legacies, and Local Music Making*, Oxford, Routledge.
- COLLOMB Gérard et Félix TIOUKA, 2000, *Na'na Kali'na. Une histoire des kali'na en Guyane*, Ibis Rouge Éditions.
- COLLOMB Gérard, 2000, « Identité et territoire chez les Kali'na. A propos d'un récit du retour des morts », *Journal de la Société des Américanistes*, n° 86, 147-166.
- , 2001, « De 'l'indien' à 'l'indigène'. L'internationalisation des luttes amérindiennes en Guyane et les enjeux de l'autochtonie » *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXXI, n° 3 2001, 37-47.
- , 2007, « Rituel, performance, politique : un deuil Kali'na », *Ethnologie française*, 2007/hors-série, 89-94.
- , 2008, « Chroniques interculturelles en Guyane : un 'point de vue' Kali'na », in Collomb G. et M.-J. Jolivet (eds.), *Histoires, identités, logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*, Paris, Editions du CTHS, 45-75.
- COLLOMB Gérard et Odile LESCURE, 2014, « Setting up Frontiers, Crossing the Border : The Making of the Kari'na Tyrewuju », in Eithne B. Carlin, Isabelle Léglise, Bettina Migge and Paul B. Tjon Sie Fat (eds.), *In and Out of Suriname: Language, Mobility and Identity*, Leiden, Brill, 101-106.
- HERSKOVITS Melville J. and Frances S. HERSKOVITS, 1936, *Suriname Folk-Lore. With transcriptions of Suriname Songs and musicological analysis by Dr. M. Kolinski*, New York, Columbia University Press.
- JAFFE Rivke and Jolien SANDERSE, 2010, « Surinamese Maroons as reggae artistes : music, marginality and urban space », *Ethnic and Racial Studies*, vol 33, 9, 1561-1579.
- OLEKSIK Julie, 2012, *La voix des Amérindiens de Guyane. Enquête sur les musiques actuelles chez les wayana du Haut-Maroni*, Mémoire de Master 2 (Anthropologie), Paris EHESS.
- STEPHEN Henri J. M., 1998, *Winti Culture. Mysteries, Voodoo and Realities of an Afro-Caribbean Religion in Suriname and the Netherlands*, Amsterdam [chez l'auteur].
- WEKKER Gloria, 2006, *The Politics of Passion. Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, New York, Columbia University Press.
- WHITEHEAD Neil, 1992, « Tribes Make States and States Make Tribes. Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America », in *War in the Tribal Zone : Expanding States and Indigenous Warfare*, Ferguson R. Brian and Neil L. Whitehead (eds.), University of Washington Press, 127-150.
- WOODING Charles J., 1972, « The Winti-Cult in the Para-District », *Caribbean Studies*, Vol. 12, N° 1 (Apr., 1972), 51-78.



Small-scale mining and cross-border movements of gold from French Guiana

Marjo DE THEIJE et Sabine LUNING

Introduction

Small-scale gold mining in French Guiana is regulated by strict environmental, legal and economic rules. In 2015, only a few dozen licensed mines were in operation. A much larger number of mines operate illegally, and they are hounded by French gendarmes and soldiers. Most of the gold produced in French Guiana is produced illegally, at sites hidden deep in the tropical forest, by thousands of individuals who are not licensed to mine and, in most cases, have no permit to stay in the country. These miners enter the gold fields on foot or by pirogue, and sometimes use quad bikes to carry groceries, fuel and tools, such as small suction pumps and engines. The gold they produce leaves the country along the same routes. In this article, the gold mining and the role of mobility and the border are analysed against the backdrop of cross-boundary economic and social dynamics and the repressive French policies developed with respect to small-scale mining in the region.

Mobilities are at the centre of our analysis. The small-scale gold mining we are talking about here is a mobile activity that moves geographically: when the gold deposits are exhausted at one location, miners move on to veins found elsewhere. Small-scale gold miners are very flexible and they may decide to move to other places to mine gold for a number of reasons. For those who do not have a license to mine, the gendarmes are a key reason to move on to other places. Mobility is also important for gold and goods. To be able to mine the gold, the miners depend on consumer goods, mainly fuel and food, which are smuggled into French Guiana from the neighbouring countries Suriname and Brazil. Finally, to sell the gold, they are dependent on the markets in those two countries. At the basis of the illegal small-scale gold mining is thus the mobility of people, goods and gold. We use the word mobility in its plural form to emphasize that the movement concerns not only people, but also goods and gold. The mobility is closely connected to materiality. Gold is a very valuable natural resource and the miners and others involved in the small-scale mining economy talk about it in an idiom of socioeconomic inequality and lack of alternative ways to make a living or climb on the ladder of economic betterment. By

focussing on the path of the gold, we can better understand the mobilities and the relations these have with national borders, through the ethnography of small-scale gold mining in the Guiana Shield.

In this paper we show how the illegal mining sector in French Guiana depends entirely on the mobility of people, goods and gold. With this notion of mobilities, the border must be assessed as an essential and moulding factor in the illegal gold mining and gold commercialization in Suriname and French Guiana. In what follows, we first relate how gold mining was the reason to establish national borders in the Guiana Shield, and summarize the political context of the contemporary mining sector that shapes the contours for the mobilities. We then narrow the focus to the agents of the mobility and their relations with the gold and the border. We differentiate and describe three main categories of actors in the small-scale gold mining economy of French Guiana. After that, we go into the basics of the trade and commerce and show how the mobility of goods occurs in this heavily policed situation in the mining region. Finally, we discuss the ways in which the gold leaves the country. In the final observations, we return to the relation between mobilities and understanding the border and illegal gold mining¹.

Gold booms, national borders and territorial control

The borders of French Guiana were established when the finding of gold in the interior of the Guianas in the last decades of the 19th century made it necessary to make agreements. In the 17th century, the colonial powers had entered into an agreement stating that the Maroni River marked the border, but it now became important to decide whether the Lawa or the Tapanahoni was the source of the Maroni. The Lawa as border increased the Dutch colonial territory, whereas the Tapanahoni as border increased the French colonial territory. The French pushed hard to get the Tapanahoni recognized, since French exploration indicated substantial mineral wealth particularly in the triangle in between the two rivers. However, in 1891 the issue was settled in favour of the Dutch and the Lawa was accepted as the border. A similar conflict arose between French Guiana and Brazil over their mutual border.

1 This article is based on three periods of fieldwork in 2013, 2014 and 2015 by the authors, co-financed by GOMIAM, WWf France and the "Mobilités" project. We have chosen to identify interviewees not by individual names but in a generic manner by mentioning their profession ('gendarme', 'miner', etc.). In this way we guarantee anonymity, but do inform the reader of the position of the interlocutor in the field of illegal gold mining. We make a link to the original data by referring to the dates of the interviews. The ethnographic data were also used in the (unpublished) report 'Small scale mining and the routes travelled by gold that is illegally produced in French Guiana', written for WWf (Luning & de Theije, 2015) of which part of the text is reproduced here.



Map French Guiana border area with places mentioned in the text, GOMIAM, UvA Kaartenmakers

The finding of gold led to intensive border traffic and large numbers of migrants arriving in the region. In 1887, more than 5,000 people were searching for gold in the contested area between French Guiana and Dutch Guiana (the later Suriname) (Sicking, 2006). A few years later, between 10,000 - 20,000 people were mining for gold in the French-Brazilian contested area at the eastern border of French Guiana. All types of French Guianese (Chinese, Asian Indians and creoles from the Antilles, Martinique, Guadeloupe and Saint Lucia) as well as foreigners (Brazilians, and people from Dutch Guyana, British Guyana and other Caribbean countries) were engaged in gold mining (Orru, 2001). By the early 20th century, informal miners were encroaching more and more on the concessions of title holders, and the formal industrial gold-mining activities virtually ceased. A system emerged whereby title holders allowed small-scale gold miners (*orpailleurs*) to work on their concessions; in exchange, the *orpailleurs* had to buy their tools and provisions from the title holders. In these years, the number of miners fluctuated between 6000 and 12,000, a quarter of the total population of French Guiana (Petot, 1986).

After 1930, gold mining activities withered away, due to both internal and international developments, including the two world wars, the subsequent economic crisis in Europe and the Bretton Woods agreement (1944), which fixed the price of gold at \$35 an ounce. There were an estimated 200 gold miners in 1940, 700 in 1954 and fewer than 500 in 1961 (Piantoni, 2011). Gold production shrank to less than 500 kilos per year in this period (1930-80).

When the gold price recovered in the 1970s, small-scale miners returned to the abandoned placers. By the 1980s, a second gold boom was underway. The French government supported gold mining in the region by

investing heavily in exploration projects carried out by ORSTOM (the French Office for Scientific and Technical Research Overseas) and BRGM (the French Geological Survey), and in the 1990s many small-scale miners were granted mining permits ('AEX permits'). Local miners, many of them Aluku in the south of the country, started mining operations, investing in machinery and recruiting labourers from neighbouring Brazil. According to Taubira-Delannon (2000: 61) Brazilians were seen as mining experts and they were available for the work in French Guiana. In 1993 the *Charte de l'Orpillage* was introduced, which facilitated their work and residence in the country by offering a legal procedure that speeded up the provision of 9-month work contracts for them. A Brazilian informant in Oyapoque, who had taken care of the paperwork for many of his compatriots, told us that the permits could be extended by another six months. According to him, some of the Brazilians were even able to obtain an AEX permit.

This situation started to change by the late 1990s, when the French government decided to establish standards that small-scale miners had to meet in order to obtain or extend a mining license. Although several issues contributed to the shift in French policies towards small-scale miners – such as violence between Brazilians and the Aluku, and making more room for large-scale mining – the increasing discussions on the ecological impacts of small-scale gold mining led to the protection of biodiversity becoming a priority on the international political agenda. 'The summits of Rio de Janeiro and Johannesburg certainly had repercussions for Guiana, sparking the idea of creating a national park in the south of French Guiana, with a heartland in which all activity would be forbidden' (Oder, 2011: 4). In 2007, the Parc National Amazonien was inaugurated, limiting the territory for mining. A short time before that, stringent environmental, social and managerial regulations were introduced, such as the obligation to regenerate mined areas and to have €200,000 (\$277,500) investment funds. As a result, virtually all existing mining titles were withdrawn and the equipment of Aluku maroon operators who were resisting the letter of the law was destroyed. Under the new regulations, these local miners can again apply for a permit, but few (if any) of them have €200,000 investment capital available for exploration and exploitation. The number of permits (especially AEX permits) decreased drastically, to only 61 in 2014.

The surge in gold prices and the decrease in the number of permits had a major impact on the landscape of gold mining in French Guiana over the last 15 years. Interviewees reported that several miners with legal titles had entered into the illegal circuit of gold mining or moved to Suriname,² where there are hardly any formal obstacles to mining. Contacts with middlemen or mining operators in Paramaribo were enough to find a place to

2 Debt was mentioned as a reason: miners with legal titles had indebted themselves in order to set up their operations. When they lost their permits, they still had debts and would try to pay them by mining illegally.

work and start an operation anywhere in the country. In the south, Aluku miners in particular could easily make the transfer to the other side of the Lawa border river, because they consider this tribal territory and many Aluku had mined there before. The Lawa River is also called the Aluku Liba (Aluku River) and the national border between Suriname and French Guiana is of secondary importance.

The resulting absence of mining operations on the French side of the border provided a niche in this gold-rich forest that has been taken over by people who have the courage, the need and/or the capacity to mine for gold without the authorization of the French state. Many professionals in the mining sector, as well as people with past or present stakes in it, saw a direct relation between the decrease in the number of legal titles and the increase in illegal mining activities (Préfecture de la Guyane, 2011)³. It is important to stress that those who hold this point of view said that restrictions on obtaining legal titles had left gold mining areas open to illegal forms of mining. This created an atmosphere in which thousands of miners started to work illegally.⁴ In 2013, the National Forest Service (Office National des Forêts, ONF) counted 774 illegal gold mining sites in French Guiana.

While on a visit to French Guiana in 2008, the French president, Nicolas Sarkozy, decided that enough was enough. Clandestine miners were causing increasingly grievous environmental damage and their presence technically constituted an invasion of France. The new, reinforced attempt to eradicate illegal mining was to be carried out under the name “Opération Harpie”⁵. The name refers to the intensive surveying of the forest by helicopter crews looking for illegal gold mining sites. Once a site is spotted in the dense forest, gendarmes, supported by an elite commando squad, are landed and destroy all the mining equipment and the housing on the site.

-
- 3 “The mining professionals in Guiana point at the constraints created by evermore Draconian procedures for obtaining permits and the intensification of administrative controls as an explanation for the decrease in mining activities. According to the union of mining professionals (FEDOMG): Today the profession is threatened by disaster and a whole economic field will disappear. To stop or limit legal artisanal mining is equivalent to encouraging illegal activity and hence to sacrificing the environmental and cultural heritage as well as the Guianese social fabric.” (Préfecture de la Guyane, 2011: 27).
- 4 It is important to stress that many equate the shift from legal to clandestine gold mining to the marginalization of the Aluku and an increase in the dominance of Brazilians. The Aluku themselves are clear about the cause of this shift: as French citizens they are at a disadvantage. If they get caught carrying out illegal mining activities, they are taken to court, whereas if Brazilians are caught they are, at worst, expelled from the country – exiting French Guiana one day, coming back the next. Inequalities before the law, and strategies for policing gold mining, are seen as a major cause of the current situation in which illegal mining by Brazilians and some Surinamese is not countered effectively, whereas the Aluku have been excluded from gold mining in what they consider to be their territorial patch on the French bank of the Lawa river. The issue of how the laws are enforced and illegal mining is combated by gendarmes and soldiers are major topics in conversations with citizens, foreigners and government officials alike.
- 5 A ‘harpy’ is a neotropical eagle that is capable of plucking 10-kilo monkeys from tree-tops.

The operation deploys 850 gendarmes supported not only by the commando squad, but also by the armed forces (Forces armées en Guyane, FAG). Although naming the operation Harpie makes it sound aggressive, the underlying idea is informed by a human rights framework: do not harm the people, focus on the goods. Sanctions mainly consist of the destruction of goods, the confiscation of gold, and extradition. Even though these actions impact upon the lives and livelihoods of irregular miners, they do not stop illegal mining and the commerce that is linked to it. Opinions as to the efficacy of this strategy vary. Since 2008 the production of illegal mining has been reduced by 30%, calculated in terms of production units, but this can also be attributed to factors other than the active policing. The decrease in the gold price and the exhaustion of the gold itself may be among the causes.

The observed decrease in illegal mining is not a result of eradication, because the miners move around in the territory. Illegal mining is characterized by strong mobility: the authorities can ensure that certain sites are abandoned, but often the people will simply move to another site. The effect of blocking the Grande Usine ('Big Factory') mining site may be a case in point. This huge site⁶ triggered enormous activities on the Oyapock River in the period 2011-13. It was closed down in March 2013, and these activities have ceased completely. The Brazilian-French Guianese border is now exceptionally quiet. The Surinamese-French Guiana side, in contrast, may have picked up as a result. The mobility of miners makes it very difficult to control this mining activity throughout the gold belt, which stretches from Maripasoula to Camopi. Of course, this situation is strongly affected by the border situation: without the nearby presence of Suriname and Brazil, it would not be possible for the miners to continue their work in French Guiana.

Mobile miners and gold

We can classify the miners according to their relations with the gold and its production. The owners of the means of production are the main actors in the mining area, as they are responsible for all the production means, such as pumps, hoses, fuel for the machines, the electricity generator and food for the entire team, as well as the cook's salary. Most production units are shaft mines, although open-pit mining continues.⁷ In the open-pit alluvial mining system, a team of miners (*garimpeiros*) is usually composed

6 According to the government website, 122 huts were destroyed at the site (See <http://www.defense.gouv.fr/ema/forces-prepositionnees/guyane/actualites/guyane-operation-de-lutte-contre-l-orpaillage-illegal-awara>).

7 Miners may also combine the two systems, so that they are flexible and can continue producing gold in one system or the other in reaction to police operations and weather situations.



Miners backpack waiting for « safe » situation to return to a mining site in the Parc Amazonien, Marjo de Theije



Air view of Antonio do Brinco and Maripasoula, Sabine Luning, March 2015

of six men and a cook. Of the gold produced, 30% goes to the workers, who divide it among themselves, and the rest is for the boss.

In shaft mining, which takes place in the primary gold deposits, the system is a little different, because the production process comprises two steps: digging the tunnels and bringing the gold-containing material to the surface, and then grinding the material and extracting the gold from it. The first step may be organized in a similar way as the one described for the open-pit system: one person is the owner of the diesel engine, drill, buckets, etc., and is also responsible for housing and feeding the workers. They divide the production according to a pre-established, often quite sophisticated system. The second step is performed by millers, who possess the small hammer mills that process the gold from the rocks brought to the surface by the other teams. Thus, these individuals have invested in the machinery to process the gold-rich material dug up by the others. At any one mining site, many teams can be active producing the gold-containing material that goes to the mills where the gold is separated from it. We were told that there is usually one mill for every four or five shafts. Of the produced gold, 10% goes to the owner of the mill. Apart from the crusher itself, he does not have to invest much, because the shaft miners have to bring the diesel for the crusher's engine. The gold from the owners of the gold-producing machines – the shaft owners and the crusher owners – is



View from Maripasoula to place where Antonio do Brinco now is,
Marjo de Theije, February 2006

spent locally on new business investments, namely fuel, food for the crew and machine repairs. Merchants bring all these products from Suriname and sell them for high profits to the miners in French Guiana. They sometimes go to Suriname or Brazil themselves, depending on the calculations of the risk of being caught by the French gendarmes.

The miners keep a careful eye on the actions of Harpie and they warn each other by telephone or radio to limit personal encounters and the loss of goods. They use Brazil and Suriname as operating bases where they can wait and watch until they spot a good (= gendarme-less) opportunity to cross the border and go to the mining sites. Locations such as Vila Brasil and Ilha Bela in Brazil, and Jaw Pasie, Antônio do Brinco, Ronaldo and Kabanavó in Suriname, are such places where in recent years the merchandise was collected (bought or brought from elsewhere), packed in manageable sizes and water-resistant plastic, ready to cross the border river *en route* to the mining sites in French Guiana. The boats leave during the night or very early in the morning, but only if there are no signs of gendarme activities on the other side. People can wait for weeks before they risk the crossing.

The second group of actors is composed of the merchants who bring smuggled goods into the mining area. These people buy goods in Brazil or Suriname and bring them to their customers at the gold mining sites in French Guiana. At the Brazilian border, the merchandise is mostly acquired in Oiapoque; in Suriname it can be bought in Paramaribo or Albina. However, it is increasingly bought at the Chinese⁸ supermarkets along the border rivers of Marowijne and Lawa. The merchandise consists of food, including alcoholic drinks and cigarettes, clothes, and medicine. Some suppliers fill entire pirogues with goods, whereas others invest less and specialize in one product in smaller quantities. They then load their goods on a boat and travel to the mining sites to sell the products. Foodstuffs are usually sold to the owners of crushers and mining pits who have to feed their crews. Drinks and cigarettes are sold to owners of bars, *cabarés* (brothels) or small shops; some merchants have their own outlets at mining sites and sell to individual customers. The merchants are paid in gold by the buyers, and thus become the transporters of gold out of French Guiana. This means that the gold that is spent in the local service economy at the mining sites leaves the country in hands other than the ones that produced it. Furthermore, the merchants transform a large part of this gold into new consumption goods to bring back to the mining sites. Thus, this circulation of gold contributes to the internal economy of illegal gold mining.

8 In 2007, the first Chinese shops appeared in the Surinamese miners' settlements along the Lawa River, and soon many others followed. A few years later, dozens of Chinese grocery stores were all selling the same basic products for the mining activities and the mining communities along the banks of the river. Across Maripasoula, is a true shopping centre; there are also many to be found both upriver and downriver. To our knowledge, no research has been done on the culture and economy of this phenomenon.

The third large group of actors are the workers – the miners who do not invest in the means of production, the boatmen, the drivers of all-terrain vehicles (ATVs), the individuals who make a living by transporting goods on their backs, the cooks who work for the miners, the sex workers, and the personnel of the bars and shops at the mining sites. They all receive percentages of the production, monthly salaries or combined unit prices for specific services in gold. They save their gold and once every few months they go to Brazil or Suriname to relax a little, see a doctor or dentist, and deal with such matters as sending money home, or to go home in Brazil for a while. Some miners spend years at the mining sites. They have various reasons for doing so, such as reducing the risk of getting caught by the gendarmes, or just because they enjoy life in the forest. One miner told us that he once spent five years at one site, without ever leaving the place because he had not saved enough gold to return home. He had malarial flare-ups every two months, and spent all his earnings on Artecom, the most popular anti-malaria drug in the gold fields (17 March 2015).

All business at the mining sites is done with gold as the currency. Workers receive their share of the production in native gold. Cooks receive their fixed monthly salary in gold (usually 40 or 50 grams, but in the case of a large number of workers, it can be as much as 100 grams). Sex workers are paid in gold, too. The price of beer and food in the bars and canteens is given in grams or tenths of a gram (*deci*). All production means, from engines and pumps to diesel and lubricating oil, are bought with gold. It is therefore no wonder that everybody carries gold with them when walking in the forest. Furthermore, all calculations with respect to the feasibility of mining operations or other economic projects are made in quantities of gold. This causes a relative delay in the response to changes in the value of gold on the world market. The commercial prices of goods and services are in gold and these may remain the same for a long time. For example, three beers cost a gram of gold eight years ago (when a gram of gold was €12) and this is still the price in many miners' settlements (*currutelas*). Of course, one has to take into account that the repression of illegal mining has increased along with the price of gold in the intervening years.

To summarize, different actors play different roles in the handling of the gold that is produced in French Guiana. A considerable part of it leaves French Guiana not in the hands of the miners, but in the hands of merchants, service providers or gold buyers. The gold circulates between the gold producers and the others, possibly for a long time, before leaving. Gold is the currency in the 'no man's land' between Brazil and Suriname where the illegal mining takes place, and is also the commodity that generates the gold mining economy. This economy can only exist in this form because the neighbouring countries function as selling markets and the buyers of the gold.

Mobility of goods: of profits and debts

The profit to be made by smuggling goods to the gold fields is very attractive: 'The prices are established according to the real costs of purchase, the costs of fuel needed for the transport, the difficulty of manoeuvring the boat to a certain location, the risks of being caught by the French gendarmes or soldiers, and the saturation of the market' (Horth, 2014). In a previous publication (de Theije, 2014), we summarized a story that a woman told us in 2011. She had made some very lucrative trips to French Guiana to sell clothes and drinks. She paid 30 grams of gold and two barrels of fuel to have 1000 kilos of merchandise transported up the Ouaiqui River. In eight days, she sold everything for 350 grams. At €35 a gram of gold, her investment was about €1400 and her profit (€12,250 minus €1400) was €10,850 – in just one week. But the next time, she ran into an Opération Harpie action and lost all her merchandise. She had to hide for the gendarmes, and spent nine days walking back to the border to cross to Antônio do Brinco. She decided to quit the business, and later returned to Brazil. The profits may be very attractive, but the risks are big and the business model has many uncertainties.

Beneath one of the Chinese supermarkets in Ronaldo, we met a 40-year-old woman sitting in a hammock slung between the stilts. We talked for a while and then she told us the story of her business model. She used to sell frozen chicken at the Pé de Limão ('Lemon Tree') mining site. The chickens came in boxes of 10 (each weighing 1.3 kilos), and she paid €55 for a box at the Chinese supermarket. In Paramaribo, this box of frozen chicken cost about €32, so the price difference between Paramaribo and the supermarket was only about 70%. In fact, many merchants who had previously bought their goods from Paramaribo said that they stopped doing it in around 2011, when the Chinese shops at the Lawa became so numerous and cheap (e.g. 2 January 2012). The woman used to take 10 boxes (100 chickens) to the mining site and sell each chicken for 1 gram of gold. To transport them there, she had to pay the ATV taxi 10 grams and the pirogue driver 10 grams, plus another 3 grams for 60 litres of petrol. Thus, the investment increased to more than 40 grams just to get the merchandise to the sales location. Once in the *currutela*, there were other costs, such as petrol for a light engine and fridge to keep the chicken fresh, a place to stay, food and return transport. The return transport was 5 grams; the other costs varied, depending on the time it took to sell the stock. She was lucky to have a friend with a refrigerator, but of course she paid for the petrol for the generator. All in all, her investment came to about 50 grams. By selling all the chicken, her profit was 50 grams. She could do the whole cycle in a week or 10 days, but in practice it took her on average a month from preparing in Suriname to returning. Nevertheless, 50 grams of gold (about €1500 at the time) a month is considered a very good income by the miners. The delay depended on two factors: first the gendarmes, who blocked the

road or creeks, or occupied sites, so that she had to wait to be able to travel; second, the buyers of her merchandise often did not pay immediately, so she had to wait for her gold. In fact, she left the business after six months because there were too many bad debts: her customers still owe her 200 grams of gold. If the miners do not have the gold, they cannot pay. The chicken-selling entrepreneur had to leave the business.

The following is a brief overview of the prices of some of the important products that are smuggled to the mine sites. We have used a gold price of €30/gram.

	10 kilos of rice	Can of cola beer	50 litres of petrol
Vila Brasil / Ilha Bela	€20	€2	€105
Sikini	€105	€12	€450
Antônio do Brinco / Ronaldo	€15	€1	€90
Tadeu / Pé de Limão	€90	€12	€240
Paramaribo	€13	€0.50	€65

Figure 1: Price differences, March 2015. Data collected in shops and interviews

Vila Brasil, Iha Bela and Sikini are in the east of French Guiana; the other locations are in or more to the west. Some observations can be made. First, to the east the petrol comes from Brazil, where fuel is more expensive, which explains the big difference in price for the miners. Second, the difference between prices in Paramaribo and Antônio do Brinco / Ronaldo is relatively small, which is why merchants have stopped transporting their merchandise from Paramaribo and instead buy at the Chinese shops at the border. Third, between the purchase sites at the border and the mining sites, the price differences are huge: petrol is 4 times more expensive, rice 5 times, and a beer or cola between 6 and 12 times.

The prices of merchandise are also seasonable. In the dry season, the rivers and creeks are difficult to traverse by boat and prices rise exponentially because the merchandise has to be carried over land, by men who carry everything on their backs. These men are called *burros* (donkeys), and they earn a living by offering transport along specific routes. A few years ago, some of them earned seven grams of gold per nightly trip, carrying fuel from Jaw Pasie to mine sites on the Ouaiqui River (de Theije 2014: 73).

The story of the chicken business also points to another important component of the economy in the gold mining economy: miners and merchants can find themselves in all sorts of debt situations when not enough gold is produced. The first thing to happen is that the workers and cook 'leave their gold in the operation' (*na máquina*), as it is called; they do not take the percentage or salary they have the right to, but lend it to the owner

of the mining setup so that he can reinvest the gold to get the motors running again to try to recuperate earlier losses. It is not uncommon for miners to keep trying for months to regain their gold in this manner. Another way of surviving in the short term is by not paying merchants for fuel or groceries, with the promise to pay as soon as there is gold again. In the following section, we present an example showing that vendors of goods or food may hand over their merchandise and never receive their gold. The gold that is 'left in the operation' often never comes out again; the debtors of merchants, cooks, sawyers and other service providers often never acquire enough gold to settle all their bills. People often wait for months to receive their earnings, afraid to let the debtor out of sight in case he or she disappears, never to return. This limits their flexibility too. Of the people we met at Ronaldo, waiting beneath the Chinese supermarkets, some did not plan to return to the French Guiana gold fields, but were there waiting for others to come and pay their debts.

There is a direct relation between the production of gold and the economic relations between the actors, and the local economy is very dependent on the production. This means that failing production results have an immediate knock-on effect on other parts of the economy. The mineworkers do not receive gold (a percentage of no production is nothing) and the owner of the mine is unable to pay the cook, has to use all his or her reserves to buy fuel for a new pit or shaft and, if he can, food for the workforce. If not, his co-workers will leave his operation to find a place in a team that produces gold or at least can still offer food and shelter. Shortage for the people who are directly involved in mining affects the merchants, service providers, bars and sex workers, who see their sales decrease. Acute situations of lack of gold are often the result of Operation Harpie, when people have to flee and the means of production – either mining equipment, stock-in-trade or commercial installations – are destroyed.

Chinese supermarkets in Suriname are involved in the commerce with the mining sites in French Guiana because they finance the business of many merchants who smuggle provisions to the mine sites. One miner explained that he usually buys some of his merchandise on credit from the Chinese and if the gendarmes confiscate his cargo, the Chinese merchant loses his investment too. 'He loses his profit,' a Brazilian man told us (17 March 2015).

Just like mining, the business of smuggling merchandise to the mine sites in French Guiana appeals to many men and women. It is dangerous, but the rewards may be high. The individual actors weigh their options and the pros and cons; they look for opportunities and assess the risks. These considerations are based on economic calculations, as with the business models miners and traders use in their decision processes discussed above. But they have to have luck, too. There are countless stories about losing all they have, but just as many stories about people who do not give up, try

again, try something else, but never throw in the towel. There is a sense of addiction to it, and like gambling, one has to try one more time, take a chance, *dar um tiro* (give it a shot).

Increased pressure from the gendarmes, who now occupy the sites for longer periods of time instead of leaving after destroying the equipment and goods, makes it more difficult to survive in French Guiana. The miners cannot return to their sites to start producing gold again to make up for what was destroyed. The blockade of the main supply routes for food and fuel, leading to the destruction of pirogue-loads of provision and the exhaustion of food stocks at the mining sites, forces people to leave. During our last fieldwork (March 2015), we found more people than ever before waiting as a result of the increased pressure from Operation Harpie, both in Ilha Bela and at the trading places at the Suriname border along the Lawa River. Beneath the Chinese supermarkets in Ronaldo, dozens of hammocks hung, sometimes with packages of contraband beneath them. But there was too much gendarme activity on the other side of the river, so people waited, playing cards, exchanging information about sites and walking routes, and trying not to spend all their savings. Miners have now started to work in smaller groups, at the head of small creeks, working on the alluvial gold again. This way they can survive in the jungle without attracting the attention of the gendarmes. For those who did not leave in time, the Harpie occupations sometimes have the consequence that they become stuck in places with no food supplies. We spoke with several people who said that they had left French Guiana because it was no longer possible to survive there. They had left because they were hungry (17 March 2015).

The miners and merchants may be independent and persistent, but they are not untouched by the actions of the “Opération Harpie”. The routes and gold marketing are also affected. The Harpie pickets make people change their routes and look for alternative ways to get to the mine sites, and to improve their radio and telephone warning systems. We were asked more than once to bring night-vision binoculars from Europe, because they would help the transporters. The destruction of complete sites such as the Grande Usine, where about 2000 miners had worked and lived until March 2013, changes the supply route of goods and the approach route of people. In Oiapoque and Ilha Bela, merchants complained that since this mine had been closed, the commercial activities at the Brazilian border with French Guiana had dropped by 90%. Many people have left Ilha Bela, as there is no longer enough business.⁹

9 Our latest information, when we were in Cayenne at the end of June 2015, is that Ilha Bela had been completely abandoned since our visit in March, as a result of joint actions by French gendarmes and Brazilian police. However, we have found no further information on this. In May there was a flood and the Brazilian government sent relief supplies to the affected villages, Vila Brasil and Ilha Bela (<http://www.agenciaamapa.com.br/noticia/41681/>).

Cross-border movements of gold from French Guiana

The circulation of gold and goods is closely intertwined. The main commercial locations at the border river in Suriname became major gold buying places. The Chinese supermarkets that since 2007/8 have replaced the small shops run by Brazilians and Surinamese, accept all currencies, including raw gold, for foodstuffs and mining gear. They also buy gold, although this is not advertised widely. The Chinese supermarket owners are licensed to run supermarkets, not to buy gold, but as compliance is not monitored, it does not really matter in practice. One businessman in Antônio do Brinco told us that he estimated that 40 kilograms of gold change hands each month in this small commercial centre alone (16 March 2015). However, once it is safely on Surinamese soil, most of it is taken to Paramaribo to be sold. On Brazilian soil, the gold is usually sold in Oiapoque.

Before the gold reaches Suriname or Brazil, however, it has to travel to the border. It circulates in the hands of people, individuals who, often literally, walk with it and take it from the gold fields in French Guiana to other places. Gold concentrates substantial value in a small volume, which makes it easy to carry – and to smuggle into Brazil and Suriname. However, it is against the law to possess native gold in French Guiana, even just a gram of it. In fact, this is the only judicial way the gendarmes can do something against the informal gold mining in the *département*. But when they stop a person carrying gold, this does not automatically lead to prosecution. In practice, only when the illegally transported gold weighs more than 100 grams will legal action be taken. This is for two reasons: the gendarmes recognize that it is very common to walk around with small quantities of gold, because gold is also used as a currency in the forest, and whether the law is enforced is dictated by the costs associated with prosecution. Although a prison sentence should follow, the punishment is usually limited to the seizure of the gold and, in the case of Brazilians, deportation (gendarme in Camopi, 11 March 2015).

Gold can also be sold on the informal market to gold buyers in the mining area, from where it is then smuggled to Brazil or Suriname. Smaller amounts are sold to gold exchangers (*cambistas*) who have accomplices in Brazil or Suriname who deposit the value of the gold in Brazilian or Surinamese bank accounts. The seller gives the gold to the cambista in French Guiana, then the cambista calls his colleague and tells him how much money to deposit in which bank account. These transactions usually concern small amounts of gold. Brazilians at Ronaldo told us they pay the gold buyer 5% commission. Furthermore, the price the cambistas pay for the gold in the illegal gold fields is considerably lower than the price paid in Oiapoque or Paramaribo. A woman in Oiapoque told us that when, for example, the price of a gram of raw gold in Oiapoque is 95 reais, the price a garimpeiro receives in a currutela up the Sikini creek is 70 reais and

further away at Ipoussing only 40 reais (thus 30% and 60% less, respectively) (7 March 2015). Others presented similar calculations, albeit with different numbers (e.g. at Ilha Bela they said 90 reais in Oiapoque and 68 in Sikini). Selling gold to cambistas is not very advantageous. Most people prefer not to use this service and do so only in emergencies. But people do use the service and stressed that it is safe to trust cambistas involved in the business. Whenever there is a good telephone line, it is a fast way of getting money to Brazil (or elsewhere).

Walking with gold in the French Guiana forest can be risky. First, one can run into the gendarmes. The gendarmes focus on the mining sites, but also on the supply routes that people walk or travel by boat. The garimpeiros may receive information in time, so that they can hide, because the imminent arrival of the gendarmes in their helicopters is clearly audible. But sometimes there is nowhere to hide, or not enough time to run away and hide the cargo and oneself. People told us countless stories about encounters with the Harpie personnel. How they take everything you possess and set fire to it. How they destroy the huts and machinery, as well as all the groceries, clothes, perfume and cigarettes that people carry. Nevertheless, the Brazilians agree that the French are very humane and they prefer to deal with the French gendarmes rather than the Brazilian police, as 'they beat', which is something the Harpie people never do. The men who make a living transporting goods to the illegal mining sites, get caught repeatedly (one said five times, another eight times, etc.), but they said that they were never treated badly. A goldsmith from Roraima works in Suriname and French Guiana because 'at home, I would have to deal with the Brazilian military ...' (19 March 2015). Some miners suggested that the French gendarmes do their job half-heartedly, because if they were to fight 100% against mining it would stop and they would lose their jobs (19 March 2015). The French gendarmes and soldiers also have many stories about the Brazilians, of which the overarching dominant version is that the garimpeiros are poor and hardworking citizens of a neighbouring nation, who are just trying to earn a living and better their economic situation through this illegal gold mining (5 March 2015, 16 March 2015).

Another risk of traveling with gold through the forest of French Guiana is assault. The gold fields of French Guiana also attract criminals, who may attack mining operations or miners who are transporting gold. A famous case is the Manoelzinho gang, which killed two gendarmes in Dorlin in 2012, but there are others, too. In 2011, a group of about 10 *piupiuzeiros* (garimpeiros who find gold with metal detectors) wandered through the Tampok region, terrorizing and killing other miners and taking over mining sites. Miners who had the luck not to be present during an attack, left all their belongings behind and never returned (2 January 2012). According to several miners, this is why people choose to cross the closest border, instead of walking for two weeks through the jungle to the other side of the country

(16 March 2015). The recent Harpie strategy of occupying sites and blocking supply routes has also had a big impact on the routes and practices of miners and merchants. They have to circle around the occupied locations and keep their distance.

Final observations: the border producing mobility to sustain the illegal production of gold

The illegal gold mining creates a parallel economy that is maintained by the supply of goods and people from Brazil and Suriname. In the region, the mobilities have been structured by the permeable national borders. It is possible to cross the borders to the east and west of French Guiana, unnoticed by the gendarmes and the military border control. It is also possible to bring goods such as mining machinery, fuel, food, clothes and medicine, as well as people to the gold fields. The local and migrant miners create a miners' economy in this space that is completely built on the use of gold as currency. Two observations have to be made here with respect to the nature of gold. First, as long as it circulates in the gold mining area, gold is the currency used for all economic transactions and calculations. Across the borders, gold is also accepted as currency, but this is becoming less common over the years. In Paramaribo and Oiapoque, the local currency and euros or US dollars increasingly became the norm; in the small trade settlements on the river, such as Vila Brasil and Antônio do Brinco, gold can still be used, although euros and dollars have been introduced here, too. Gold as currency is losing its importance mostly at the Brazilian border. In Oiapoque and Vila Brasil, the Brazilian real and the euro have become the norm; also in Ilha Bela, prices were mostly in reals and not in gold. Second, unlike the international world market gold price, in the gold fields the gold price differs from location to location. In the garimpo, the price is set not in currency but in goods, and these goods are much more expensive than they are in Brazil or Suriname. And the value of the French gold increases as soon as it crosses the border, because much more merchandise can be purchased with the same amount of gold outside the gold fields.

The Brazilian and especially the Surinamese economies benefit considerably from this situation. Suriname is much smaller and the gold economy constitutes a large part of its national income. The profits from smuggling and gold enter the country and constitute a trigger for local economic growth (de Theije, 2014). For Suriname, gold accounted for over 60% of the total export value in 2011, and this contribution is increasing (data 2010, in Cremers & Theije, 2013). The importance of gold also lies in the employment it creates in other sectors, such as transport, machinery, and food production and retail (Centrale Bank van Suriname, 2014).

Brazil and Suriname do not seem to do much to control the smuggling of goods out of the country or the import of illegally produced gold from

French Guiana. The Brazilian Federal Police in Oiapoque also admit that the import of illegally produced gold from French Guiana is not a priority¹⁰ (13 March 2015). The border with Suriname is even less monitored. Despite occasional collaborations along the border river (e.g. the Surinamese police do at times inform the French gendarmerie about boats crossing over), the general impression is one of minimal collaboration. The Surinamese police lack the means to work effectively, but there are also signs that they may be complicit in illegal activities. Informants suggested that some of the police currently stationed at the shopping strip across Maripasoula are paid by Chinese shop owners, and that at times Surinamese military provide security for some of the balsas and scallions dredging for gold on the Surinamese side of the river. This atmosphere of complicity indicates that serious collaboration and formal bilateral agreements between Suriname and French Guiana are not to be expected in the near future.

The permeable border is ‘controlled’ on the territory of French Guiana, in the Parc Amazonien. There we see that the small-scale gold mining economy in French Guiana is not immune to Harpie operations. The destruction of the means of production and food stocks discourage people and many miners have left the French goldfields – but their shoes are soon filled by newcomers. The mobility of the small-scale gold miners is part of their flexibility (Fritz-Krockow et al., 2009; Priester & Hentschel, 2013) and in this situation of illegal mining it is an asset. They can react quickly to new opportunities to mine gold, as well as to the new context of operation that is created every time the gendarmes and soldiers perform repressive measures, occupy sites or block access routes. However, this mobility is also a consequence of a structural situation, in which local and migrant miners do not have the right to work in a legalized way, nor see other opportunities of to make a livelihood that are attractive enough to follow. Many of them have been caught at the illegal mining sites, however. The only way they can recover from repressive gendarme actions or other misfortunes is to start producing again, which they do with borrowed gold. It is a vicious circle and people get stuck at the mines or the border settlements, where we found so many waiting for a chance to return or to make enough money to be able to leave. When the woman quit her frozen chicken business, she took a job as a cook at a mining operation. She agreed on a fixed salary of 40 grams a month, to be sure of a decent income. However, the mine did not produce enough gold to pay her every month, so she was waiting for her ex-boss to come to Ronaldo to pay her the months he still owed her. She was stuck beneath the Chinese supermarket. But she was safe on the Suriname side of the border.

10 The issues of the border control from their side of the Oyapock River concern the trafficking of drugs and weapons, and fugitive criminals, rather than *garimpeiros* and gold imports.

References

- CREMERS Leontien, & THEIJE Marjo de, 2013, «Introduction», in Leontien Cremers, Judith Kolen, & Marjo de Theije (Eds.), *Small-scale Gold Mining in the Amazon. The cases of Bolivia, Brazil, Colombia, Peru and Suriname*, Amsterdam, Cedla.
- FRITZ-KROCKOW Bernhard, TORRES-GAVELA Mariana, EL-MASRY Gamal Zaki, PORTILLO Rafael A., NOZAKI Masahiro, ROY Tobias, & DYCZEWSKI Pawel, 2009, *Suriname: Toward Stability and Growth* (09/02). Retrieved from Washington: <http://www.imf.org/external/pubs/cat/longres.cfm?sk=19792.0>
- GUYANE, Préfecture de la, 2011, *Schéma départemental d'orientation minière de la Guyane Préfecture de la Guyane*, Retrieved from http://www.guyane.developpement-durable.gouv.fr/IMG/pdf/SDOM_Guyane.pdf:
- HORTH Gauthier, 2014, *FEDOMG and gold mining in French Guiana*. Paper presented at the Surimep 2014, 1st Suriname International Mining, Energy & Petroleum Conference and Exhibition, Paramaribo.
- ODER Jessica, 2011, «Vers la structuration d'une filière aurifère «durable»? Etude du cas de la Guyane française», *EchoGéo [En ligne]*(17), doi:DOI : 10.4000/echogeo.12587.
- ORRU Jean-François, 2001, «Inventaire historique de l'activité d'orpaillage en Guyane française», in J. P. Carmouze, M. Lucarre, & A. Boudou (Eds.), *Le Mercure en Amazonie. Rôle de l'homme et de l'environnement, risques sanitaires*, Paris, Institut de Recherche pour le Développement, 409-442.
- PETOT Jean, 1986, *L'or de Guyane. Son histoire, ses hommes*, Paris, Editions Caribéennes.
- PIANTONI Frédéric, 2011, *Migrants en Guyane*, Cayenne, Actes Sud / Musée des cultures guyanaises.
- PRIESTER M., & HENTSCHEL, T., 2013, *Guyana's Extractive Industry Sector (EIS). A Synopsis of Issues and Recommendations for the mining sector as a Sustainable Element of Guyana's Low Carbon Development Strategy (LCDS)*.
- SICKING Louis, 2006, *Frontières d'Outre-Mer. La France et les Pays-Bas dans le monde atlantique au XIX^e siècle*, Paris, Les Indes Savantes.
- SURINAME, centrale bank van, 2014, *Leading sectors of Suriname: The impact of Mining, Agriculture and Tourism Activities on the Economy 1970–2012*, Paramaribo, CBvS.
- TAUBIRA-DELANNON Christiane (Députée de la Guyane), 2000, *L'Or en Guyane: éclats et artifices*, Retrieved from Paris: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/004001895/index.shtml>
- THEIJE Marjo de, 2014, «Small-scale Gold Mining and Trans-frontier Commerce on the Lawa River», in E. B. Carlin, I. Leglise, B. Migge, & P. Tjon Sie Fat (Eds.), *in and out of Suriname. Language, Mobility and Identity*, Leiden, Brill, 58-75.



Être de quelque part mais être né nulle part... L'état civil sur un fleuve frontière de Guyane

Catherine BENOÎT

S'il est habituel de définir les frontières par leurs matérialité physique et géopolitique, d'aborder leur fonction en lien avec la souveraineté d'un pays, d'analyser leur réalité lors de leur franchissement par les non-nationaux, il l'est peut-être moins de les aborder à partir de l'état civil défini à la fois comme l'identification unique d'un individu et l'institution qui l'enregistre et en garantit l'unicité. S'intéresser à l'état civil permet d'aborder deux des dimensions de la frontière comme critère de distinction entre les nationaux, les étrangers en situation régulière et ceux en situation irrégulière. Réalité physique et géopolitique, la frontière exige la possession de documents d'identité, de voyage et d'un visa pour être franchie. Institutionnelle, elle se manifeste lorsque l'étranger ne peut avoir accès à certaines institutions ou droits parce qu'il vit en situation irrégulière. L'attribution d'un état civil inscrit la naissance d'un individu dans un pays souverain aux frontières clairement définies et va de soi dans de nombreux pays dont la France, pionnière en ce domaine depuis le XVI^e siècle. En Guyane, en revanche, l'attribution d'un état civil n'a pas concerné toutes les populations de ce territoire jusque dans les années 1960. Depuis, des centaines de personnes qui affirment être nés en Guyane, mais n'ont pas été enregistrées au moment de leur naissance, n'ont pas réussi à faire aboutir la procédure judiciaire qui en permet l'attribution une fois passé le délai de déclaration.

Les balbutiements de l'état civil en Guyane et sur le Maroni (1792-1990)

Le développement de l'état civil en Guyane participe de l'histoire démographique et politique coloniale et post-coloniale de ce territoire au regard de la place accordée aux différentes populations natives ou transplantées depuis les débuts de la colonisation française. L'état civil fut attribué de manière différenciée à des groupes selon qu'ils étaient considérés dans le cas des Amérindiens et des Marrons comme faisant partie de la nation ou non, et dans celui des Africains réduits en esclavage comme constitués de membres ayant une personnalité juridique ou non.

Depuis l'ordonnance de Villers-Cotterêts de 1539, l'état civil est consigné dans les registres paroissiaux et ne concerne que les catholiques, élimi-

nant protestants et juifs jusqu'en 1787 – les protestants en ayant été privés depuis 1685, les juifs n'en ayant jamais eu. Le décret du 20 septembre 1792 confie aux représentants de l'État, à savoir les maires, le soin d'enregistrer l'état civil de l'ensemble de la population. Ce décret est complété par la loi du 6 fructidor an II (23 août 1794), qui impose à tous les Français l'usage du prénom et du patronyme qui doivent figurer sur leur acte de naissance. L'état civil se met en place lentement sur le territoire métropolitain. Il en va différemment pour les colonies en particulier la Guyane peuplée de groupes aux statuts juridiques et politiques différents : colons d'origine européenne, Africains réduits en esclavage, hommes libres de couleur, Amérindiens et Noirs marrons Boni alors seul groupe Noir marron présent sur la rive droite du Maroni depuis 1776.

La Guyane, comme la Guadeloupe, a connu la première abolition de l'esclavage du 4 février 1794. Les anciens Africains réduits en esclavage sont reconnus comme citoyens et des vellétés d'instauration d'un état civil voient alors le jour avant d'être définitivement abandonnées en 1802¹. Bien que les Africains réduits en esclavage soient reconnus par la loi organique du 24 avril 1833 et l'ordonnance royale du 4 août 1833 comme des personnes juridiques et non plus comme des biens, ce n'est qu'avec la deuxième abolition de l'esclavage en 1848 que les nouveaux libres acquièrent un état civil (Doumeng, 2007). L'attribution de l'état civil ne concerne ni les Amérindiens ni les Boni considérés comme « des peuples indépendants » dont les membres ne sont pas des citoyens français mais jouissent d'une « pseudo nationalité » non formalisée par le droit jusque dans les années 1950 (Urban, 2015, à paraître).

De 1930 à 1970, la Guyane connaît un découpage territorial, administratif et politique singulier sur lequel s'appuie la diversité des statuts administratifs juridiques des personnes et des groupes². En 1930 est créée une division administrative, le territoire autonome de l'Inini, devenu en 1951 l'arrondissement de l'Inini, qui couvre la majeure partie du territoire de l'intérieur selon une ligne qui traverse d'Est en Ouest la colonie, du sud de Saint-Laurent-du-Maroni à Saint-Georges-de-l'Oyapock. La mince frange

1 Je remercie Yerri Urban pour les longues discussions que nous avons eues sur le développement de l'état civil dans le premier empire colonial français. Sans ces échanges cet article n'aurait pu voir le jour. Pour un développement plus approfondi de cet historique je me permets de renvoyer le lecteur à « *Pampila* » et *politique sur le Maroni : de l'état civil sur un fleuve frontière*, article à paraître dans le numéro spécial d'*Histoire de la Justice* consacré aux *Justices en Guyane*, 2016, n°25 sous la direction de Sylvie Humbert et Yerri Urban.

La recherche dans les archives du Tribunal de Grande instance à Cayenne et le suivi des audiences foraines sur le fleuve Maroni en 2014 et en 2015 ont été financés en partie par le programme de recherche « Mobilités, ethnicités, diversité culturelle : la Guyane entre Surinam et Brésil ». Je remercie Gérard Collomb, Francis Dupuy et Serge Mam Lam Fouck pour m'avoir associée à ce projet.

2 Guyon, 2013.

du littoral est gérée par le conseil général alors que le territoire autonome de l'Inini est sous administration directe de l'État, d'abord sous l'autorité du gouverneur, puis avec la départementalisation en 1946, sous celle du préfet, représenté sur place par la gendarmerie. Les populations amérindiennes, à l'exception des Kali'na installés sur la côte, et noires marronnes vivaient dans le territoire de l'Inini à l'écart des populations métropolitaines et créoles. L'existence de l'Inini consacrait la distinction démographique et politique entre d'une part les populations créole et métropolitaine, dont les membres sont des nationaux et des citoyens français, et d'autre part les populations noires marronnes et amérindiennes, qualifiées de « primitives » et de « tribales ».

L'enregistrement à l'état civil des populations amérindiennes et noires marronnes est décidé par le gouvernement français dans les années 1950, quand il s'agit d'une part de faire accéder les groupes « primitifs » au statut de citoyens afin d'avoir des électeurs en vue de la création des municipalités pour remplacer les cercles municipaux, une fois la suppression de l'arrondissement de l'Inini programmée³. Il fallait pour cela octroyer la nationalité française aux membres de ces groupes, ce qui nécessitait la possession d'un état civil, pierre angulaire d'une identité administrative et juridique dans un territoire donné. L'ingénieur-géographe Jean Hurault qualifia de « francisation » cette attribution de la nationalité française qui transforma des populations alors « indépendantes » en citoyens français ayant droit de vote et accès aux prestations sociales (Hurault, 1958, 1970, 1972).

En l'absence d'un état civil à la naissance, un individu né sur le territoire français peut faire une demande de jugement déclaratif de naissance (JDN) une fois le délai de déclaration dépassé, auprès du tribunal de grande instance (TGI). Après une enquête menée par le procureur avec le concours de la gendarmerie, le TGI attribue, s'il y a lieu, un état civil aux personnes concernées.

La première campagne d'établissement d'un état civil, via les JDN, condition nécessaire remonte à 1956 et fait suite à des instructions préfectorales de 1956⁴. La deuxième est initiée en 1965 à la demande du ministère de la Justice; les enquêtes en vue de l'établissement des JDN sont menées entre 1965 et 1967 puis complétées en 1969⁵, sans que, dans la plus pure tradition coloniale, l'avis des populations amérindiennes et noires marronnes ne soit sollicité. Pour les ethnologues Françoise et Pierre Grenand, les populations amérindiennes ne se considéraient alors pas comme françaises mais comme des nations « alliées » à la France (Grenand et Grenand,

3 L'arrêt du 21 novembre 1931 crée la fonction d'officier d'état civil pour l'Inini (Thabouillot, 2012 : 177), mais cela ne concerne pas les populations amérindiennes et noires marronnes.

4 Hurault, 1958.

5 Lettre n°113 0A10 en date du 5 juin 1965 in Thabouillot, 2012 : 332.

1979 : 371), mais elles se sont depuis appropriées la nationalité et la citoyenneté françaises pour devenir des acteurs sur l'échiquier politique guyanais⁶.

La question du recensement des personnes sans état civil n'est pas pour autant réglée à la fin des années 1960. La détermination du lieu de la naissance qui permet l'attribution de la nationalité française via le JDN est déjà l'objet de faveurs, sinon d'enjeux, politiques. Nombre de résidents ou de chefs coutumiers racontent ainsi aujourd'hui comment les relations politiques ou familiales influençaient la décision des enquêteurs de considérer un habitant du village comme né en France ou au Surinam. De fait, bien des familles aujourd'hui sont constituées de membres aux affiliations nationales diverses ou apatrides, qui montrent les parcours transnationaux des familles dont les membres sont nés sur les fleuves frontières (Benoît, 2015).

L'arrondissement de l'Inini prend fin en 1969 avec la création des communes de l'intérieur qui inscrivent l'intérieur guyanais dans le régime administratif et politique général⁷. Deux communes sont créées sur le Maroni, Papaïchton-Grand-Santi et Maripasoula, dotées de leurs propres services d'état civil. Pour tenir les registres avant la création de la commune de Grand-Santi en 1993, le maire de la commune de Papaïchton-Grand-Santi et son officier d'état civil qui résidaient à Papaïchton où se trouvait la mairie allaient au-devant de leurs administrés lors de missions bi-hebdomadaires sur les terres de Grand-Santi et reportaient l'état civil sur les registres tenus à Papaïchton. Mais à cette époque, les Noirs Marrons et les Amérindiens ne sont pas pour autant devenus tous des nationaux ou des citoyens français, un nombre non négligeable n'ayant toujours pas d'état civil dans les années 1990⁸.

L'état civil des années 1990 à 2013 : déclarations de naissances, recensement

La présence des services d'état civil ne garantit pas pour autant la déclaration et l'enregistrement des naissances car ceux-ci ne fonctionnent pas toujours de manière rigoureuse⁹. A cela plusieurs raisons qui, dans la Guyane des années 2000, renvoient aux trois types d'infractions décrites par Gérard Noiriel pour rendre compte des failles de l'état civil sur le territoire métropolitain au début du XIX^e siècle. Ce sont pour reprendre les

6 Grenand et Grenand, 1979, 1992, Collomb, 2011.

7 En 1970 le Sud du département devient cependant zone d'accès réservé, nécessitant une autorisation de la préfecture pour s'y rendre.

8 Martini, 1999, Kayanakis et Vaillant, 2001.

9 Les remarques qui suivent proviennent d'enquêtes réalisées dans les services d'état civil des mairies et des établissements de santé des communes de Maripasoula, Papaïchton, Grand-Santi et de Saint-Laurent-du-Maroni ainsi que de la consultation des doubles des registres d'état civil au Tribunal de grande instance de Cayenne.

termes, ici entre guillemets, proposés par Noiriel « l'incompétence » de ceux qui ont la charge de l'état civil ou des déclarations à la mairie, « les arrangements » sur les dates et les signatures, les « falsifications délibérées » (Noiriel, 2007 : 7-8)¹⁰.

Du fait des distances à parcourir, le délai de droit commun de trois jours mentionné dans l'article 55 du Code civil était trop court pour l'enregistrement. Une ordonnance de 1998, ratifiée par la loi en 1999, accorde un délai de trente jours pour les déclarations de naissance dans les communes de l'intérieur de la Guyane¹¹, délai revenu à trois jours en 2004¹². Depuis que les accouchements sont censés avoir lieu à Saint-Laurent-du-Maroni pour les mères résidant à Apatou, Papaïchton, et Grand-Santi; et à Cayenne pour celles résidant à Maripasoula la non-déclaration des naissances est moindre, le centre hospitalier de Cayenne et le centre hospitalier de l'Ouest guyanais tenant des registres qui sont récupérés chaque jour de la semaine par un officier d'état civil. Quelques enfants naissent encore dans les communes, dans un établissement de soins ou au domicile de la mère. Le nombre de naissances non déclarées aujourd'hui doit être peu important car les demandes de JDN instruites par la chambre détachée du TGI depuis 2014 concernent en très grande majorité des adultes de plus de dix-huit ans.

L'enregistrement à l'état civil ne garantit pas pour autant une identité administrative et juridique certaine. Là encore un ensemble d'erreurs, qui pourraient rentrer dans la catégorie de « l'incompétence » ou de la « falsification », caractérisent l'écriture des registres. De multiples fautes d'orthographe sont commises dans la rédaction des actes de naissance, mais jamais ceux de mariage ou de décès, nous disait une greffière qui procède aux rectificatifs : erreurs sur la date de naissance, le nom des communes, aussi bien pour celles qui sont françaises que les surinamiennes, sur les prénoms également, mal entendus, parfois imposés par les sages-femmes et mal orthographiés. Des actes de naissances sont rectifiés plusieurs fois, chaque

10 « Incompétence » : L'écart entre le nombre de naissances enregistré dans l'établissement de santé et celui enregistré à l'état civil pour une commune du fleuve peut aller jusqu'à 80 dans les années 1990. Depuis 2004, dans cette même commune, le nombre de naissances du registre de l'établissement de santé est, pendant quatre années, supérieur à celui du registre de l'état civil alors que le responsable du centre apporte lui-même les déclarations à la mairie. « Arrangements » sur les dates et les signatures. Les rectificatifs de l'état civil doivent être réalisés par le TGI. Sur les registres bien des corrections sont faites par un employé de la mairie au correcteur liquide dans l'acte original sans décision du tribunal. « Falsifications délibérées » ou, peut-être, liées à l'ignorance : au milieu des années soixante, bien des parents ne voyaient pas l'intérêt de déclarer leur enfant, ignoraient qu'il était nécessaire de le faire, ou encore s'opposaient à tout trace officielle d'enregistrement d'une naissance ne serait ce que pour éviter la conscription aux jeunes hommes. A l'inverse, il arrivait que des enfants soient déclarés plusieurs fois.

11 Article 55 alinéa 1 du Code civil, Ordonnance n°98-580 du 8 juillet 1998 ratifiée par la loi n°99-1121 du 28 décembre 1999. Ce délai était de soixante jours pendant le régime de l'Inini (Thabouillot, 2012 : 177).

12 Article 212 de la loi n°2004-09 du 9 mars 2004.

rectification entraînant de nouvelles erreurs. Les demandes de rectification atteignent un nombre qualifié d'« ahurissant » par des greffiers et des magistrats de Guyane. Du 1^{er} janvier au 10 mars 2013, 1006 demandes, soit près de quatre demandes par jour, ont été déposées à la Maison de la justice et du droit de Saint-Laurent qui fait office de greffe civil du parquet. Alors que les rectificatifs de l'état civil ne peuvent être effectués que sur instructions du Procureur de la République, des employés municipaux s'arrogent le droit de « corriger » eux-mêmes les registres¹³.

Pour pallier les déficiences dans la déclaration et l'enregistrement des naissances, plusieurs missions conjointes de la sous-préfecture de Saint-Laurent, du parquet et de différents ministères ont conduit des opérations de recensement en vue de l'établissement d'un état-civil pour les populations noires marronnes et amérindiennes vivant sur le Maroni tout au long des années 1990 et au début des années 2000. Ce sont les missions de 1994, 1996, 1998, 2000 et 2001. Ces missions rassemblent selon les années les maires et les autorités coutumières, et donnent lieu à des audiences foraines en 1994, 1998 et 2000. Un fonctionnaire de la sous-préfecture de Saint-Laurent-du-Maroni qui a participé à la réalisation du recensement en vue de l'établissement des JDN en 1994 se souvient : « C'était comme une fête, les pirogues venaient. On a commencé par le pays amérindien puis Maripasoula, Grand-Santi, Papaïchton et on a fini avec Apatou où 90% de la population était déjà française. Pour Grand-Santi on avait des milliers de personnes, on savait qu'ils venaient du Tapanahoni. On a refusé 4000 personnes sur les 5000 qui s'étaient présentées »¹⁴. En 2001 une mission a lieu uniquement en pays amérindien à Cayodé sur le Tampok, puis Elahé, Twenké, Taluen, et Antecume Pata sur le Litani¹⁵.

Les missions des années 1990 n'ont pas réglé de manière définitive la question de l'attribution de l'état civil. Les demandes de JDN continuent d'affluer jusqu'en 2013 auprès du vice-procureur du tribunal d'instance de Saint-Laurent-du-Maroni. Deux interprétations de l'application du droit ont prévalu dans l'histoire récente de l'instruction des JDN, montrant s'il était besoin la dimension politique du droit.

Les jugements déclaratifs de naissance depuis le début des années 2000

Jusqu'à la fin 2013, la suspicion de fraude dominait dans l'instruction des JDN. Une note du procureur de la République datée de 1995 pour le

-
- 13 Ce que j'ai pu constater lors d'une permanence juridique du Conseil départemental de l'accès au droit (CDAD) en mars 2013 dans une commune du fleuve lors de laquelle un consultant a fait rectifier à deux reprises dans la matinée son extrait d'acte de naissance à la mairie.
 - 14 Communication personnelle, préfecture de Saint-Laurent-du-Maroni 19 novembre 2014.
 - 15 Pour un compte-rendu de cette mission par la procureure de la République en charge du contentieux JDN, voir Anne Kayanakis et Éric Vaillant, 2001 : 19-24.

ministre de la Justice en précise les raisons et émet des recommandations pour vérifier la validité de la demande¹⁶. De fait, en dépit d'un nombre élevé de requêtes, seul un petit nombre de dossiers instruits par le vice-procureur de Saint-Laurent étaient transmis, en général moins de cinq par an, au juge du TGI à Cayenne qui acceptait toutes les demandes¹⁷. Depuis 2013 une interprétation différente prévaut qui s'est traduite par la mise au point d'une procédure simplifiée pour la demande de JDN pour les communes de Grand-Santi et de Papaïchton et la tenue d'audiences foraines, c'est-à-dire à l'extérieur du tribunal dans les communes de résidence des requérants.

« L'opération JDN Grand-Santi-Papaïchton » est une procédure dérogatoire mise en place par le parquet sur recommandation du ministère de la Justice suite au dépôt de deux listes de requérants demandant des JDN. Fin 2012, le maire de Papaïchton suivi par celui de Grand-Santi adressent des listes de 200 à 300 noms au ministère de la Justice, au parquet, à la préfecture et à la sous-préfecture de Saint-Laurent-du-Maroni. En avril 2013, le procureur général définit une nouvelle procédure avec le parquet, le vice-procureur de Saint-Laurent-du-Maroni, le commandant de la gendarmerie de Saint-Laurent, les maires et les cadres des mairies de Papaïchton et Grand-Santi. Désormais, une distinction est opérée entre les requérants qui ont un lien de parenté proche avec un français, qu'il s'agisse des parents, grands-parents, frères ou sœurs, ce qui concerne un quart des demandes, pour lesquels il n'y a plus d'enquête de gendarmerie, et ceux qui n'ont pas de lien proches avec des ressortissants français pour lesquels la procédure classique est maintenue. Ces derniers sont toujours soumis à l'enquête de gendarmerie qui consiste essentiellement en une interview à la gendarmerie, les gendarmes ne disposant qu'occasionnellement d'une pirogue pour procéder aux entretiens au domicile du requérant, afin de vérifier les témoignages attestant de la naissance sur le territoire français. Les dossiers des requêtes sont préparés par les services d'état civil des communes sous la direction du vice-procureur de Saint-Laurent qui les apprécie et saisit le juge de la chambre détachée du TGI s'il les juge convaincants¹⁸. L'instruction des dossiers repose sur la preuve testimoniale du lieu de naissance, à savoir le témoignage d'une ou deux personnes garantes d'une naissance sur le territoire français.

16 Courrier du procureur de la République, Cayenne le 15 juin 1995. Objet : État civil des populations du Haut Maroni.

17 Par exemple, en 2012, sur 963 dossiers présentés au vice-procureur de Saint-Laurent, une vingtaine ont été transmis au TGI et ont abouti à un JDN. Chiffres communiqués par la Maison de la justice et du droit. Communications personnelles, Vice-procureur de Saint-Laurent-du-Maroni et juge du TGI de Cayenne, mai 2013.

18 De septembre 2000, date de la création de la Maison de la justice et du droit (MJDD) à Saint-Laurent-du-Maroni et jusqu'à la création de la chambre détachée du TGI en 2013, les dossiers de demandes de JDN étaient préparés par la MJDD, instruits par le vice-procureur de Saint-Laurent, et le jugement était rendu par un juge du TGI à Cayenne.

Dans un contexte où la plupart des requérants ne répondent pas aux convocations du tribunal, du fait de problèmes d'acheminement du courrier et du coût élevé des déplacements en pirogue ou par avion ainsi que des frais d'hébergement, le tribunal de Saint-Laurent a établi depuis 2014, dans le cadre du développement d'une justice de proximité, un calendrier d'audiences foraines pour auditionner les requérants et les témoins dans les mairies¹⁹.

L'audition sur place en présence de la juge du siège en poste d'octobre 2013 à décembre 2015, également présidente de la chambre détachée du TGI, du vice-procureur et d'une greffière, est suivie d'une convocation au tribunal s'il y a lieu. Depuis décembre 2015 un nouveau juge, assisté d'une greffière, tient les audiences foraines et se déplace au domicile des témoins si ces derniers ne peuvent venir à l'audience. Le jugement est rendu quelques semaines plus tard lors d'une audience au tribunal de Saint-Laurent-du-Maroni, en l'absence le plus souvent des requérants qui n'ont que rarement les moyens de se déplacer. S'il est positif, la chambre détachée du TGI établit un acte de naissance et une copie du JDN qui sont envoyés à la mairie pour transcription dans les registres d'état civil. Le requérant peut alors faire établir un certificat de nationalité au tribunal d'instance et demander une carte nationale d'identité et un passeport auprès de la mairie. Des employés de la mairie de Grand-Santi précisent qu'il est plus rapide d'acquérir la nationalité française une fois le JDN obtenu qu'un titre de séjour. Il suffit de deux mois une fois le JDN rendu pour avoir une carte nationale d'identité²⁰. Dans le cadre de « l'opération JDN Grand-Santi-Papaïchton » la très grande majorité des requérants s'est vue attribuer un état civil. En 2014, le parquet a transmis à la chambre détachée du TGI 520 dossiers, qui étaient ceux des requérants de cette opération spéciale ainsi que des dossiers en souffrance depuis des années. Sur les 153 jugements rendus pour l'année 2014, 133 étaient positifs.

Conclusion

La non déclaration de sa naissance à l'état civil entraîne pour un individu l'absence d'une identification administrative, juridique et nationale. Elle induit une situation d'insécurité juridique sinon d'apatridie pour les sujets qui n'ont pas d'état civil au Surinam. En Guyane, elle signale combien le fleuve Maroni n'est pas une frontière physique et géopolitique pour les populations vivant sur ses rives. Parmi ceux qui affirment être nés en

19 Les difficultés d'accès au droit en Guyane ont fait l'objet de plusieurs colloques et publications parmi lesquelles : Jean-Pascal Martres et Jacques Larrieu (dir.), *Coutumes et droit en Guyane*, Paris, Economica, 1993; Didier Peyrat et Marie-Alice Gougis-Chow Chine (dir.), *L'accès au droit en Guyane*, Matoury, Guyane, Ibis Rouge Éditions, 1998 et Didier, Peyrat, *Le juge et le lieu. Essai sur le besoin d'un droit en Guyane*, Matoury, Guyane, Ibis Rouge Éditions, 1999.

20 Communication personnelle, mairie de Grand-Santi, juillet 2014.



Guyane, certains ont en réalité un état civil surinamien, le JDN est alors un papier de circonstance qui, devant l'impossibilité d'obtenir un titre de séjour, permet d'avoir une existence administrative dans un pays de résidence. L'expression « vivre sur le fleuve » consacre cette expérience du fleuve pour les populations amérindiennes et marronnes, dont les modes de vie se développent sur ses deux rives ou dans son cours quand il s'agit d'accomplir des activités quotidiennes telles se laver, laver le linge ou la vaisselle, prendre un bain ou de remplir des fonctions essentielles de la vie sociale comme enterrer ses morts ou rendre hommage à ses ancêtres. Le fleuve, « territoire liquide »²¹, est aussi un espace d'interactions conflictuelles ou de bon voisinage entre les différents groupes qui s'y sont établis²². L'absence d'état civil fait barrage à l'inclusion citoyenne du pays où l'on est né ou de résidence. Elle signale également combien le Maroni est une frontière institutionnelle dont la présence se fait cruellement sentir pour ceux qui, nés en France, ne peuvent faire valoir les droits auquel peut prétendre un citoyen.

21 de Dehn, 2003.

22 Dupuy, 2015.



Références bibliographiques

- BENOÎT Catherine, 2015, « Sans-Papiers amérindiens et noirs marrons. La fabrication de l'étranger sur le fleuve Maroni », in *Sociétés marronnes des Amériques. Mémoire, patrimoine, identité et histoire du XVII^e au XX^e siècles*, Jean Moomou (ed.), 77-89, Matoury, Guyane, Ibis Rouge Éditions.
- COLLOMB Gérard, 2011, « Une « citoyenneté » Kali'na ? Constructions citoyennes, affirmations identitaires, jeux de niveau en Guyane française », *Citizenship Studies* n° 15 (8), 981-991.
- DE DEHN Lise, 2003, *Du fleuve frontière au territoire liquide : Parcours des Noirs marrons Ndjuka de la commune de Grand Santi dans l'espace amazonien*, mémoire de maîtrise, Université Lumière Lyon 2, Lyon.
- DOUMENG Valérie, 2007, « L'état civil des populations marginales de la Guyane française », in *Du Code noir au Code civil. Jalons pour l'histoire du droit en Guadeloupe. Perspectives comparées avec la Martinique, la Guyane et la République d'Haïti*, Jean-François Niort (ed.), 281-298, Paris, L'Harmattan.
- DUPUY Francis, 2015, « Noirs marrons et Amérindiens des Guyanes : approche comparée des relations interethniques », in *Les marronnages et leurs productions sociales, culturelles dans les Guyanes et le bassin caribéen du XVII^e au XX^e siècle : bilans et perspectives de recherche*, Jean Moomou (dir.), Matoury, Guyane, Ibis Rouge Éditions.
- GRENAND Françoise et GRENAND Pierre, 1979, « Les Amérindiens de Guyane française aujourd'hui : éléments de compréhension », *Journal de la Société des Américanistes* n° 66 (1), 361-382.
- GRENAND Pierre et GRENAND Françoise, 1992, « Il y a encore des Sauvages en Amérique ? [Libres propos d'anthropologues sur les Amérindiens de Guyane] », *Journal de la Société des Américanistes* n° 78 (1), 99-113.
- GUYON Stéphanie, 2013, « Des « primitifs » aux « autochtones ». Savoirs ethnologiques et politiques publiques en Guyane de 1946 à nos jours », *Genèses*, n° 2 (91), 49-70.
- HURAUULT Jean, 1958, *Mémoire sur un projet de statut des populations tribales de Guyane française*, in Jean Hurault, Legs à P. F. Grenand, 2004.
- , 1970, « La « Francisation » des Indiens de Guyane », *Le Fait public* n° 16 (mars), 1-8.
- , 1972, *Français et Indiens en Guyane : 1604-1972*, Cayenne, Guyane Presse Diffusion.
- KAYANAKIS Anne et VAILLANT Éric, 2001, « Guyane, magistrats et sans papiers », *Antilla* n° 961 (9 novembre), 19-24.
- MARTINI Jean-François, 1999, « Session de rattrapage pour l'état civil guyanais » *Plein Droit* n° 43, 22-23.
- NOIRIEL Gérard, 2007, *L'identification : Genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin.
- THABOUILLOT Gérard, 2012, *Un projet politique et administratif pour l'arrière-pays de la Guyane française : le territoire de l'Inini (1930-1969)*, La Sorbonne-Paris IV.
- URBAN Yerri, 2015, « La citoyenneté dans l'empire colonial français est-elle spécifique ? », *Jus Politicum. Revue de droit politique* n° 14 (<http://juspoliticum.com/La-citoyennete-dans-l-empire.html>).
- , à paraître, « Empire colonial et droit à la nationalité », in *Droit de l'homme et colonies*, edited by Alexandre Deroche and Eric Gasparini, Presses universitaires d'Aix-Marseille.



Dynamiques du rapport local/global, nouvelles territorialités, recompositions identitaires





Trabalhadores brasileiros na Guiana Francesa: da sedução à realidade migratória

Manoel de Jesus de Souza PINTO

Introdução

É quase consensual (Piantoni, 2009; Police, 2010; Pinto, 2011)... O ouro extraído nos garimpos do sul da Guiana Francesa, as condições de remuneração “aparentemente” mais atraentes e a existência de um sistema de proteção social, por parte do Estado francês, mais eficaz e organizado foram no passado e continuam sendo no presente as principais causas para explicar a persistência ou mesmo o crescimento da migração brasileira para a Guiana Francesa, apesar de uma política de controle migratório cada vez mais restritiva na fronteira entre os dois países.

No entanto, para além dessas constatações clássicas, indubitavelmente temos hoje novos fenômenos que ultrapassam a fronteira das disputas e dos interesses políticos. Os fenômenos culturais, por exemplo, respondem por relacionamentos cada vez mais próximos entre essas duas sociedades, sejam através das sociedades ameríndias, de uniões estáveis ou casamentos, da gastronomia, da música, da sociolinguística, das experiências de processos de trabalho, enfim, o cenário multicultural da Guiana Francesa aproxima e empurra, quase de forma irreversível, essas duas sociedades para a cooperação bilateral, seja pelo isolamento dessas regiões em relação a Paris ou Brasília, ou mesmo pela carência de desenvolvimento mútuo. Logo, Caiena e Macapá devem ser tratadas pelas autoridades políticas, diplomáticas e de segurança como um “enclave de exceção” na América do Sul, onde regras próprias devem ser estabelecidas/construídas com o intuito de vencer a noção de “destino” e a “lógica do atraso”, que atormentam há bastante tempo essa fronteira singular. Não existem mais “bons ou maus” vizinhos, e sim sociedades que precisam se respeitar.

É neste ambiente de integração regional e perspectiva de desenvolvimento para o Platô das Guianas, que tem como elemento simbólico a construção da ponte binacional que gostaríamos de apresentar nossas impressões, quase autobiográficas, sobre as relações de trabalho de brasileiros na Guiana Francesa.

Este trabalho é resultado de pesquisas realizadas na cidade de Caiena, e de uma forma geral, em toda a Guiana Francesa nos anos de 2010 a 2016. Numa perspectiva mais ampla, esta pesquisa faz parte de um Projeto de Pós-Doutoramento financiado pela Fundação CAPES/BRASIL, intitulado “O

Mundo do Trabalho no Platô das Guianas”. No entanto, os últimos estudos (2013, 2014) foram realizados no âmbito do Programa “Mobilités, Ethnicités, Diversité Culturelle: La Guyane entre Surinam et Brésil”, coordenado pelos Prof. Drs. Serge Mam Lam Fouck e Gérard Collomb.

O artigo é composto por secções diversas, as quais abordam aspectos empíricos dos postos de trabalhos preenchidos por brasileiros e uma caracterização do novo perfil do imigrante brasileiro que tenta chegar à Guiana Francesa. Apresenta ainda uma discussão acerca do “descontrole” da migração clandestina para as áreas de garimpo, o percurso migratório de alguns imigrantes brasileiros e finaliza com notas conclusivas ao final. Em síntese, este texto pretende atualizar algumas informações de pesquisas já realizadas anteriormente (Pinto, 2011) e realiza algumas projeções sobre o cenário migratório da Guiana Francesa para os próximos anos.

História, migração e trabalho

O fenômeno migratório é um processo que transcende o tempo, o espaço e as fronteiras em várias dimensões; pois produz outros tempos, outros espaços e outras fronteiras. Sua característica básica é o abandono do tempo original por um tempo significativamente longo, algumas vezes sem volta. Desse modo, comumente a migração, seja interna ou externa, não pode ser identificada com movimentos populacionais de curta duração, como é o caso dos negócios ou turismo, ou até mesmo para realizar determinados cursos (Tedesco, 2006). Em relação à Guiana Francesa, por exemplo, temos novas variáveis que comprovam uma mudança de comportamento do imigrante brasileiro. A ideia de retorno ao Brasil, aos poucos é substituída por outras, que são direcionadas mais aos futuros dos filhos, bem estar familiar, segurança educacional.

As migrações são realidades governadas não só pela oferta e demanda, mas são fenômenos sociais, econômicos, históricos, culturais e identitários. Porém, aproximando mais esse fenômeno do mundo contemporâneo e sem entendê-lo numa mera condição de causa e efeito, é possível que haja uma familiaridade muito grande entre capitalismo e fenômeno migratório, principalmente no campo das relações de trabalho.

Sobre a temática do desemprego e globalização, veja os seguintes comentários:

O local está irremediavelmente ligado, nas relações econômicas, ao global, ainda que por processos diferenciados; e as mudanças no mundo do trabalho podem ser vistas em três níveis: a) no processo de produção, pelas inovações tecnológicas trazidas sobretudo pelo desenvolvimento da informática; b) nas mudanças na forma de gestão empresarial e na força de trabalho, que aparecem pela inversão de princípios e pela superação em certas áreas do modelo taylorista e fordista, alterando-se as referências da cooperação na divisão social do trabalho e portanto a conformação do coletivo de trabalhadores; c) na exclusão de massas crescentes, em países de diferentes níveis de desenvolvimento, das possibilidades para alguns de ter acesso ao mercado de trabalho e para outros de permanecer assalaria-

dos, característica que tem sido bastante analisada como *crise do trabalho* (Castro, 2001: 9-11).

Gorz (2003) sugere que o *trabalho* foi uma *inven o* da modernidade. Para este autor, o trabalho no sentido contemporâneo do termo não pode ser confundido com os afazeres domésticos e nem com o labor, por mais penoso que seja. A característica mais importante deste trabalho – aquele que temos, procuramos e oferecemos –   ser uma atividade que se realiza na esfera pública (Gorz, 2003). Ele completa afirmando que   pelo trabalho remunerado (mais particularmente, pelo trabalho assalariado) que pertencemos   esfera pública, adquirimos uma existência e uma identidade social. Por isso, a sociedade industrial pode perceber a si mesma como uma sociedade de trabalhadores, distinta de todas as demais que a precederam (Gorz, 2003).

E   por esse sonho de ser gente, ou melhor, ser trabalhador, que milhares de homens e mulheres continuam passando pelo Amapá em dire o   Guiana Francesa. A chance de conseguir um emprego, ou mesmo um trabalho informal, num pa  organizado e, conseqüentemente, melhores condi o de vida para seu grupo familiar, continuam sendo responsáveis por esses fluxos migratórios para esse território francês.

Num mundo e numa sociedade que exclui os desempregados do direito de viver, a possibilidade de se conseguir um trabalho fixo   responsável por buscas desesperadas   procura de qualquer coisa. Quando este desejo não se materializa, uns entram para o mundo do crime, muitos perdem a autoestima e alguns mudam de cidade ou pa . Ainda em rela o   questão do desemprego como fenômeno mundial,   importante citar uma crítica bem fundamentada sobre este tema desferida por Forrester (1997: 7) na obra *Horror econ mico*:

Com efeito, deformado sob a forma perversa de “emprego”, o trabalho funda a civiliza o ocidental, que comanda todo o planeta. Confunde-se a tal ponto com ela que, ao mesmo tempo em que se volatiliza, seu enraizamento, sua evidência jamais são postos em causa, menos ainda sua necessidade. Não   ele que, em princípio, rege toda distribui o e, portanto, toda sobrevivência? Ora, esse trabalho, tido como nosso motor natural, como a regra do jogo que serve   nossa passagem para esses lugares estranhos, de onde cada um de nós tem voca o a desaparecer, não passa hoje de uma entidade desprovida de substância.

A autora chama aten o ainda para um ponto intrigante, que se apresenta nos dias atuais como um paradoxo: vivemos numa sociedade que privilegia quem tem emprego¹ enquanto o mercado de emprego está desaparecendo, esvaindo-se. O curioso de tudo isto   que a sociedade exige o que não pode dar. Assim sendo, a própria possibilidade, por mais remota que seja, de um emprego,   capaz de contagiar qualquer indivíduo, mesmo

1 Essa idéia tem como pano de fundo a importância que um comprovante de rendimento salarial possui nos dias atuais. Sem ele, inúmeras pessoas são excluídas do mercado de consumo. A primeira coisa que um vendedor pergunta para um consumidor numa loja de carros ou eletrodomésticos   se o mesmo possui renda, emprego ou mesmo um contra-cheque como forma de garantir o crédito.

que esse emprego seja em um outro país, local onde não há cidadania para estrangeiros, mas apenas alguns direitos instrumentais inerentes a qualquer ser humano.

Na Guiana Francesa, “ontem e hoje”, o Estado gerenciou e ainda gerencia e controla as migrações de acordo com seus interesses estratégicos, inclusive humanitários. Quando precisaram de mão-de-obra barata, como foi o caso para a construção da cidade de Kourou, o governo instrumentalizou políticas migratórias em várias áreas, tornou-se mais flexível, e praticamente subsidiou politicamente esses fluxos, cujo objetivo naquele momento era obter força de trabalho. Mas quando perceberam que o número de emigrantes estava aumentando, a ponto de comprometer o próprio Welfare State francês, tornaram-se rígidos e a prática da deportação se transformou em uma ação estratégica do Estado.

A polícia francesa continua fazendo *blitz* e abordando estrangeiros a qualquer hora do dia ou da noite. Quem não tem visto é capturado e provavelmente deportado para seus pais de origem. No entanto, o Estado Francês ficou mais seletivo em relação aos imigrantes, e através de diversos instrumentos administrativos, cobra dos estrangeiros uma integração com a sociedade local mais qualitativa. Hoje é obrigatório, para quem quer continuar morando na Guiana, o aprendizado da língua francesa. A partir dessa lógica, tudo muda... Novos valores começam a ser incorporados, surgindo novos ambientes interculturais. Mas falaremos mais sobre esse assunto na parte final desse artigo.

As zonas fronteiriças são zonas de empréstimos e apropriações culturais. Essas fronteiras tanto podem se configurar como lugar de controle como de transgressão, tanto nas fronteiras geopolíticas, quanto nas culturais e subjetivas (Rodrigues, 2006). Oiapoque, como quase todas as cidades localizadas em área de fronteira, oscilam entre o efêmero e o permanente, o local e o global, enfim, possuem uma realidade própria e uma zona cultural que ao mesmo tempo recebe influência, e influencia atitudes e comportamentos culturais. Fronteiras são espaços sociais interligados, produtos de interstícios culturais (Bhabha, 2008) que se revelam, às vezes, de forma invisível e subjetiva. As relações sociais identificadas na cidade de Oiapoque mostram estratégias de sobrevivência de instituições e sujeitos sociais, como forma de manter o funcionamento da cidade. Em uma região em que o Estado brasileiro está presente mais por uma questão institucional do que para servir o cidadão, as práticas ilegais podem até ser consideradas “normais”, tendo uma espécie de “função”, numa perspectiva durkheimiana. Como bem observa Silva (2005: 295).

A imigração de brasileiros para a Guiana Francesa já ocorre há pelo menos cinco décadas. Desde 1964, no auge da construção das instalações da cidade de Kourou², a saída de nortistas para cidade de Caiena tornou-se

2 Cidade localizada a 78 km a noroeste de Caiena, perto da base de lançamento de foguetes.

uma opção para milhares de trabalhadores desempregados. Os comentários a seguir retratam bem o que aconteceu:

Se tivesse bola de cristal, talvez o governo francês teria pensado melhor antes de contratar quase mil brasileiros que serviram de mão-de-obra barata para a construção da base espacial européia de Kourou, no norte da Guiana Francesa. Foi aí, em 1964, que começou a história de amor e ódio entre a Guiana Francesa e os compatriotas de seu país vizinho. Depois de Kourou, começou a correr no Pará, Maranhão, Amazonas e Amapá a notícia de que trabalhar na Guiana era a salvação para o desemprego e a baixa renda salarial que maltratava os trabalhadores no Brasil (Almeida, *O Liberal*, 28.06.2005).

Foi aqui nos anos de 1964-1965, na ocasião do início dos canteiros do Centro Espacial Guianês em Kourou, que foi verdadeiramente deslançada a imigração organizada (com brasileiros, mas igualmente colombianos). Paralelamente, uma imigração espontânea principiava: a maior parte dos brasileiros entrava ilegalmente sobre o território e poucos regularizaram sua situação. O elemento atrativo principal era o salário, elevado em comparação com o de seu país de origem (Gorgeon apud Arouck, 2002: 59).

Segundo Arouck (2002) esse fluxo constitui-se num marco histórico para a Guiana Francesa, na medida em que afetou de forma substancial a composição populacional daquela região e deu novo sentido à sua formação social. A partir deste período, uma leva de imigrantes, de várias nacionalidades, foi responsável por uma verdadeira explosão demográfica, principalmente na cidade de Caiena. Outro fato relevante, que merece ser mencionado neste momento, é que desde 31 de outubro de 1947 a Guiana Francesa ganhara o status de Departamento, juntamente com Martinica e Guadalupe. As consequências, deste ato político-administrativo, foram imediatas, como mostram os comentários a seguir:

La Guyane obtient le statut de département : ses habitants auront les mêmes droits (la protection sociale, par exemple) et les mêmes devoirs (payer l'impôt sur le revenu, etc.) que les habitants des départements métropolitains (Zonzon, Prost, 1996 : 125).

Com o status de Departamento, a Guiana Francesa passava a receber mais investimentos significativos para a sua integração mais efetiva da metrópole (Arouck, 2002). A partir deste momento, sua população, predominantemente de guianenses nativos, irá gradativamente receber novos grupos étnicos, entre estes, chineses e libaneses.

Mas voltando para os primeiros ciclos migratórios de brasileiros para a Guiana Francesa, Calmont (1994) apud Arouck (2002), entende que a chegada maciça de brasileiros está ligada ao volume de empregos assalariados oferecidos durante a construção do Centro Espacial. Inclusive esse processo, segundo Arouck, foi um tanto sofisticado, e teve início a partir da chamada de brasileiros realizada nos grandes jornais de São Paulo. A proposta inicial era de trabalho temporário com contrato, com data de início e término; alojamento e salário de acordo a legislação social francesa (Mam Lam Fouck, 2013).

Mesmo sem o cumprimento, pelos franceses, de todas as promessas feitas a esses primeiros trabalhadores aventureiros amazônicos, como atestava

a imprensa paraense naquela época; o fato concreto é que esta situação “desencadeou uma migração espontânea muito forte para o Departamento Ultramarino Francês, inicialmente de Macapá e Belém” (Arouck, 2002).

O atrativo inicial, com certeza, era a questão salarial. Trabalhadores da construção civil, vivendo de “bicos” ou/ de baixos salários na região Norte, começaram a experimentar os novos salários, em moeda forte e bem mais valorizada que a brasileira. Segundo Lopes (1968) apud Arouck (2002), a diferença salarial girava em torno dos 600%, o que justificava qualquer tentativa de deslocamento até a Guiana Francesa, embora nem sempre os contratos firmados fossem cumpridos.

Os motivos que levaram estes primeiros trabalhadores a se dirigirem para o Departamento Francês, não muito diferentes dos atuais, foram a falta de empregos e, principalmente, os baixos salários destinados no Brasil a certas categorias de profissionais (pedreiros, carpinteiros, mestres-de-obras etc.). Os relatos colhidos por Arouck em sua pesquisa, ilustram bem esta situação, inclusive servem também para dimensionar as migrações mais recentes e atuais:

O Brasil só é bom pra quem tem estudos. Pra gente, que não conseguiu estudar não tem nada, só exploração. Quando eu estava em Macapá, ouvia dizer que aqui em Caiena se encontrava ouro no meio da rua. Tomei um barco quando tinha 16 anos e vim parar por aqui, onde estou até hoje. E os boatos não paravam por aí [...] Na década de 80, no auge da construção das instalações da cidade de Kourou, realmente a imagem que se difundia no Brasil sobre as possibilidades e oportunidades de trabalho e renda em Caiena eram animadoras: ‘chega-se pobre e sai rico’, ‘as gorjetas chegam a 100 dólares’, ‘tem dinheiro espalhado pela rua’ (Arouck, 2002: 104).

E quando Kourou acabou, o que aconteceu com o nosso contingente de trabalhadores? Segundo Arouck (2002) muitos mestres-de-obras brasileiros se transformaram em subempreiteiros das primeiras empresas contratantes. A fim de conseguirem aumentar seus lucros, esses aprendizes de empresários, contratavam brasileiros, arregimentando-os nos subúrbios de Macapá e Belém. Eventualmente chegavam ilegais de estados nordestinos, como Maranhão e Bahia. Neste momento, inicia-se a prática de que trabalhadores clandestinos deveriam ganhar somente a metade do salário pago aos legalizados. Os comentários a seguir sintetizam praticamente o final desta fase inicial das migrações por trabalho de brasileiros na Guiana Francesa.

Apesar dessa redução de salários e benefícios e benefício, os brasileiros começaram a cruzar mais e mais a fronteira e a chegar a Caiena. Isso ocorreu até o término da construção da cidade de Kourou, quando era comum encontrar nessa capital, por volta das 18:00h, na Praça das Palmeiras (no centro da cidade), grandes contingentes de brasileiros que aguardavam os subempreiteiros a fim de serem ‘contratados’ para um serviço no dia seguinte. Fazia-se ali, em plena praça, uma espécie de bolsa de oferta de trabalho, tendo prioridade, é claro, aquele que aceitasse o ganho mais reduzido então ofertado. Esse fluxo de imigrantes ficou perene, desde esta época (Arouck, 2002: 105).

Recuperando um pouco a história das migrações brasileiras para a Guiana Francesa, através dessas informações seminais, podemos constatar, ao mesmo tempo, transformações e continuidades ao longo de quase quatro décadas de processo migratório. O desenvolvimento e o crescimento dos fluxos migratórios nos últimos dez anos provocaram mudanças de atividades no mercado de trabalho local, principalmente na cidade de Caiena. No entanto, algumas estratégias de absorção, recrutamento e seleção destes trabalhadores ainda ocorrem como no passado, e nas mesmas atividades profissionais de outrora. Atualmente, os brasileiros interessados em trabalhar não ficam mais esperando trabalho na Praça mais importante de Caiena, até por que as redes sociais presentes na cidade cuidam disso. No entanto, as estruturas desses fenômenos migratórios ainda apresentam muitas semelhanças com o da década de 1960. Em relação a alguns aspectos, o quadro até se agravou ainda mais como, por exemplo, no que tange ao maior controle e vigilância da entrada e saída de imigrantes clandestinos.

No início do movimento migratório de brasileiros à Guiana, ainda nos anos 1960, como vimos anteriormente, destacaram-se as iniciativas de determinadas empresas e do próprio Estado francês na busca de trabalhadores brasileiros para trabalhar na área da construção civil (pedreiros, pintores, mestres de obra e carpinteiros); em face da falta de mão-de-obra disponível no mercado de trabalho local. Mesmo sem Kourou, a realização permanente de obras de infra-estrutura na Guiana garantiu a regularidade do fluxo migratório brasileiro, principalmente para Caiena, com períodos de picos (1979, 1983, 1987) (Calmont apud Arouck, 2002).

Na década de 1980, também entrou em cena outro grupo profissional de trabalhadores: os garimpeiros³. Tradicionalmente conhecidos como forasteiros/aventureiros, esse segmento se fixou principalmente na região de fronteira, em garimpos ilegais, ou mesmo em garimpos legalizados do lado francês, atrás do tão sonhado Eldorado. Atualmente, o mercado de trabalho não é o mesmo de décadas atrás; mas mesmo assim, profissionais que possuem ofícios “clássicos”, ainda conseguem empregos com mais facilidade em relação a outros grupos de trabalhadores.

A maioria desses migrantes vem do Amapá, do Pará, Maranhão e do Amazonas, Estados estes entre os mais pobres do Brasil. Antes de deixarem

3 Possivelmente, em breve, a profissão de garimpeiro será regulamentada. O Projeto de Lei 7505/06 que cria o Estatuto do Garimpeiro já foi aprovado por unanimidade pela Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC) da Câmara dos Deputados. Para exercer a atividade, o trabalhador deverá ter o título minerário emitido pelo Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM). De posse do título, será possível trabalhar como autônomo, em regime de economia familiar, em parceria com o titular do direito de exploração, empregado em alguma empresa ou em cooperativa. O Estatuto prevê ainda que o trabalhador poderá prestar serviços para mais de uma empresa ou cooperativa que tenha atuação em áreas distintas. Por outro lado, exige dos exploradores de minerais a recuperação de áreas onde houver prejuízo ambiental. Também passa a ser proibida a atividade para menores de 18 anos (*Agência Brasil*, 01.12.2007).

o país, geralmente esses trabalhadores residem em suas cidades de origem ou em pequenas comunidades amazônicas nos quais trabalham em setores desprezados pela população local: atuam como carpinteiros, pescadores, artesões, pedreiros, construtores navais, enquanto as mulheres geralmente são empregadas em casas de famílias ou trabalham em pequenos pontos comerciais. Quando, por algum motivo, essas pessoas são demitidas ou perdem seus pequenos negócios, muitas resolvem se aventurar no Departamento Ultramar Francês.

Os diferentes percursos migratórios dos brasileiros que migram para a guiana francesa

Difícilmente poderemos realizar uma análise de qualidade sobre o fenômeno da migração brasileira para a Guiana Francesa ignorando alguns detalhes desta realidade que já ocorre há quase 40 anos, desde a imigração estimulada por parte do Governo Francês para a construção da Base Aeroespacial de Kourou (Arouck, 2002). Então, qual metodologia devemos adotar? Que aspectos temos que levar em consideração para não cairmos no “pântano das generalizações”? De forma objetiva, entendemos que existem dois grupos de imigrantes brasileiros que se dirigem ao Território Guianense.

O primeiro grupo responde pelo nome de garimpeiros. Esse segmento, responde por cerca de 5 a 10 mil trabalhadores (a maioria clandestinos) que vivem encravados dentro da floresta e as margens dos rios na fronteira entre Guiana Francesa, Suriname e Brasil. São homens e mulheres que convivem com situações extremamente adversas à procura do Eldorado. Na verdade, acabaram se tornando escravos da obsessão pela riqueza patrocinada pelo ouro. O segundo grupo de imigrantes brasileiros é representado por um segmento mais diversificado de pessoas. Jovens (homens e mulheres) que possuem parentes/familiares estabelecidos em Cayenne, desempregados, profissionais da construção civil (mestres de obras, pedreiros, carpinteiros) e ainda profissionais como: mecânicos, pintores, artesãos, cantores, artistas populares, garçons, atletas, seguranças, secretárias, babás, cozinheiras, cabeleireiras, manicures, garçonetes, caixas de supermercados, enfim, diversas profissões pouco valorizadas em termos financeiros no norte e nordeste brasileiro. (Pesquisa de Campo, 2008).

Ao fazemos essa distinção, não se quer dizer que esses distintos percursos migratórios entre os imigrantes brasileiros não possam se encontrar. Na verdade, em nossas entrevistas, não foram poucos os casos de trabalhadores e trabalhadoras que passaram primeiramente pelos garimpos e posteriormente foram trabalhar e residir, mesmo ilegalmente, em núcleos urbanos guianenses. No entanto, nos diversos depoimentos colhidos na cidade de Oiapoque, ouvimos muito relatos de garimpeiros que trabalham na região por muito tempo, mas que nunca chegaram perto dos arredores

de Caiena. Vejamos o que disse sobre esta situação, o senhor Raimundo Nonato dos Santos:

O meu negócio aqui nesta região é o ouro. Ouço alguns amigos meus dizerem que querem conhecer Caiena. Brinco... Vocês tão doido... Quero distância da polícia de lá. Lugar de farra e pra comprar as coisas é no Brasil. (Raimundo dos Santos, 45 anos)

Em linhas gerais, é o descontrole da entrada e saída desse grupo de trabalhadores em direção aos garimpos da região da Guiana e do Suriname, o maior ponto de tensão entre as autoridades brasileiras e francesas. Além de um custo ambiental ainda não mensurado pelas autoridades franco-brasileiras, tem-se ainda uma situação de conflito iminente entre as forças policiais francesas e os milhares de brasileiros que vivem da mineração ilegal. Anualmente são centenas de pessoas mutiladas, mortas, presas e deportadas dos dois lados. Nesta guerra parece que não há vencedores, mas apenas vítimas.

A França cobra uma postura mais proativa do governo brasileiro sobre estes aspectos de defesa e soberania, que a meu ver é uma exigência razoável e coerente. No entanto, a presença do Estado brasileiro na Região amazônica ainda é bastante incipiente, fato este que deixa nossas fronteiras expostas e fragilizadas. Se os laços de amizade e cooperação, que ora se edificam entre os dois países, forem condicionados sobre esta situação específica, é provável que a tão sonhada cooperação bilateral nunca ocorra forma plena e desejada, pois tanto França quanto o Brasil tem uma cultura diferenciada no que se refere à defesa e a proteção do seu território (Pinto, 2011).

Os imigrantes urbanos brasileiros na Guiana Francesa: o caso de Cayenne

No início dos anos 1990, do século XX, o movimento migratório se intensificou para o Departamento Francês de Ultramar, tanto para áreas de garimpo ilegais como para outras cidades guianenses, principalmente Kourou e Caiena. Essa nova fase de migração por trabalho na Guiana Francesa ainda apresentava velhos formatos e antigas configurações, que sempre caracterizaram estas ondas migratórias, a saber: baixo nível cultural dos imigrantes, períodos curtos de permanência em solo francês que variavam entre 6 a 12 meses, e grande número de imigrantes ilegais. As ocupações clássicas, como carpinteiros, pintores, pedreiros, mecânicos, empregadas domésticas, ainda eram as que ofereciam mais oportunidades de emprego (Silva, 2005; Simonian, Ferreira, 2005). Mesmo assim, algumas mudanças se anunciavam: o aumento da presença de mulheres brasileiras no mercado de trabalho local; uma maior preocupação dos trabalhadores com a parte documental; um redimensionamento em termos de postos de trabalho, como por exemplo, a maior presença de brasileiros no setor de serviços (Tabela 1).

Apenas com o intuito de oferecer uma modesta possibilidade de analogia para futuro debates sobre o tema em questão, resolvemos em 2011, fazer um breve survey, desta vez com 50 pessoas, junto aos trabalhadores brasileiros no centro de Cayenne.

**Tabela 1: Condição da ocupação exercida na Guiana Francesa
(Amostra de cem imigrantes brasileiros entrevistados)**

Ocupação	%
Trabalhador em serviços domésticos	6
Proprietário de pequena firma	1
Trabalhadores de garimpo – legalizados	6
Trabalhadores de garimpo – clandestinos	9
Construção civil – legalizados	23
Construção civil – clandestinos	20
Trabalhadores de bar/restaurante/casa de show	15
Do lar	2
Trabalhadores no ramo de beleza	6
Outras atividades (comerciários, mecânicos, pescadores etc.)	12
Total	100

Fonte: *Survey* realizado durante esta pesquisa no ano de 2011.

**Tabela 2: Condição da ocupação exercida na Guiana Francesa
(Amostra de cinquenta imigrantes brasileiros entrevistados)**

Ocupação	%
Trabalhador em serviços domésticos	2
Proprietário de pequena firma	5
Trabalhadores de garimpo – legalizados	9
Trabalhadores de garimpo – clandestinos	2
Construção civil – legalizados	9
Construção civil – clandestinos	6
Trabalhadores de bar/restaurante/casa de show	5
Do lar	5
Trabalhadores no ramo de beleza	2
Outras atividades (comerciários, mecânicos, pescadores etc.)	5
Total	50

Fonte: *Survey* realizado em Caiena durante pesquisa no ano de 2011.

Apesar da fragilidade metodológica das tabelas e das limitações estatísticas do levantamento, os novos números timidamente apontam para uma cada vez maior quantidade de brasileiros que se tornam patrões na Guiana Francesa, ou mesmo montam seus próprios negócios. Como era de se esperar, maioria dos garimpeiros que transitam em Caiena tem situação regular.

O número de trabalhadores clandestinos que atuam em serviços de construção civil ainda é alto, levando em conta o número de entrevistados. Muitas mulheres brasileiras, devido aos processos de reunificação familiar, tornaram-se donas de casa. Cuidam da educação dos filhos, enquanto os companheiros e esposos trabalham geralmente dentro de garimpos legalizados no território guianense (Trabalho de Campo, 2011).

Postos de trabalho e migração: uma abordagem atual sobre a Guiana Francesa

Um ponto que deve ser levado em consideração para compreender como são as relações de trabalho dos brasileiros na Guiana Francesa, nos últimos anos, é tentar discutir o significado que o trabalho tem, principalmente, para os diversos segmentos étnicos que residem neste território. A literatura sobre o assunto (Arouck, 2002; Zonzon, Prost, 1996; Simonian, Ferreira, 2005) mostra que, respeitadas as particularidades e as fases históricas, todos os grupos étnicos que resolveram migrar para esta ex-colônia francesa o fizeram buscando novas oportunidades de vida e de trabalho. Com exceção dos guianenses nativos, a maioria dos grupos que se deslocou para a cidade de Caiena ou para as suas adjacências, o trabalho é a única coisa que parece justificar essa presença. No entanto, podemos visualizar também pequenas mudanças sobre este assunto, como por exemplo, grupos étnicos que chegam ao Departamento Francês em busca de asilo político, como é o caso de centenas de peruanos, colombianos, bolivianos. Beneficiados com auxílios, em média, de 300 euros, esse imigrantes chegam a passar anos nesta situação, até que as autoridades migratórias francesas concedam vistos de permanência e autorização de trabalho (Trabalho de Campo, 2011).

Atualmente, segundo nossas entrevistas, perder um emprego em Caiena não significa mais retorno para o Brasil, leia-se Amapá, Pará e Maranhão. Como as redes sociais estão praticamente consolidadas, os próprios colegas/amigos passam informações sobre postos de trabalho novos aos desempregados; e assim cada vez mais os brasileiros experimentam novas possibilidades de emprego. Um imigrante brasileiro operador de retro-escavadeira, por exemplo, chega até escolher o emprego mais adequado e o patrão que mais lhe convém.

Para Reynery (1999), no entanto, as migrações têm função de espelho, o qual revela problemas e tendências das sociedades de chegada. Assim, os imigrantes são concentrados em postos de trabalho onde as condições laborais são mais difíceis e precárias, em que são necessários maiores esforços físicos, resistência e disponibilidade temporal, turnos alternativos, pouca oportunidade de carreira e status social baixo; em espaços considerados sujos e nocivos. Em Caiena, por exemplo, os ramos de pesca, de produção de hortaliças, criação de aves, de construção civil, de serviços domésticos

são ocupados por determinados grupos étnicos de imigrantes que dominam praticamente esses mercados.

Essa idéia envolvendo trabalho e etnia já se internalizou de tal forma no mercado de trabalho guianense, e no próprio inconsciente da população local, que praticamente a atribuição de uma determinada atividade está vinculada diretamente ao segmento étnico a qual esses trabalhadores pertencem: comércio com os chineses; construção civil com os brasileiros; pescaria com os ingleses, hortaliças com os *homongs*, etc. No entanto esta questão de *especialização étnica* é bastante complexa. Ao mesmo tempo em que isso reforça a idéia de que todos os grupos que migraram para este DUF contribuíram para o desenvolvimento da Guiana Francesa e por isso merecem respeito; por outro lado, cria um estereótipo sobre esses segmentos étnicos, como se os mesmos soubessem fazer apenas um tipo de ofício. Quem mais perde com essas práticas são as novas e futuras gerações, pois as mesmas tendem a se estabelecer nas mesmas ocupações atribuídas a seu país.

Mesmo assim, vale à pena destacar que são justamente essas novas gerações de imigrantes que estão modificando essas relações de trabalho, marcadas historicamente pelas variáveis étnicas. No caso brasileiro, o número de pessoas que trabalha em pontos comerciais, restaurantes, shopping, lojas de departamento aumenta a cada dia, de forma impressionante (Trabalho de Campo, 2011). Deliberadamente, todas as vezes que entrava em uma loja comercial, restaurante, bar ou supermercado em Caiena, pedia para conversar com alguém que falasse português. Sempre era atendido em minha solicitação. Apenas para ilustrar, em um grande supermercado local, Leader Price, na Avenida Voltaire, mais da metade dos caixas são controlados por brasileiras (Trabalho de Campo, 2011). Diferentemente do que ocorria no passado, o governo francês estimula e quase condiciona a permanência de estrangeiros no Departamento a partir do domínio da língua francesa. Esta nova orientação, indubitavelmente, possibilitou a entrada de centenas de imigrantes nos postos de empregos locais, possibilitando assim uma relação de trabalho formal e com direitos trabalhistas/previdenciários garantidos. Ao ganhar pela primeira vez uma *carte de séjour* de 1 ano, a primeira obrigação de um imigrante, seja brasileiro ou não, é se inscrever em cursinho de língua francesa conveniado com a Prefeitura local. Do contrário, seu visto poderá não ser renovado.

Este fato *per si* tem uma extraordinária importância para uma “melhor qualidade das migrações de trabalho” num futuro próximo, já que as novas gerações de trabalhadores brasileiros que queiram trabalhar na Guiana Francesa terão o domínio da língua francesa; e assim novos horizontes de trabalho podem surgir dentro do mercado local.

A presença das mulheres brasileiras no mercado de trabalho guianense

Atualmente, a expressão *feminização das migrações* se faz presente, praticamente, em todas as discussões sobre migração internacional: mas afinal de contas, o que quer dizer este conceito, ou melhor, que tema esta noção remete? Segundo Marinucci e Milesi [199-], essa temática refere-se especificamente as abordagens das migrações internacionais na ótica de gênero, pois estes estudos revelam a extrema vulnerabilidade em que se defrontam as mulheres migrantes. Eles, objetivando ilustrar ainda mais este fenômeno, citam Hugo (1998) numa tentativa de sintetizar o que está por trás desse novo debate:

se o migrante está em situação dupla de insegurança dado o seu status de migrante e ilegal, o aumento do número de mulheres envolvidas nesse processo as expõem a uma situação de tripla insegurança por causa da questão de gênero, havendo um risco ainda maior de exploração (Hugo apud Marinucci; Milesi, s/d).

A presença de mulheres brasileiras que trabalham na Guiana Francesa representa um segmento, nos dias atuais, bastante diversificado. Segundo o relato de dezenas de nortistas em Caiena, o “sonho de encontrar um francês/crioulo rico e se casar acabou virando em pesadelo”. (Trabalho de Campo, 2011). Muitas lembraram ainda que essa prática é “coisa de brasileira burra” (Trabalho de Campo, 2011). No entanto, o caminho mais curto para centenas de jovens brasileiras continua sendo a construção de laços familiares, principalmente através de casamentos ou com a geração de filhos, com pais de nacionalidade francesa (metropolitanos ou crioulos). Esta estratégia, vistas por algumas pessoas, como uma forma disfarçada de prostituição, algumas vezes acaba não dando certo e pode acarretar grandes embates justiça francesa. Comentário de uma brasileira, 36 anos”

“Tou querendo vender muitos objetos (cama, televisão, geladeira). Era casada com um crioulo e ele me deixou por uma mulher que conheceu na internet, uma dominicana. Além de não pagar mais pensão e aluguel pra mim, ele ainda pediu para cortarem água e luz. Meu casamento foi em Macapá e aqui não tem validade. O advogado que tenho aqui também é muito mole. Nunca mais quero me envolver com gente daqui, pois eles não tem amor nem nos filhos” (Trabalho de Campo, 2012).

Bem diferente do que ocorria há 10 anos atrás, onde um numero expressivo de mulheres trabalhavam em boates e casa de diversão na Guiana Francesa (Arouck, 2002), atualmente podemos ver a presença de brasileiras trabalhando em vários setores/postos de trabalho, principalmente na grande Cayenne. Muitas cresceram e estudam neste DUF, outras mesmo com dificuldades, aprenderam bem o idioma francês e conseguiram empregos em empresas e lojas comerciais importantes

Aproveitando os comentários anteriores, segundo Morales (2007) as migrações numa perspectiva de gênero possuem certas especificidades. Dados recentes da Organização Internacional das Migrações informam que em alguns países, como República Dominicana, Equador e Filipinas o números de mulheres imigrantes vem sendo maior do que a migração

masculina; e os motivos talvez possam ser explicados por uma questão básica: nos países acima os fluxos são multidirecionais. Explicando melhor: para essa autora as mulheres emigram por diversos fatores, que apesar de não terem os mesmos pesos, em alguns casos se apresentam de maneira interrelacionada, tais como: reunificação familiar, busca de trabalho, refúgio, melhores condições econômicas, laborais e profissionais, maior dependência familiar, às vezes migram para fugir da violência doméstica (Morales, 2007).

A idéia de que todas as mulheres brasileiras que trabalham na Guiana Francesa estão alocadas no “mercado do sexo”, talvez seja o principal estereótipo que caracteriza esse segmento, tanto no Brasil quanto no Departamento Francês. No entanto, para além desse estigma, as principais áreas de trabalho do contingente feminino brasileiro neste DUF são no setor de empregados domésticos, em atividades comerciais (vendedoras de lojas e garçonetes), e em atividades de beleza (cabeleireira, manicure, pedicure, etc). No entanto, para além desse estigma e dessa realidade, aos poucos novos postos de trabalho se apresentam ao contingente feminino brasileiro em Caiena, principalmente nas áreas de serviços domésticos, atividades comerciais (vendedoras de lojas e garçonetes) ou em salões de beleza. No entanto, temos que admitir que é na indústria de entretenimento sexual, que a mulher brasileira, literalmente, mais aparece; lembrando que estas ocupações são frequentemente mal remuneradas (levando em consideração os ganhos obtidos pelos empresários do setor), com condições precárias de trabalho, sem acesso a serviços de saúde e segurança social, já que a maioria das mulheres está em situação ilegal na Guiana (Pesquisa de Campo, 2012).

Dois fatores ajudam a explicar o aumento da presença feminina na Guiana Francesa. De acordo com a nossa pesquisa, o primeiro seria a busca de oportunidades de emprego e renda, já que muitas delas nunca entraram no mercado de trabalho brasileiro (região Norte/Nordeste). Muitas mulheres utilizam como argumento para justificar sua presença em território francês a necessidade de criar seus filhos, que quase sempre ficam com parentes próximos nos Estados do Pará, do Amapá e do Maranhão. Outro fator, que aos poucos também vem sendo responsável pela presença feminina na ex-colônia francesa, está ligado à chamada *reunificação familiar*. Nesse caso, quando os companheiros estão mais estabelecidos/legalizados no mercado de trabalho (possuem empregos fixos), acabam percebendo a importância estrutural de unificar a família novamente, e mesmo na ilegalidade trazem seus cônjuges e filhos. Mas não podemos negar, que por trás dessas decisões, existem uma combinação de motivos, que em última instância, responde pelas saídas da população feminina da região norte em direção a Caiena. A migração por violência doméstica merece uma análise mais acentuada. Registramos em alguns depoimentos, indícios de que o ato de emigrar por este motivo aparece disfarçado em expressões do tipo: “separei do meu marido, pois ele era muito ciumento”, “meu marido bebia demais e

quebrava tudo lá em casa” ou mesmo “ele não deixava sair atrás de emprego”.

Conclusões

Um dos aspectos mais interessantes da Guiana Francesa e ao mesmo tempo um dos temas mais delicados internamente trata-se da temática migratória. Até quando a Guiana Francesa e o próprio Estado Francês suportará o peso dos custos migratórios pela presença massiva de estrangeiros? Esse modelo de “migrações” que se instalou neste Departamento Francês é sustentável? Ao mesmo tempo, é válido se perguntar se não é justamente na diversidade cultural e pela força do trabalho dos imigrantes que a Guiana Francesa pode encontrar uma alternativa própria de desenvolvimento e sustentabilidade.

Sobre a participação dos brasileiros nesta sociedade multirracal, nossa disposição para o trabalho serve como imã e aproxima ainda mais estas duas sociedades. No entanto, muitos temas ainda precisam ser debatidos com serenidade, maturidade e coerência, respeitando principalmente os limites dos territórios e a soberania das duas nações.

Falando e conversando com centenas de brasileiros que residem na Guiana Francesa e ao mesmo tempo com representantes da sociedade local, percebemos que os laços que unem essas duas sociedades são bem mais fortes do que os conflitos e as tragédias pessoais que insistem em separar o que não tem mais jeito: o hibridismo cultural entre dois povos marcados pela alegria de viver. Através das novas oportunidade de trabalho e experiências laborais, os imigrantes brasileiros começam a experimentar pequenas modificação no mercado de trabalho guianense, fazendo com que os mesmos se sintam mais integrados a cultura local, melhorando inclusive sua auto estima; pois aos poucos eles percebem que o “mercado de trabalho segmentado” cada vez mais perde força com as novas gerações de imigrantes brasileiros.

De maneira geral, as misturas étnicas, a partir deste cenário de intensa migração, criou uma sociedade “misturada”, flexível e poliglota. É um sistema de culturas, com alto poder de resiliência, que passa uma imagem de auto regulamentação, mesmo sabendo das assimetrias e contradições locais, do político ao econômico. Neste contexto as relações de trabalho internas, mesmo segmentadas, têm uma importante função para o funcionamento da sociedade guianense. Talvez seja ele (trabalho) o responsável pela roda girar, sendo a questão multicultural um coadjuvante estratégico e marcador das relações sociais na Guiana Francesa. Numa perspectiva sociológica, talvez o “segredo da Guiana” esteja nos processos migratórios e nos fluxos humanos. Ela acabou dando certo, por metodologias erradas!

Referências

- AROUCK Ronaldo de Camargo, 2002, *Brasileiros na Guiana Francesa: fronteiras e construções de alteridades*, Belém, NAEA/UFGA.
- BHABHA Homi, 2008, *O Local da cultura*, Belo Horizonte, MG, Editora da UFMG.
- CASTRO Edna et al, 2001, *Estado e políticas públicas na Amazônia: gestão do desenvolvimento regional*, Belém, Cejup.
- FORRESTER Viviane, 1997, *Horror econômico*, São Paulo, UNESP.
- GORZ André, 2003, *Metamorfoses do trabalho e crítica da razão econômica*, São Paulo, Annablume.
- MAM LAM FOUCK Serge, en collaboration avec ANAKESA Apollinaire, 2013, *Nouvelle histoire de la Guyane française. Des souverainetés amérindiennes aux mutations de la société contemporaine*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.
- MORALES Ofélia Woo, 2007, “La migración de las mujeres ¿un proyecto individual o familiar?” *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, Feminização das Migrações*, Brasília, CSEM, ano 15, n° 29, 23-46.
- MARINUCCI Roberto, MILESI Rosita, *Breve Panorama das Migrações Internacionais*, Disponível em : www.csem.org.br. Acesso em: 19 set. 2007.
- PESQUISA DE CAMPO, 2005, Projeto de pesquisa intitulado, *O fetiche do emprego: um estudo sobre relações de trabalho de brasileiros na Guiana Francesa*, realizado em Macapá, Oiapoque e Caiena, tendo como orientadora a professora Edna Maria Ramos de Castro, junto ao NAEA/UFGA, Belém.
- , 2004, Projeto de pesquisa intitulado, *O fetiche do emprego: um estudo sobre relações de trabalho de brasileiros na Guiana Francesa*, realizado em Macapá, Oiapoque e Caiena, tendo como orientadora a professora Edna Maria Ramos de Castro, junto ao NAEA/UFGA, Belém.
- PIANTONI Frédéric, 2009, *L'enjeu migratoire en Guyane française*, Matoury, Guyane, Ibis Rouge Éditions.
- PINTO Manoel de Jesus de Souza Pinto, 2011, *O Fetiche do emprego: um estudo sobre as relações de trabalho de brasileiros na Guiana Francesa*, São Paulo-SP, Editora Iglu.
- POLICE Gérard, 2010, *Éudorado: Le discours brésilien sur la Guyane française*, Matoury, Guyane, Ibis Rouge Éditions.
- REYNERY Emílio, 1999, *Illegal Immigration and the Underground economy*. National Europe Centre Paper, n°68. University of Sydney.
- RODRIGUES Francilene, 2006, “Migração transfronteiriça na Venezuela”, *Estudos Avançados/USP*, São Paulo, v. 20, n° 57, maio/ago.
- SILVA Jose Maria, 2005, “A Cidade de Oiapoque e as relações transnacionais na fronteira Amapá - Guiana Francesa”, *História Revista*, Goiânia, n°10, v. 2, 273-298, jul./dez.
- SIMONIAN Lígia, FERREIRA Rubens, 2005, “Trabalho e vida em terra estrangeira: o caso dos imigrantes brasileiros na Guiana Francesa”, *História Revista*, Goiânia, n. 10, v. 2, p. 227-253, jul./dez.
- TEDESCO João Carlos, 2006, *Imigração e integração cultural: interfaces – brasileiros na região de Vêneto – Itália*, Passo Fundo, Editora UPF/EDUNISC.
- ZONZON Jacqueline, PROST Gerard, *Histoire de la Guyane*, Servédit, 1996.

Les pratiques agricoles des migrants haïtiens en Guyane : entre insertion et stigmatisation¹

Marianne Palisse

De nombreux migrants haïtiens en Guyane travaillent à l'entretien des jardins des villas des particuliers, payés le plus souvent à la tâche et « au noir », ou sont employés par des entreprises chargées de l'entretien des espaces verts au profit des municipalités. Aussi est-il fréquent de les apercevoir sur les routes de l'Île de Cayenne, équipés de bottes et de tabliers et transportant leurs débroussailleuses sur leurs scooters, ou bien en groupe autour du camion de leur entreprise, en train de faucher les herbes des bas-côtés. Ils constituent ainsi une main-d'œuvre bon marché dévolue aux tâches répétitives visant à contenir l'extension des végétaux qui, dans le climat équatorial de la Guyane, peuvent devenir très envahissants s'ils ne sont pas régulièrement taillés. Cela donne lieu à de nombreux stéréotypes autour du migrant issu du monde paysan, illettré mais travailleur, accomplissant les travaux les plus durs. Cette image d'Épinal masque cependant une autre activité, plus discrète, mais qui revêt une grande importance aux yeux de ces migrants eux-mêmes : la production, dans des jardins cultivés pour leur propre compte, de fruits et de légumes qui seront ensuite vendus sur les marchés. C'est à cette activité que nous allons nous intéresser ici.

Les migrants d'origine haïtienne constituent l'un des groupes issus de l'immigration les plus importants en Guyane, avec les Surinamais et les Brésiliens (Piantoni, 2009 ; Laëthier, 2011)². Leur arrivée a débuté dans les années 1960, et serait, d'après la mémoire orale, liée à un projet agricole, porté par un Français vivant en Haïti, Lucien Ganot, qui souhaitait développer la culture des plantes de parfumerie en Guyane³. Celui-ci a fait

- 1 Je tiens à remercier Maud Laëthier pour ses suggestions, ainsi que Milot Oxi-gène et Richardson Constant qui ont montré beaucoup d'intérêt pour cette recherche et m'ont présentée à des agriculteurs de leur connaissance.
- 2 Rappelons rapidement que la population de la Guyane française est issue de plusieurs vagues de peuplement. Elle comprend des Amérindiens, des Marrons descendants d'esclaves évadés des plantations du Surinam au XVII^e et XVIII^e siècles, des Créoles, issus du métissage ayant eu lieu pendant et après l'esclavage, et enfin de des populations issues de l'immigration très nombreuses depuis les années 1970. Parmi ces dernières, les trois groupes les plus importants sont les Surinamais, les Haïtiens et les Brésiliens, mais on peut aussi mentionner les Guyaniens, les Hmong, les Chinois, ainsi que des ressortissants de nombreux pays d'Amérique du Sud. (Mam Lam Fouck, 2002 ; Piantoni, 2009).
- 3 Laëthier, 2011 : 26. Voir aussi « Entretien avec Augustin Joseph », *Une saison en Guyane* n°8, février 2012, p. 118-119.

venir des travailleurs de la région d'Aquin, dans le département du Sud, où était localisée son entreprise. Ce projet agro-industriel ayant périclité, nombre de ces travailleurs sont restés, trouvant à s'employer sur les chantiers de l'époque liés notamment à la construction du Centre spatial guyanais (CSG). Ce sont eux qui auraient ainsi constitué la tête de pont d'une immigration en provenance du sud d'Haïti, devenue numériquement importante dans les années 1980 (Gorgeon, 1985, Urfié, Gorgeon et Calmont, 1986). Tous les migrants interrogés sont effectivement originaires du département du Sud, qui comprend plusieurs bourgades parmi lesquelles on peut citer Aquin, Vieux Bourg d'Aquin, Fond des Nègres, Fond des Blancs, l'Asile, Saint Louis du Sud.

Dans le cadre de cette recherche, j'ai étudié de manière approfondie les pratiques et les trajectoires d'une vingtaine de migrants haïtiens pratiquant l'agriculture, principalement dans l'agglomération de Cayenne, mais aussi à Sinnamary. Des visites commentées de leurs jardins ont été réalisées, et complétées par des entretiens semi-directifs portant sur leurs histoires de vie. J'ai aussi interrogé de façon plus informelle de nombreux vendeurs haïtiens sur les marchés de Cayenne et de Matoury. J'ai utilisé des entretiens réalisés dans le cadre d'autres recherches avec des agriculteurs créoles et métropolitains dans lesquels ces derniers évoquaient les pratiques agricoles des migrants haïtiens. J'ai rencontré et interrogé deux propriétaires de terres cultivées par des migrants haïtiens, et enfin, j'ai recueilli systématiquement les articles et reportages publiés dans les médias locaux qui évoquaient ce sujet. Les méthodes de l'ethnographie de terrain sont bien adaptées à l'étude d'un tel sujet, eu égard au caractère informel des pratiques étudiées qui ne seraient de toutes façons pas accessibles via des sources « officielles ». Les limites de cette recherche tiennent dans le fait qu'elle repose en grande partie sur le discours des migrants eux-mêmes, qu'il convient évidemment de bien situer dans son contexte et parfois de relativiser.

Nous verrons d'abord de quelle manière ces jardins constituent un facteur d'insertion sociale et spatiale pour ces migrants, puis nous tenterons d'analyser ce qui peut apparaître comme un paradoxe : si cette activité agricole fait l'objet d'une forte réprobation parce que l'accès à la terre se fait sans titre et pour les dégâts environnementaux qu'elle est supposée entraîner, elle constitue dans le même temps un facteur d'insertion culturelle vis-à-vis des Créoles guyanais. En effet, le mode d'accès à la terre sur lequel elle repose est fondé sur une appropriation du territoire qui rappelle celle des populations guyanaises. En outre, la manière dont les agriculteurs haïtiens appréhendent l'environnement amazonien, au delà des stéréotypes sur le déboisement, peut être rapprochée de celle des Créoles guyanais.

Le jardin comme facteur d'insertion sociale et spatiale

QUI SONT LES AGRICULTEURS HAÏTIENS ?

Pour les migrants haïtiens, les jardins⁴ sont essentiellement une affaire d'hommes. Les femmes peuvent entretenir les quelques cultures qui entourent les habitations dans les cités d'habitat informel (Laëthier, 2011 : 122-124). Elles sont aussi mises à contribution pour vendre la production au marché et peuvent à l'occasion donner un coup de main au jardin. Mais ce dernier, parcelle de plus grande taille située la plupart du temps à distance de l'habitat et où l'on produit fruits et légumes, est le domaine des hommes. Il existe cependant quelques exceptions, mais les agricultrices haïtiennes se cantonnent pour la plupart à des productions particulières, comme cette femme tenant un stand au marché de Cayenne et qui produit elle-même à Rémire des plantes vertes pour la salade ou les condiments : cresson, pourpier, persil, cives...

Autre caractéristique de cette population : les agriculteurs rencontrés sont relativement âgés. Le plus jeune avait 45 ans, et le plus ancien 69 ans. De toute évidence, l'agriculture n'attire pas les jeunes. Cela est dû au fait que l'une des principales raisons pour lesquelles un jeune migrant haïtien peut choisir de gagner la Guyane, parfois après un parcours complexe en Amérique du Sud⁵, est le fait que ce département français est doté d'équipements universitaires. Or, la présence d'un enseignement supérieur francophone et aux coûts modérés, si l'on compare notamment à l'Amérique du Nord, constitue un atout important pour une jeunesse qui quitte Haïti, car elle estime que son pays ne lui offre pas la possibilité de s'épanouir pleinement (Audebert, 2011 et 2012), et qui va donc s'efforcer d'intégrer l'enseignement supérieur en passant s'il le faut par la validation d'un DAEU⁶. Il n'est donc pas question, pour les Haïtiens les plus jeunes, de se lancer dans

-
- 4 Les agriculteurs haïtiens utilisent alternativement les mots créoles *jaden* et *bati* (abattis) pour désigner leur parcelle cultivée. J'utiliserai dans cet article le mot « jardin », qui me paraît relativement neutre, tandis que le mot « abattis » renvoie à l'agriculture itinérante sur brûlis (Grenand, 1996 ; Renoux et al., 2003), qui suppose une exploitation courte de la parcelle et ne correspond pas exactement à ce qui est pratiqué ici, la même parcelle étant réutilisée par les agriculteurs durant de nombreuses années. Il faut toutefois noter qu'en Guyane, on tend à appeler abattis toute parcelle cultivée, quand bien même elle ne nécessite pas de défrichement, comme le *bati savann*, en savane (Palisse, 2013).
 - 5 La route « traditionnelle » de migration d'Haïti vers la Guyane passait par Paramaribo au Surinam depuis les années 1980 (Piantoni, 2009 : 114, Laëthier, 2011 : 65-67). Or, on observe ces dernières années, notamment depuis le séisme du 12 janvier 2010, que de plus en plus de migrants haïtiens arrivent en Guyane par la frontière de l'Est, via le Brésil, après des parcours complexes en Amérique latine. Après le séisme, de nombreux pays latino-américains ont accueilli des migrants haïtiens en leur offrant des visas créés spécialement suite à la catastrophe. Après un temps passé dans ces pays, les migrants sont parfois repartis pour tenter leur chance dans un autre pays leur paraissant offrir plus d'opportunités : Brésil, Guyane, etc. Aujourd'hui, de nombreux migrants haïtiens gagnent le Brésil, via, par exemple, la Bolivie ou l'Équateur.
 - 6 Diplôme d'Accès aux Études Universitaires. De nombreux jeunes Haïtiens préparent ce diplôme à l'Institut Universitaire de Formation Continue de l'Université de Guyane.

les travaux de la terre. En effet, la migration a pour objectif une ascension sociale qui exclut d'envisager une profession agricole, jugée peu qualifiée et peu valorisante.

Les agriculteurs que j'ai rencontrés sont donc des hommes relativement âgés, ayant, pour la très grande majorité d'entre eux, une expérience agricole acquise en Haïti. La plupart sont issus de familles de cultivateurs de la région d'Aquin, de Fond des Blancs ou de Fond des Nègres. Un seul de mes interlocuteurs, qui est aussi le plus jeune, n'avait pas d'expérience agricole préalable et avait exercé la profession de tailleur à Aquin avant sa migration. La plupart d'entre eux sont pluriactifs et moins d'un tiers se déclarent agriculteurs à plein temps. Ces derniers sont aussi ceux qui disposent des plus grandes surfaces de terres et sont le mieux insérés socialement, au point que certains ont même une place au marché, ce qui est un signe de réussite. Les pluriactifs exercent divers métiers, mais il s'agit le plus souvent de « jobs » peu stables et non déclarés, dans les métiers du bâtiment en particulier. Ils alternent donc des périodes de chômage où ils sont très disponibles pour le jardin, avec des périodes où d'autres occupations les accaparent, et où ils ne peuvent venir que les fins d'après-midi et les week-ends. Les cultures en souffrent parfois.

DU PIS-ALLER AU SAVOIR-FAIRE REVENDIQUÉ

Interrogés sur la manière dont ils ont commencé à faire de l'agriculture, tous mes interlocuteurs ont indiqué que cela avait d'abord été un pis-aller pour eux. En effet, la migration signifiait pour eux un changement de condition sociale, la condition d'agriculteur étant celle qu'ils espéraient laisser derrière eux pour devenir des salariés. C'est d'abord la dure réalité des possibilités d'emploi en Guyane qui les a poussés à réinvestir l'activité agricole, parfois après une longue période de chômage. L'un de mes interlocuteurs décrit la fascination que pouvait exercer sur lui les « *diaspora* », ainsi que l'on appelle en Haïti les migrants de retour au pays, et les rêves de changement que cela pouvait susciter chez le jeune homme qu'il était jusqu'à ce qu'il se confronte à la réalité de la Guyane :

« Bon, quand tu es en Haïti, tu entends tout le temps que des gens sont partis, tu vois les gens venir, tu vois qu'ils sont différents, tu penses toujours que si tu pars, c'est mieux. Tu penses que tu vas rencontrer quelque chose de différent, tu ne vas pas traîner. Tu ne penses pas que tu vas faire le même genre de travail, parce que le travail là-bas, ton corps est fatigué, tes mains sont sales, tu es tout le temps dans des bois piquants. Tu pense que tu vas arriver dans un bon pays. C'est quand je suis arrivé ici que j'ai vu que j'étais toujours dans la même chose [...]. Mais quand j'ai quitté Haïti, c'était pour ça, pour ne pas retourner dans le travail de la terre »⁷.

Un autre, au chômage depuis plusieurs mois, accepte de bonne grâce la proposition d'un ami d'aller travailler « à la campagne » :

7 Tous les extraits d'entretiens avec des agriculteurs d'origine haïtienne sont traduits du créole haïtien par mes soins.

« Quand je suis arrivé, j'ai eu envie de retourner à la maison. J'ai passé deux mois sans trouver de travail. J'avais laissé ma femme et mon plus grand fils en Haïti. Et puis tous mes camarades m'ont donné des conseils : "maintenant que tu as investi l'argent, que tu as payé pour venir, tu ne vas pas repartir". C'est un camarade qui est venu me demander si je ne serais pas content d'aller à la campagne, puisque je ne faisais rien. J'ai dit "pas de problème". Alors il est venu me chercher pour m'emmener à la campagne, à Nancibo [...]. J'ai pu gagner de l'argent, en envoyer un peu à la famille et en avoir pour moi aussi. J'étais soulagé. Sinon, je commençais à me faire du souci ».

Accepter de redevenir agriculteur en Guyane a donc été pour eux un moment de désillusion par rapport aux rêves de la migration. Mais leur niveau d'éducation ne leur permettait pas de briguer des emplois qualifiés. Aucun des agriculteurs rencontrés n'a dépassé le niveau de l'école fondamentale (équivalent du primaire) en Haïti. Pour nombre d'entre eux, comme c'est le cas pour de nombreuses familles haïtiennes du monde rural, leurs parents n'avaient pas les moyens de payer les frais de scolarité pour tous les enfants chaque année. Ils ont donc fréquenté l'école par intermittence et leur niveau d'alphabétisation est très bas, ce qui ne leur permet pas d'envisager de suivre une formation en Guyane⁸.

Cependant, cela n'empêche pas ces agriculteurs de revendiquer dans le même temps leur savoir-faire agricole et de manifester leur fierté d'être capables de gagner leur vie grâce à la terre et à leur savoir-faire. La possession d'une terre agricole demeure valorisée et plusieurs de mes interlocuteurs mentionnent le fait que parmi les migrants haïtiens, tous souhaitent posséder une petite parcelle. Savoir cultiver la terre fait partie des choses qu'un homme doit être capable de faire, et il est de son devoir de le faire plutôt que de rester assis à ne rien produire. C'est cette considération qui a poussé le seul néo-rural de mon échantillon – le tailleur d'Aquin – à se reconvertir dans l'agriculture :

« Il y a une personne qui habitait ici, qui avait un abattis, et à chaque fois qu'il allait dans son abattis, il portait du maïs pour moi, du maïs vert. Et comme ça, souvent, j'avais du maïs que je pouvais manger. Un jour, ma femme est allée dans l'abattis pour récolter pour lui un haricot qu'on appelle pois d'angole, je suis allé l'aider et on a passé toute la journée à faire ça avant de rentrer. L'abattis donnait tellement que quand on y allait, il y avait plein de légumes, des ignames, il y en avait plein. Et puis un jour, j'ai regardé un endroit où ce Monsieur avait déjà fait un abattis, dans une savane, où il y avait des ignames. Alors je me suis dit : "de toute façon, je ne peux pas rester comme ça, parce qu'il a deux mains, mais j'ai deux mains aussi, alors c'est pas la peine". Tout le temps où il a apporté du maïs pour moi je me suis dit "ça c'est un homme", mais moi aussi je suis un homme, il faut que je travaille aussi. ».

Ce type d'affirmation revient souvent dans les entretiens. Un homme ne peut pas rester sans travailler, et, s'il n'obtient pas de travail salarié, il n'a qu'à cultiver la terre. Mes interlocuteurs en profitent parfois pour lancer

8 Sur les problèmes du système éducatif haïtien, voir le rapport du ministère de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports d'Haïti à l'Unesco, 2004 : http://www.ibe.unesco.org/National_Reports/ICE_2004/haiti.pdf, consulté le 30 janvier 2016.

quelques piques destinées à ceux qui veulent travailler dans les administrations et ne produisent pas à manger. On peut entendre dans ces remarques une réponse à la stigmatisation dont ils font parfois l'objet de la part des Créoles guyanais, qui occupent de nombreux emplois dans les administrations, et qui les considèrent avec condescendance eu égard à leur manque de formation et de qualification (Hidair, 2008 ; Laëthier, 2011).

« Et la plupart des gens aujourd'hui, la plupart des gens ne veulent pas travailler la terre. Tout le monde veut un bureau. Mais ce que nous mangeons, c'est pas sur les bureaux qu'on le fabrique. C'est dans la terre qu'on le fabrique ».

VIVRE DE L'AGRICULTURE

S'ils n'ont pas accepté de gaieté de cœur de redevenir agriculteur, tous racontent avoir découvert dans le travail de la terre un moyen de gagner de l'argent assez facilement :

« Avant je travaillais pour un Saint-Lucien sur un abattis. Mais quand j'ai voulu le payer, il prenait ce que j'avais fait pour le vendre. Alors je me suis dit qu'il valait mieux que je travaille pour moi. Parce que je savais faire l'abattis ».

« Hier, je suis allé à l'abattis et j'ai arraché un sac d'ignames. Après que j'ai retiré les plants, j'ai pesé, j'avais 17 kilos. 17 kilos à deux euros le kilo, j'ai fait 34 euros. Ça veut dire qu'il vaut mieux faire ça plutôt que de rester assis à ne rien faire ».

L'argent ainsi gagné permet de vivre et d'envoyer le surplus au pays. Si la marge dégagée est suffisante, il peut aussi être réinvesti. Louer une terre plus grande est en général la priorité lorsque l'agriculteur débute. Cela peut se faire auprès d'associations ou en sous-location dans un système tout à fait informel, nous le verrons plus loin. Acheter et élever quelques bêtes (porcs, bœufs, chèvres⁹) est aussi une option souvent choisie, car elle peut constituer un moyen efficace de gagner de l'argent. Toutefois, l'activité d'élevage est, d'après mes interlocuteurs, plus risquée que le maraîchage. En effet, si la loi permet l'élevage domestique de volailles, le cadre légal est plus strict pour les mammifères. Les autorités, relativement tolérantes au sujet de l'occupation des terres pour les cultures, sont ainsi davantage susceptibles de réagir en cas de découverte d'animaux non déclarés et élevés dans des conditions non réglementaires. De plus, l'abattage n'est autorisé que dans des abattoirs agréés, qui ne peuvent accepter que des animaux venus d'exploitations déclarées. Les animaux non déclarés doivent donc être tués discrètement, ce qui ne manque pas de soulever divers problèmes. Ils sont d'ailleurs le plus souvent vendus sur pied à leurs acheteurs, à charge pour eux d'assurer l'abattage. Enfin, les bêtes peuvent attirer la convoitise de voleurs, qui, sachant que l'élevage est illégal, agiront d'autant plus volontiers que le propriétaire préférera rester discret et ne se plaindra pas. Malgré ces obstacles, l'élevage de quelques porcs ou de quelques *kabrit* est courant, et certains des agriculteurs rencontrés possèdent même des bœufs non déclarés.

9 *Kabrit* en créole.

L'argent peut aussi être investi dans d'autres domaines que l'agriculture. Ainsi, Monsieur Will a construit une petite fortune immobilière sur l'agriculture. Il faut préciser qu'il bénéficie pour cela de conditions particulièrement favorables, car un propriétaire terrien créole d'origine martiniquaise lui permet d'exploiter une grande surface de terre – 30 hectares – dans un site particulièrement fertile : le Mont Mahury à Rémire-Montjoly. C'est une situation exceptionnelle, car la plupart des agriculteurs ne disposent que de petits jardins d'un hectare environ. En outre, ses redevances sont faibles car il fournit la famille du propriétaire en fruits et légumes et dispose comme il l'entend du reste de sa production. Cet agriculteur raconte qu'en mettant de côté tout l'argent gagné au marché, il a pu, au bout de quelques années, acheter dans un quartier populaire de Cayenne une petite maison comportant trois appartements qu'il a loués. Quelques années plus tard, il a acheté une deuxième maison, avec cinq appartements. Encore deux ans plus tard, il a acheté une troisième maison, dans laquelle il a fait des travaux pour aménager sept appartements. Grâce aux loyers de tous ces appartements, Monsieur Will peut aujourd'hui afficher sa réussite sociale, notamment par son logement. Il a acheté un terrain dans un nouveau lotissement de Rémire-Montjoly, proche de la mer et peu éloigné de son jardin, et y a fait construire une opulente villa. Certes, Monsieur Will est un cas particulier. Il est sans aucun doute le plus prospère des agriculteurs que j'ai rencontré et un des rares au sein de mon échantillon à être officiellement agriculteur, affilié à l'Amexa¹⁰. La plupart des agriculteurs occupent la terre sans titre et sont, de ce fait, dans une forme de précarité. En outre, alors que les surfaces de terre sont généralement bien plus modestes, les loyers peuvent être plus élevés que ce que « paie » M. Will. Cependant, Monsieur Will n'est que l'extrémité d'un continuum – d'autres que lui, même s'ils ne sont pas les plus nombreux, disposent légalement de surfaces importantes et sont affiliés à l'Amexa – et tous les agriculteurs interrogés admettent que l'agriculture est une activité rentable et qu'elle a contribué à les extraire de la gêne financière.

Si les agriculteurs rencontrés éprouvent visiblement une certaine fierté à me détailler leur parcours et à me montrer qu'ils ont pu s'en sortir grâce à l'agriculture, aucun d'entre eux ne semble cependant envisager de transmettre son savoir-faire agricole à ses enfants. Beaucoup sont parents de jeunes adultes, qui affichent en général un niveau d'études élevé, avec plusieurs cas de poursuite dans l'enseignement supérieur¹¹, et nombre d'entre eux vivent en métropole. On a le sentiment que le projet migratoire, inachevé pour ces migrants puisqu'ils n'ont pu, comme ils le rêvaient, changer radicalement de condition sociale, se prolonge à la deuxième génération. Les

10 Assurance maladie des exploitants agricoles.

11 En Guyane, si le niveau de diplôme des jeunes tend à augmenter, il demeure moins élevé qu'en métropole. En 2011, 55 % des jeunes de 18 à 24 ans n'avaient pas de diplôme ou seulement le brevet des collèges (INSEE, 2014).

parents ont rêvé d'exercer un travail salarié, de quitter la terre, voire d'aller en France. Ils se sont retrouvés agriculteurs en Guyane, ce qui est loin de leurs aspirations originelles. Mais les enfants réalisent ces aspirations en accédant aux études supérieures, en partant étudier ou travailler en métropole. Il est à noter que ma présence et mon souhait de visiter le jardin ont été l'occasion, dans certaines familles, de montrer pour la première fois le jardin aux enfants qui ne l'avaient jamais vu. De joyeuses expéditions ont ainsi eu lieu, lors desquelles je n'étais pas la seule à découvrir le jardin et à poser des questions, à la grande fierté du héros du jour, l'agriculteur, visiblement heureux de montrer ses réalisations à ses proches et d'entendre vanter son savoir-faire et la beauté de ses fruits et légumes.

Support d'une insertion économique via l'obtention d'un petit revenu, le jardin est aussi le support d'une insertion administrative et sociale. Depuis 1980 et la loi 80-9 appelée « loi Bonnet », les migrants doivent obtenir un visa pour entrer dans les départements d'outre mer. Quasiment tous les agriculteurs interrogés, arrivés postérieurement, sont entrés en Guyane clandestinement via le Surinam et leur premier objectif a été d'obtenir des « papiers » (Laëthier, 2011 : 79-108). Si la plupart d'entre eux avaient déjà au moins un parent en Guyane (frère, sœur, oncle), ils ne venaient pas rejoindre un membre de leur famille nucléaire, et ne pouvaient prétendre au regroupement familial qui ne concerne que le conjoint et les enfants mineurs. Employés pour des « jobs » sans être déclarés, ils ne pouvaient pas non plus s'appuyer sur un emploi pour obtenir une carte de séjour. Dès lors, il leur fallait un moyen de « tenir » et de gagner leur vie, afin de pouvoir justifier à terme d'un séjour de longue durée. En effet, si l'évolution du cadre législatif en Guyane n'a fait que rendre le parcours de régularisation de plus en plus ardu pour les migrants¹², la durée de résidence sur le sol français – justifier d'une « résidence habituelle » de dix ans ou plus – demeure un élément important pour obtenir un titre. Dès lors, le jardin, en permettant de gagner de l'argent de manière relativement indépendante et moins aléatoire que les « jobs », permet de subsister jusqu'à ce que l'on réunisse enfin les conditions nécessaires – patron qui accepte de déclarer son employé, conjoint qui obtient sa carte de séjour, naissance d'un enfant ayant un parent en situation régulière, etc. La durée du séjour irrégulier avant la première carte de séjour s'est de toute évidence rallongée depuis les années 1980. D'après les récits obtenus, les plus anciens des migrants, arrivés dans les années 1980, tous régularisés à ce jour et pour la plupart naturalisés, obtenaient des papiers après sept ou huit ans de séjour au plus, tandis qu'il n'est pas rare pour ceux arrivés dans les années 1990 de n'obtenir un premier titre qu'après plus de quinze ans passés dans la clandestinité. Carlo, 47 ans, en Guyane depuis 1997 et toujours sans titre de séjour, s'efforce de prendre les choses avec philosophie :

12 Laëthier, 2011 : « ce que dit la loi », p. 81-85.

« Mais je suis ici et de toutes les façons, je dois travailler pour manger. Et si j'ai des factures à payer, il faut que je travaille pour pouvoir payer mes factures. Mais pendant ce temps où je n'ai pas de titre de séjour, ça ne veut pas dire que ma vie n'est pas belle. Elle n'est pas belle d'un certain côté, mais d'un autre côté, elle est belle. Parce que pourquoi elle est belle ? Dieu me permet de vivre, alors à part la richesse, ce qui m'intéresse, c'est la vie. Alors jusqu'à maintenant je me débats pour voir si je pourrai attraper des papiers. Mais c'est pas encore. La dernière fois que j'ai fait une demande et que j'ai déposé mon dossier, ils m'ont donné un récépissé pour quatre mois. Et ce récépissé pour 4 mois, d'après ce que je vois, il est fini. Et d'après ce que je comprends, ça veut dire qu'ils ont rejeté ma demande ».

Face à la complexité et à l'impénétrabilité de l'administration, dont il est très difficile de comprendre les règles, il apparaît que le jardin permet une intégration « par le bas »¹³, via le voisinage, le quartier, les réseaux de migrants. Le jardin est accessible à tout un chacun, et permet aux exclus des dispositifs officiels de minima sociaux et d'intégration, d'avoir une source de revenus et de s'insérer dans un système économique. L'agriculteur, en distribuant ses produits, est intégré dans des circuits d'échanges d'abord limités à son entourage immédiat, puis, la production augmentant, qui s'étendent plus largement au voisinage et aux gens du quartier. La plupart des agriculteurs que j'ai interrogés ne se rendent pas sur les marchés. D'une part, il faudrait payer leur place, et d'autre part, accepter d'être aussi visible supposerait d'avoir des papiers car les exposants peuvent parfois être contrôlés par la police¹⁴. Seuls les agriculteurs ayant une carte de séjour où ayant acquis la nationalité, qui sont aussi les plus aisés financièrement, font cette démarche. Les autres vendent pour la plupart à leur domicile, où les clients, pour beaucoup issus du voisinage se présentent. Une solution intermédiaire pratiquée par certains consiste à posséder une camionnette qui permet de livrer des clients, ou d'aller vendre, à jour et heure fixe, dans un autre quartier. Les agriculteurs finissent donc par disposer d'un réseau de *pratik*, ainsi que l'on appelle les clients réguliers en créole haïtien. Leur réseau social s'étendant, ils sont aussi plus à même d'y mobiliser des soutiens dans leurs démarches administratives, ne serait-ce que pour connaître leurs droits et préparer des dossiers, ce qui augmente, à terme, leurs chances d'une régularisation. Le degré le plus élaboré de cette insertion est là encore atteint par Monsieur Will qui explique :

« Ici il faut avoir quelqu'un dans toutes les administrations. Moi j'ai quelqu'un à la préfecture, quelqu'un à la sécu, quelqu'un à la CAF. Comme ça, quand j'ai un problème, il y a quelqu'un pour m'aider ».

-
- 13 Cette expression renvoie évidemment au célèbre ouvrage d'Alain Tarrius, *La mondialisation par le bas* (2002), dans lequel il s'intéressait à des pratiques de commerce international clandestines et très éloignées de l'État.
- 14 Cette crainte souvent exprimée n'est pas un fantasme de mes interlocuteurs. Ainsi, le 13 mai 2014, la radio Guyane Première annonçait que des contrôles avaient été menés très tôt le dimanche précédant au marché de Matoury par la Police aux frontières, suscitant la colère des exposants.

De la stigmatisation à la transmission

DES « SQUATTEURS » DESTRUCTEURS DE L'ENVIRONNEMENT ?

Les pratiques agricoles des migrants haïtiens n'ont pas bonne presse en Guyane et font l'objet d'un discours très négatif. Le premier grief imputé aux agriculteurs haïtiens est d'accaparer illégalement la terre. Il faut noter que différentes affaires au sujet de migrants occupant des terrains sans titre défraient régulièrement la chronique en Guyane, et des Haïtiens sont souvent impliqués. La plupart des articles parus dans les médias concernent des terrains utilisés pour l'habitat. Si ces constructions ont parfois fait l'objet de régularisation, avec la vente par l'État de parcelles aux occupants – par exemple dans les quartiers de Balata ou de Cogneau-Lamirande, à Matoury, dans l'Île de Cayenne (Piantoni et Romanovski, 2008) – dans d'autres cas, les occupants finissent par être expulsés. Par exemple, à Cayenne, sur la colline de Baduel, des maisons ont été évacuées en 2012, car le risque de glissement de terrain était important, et la municipalité étudie actuellement des solutions de relogement pour expulser d'autres familles¹⁵. D'autres affaires concernent des propriétaires privés, confrontés à des « squatteurs » et souhaitant récupérer leur terrain. Ainsi, un terrain bordant la zone commerciale Terca, où sont situées la plupart des grandes surfaces de l'agglomération cayennaise, a été évacué en septembre 2015 après plusieurs rebondissements, devant les journalistes et les caméras de télévision¹⁶. Chaque article publié sur ces affaires suscite sur les sites Internet des médias de nombreux commentaires indignés condamnant les facilités dont bénéficieraient les migrants. Les migrants haïtiens y sont décrits comme des voleurs de terre, bénéficiant en outre de passe-droits, puisque des régularisations ou des solutions de relogement leur sont parfois proposées, tandis que les bons citoyens peinent à accéder à la propriété, et paient cher loyers et impôts liés au logement¹⁷. Aussi, la question de l'accaparement de foncier pour ces pratiques suscite généralement une réaction de réprobation de la part, notamment, des Créoles guyanais et des Métropolitains, qui s'estiment victimes d'une injustice, comme cette agricultrice d'origine métropolitaine :

« C'est dégueulasse ce qu'ils font. Et si moi je faisais pareil ? Au lieu d'acheter une terre, je m'installe. Sauf que moi évidemment, on me laisserait pas faire. »

Mais au-delà de la question du foncier, les Haïtiens sont aussi l'objet d'un *a priori* négatif quant à leurs méthodes de culture. « Là où les Haïtiens

15 Voir « Le Mont Baduel doit devenir sauvage », dans *France-Guyane* du 11 décembre 2015.

16 Voir sur le site de *France-Guyane* « L'expulsion des habitants de Terca a débuté », publié le 22 septembre 2015 : <http://www.franceguyane.fr/actualite/societe-social-emploi/l-expulsion-des-habitants-de-terca-a-debute-260330.php>, consulté le 29 janvier 2016.

17 Voir par exemple les commentaires sur le site de *France Guyane* suite aux expulsions d'avril 2012 : <http://www.franceguyane.fr/actualite/faitsdivers/resistance-et-affrontements-au-mont-baduel-122048.php>, consulté le 30 janvier 2016.



Un jardin avec du maïs, très consommé par les migrants haïtiens, Marianne Palisse



Jardin, Marianne Palisse



passent, la forêt ne repousse pas » me déclarait l'un de mes interlocuteurs, Créole guyanais. Il exprimait ainsi le principal stigmatisme pesant sur les Haïtiens qui font de l'agriculture : ils détruiraient la forêt. Les problèmes de déboisement qui touchent Haïti sont en effet bien connus, et les images des mornes¹⁸ haïtiens dépouillés de leur végétation ont fait le tour du monde. Les migrants sont soupçonnés de n'avoir aucun respect pour les espèces végétales en général et les arbres en particulier. Le déboisement qui a frappé Haïti menacerait désormais certaines parties de la Guyane, si l'on en croit ces deux commentaires relevés sur Internet :

« Dommage que des espèces rares et endémiques de ces massifs ne fassent pas le poids face à des agriculteurs clandestins qui importent de leur île [sic] natale, la sale manie d'une déforestation systématique. »

« Maintenant si vous voulez que Cayenne et Remire Montjoly ressemble [sic] à Haïti c'est bien parti »¹⁹.

L'accusation selon laquelle les jardins détruiraient l'environnement est aussi liée à un conflit d'usage touchant certains espaces naturels à proximité de la ville. En effet, de nombreux jardins étaient il y a quelques années situés à proximité directe des zones d'habitations et entouraient les quartiers d'habitat informel. Mais le manque de logement est tel que ceux-ci tendent actuellement à être remplacés par de l'habitat, comme c'est le cas par exemple à Cogneau Lamirande, où les jardins se font plus rares ces dernières années. Aussi, la pression agricole s'accroît-elle dans des zones « naturelles » dévolues à la pratique de la randonnée. Ainsi, le Mont Mahury, à Remire-Montjoly, haut lieu de promenade dominicale des Cayennais sur le sentier du Rorota accueille-t-il de nombreux jardins. Dans ce type de site, deux usages du territoire se font une concurrence directe : d'une part une pratique de loisirs dans laquelle la contemplation de la nature tient un rôle important – il n'est pas rare de croiser singes ou paresseux sur le sentier – et d'autre part une pratique productive entraînant une dégradation du couvert forestier et par conséquent une raréfaction de la faune attachée à cet habitat.

AU-DELÀ DES CLICHÉS

La rencontre des agriculteurs permet de relativiser l'image du hors-la-loi s'emparant de la terre sans respecter aucune règle. Bien que la plupart d'entre eux occupent la terre sans titre, il est rare qu'ils l'occupent gratuitement. Les trois quarts de ceux que j'ai pu rencontrer sont engagés dans un système de tenure et paient, d'une manière ou d'une autre, un loyer. Il peut s'agir d'un système de métayage dans lequel l'agriculteur fournit au propriétaire fruits et légumes. Il peut aussi payer un loyer en numéraire. Il

18 Montagnes.

19 Commentaires suite à l'article de Marion Briswalter « Le massif forestier de Remire-Montjoly brûle », publié sur le site Internet d'information Guyaweb, le 20 novembre 2015, <http://www.guyaweb.com/actualites/le-massif-forestier-de-montjoly-brule/>, consulté le 30 janvier 2016.

semble *a priori* que nombre de ces locations ne soient pas déclarées officiellement mais permettent à des propriétaires de ne pas laisser leur terrain inoccupé. Ceux-ci évitent ainsi de s'engager envers un locataire tout en protégeant leur terrain de l'intrusion de squatters incontrôlés. Bien souvent, le propriétaire a un interlocuteur qui le paie, et ce dernier sous-loue ensuite le terrain à sa guise à d'autres personnes. La terre est alors attribuée dans des systèmes d'alliance entre voisins ou personnes ayant des relations familiales ou de compérage²⁰. Par exemple, c'est son « compère » qui a permis récemment à Josué, habitant de la « BP 134 »²¹ d'accéder à une terre sur le Mont Mahury. Le compère en question paie, selon Josué, un loyer à un « Chinois », le propriétaire de la terre. Ce dernier est d'accord pour qu'on y fasse de l'agriculture, à condition de ne pas couper tous les arbres. Le compère de Josué sous-loue ensuite la terre à une dizaine d'Haïtiens de sa connaissance. De nombreux jardins se côtoient donc, appartenant à des hommes qui se connaissent plus ou moins. Au milieu sont installées quelques constructions en tôles, dans lesquelles vivent des « gardiens », de jeunes sans-papiers.

Les occupations sans contrepartie existent cependant, et l'agriculteur est alors bien conscient de sa position illégale et de la précarité qui en découle. D'après ce que j'ai pu observer, il s'agit en général de cas où le terrain appartient à une collectivité (État, État via le Conservatoire du littoral, Conseil général). Il est à noter qu'aucun agriculteur ne m'a raconté avoir défriché l'abattis lui-même. Tous ont affirmé l'avoir reçu de son occupant précédent. Celui-ci pouvait être un autre migrant haïtien, mais aussi un Créole guyanais ou encore martiniquais ou saint-lucien. L'accès à la terre, même illégal, se fait toujours via un tissu social.

Par ailleurs, les entretiens avec les agriculteurs ont montré que tous cherchent à accéder, dès lors que leur statut et leurs moyens le leur permettent, à la propriété. Il faut noter que si la loi permet en Guyane les concessions foncières pour l'agriculture, les conditions exigées sont extrêmement difficiles à réunir pour les migrants, comme le remarquent Frédéric Piantoni et Zéphirin Romanovski (2008) : il faut être de nationalité française ou avoir un titre de séjour, s'engager à exercer la profession d'agriculteur à titre principal, justifier de la faisabilité financière du projet, fournir « une étude technico-économique prenant en compte les aspects

20 En Haïti, être parrain ou marraine d'un enfant, c'est aussi être compère ou commère de ses parents. Les relations de compérage sont des relations d'alliance très importantes entre les personnes. Compères et commères se doivent assistance mutuelle.

21 La « BP 134 », récemment renommée cité Arc-en-Ciel, est un important quartier d'habitat informel de Rémire-Montjoly, essentiellement occupé par des Brésiliens et ayant fait l'objet ces dernières années d'une importante opération de rénovation urbaine. Des Haïtiens habitent aussi ce quartier.

économiques, techniques et environnementaux »²². Avoir un diplôme en agriculture fait aussi partie des éléments appréciés lors de la demande. L'obtention de terres se fait donc en général et faute de mieux par le biais d'associations ayant obtenu les concessions et seul deux des agriculteurs rencontrés, tous deux de nationalité française et cotisants à l'Amexa, ont obtenu une concession en leur nom propre. En outre, pour les agriculteurs vivant dans l'agglomération de Cayenne où la pression foncière est très forte, l'accession légale à la terre ne peut se faire qu'à l'extérieur de l'Île de Cayenne, par exemple dans les communes voisines de Roura, de Macouria ou de Montsinéry-Tonnégrande. Ces communes ont mis en place des Périmètres d'Attribution Simplifiés, qui ont parfois permis de régulariser des occupations antérieures. Notons que l'accès légal à une terre par l'agriculteur ne le conduit pas forcément à abandonner les parcelles qu'il occupe sans titre et qu'il va continuer à exploiter tant que c'est possible. Les agriculteurs qui ne sont pas pluriactifs cultivent en fait deux ou trois parcelles, ce qui leur permet de pallier les aléas de productivité sur l'une ou l'autre de ces parcelles (nécessité de jachère, attaques de ravageurs, mauvaises récoltes, vols...). De plus, les parcelles de l'Île de Cayenne conservent l'avantage d'être facilement accessibles, car beaucoup de ces agriculteurs n'ont pas de voiture et se déplacent sur de petites distances en scooter. Il leur est donc compliqué de se rendre régulièrement sur leur parcelle – légale – de Roura ou de Montsinéry. Enfin, les parcelles situées sur le Mont Mahury se distinguent par la qualité supérieure de leur terre, très productive, si l'on en croit leurs occupants qui ne sont donc pas prêts de les abandonner.

Les agriculteurs haïtiens sont loin de se comporter comme les destructeurs irresponsables de leur environnement, comme on peut l'entendre dans les discours rappelés ci-dessus. Si c'était le cas ils seraient les premiers perdants. Dans l'Île de Cayenne, la pression foncière et la difficulté d'obtenir une terre fait que les agriculteurs s'efforcent de conserver leur parcelle et l'occupent, pour certains d'entre eux, depuis des dizaines d'années. Il faut donc sauvegarder sa productivité dans le temps. Pour cela, ils mettent en place des systèmes de rotation des cultures, avec des jachères suivies de brûlis. Certains des agriculteurs rencontrés cultivent le même terrain depuis quinze ou vingt ans. Monsieur Will a même atteint 35 ans d'occupation, mais la grande taille de sa parcelle lui facilite grandement la mise en jachère.

22 Voir article R5141-4 et article R5141-5 du décret n°2014-930 du 19 août 2014 relatif aux livres I^{er} et II de la cinquième partie réglementaire du code général de la propriété des personnes publiques et modifiant ce code et divers textes réglementaires, Titre IV : dispositions particulières au domaine privé de l'État en Guyane, Chapitre I^{er} : Concessions et cessions pour l'aménagement et la mise en valeur agricole des terres domaniales. D'autre part, le formulaire « Demande de foncier agricole en vue de créer une exploitation » de la Direction générale des finances publiques de Cayenne mentionne la liste des pièces obligatoires à fournir parmi lesquelles l'« étude technico-économique prenant en compte les aspects économiques, techniques et environnementaux », et si possible, le diplôme justifiant d'une formation agricole.

Les agriculteurs haïtiens utilisent peu d'intrants. C'est un élément que tous revendiquent fortement, comparant quasi inmanquablement leur production avec celle des Hmong ou à celle venue du Surinam :

« Mais eux-mêmes [les Surinamais] ils ne peuvent pas faire l'agriculture sans produits. C'est pour ça que je vois les bananes du Surinam, au bout de deux-trois jours, elles sont toutes noires. Même si elles sont jaunes elles sont dures, dures, dures. Mais ici tu as des bananes jaunes elles sont fraîches, la peau reste bien belle et bien molle. Bien belle. Mais celles du Surinam elles ont noires et au fond dures et dures parce que il y a trop de produits dedans. »

« Ah non, non, non. Je ne mets aucun produit. Pas comme les Hmong. Ici tu peux manger, c'est naturel, c'est des produits biologiques ! »

On peut supposer que ce savoir-faire leur vient d'Haïti où les pouvoirs publics déplorent régulièrement les difficultés d'approvisionnement en intrants des agriculteurs et où ces derniers n'ont de toute façons pas les moyens d'acquérir engrais et produits phytosanitaires²³. Il est toutefois intéressant de noter que mes interlocuteurs n'envisagent pas de changer leurs pratiques dans le sens de l'utilisation de ces produits, pourtant accessibles en Guyane, arguant préférer fruits et légumes « naturels », qui ont selon eux plus de goût. Cependant leur production n'obtiendrait probablement pas un label biologique, car tous déclarent acheter à l'occasion des granulés chez les commerçants chinois en cas d'attaque de fourmis manioc. Ils s'efforcent néanmoins de trouver des solutions alternatives à l'utilisation de produits chimiques. Ainsi, Monsieur Will a mis en place une fabrication à grande échelle de compost grâce à l'aide d'un entrepreneur haïtien de sa connaissance qui entretient des espaces verts et qui lui fournit gratuitement les végétaux coupés.

Au sujet du déboisement, on peut remarquer que celui-ci n'est pas systématique. Les arbres utiles sont conservés, par exemple les mombins (*spondias mombin*) et les palmiers maripa (*Attalea maripa*). En outre, les agriculteurs n'ayant pas de titre foncier sont conscients, quand bien même ils paient un loyer de la main à la main, de la précarité de leur position et savent que la discrétion est leur atout majeur. Ils ont bien compris qu'un défrichage trop important et trop visible pourrait leur valoir des ennuis et sont attentifs à ne pas franchir certaines limites. L'abattis doit se voir le moins possible et souvent, des arbres sont conservés pour le dissimuler de la route ou du chemin. Dans la délicate interprétation de ce qui est acceptable pour la société qui les entoure se met en place une forme de modération vis-à-vis de l'environnement.

LE JARDIN ET L'INSERTION CULTURELLE

Le discours général inmanquablement négatif tenu sur les pratiques agricoles des migrants haïtiens par les Créoles de Guyane ainsi que par

23 Voir par exemple cette page du site du ministère haïtien de l'agriculture : <http://agriculture.gouv.ht/view/01/?-Intrants-et-outils-agricoles->, consultée le 30 janvier 2016.

d'autres Créoles plus anciennement intégrés à la société guyanaise (Martiniquais, Saint-Lucien) contraste avec la réalité des rapports sociaux que j'ai pu observer. Bien souvent, les Haïtiens ont d'abord été les ouvriers agricoles de ces Créoles. La collaboration s'est visiblement bien passée, puisqu'il a bien souvent été finalement proposé au migrant d'exploiter lui-même la terre moyennant une redevance. Les propriétaires guyanais que j'ai pu rencontrer louent le savoir-faire et la main verte de celui à qui ils ont confié leur terre et leurs éloges contrastent avec le discours général sur les Haïtiens voleurs de terre et destructeurs de l'environnement qu'ils tiennent pourtant eux aussi à l'occasion. A Sinnamary, ce sont des migrants haïtiens ou brésiliens qui entretiennent les abattis des personnes âgées dont les enfants et petits enfants sont salariés dans les villes ou hors de Guyane. Ils sont ainsi les héritiers des savoir-faire, mais aussi d'un certain mode d'appropriation du territoire. En effet, en Guyane, le fait d'accéder à la terre sans titre n'est pas propre aux Haïtiens, et les Créoles guyanais eux-mêmes exploitaient des terres dont ils n'étaient ni propriétaires ni locataires dans le cadre du système de l'abattis au moins jusque dans les années 1980 (Jolivet, 1982 et 1993). C'est à partir des années 1970, selon les témoignages des anciens de Sinnamary, qu'il leur a été proposé des procédures de « régularisation » et d'accès à des titres fonciers. Si certains ont bénéficié de ces dispositifs, cela n'a pas empêché nombre d'entre eux de continuer les anciennes pratiques et certaines personnes âgées les perpétuent encore aujourd'hui. Les Haïtiens, tout en étant officiellement hors-la-loi sont donc en même temps relativement bien intégrés aux usages locaux concernant les modes d'accès à la terre.

Par ailleurs, les migrants haïtiens partagent avec les Créoles de Guyane une même perception de l'environnement naturel : il doit faire l'objet d'une transformation douce par l'homme pour devenir plus nourrissant et plus hospitalier. Comment ne pas rapprocher ces deux discours si semblables incitant à planter des arbres fruitiers, le premier tenu par un migrant haïtien cultivant un abattis sur un terrain du conservatoire du littoral et le deuxième par un Créole âgé de Sinnamary ?

« Hier, je suis allé à Kaw. Si quelqu'un a faim sur la route, s'il cherche un fruit pour manger, il a le temps de mourir, parce que je n'ai rien vu, rien du tout, du tout sur toute la route qu'il peut manger. Écoutez ça, Madame : la Guyane, c'est rien que la forêt. Tout le monde habite sur un seul petit côté, dans un seul endroit. (...) Si tu prends une voiture pour aller à Kaw, il n'y a pas de fruit, rien que la forêt, il n'y a pas un seul arbre planté, et si tu as besoin d'un fruit, tu ne le trouves pas. Il y a beaucoup de forêt sur Cayenne. Je pense que si tout ça c'est la forêt, et que tu travaille ici, tu plantes des arbres, des arbres fruitiers. Si tu laisses la terre comme ça, sans planter, il y aura un vide au milieu de la forêt, mais s'il y a un abattis qui est bien planté, on ne verra pas la terre, on verra qu'il y a un abattis. Et je pense que beaucoup de gens seront contents de voir qu'il y a un abattis. »

Monsieur C., de Sinnamary, ne dit pas autre chose. Pour lui, si ce ne sont pas des arbres fruitiers qui sont plantés, il faut au moins que les espèces choisies soient utiles au niveau du bois :

« Il faut planter des fruits, on plante des arbres mais pour faire quoi ? Pour faire beau, pour faire joli ? Il faut planter des fruits. A manger. Donner à manger des goyaves, des cajous, des pommes rosa, des pamplemousses. Il faut planter. Tout ça pour pas planter n'importe quel arbre. Plantez, plantez ce que nous mangeons, même pour les bêtes, les petits oiseaux, ça apporte des petits oiseaux, des beaux oiseaux ils viennent, ils mangent chez nous. (...) Vous prenez quelques goyaves, quelques cajous, enfin des choses à manger, il faut faire ça. Qu'est-ce que nous faisons avec les bois ? J'ai vu les bois qu'ils ont plantés [à la maison de la nature de Sinnamary]. Non non non. S'il c'est des bois pour travailler avec, d'accord. Mais c'est pas dit pourquoi. »

Les pratiques agricoles des migrants haïtiens s'avèrent donc au final un important vecteur d'insertion au sein de la société guyanaise. L'existence de réels besoins et donc d'un marché pour les fruits et légumes font que l'insertion économique, administrative et sociale permise par les jardins est indéniable. Cependant, affirmer que les jardins permettent aussi une insertion culturelle relève davantage du paradoxe, tant les discours négatifs au sujet de ces pratiques se déploient dans l'espace public. Pourtant, la capacité à faire fructifier les sols amazoniens délicats confère bel et bien aux agriculteurs haïtiens une forme de reconnaissance de la part des Créoles âgés.

Au-delà de cette composante de la population, les agriculteurs haïtiens disposent d'atouts dans les débats concernant l'aménagement du territoire. Il s'agit en effet d'une agriculture de proximité, dont les produits sont vendus dans le cadre de circuits ultra-courts, et qui n'utilise que peu d'intrants. Aussi, dans un contexte marqué par l'augmentation de la population guyanaise, alors que la question de la production alimentaire se pose dans un territoire où les importations demeurent indispensables, il apparaît intéressant de s'interroger sur la possible vocation agricole d'espaces à proximité des villes et d'étudier la viabilité de l'interprétation haïtienne du jardin mélangé en milieu amazonien.

Références bibliographiques

- AUDEBERT Cédric, 2011, « La diaspora haïtienne : vers l'émergence d'un territoire de la dispersion ? », Carlo A. Celius, *Le défi haïtien : économie, dynamique sociopolitique et migration*, Paris, L'Harmattan, 193-212.
- , 2012, *La diaspora haïtienne: territoires migratoires et réseaux transnationaux*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Collection Géographie sociale).
- GORGEON Catherine, 1985, « Immigration clandestine et bidonvilles en Guyane, les Haïtiens à Cayenne », in: *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 1, n°1, Septembre 1985, 143-158.
- GRENAND Françoise, 1996, « L'abattis contre l'essart, *again* », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 38 année, bulletin n°1, « Biodiversité, friches et jachères » sous la direction de Bernard Roussel, Claude Sastre et Paul Arnould, 19-53.
- HIDAIR Isabelle, 2008, « Exemple de la stigmatisation de l'immigration créole haïtienne dans une école cayennaise », *Diversité, ville école intégration*, 153, juin 2008, INRP, « Accueillir les élèves nouveaux arrivants », sous la direction de Marie Raynal, 75-80.
- INSEE, *L'état de l'école en Guyane*, n° 1, décembre 2014, http://www.insee.fr/fr/insee_regions/guyane/themes/insee-dossier/gy_ind_01.pdf, consulté le 30 mars 2016.
- JOLIVET Marie-José, 1982, *La question créole, Essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, Éditions de l'ORSTOM.
- , 1993, « De l'habitation en Guyane, éléments de réflexion sur la question identitaire créole », in Marie-José Jolivet et Diana Rey-Hulman (dir.), *Jeux d'identités : études comparatives à partir de la Caraïbe*. Paris, L'Harmattan, 141-165.
- LAÉTHIER Maud, 2011, *Être migrant et Haïtien en Guyane*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques (Le Regard de l'ethnologue).
- MAM LAM FOUCK Serge, 2002, *Histoire générale de la Guyane française : des débuts de la colonisation à la fin du XX^e siècle*, Matoury, Guyane française, Ibis Rouge Éditions.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, de la Jeunesse et des Sports, 2004. Le développement de l'éducation, rapport national d'Haïti, http://www.ibe.unesco.org/National_Reports/ICE_2004/haiti.pdf, Consulté le 29 janvier 2016.
- PALISSE Marianne, 2013, « Savanes de Guyane française : la biodiversité bousculée par la diversité culturelle », *Ethnographiques.org*, n° 27 – décembre, « Biodiversité(S) », <http://www.ethnographiques.org/2013/Palisse>
- PIANTONI Frédéric, 2009, *L'enjeu migratoire en Guyane française: une géographie politique*, Matoury, Guyane française, Ibis rouge (Espace outre-mer).
- RENOUX François, FLEURY Marie, REINETTE Yann, GRENAND Pierre, GRENAND Françoise, 2003, « L'agriculture itinérante sur brûlis dans les bassins du Maroni et de l'Oyapock : dynamique et adaptation aux contraintes spatiales », *Revue Forestière Française*, n°55, 236-259.
- ROMANOVSKI Zéphirin et PIANTONI Frédéric, 2008, « Les stratégies d'accès au logement des Haïtiens dans l'agglomération de Cayenne comme facteurs de restructuration urbaine », *L'Espace Politique*, 6, 2008-3, URL : <http://espacepolitique.revues.org/1009>, consulté le 02 juin 2016.
- TARRIUS Alain, 2002, *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland.
- URFIE Jean-Yves, GORGEON Catherine et CALMONT Régine, 1986, « Les Haïtiens en Guyane : une immigration en cours de stabilisation ? » In : *Les Dossiers de l'Outre-Mer : Guyane, Réunion : sociétés pluriculturelles*, vol. 16, n° 85, 27-36.

L'intégration des nouveaux arrivants Créoles haïtiens en Guyane au travers des églises pentecôtistes dans un quartier d'habitat spontané : l'exemple de Sablance (Macouria)

Isabelle HIDAIR et Pauline MONNIER

Si différents mots ou expressions sont utilisés pour définir l'habitat spontané (il est question d'« habitations informelles » ou « illégitimes », de « squats »), chacun d'entre eux renvoie au phénomène de l'accès au foncier sans titre de propriété. Ce « mode d'habiter¹ » s'est développé dans les années 1960 (Gorgeon, 1985) même s'il existait auparavant sous une autre forme et ne portait pas cette dénomination. Ainsi, l'habitat spontané, souvent assimilé à tort à un bidonville par les médias² et le législateur³, existe sous forme de maisons isolées ou de manière plus large sous forme de quartiers. Le développement de ce phénomène en Guyane est le reflet d'une double particularité : un flux migratoire important et récent, associé à l'impuissance des pouvoirs publics quant à la gestion du foncier étroitement liée à l'histoire du département (Laëthier, 2007).

L'exemple du quartier de Sablance⁴ illustre parfaitement le phénomène de l'habitat informel. En effet, zone d'habitat spontané de plusieurs centaines d'hectares dans la commune de Macouria⁵, Sablance appartient en partie au domaine de l'État, en partie à un propriétaire privé. À partir de 2004, ce quartier a connu une forte croissance démographique et a vu apparaître de nombreuses constructions (Piantoni, 2009). Sur 9096 habitants en 2012, le quartier de Sablance en abriterait quelque 2500, soit 27% des Macouriens. L'une des caractéristiques de ce quartier est la présence de trois églises pentecôtistes qui ont la particularité de correspondre chacune à des groupes

1 Expression empruntée à Buades, C. et S/C Guirado J., 2013.

2 *France-Guyane*, « Sablance passé au peigne fin », <http://www.franceguyane.net/actualite/faitsdivers/sablance-passee-au-peigne-fin-58875.php>, 11 mai 2010.

3 « Immigration clandestine : une réalité inacceptable, une réponse ferme, juste et humaine », Rapport, in Senat.fr

4 Origine de Sablance : « Cette propriété dite Sablance du créole : *sab lans* (sable de l'anse) appartient en 1822 au sieur Metterand ou Metteraud. En 1824, elle est vendue au sieur Lalanne [...]. Les images aériennes révèlent la présence d'anciens polders à canne à sucre accessibles par la mer grâce à un canal d'accès arrivant au pied du moulin à vent » (*Guide de Macouria*, 2013, p. 7).

5 Une commune idéalement placée entre les villes de Kourou et de Cayenne.

socioculturels (brésiliens, guyaniens⁶ et haïtiens). L'étude proposée ici porte sur les Créoles haïtiens, qui sont nombreux dans le quartier de Sablance.

À Macouria, le nombre de constructions informelles est passé de 143 en 1999 à 1157 en 2003, de 2003 à 2006, 84,4% des constructions ont été édifiées de façon informelle. Dans les villes du littoral, en 2003, l'Agence d'urbanisme et de développement en Guyane (AUDEG) ainsi que la Direction départementale de l'équipement (DDE⁷) ont comptabilisé plus de 8400 constructions illicites. Par ailleurs, l'AUDEG et la DDE ont estimé que 40% des besoins en logement ont été assurés par l'habitat spontané. Cette proportion montre à quel point le logement constitue un enjeu considérable. Ces zones sont généralement « encadrées » par une association de quartier dont les membres, qui sont parfois à la tête d'une église évangéliste (Piantoni, 2009), attribuent des parcelles de terrain aux particuliers.

L'Eglise pentecôtiste rencontre un succès indéniable, notamment auprès des Créoles haïtiens, nouvellement arrivés⁸ sur le territoire. Comment l'expliquer ? Pour Pedron-Colombani (1998 : 149), le parcours migratoire constitue un « moment privilégié pour la conversion ». Il joue alors un rôle essentiel dans le succès que rencontre le pentecôtisme, les personnes nouvellement arrivées formant un public particulièrement vulnérable, pour lequel l'église apparaît comme un espace où l'on retrouve à la fois la culture du pays d'accueil et celle du pays d'origine.

Notre enquête a débuté au Centre hospitalier de Cayenne, notamment auprès des patients haïtiens, nouvellement arrivés en Guyane, suivis pour des problèmes de santé chroniques. Les conditions de vie dans les zones d'habitat spontané et les stratégies mises en place pour subvenir aux besoins de première nécessité représentent un sujet couramment évoqué lors des entretiens conduits avec ces personnes.

Ce travail de recherche vise à mettre au jour les moyens déployés par l'église protestante de Sablance pour favoriser l'intégration des nouveaux arrivants créoles haïtiens, domiciliés dans cette zone d'habitat spontané. La problématique retenue fait apparaître une double dimension : d'une part, celle d'un quartier d'habitat spontané dont nous proposons l'étude, d'autre

6 Nom donné aux originaires du Guyana afin de les différencier des Guyanais, de Guyane française.

7 Actuelle Direction de l'environnement, de l'aménagement et du logement (DEAL) qui est issue de la fusion des anciens services de la DIREN (environnement), de la DRIRE (industrie/environnement), de la DDE (équipement), de la DAF (police des eaux) et de la préfecture.

8 Le terme « nouvel arrivant » sera utilisé pour désigner une personne présente sur le territoire français depuis moins de cinq ans. En effet, cette notion fait apparaître deux variables : la durée de séjour (cinq ans maximum) et la régularisation (instabilité administrative pour une grande partie des ressortissants haïtiens quand la durée de séjour est inférieure à cinq ans). Il est à différencier de « primo-arrivant », qui est employé pour les personnes qui viennent d'obtenir un premier titre de séjour, ce qui n'a aucun lien avec la durée de séjour dans le pays d'accueil.

part, celle du rôle qu'y joue l'église pentecôtiste. Quelles sont les stratégies mises en place par les habitants pour s'approprier leur quartier ? Comment l'Église pentecôtiste haïtienne s'inscrit-elle dans ce processus ? Quel est le rôle spécifique de l'Église pentecôtiste haïtienne auprès de nouveaux arrivants en particulier ?

Afin de répondre à ces questions, sur le plan méthodologique, nous avons mobilisé plusieurs outils : deux grilles d'observation et deux guides d'entretien.

La grille d'observation du quartier a révélé son organisation générale, son développement, la diversité des constructions, les interactions entre habitants ; cette phase d'observation a également permis d'échanger, de manière informelle, avec les habitants pour comprendre leur situation personnelle, familiale, les difficultés rencontrées (construction, logement, route...) ; cette première approche a été l'occasion de découvrir les espaces de socialisation créés par les habitants, ainsi que les espaces économiques. Il s'agissait alors de comprendre le fonctionnement du quartier, mais également d'observer les stratégies mises en œuvre pour cohabiter. La deuxième grille d'observation a concerné le déroulement du culte au sein de l'Église de Dieu Ebenezaire à Sablance. Nous avons pu découvrir la structuration du culte, l'utilisation de l'espace au sein même de l'Église, le rôle de chacun, les interactions et le contenu du culte. Les deux guides d'entretien ont complété l'enquête : avec un pasteur, l'entretien semi-directif a cherché à comprendre son approche du pentecôtisme, tandis que l'entretien avec quatre Créoles haïtiens nouveaux arrivants domiciliés à Sablance a donné l'occasion de recueillir leur discours.

Après avoir fait un état des lieux de la présence haïtienne au sein des zones d'habitats spontanés, la seconde partie portera sur le rôle de l'Église pentecôtiste de Sablance auprès des Créoles haïtiens nouvellement arrivés en Guyane.

État des lieux de l'habitat spontané en Guyane

Dans ce département de 83 533,9 km², l'État est historiquement propriétaire de la quasi-totalité du foncier (plus de 90%), alors que celui des collectivités ne dépasse pas 0,2 % et que les terres privées représentent un peu moins de 10 %, dont 1/10 appartient au Centre spatial guyanais. Cette situation, qui date du décret du 15 novembre 1898, est consacrée par l'article D. 33 du code du domaine de l'État qui dispose que « les terres vacantes et sans maître du département de la Guyane, ainsi que celles qui n'ont pas été reconnues comme étant propriétés privées individuelles ou collectives en vertu des dispositions du décret n° 46-80 du 16 janvier 1946, font partie du domaine de l'État ». Justifié à l'origine par la nécessité de protéger l'environnement, ce système constitue, aujourd'hui, un frein au développement des politiques d'aménagement des collectivités (Elfort, 2002).

Après la départementalisation de 1946, des concessions du Domaine de l'État seront toutefois attribuées à des fins agricoles.

Sous l'effet de la pression démographique, au cours des deux dernières décennies, les demandes de concessions ont connu une progression remarquable. En 1990, si on ne comptait que 100 dossiers déposés, en 1996, leur nombre s'élevait à 400. En 1997, on en comptabilisait 2355. Au bout d'une attente allant parfois de quatre ou cinq ans, 80% de ces dossiers n'avait pas abouti, car la Direction de l'agriculture et de la forêt (DAF) estimait qu'il ne s'agissait pas de demandes agricoles. Les terrains recherchés étant destinés aux agriculteurs, les demandeurs – parfois non agriculteurs – utilisaient le statut de « pluriactifs » pour y prétendre.

Dès les années 1990, des stratégies d'accès au foncier apparaissent, une partie des demandeurs s'installent sans titre de propriété, tandis que d'autres le font en créant une association. Par ailleurs, selon l'Institut d'émission des départements d'outre-mer (IEDOM), sur les 5 318 exploitations recensées en Guyane en 2000, 3882 ne disposaient d'aucun titre foncier, soit près de 73%. La gestion du foncier en Guyane explique d'emblée les difficultés que peuvent rencontrer les particuliers pour accéder à un terrain. À ce jour, certains terrains, acquis gratuitement, ou de manière symbolique, sont parcellisés et vendus, au prix du marché, à des particuliers grâce aux mesures prises pour favoriser le secteur agricole. Face à cette situation, il en découle une série de difficultés pour accéder au foncier, et de manière plus globale, pour accéder à un logement (achat/location ; privé/public). De nombreux habitants ne peuvent pas y accéder du fait de leur situation économique, administrative et familiale.

Quelques chiffres significatifs d'une étude réalisée en mars 2014 par l'Institut national des statistiques des études économiques et sociales (INSEE) montrent l'ampleur du problème du logement en Guyane⁹:

1/3 des ménages guyanais vivent en surpeuplement.

Le coût du logement dans le parc privé représente 52% du budget des ménages, et 36% dans le parc social (Or, il est recommandé que le coût du logement ne dépasse pas 33% du budget des ménages. Au-delà de ce pourcentage, il existe un risque de surendettement).

40% des logements sociaux ont été construits très récemment (dans les années 2000) suite à l'augmentation de la population. Malgré les efforts, le nombre de construction de logements sociaux reste insuffisant. Il s'agit là d'un indicateur important pour montrer que le logement social est très récent en Guyane.

D'après le programme local de l'habitat de la Communauté de communes du centre littoral de la Guyane (CCCL¹⁰), les besoins en logement entre 2008 et 2015 seraient de 13 450.

9 « Le logement, d'aujourd'hui et demain en Guyane », INSEE, DEAL Guyane, 2014.

10 Actuelle Communauté d'agglomération du centre littoral de Guyane (CACL).

Au sous-emploi, à la polyactivité, au secteur informel s'ajoute la difficulté d'accéder à un logement, qu'il soit issu du parc privé ou social, qu'il relève de la propriété ou de la location, a engendré de nouveaux comportements, de nouvelles stratégies déployées par les habitants, notamment à travers le développement de l'habitat spontané. Piantoni souligne que « l'ensemble de ces conditions constitue une forme de discrimination indirecte, limitant l'accès à la terre. Aussi, en dehors des parcelles privées ou de celles rétrocédées aux collectivités territoriales, les installations des groupes se réalisent sans titre de propriété » (2009 : 41). Ce phénomène a commencé à se développer dans les années 1970. À cette période, différentes formes d'habitations spontanées existent déjà tant pour les personnes qui s'installent durablement, que pour celles qui sont de passage (Gorgeon, 1985). L'exemple de Bonhomme – un quartier de Cayenne – illustre ce phénomène et met en évidence le multiculturalisme présent dans ces quartiers. Les premiers habitants de ce quartier se seraient installés en 1954, il s'agissait d'un compromis entre le propriétaire et quelques habitants originaires de Sainte-Lucie. Les familles ont défriché le terrain pour y construire des logements. Rapidement des abattis ont vu le jour. Des familles de nationalité française (créoles guyanaises et antillaises notamment) sont venues se joindre à ce mode de vie, puis se sont installés des Brésiliens et des Haïtiens. Dans les années 1980 ce phénomène s'est développé massivement.

Depuis, les années 1990, l'habitat spontané prend d'autres formes et répond à d'autres besoins. Alors que certains logements spontanés sont apparentés à des bidonvilles, de nouvelles constructions, de type villas, apparaissent. Ces logements sont équipés, pour certains, de puits, de panneaux solaires et permettent aux habitants d'être autonomes sur le plan de la viabilisation.

L'État semble dépassé devant l'ampleur de ces installations illégales, et tente d'y apporter des réponses dans le cadre de la Résorption de l'habitat insalubre (RHI)¹¹. L'AUDEG a ainsi établi une typologie des zones d'habitat illicite en Guyane.

En 2004, dans une étude qui s'intitule « les zones d'habitat illicite sur le littoral guyanais : recensement et analyse » l'agence d'urbanisme détermine trois types d'habitations spontanées :

1. L'habitat informel urbain dense de type bidonville : « ensemble bâti formé de constructions réalisées les unes contre les autres, dégagant des espaces de circulation aux emprises très faibles » (p. 9). Il peut s'agir des habitats « en fond de cour ».
2. L'habitat spontané périurbain ou urbain peu dense définit comme « ensemble bâti formé de petits groupes de constructions denses, implantées de façon plus ou moins dispersées sur le territoire » (p. 9). Ce

11 Première loi : Loi Vivien n° 70-612 du 10 juillet 1970, Loi tendant à faciliter la suppression de l'habitat insalubre. Deux circulaires ont également été publiées en 2002, et 2004 en faveur de l'Outre-Mer pour « améliorer les conditions de réalisation des opérations de RHI ».

type d'habitat se développerait essentiellement au niveau des grands axes de communication. La zone Sablance correspondrait donc à ce type d'habitation.

3. L'habitat spontané rural. Ce type d'habitat est généralement situé à la périphérie des bourgs.

Ces habitations spontanées sont occupées par des habitants dont les origines socioculturelles peuvent être multiples. Parmi elles, les Créoles haïtiens y sont représentés. Il est cependant important de souligner que leur parcours migratoire en Guyane ne se résume pas à leur installation sur des terrains informels. Leur intégration sur le territoire est beaucoup plus complexe, plus varié, plus diversifié. Quelles sont les stratégies mises en place par les Créoles haïtiens pour s'intégrer sur le territoire, notamment par l'accès au foncier ?

Profil de l'immigration créole haïtienne

L'INSEE dénombre 17 000 Haïtiens en Guyane en 2014, ce qui correspond à 25% de la population immigrée. Ces estimations n'intègrent pas les personnes en situation irrégulière, on peut ainsi supposer que dans la réalité la proportion en est beaucoup plus élevée.

Le premier haïtien serait arrivé en Guyane en 1963 et était originaire de Fond-des-Nègres, situé au sud d'Haïti. Il se serait installé comme agriculteur en Guyane avec trente autres compatriotes afin de développer son activité (Chalifoux, 1988 ; Calmont, 1993 ; Laëthier, 2007). Cette immigration n'était pas alors visible, car elle concernait peu de personnes. Mais dès les années 1970, l'immigration vers la Guyane se développe massivement, appelée notamment par la construction du Centre spatial à Kourou. En 1978, on compte 1600 arrivées d'Haïtiens.

La situation économique et politique souvent difficile en Haïti joue un rôle déterminant dans les migrations de ses ressortissants (Laëthier, 2007). Ils viennent avant tout *chèchélavé*¹², trouver une vie meilleure qui leur permet d'assumer les frais de scolarité des enfants souvent restés au pays, mais également de pouvoir soutenir la famille financièrement. Comme le souligne Laëthier, le rapport à la situation migratoire marque l'imaginaire, où les pays occidentaux constituent des lieux de réussite, de prospérité (*ibid.*).

La plupart des Créoles haïtiens présents en Guyane sont originaires du sud d'Haïti dont 80% sont des paysans analphabètes (Calmont, 1993). Afin de payer le voyage jusqu'en Guyane pour venir s'y installer, une majorité d'entre eux a dû vendre ses biens (maisons, lopins de terre, animaux), tandis que d'autres se sont endettés.

À leur arrivée dans les années 1960, les Haïtiens, en situation irrégulière, vivaient souvent dans la précarité. Ils deviennent alors la proie des marchands

12 Une expression créole haïtienne qui signifie littéralement « chercher la vie ».

de sommeil et représentent une main-d'œuvre « bon marché ». Par ailleurs, ils sont « rejetés en bloc » (Chérubini, 1989 : 211), exclus du fait de « leur clandestinité, leur origine rurale, leur relative pauvreté, leur manque de qualification, leur analphabétisme, leur cantonnement dans l'économie informelle, leur marginalisation spatiale » (Laëthier, 2007 : 78) ; ajoutent à cette exclusion la peur véhiculée par leur pratique du vaudou et leur couleur de peau jugée trop sombre par les Créoles guyanais (Hidair, 2008 a et b).

La discrimination dont sont l'objet les Haïtiens se traduit notamment dans le discours populaire, et dans celui de la classe politique et des médias¹³. Le rapport de synthèse des travaux de la commission « Immigration » de la préfecture de la Guyane intitulé « Trente mesures pour une politique de l'immigration en Guyane » (juillet 1983) illustre le rejet, voire l'exclusion que rencontrent les Créoles haïtiens à cette période-là. Ce rapport fait état de mesures restrictives à l'égard de l'immigration. Pour des élus guyanais, ces mesures, qu'ils appellent alors de leurs vœux, répondent « à un souci de protection de l'identité guyanaise elle-même, laquelle risque d'être très vite noyée par les apports extérieurs, avec toutes les conséquences que cela peut avoir au niveau social, politique, économique et culturel, si aucune législation spécifique suffisamment contraignante n'est reconnue à la Guyane » (Castor, Othily, 1984 : 72). Confrontés à un tel rejet, les Haïtiens ont déployé des stratégies pour s'intégrer en Guyane.

La notion d'intégration est complexe et des auteurs ont identifié des instances d'intégration. À ce propos, Schnapper (1991) met en évidence le réseau, l'emploi et les associations culturelles. Badie définit le réseau comme « un lien informel, faiblement institutionnalisé, plus ou moins administré, qui contrôle et organise les comportements sociaux hors de tout support et de toute contrainte de nature territoriale » (1994 :10). Ce réseau intervient dans différents domaines, et contribue à l'intégration des Créoles haïtiens sur le territoire du fait de son importance. Le réseau, à savoir la famille, les proches, les amis, les voisins, constitue en effet une instance d'intégration essentielle notamment pour les nouveaux arrivants. Comme le souligne Laëthier (2007), de nombreuses familles issues d'Haïti ont le devoir d'accueillir leurs proches dès lors qu'ils arrivent sur le territoire, même si cela n'est pas sans contrepartie. Ainsi, certains hébergent des membres de leurs familles, mais également des voisins, des personnes venant du même village en Haïti. Il s'agit d'un réseau de solidarité, d'échange et de lien social. Le réseau intervient également dans les constructions de logement notamment. Selon Piantoni (2009), le réseau interpersonnel, ou « le filon », joue un rôle

13 Sous l'influence de la stratégie de récupération par les Créoles guyanais (Hidair, 2008 a et b), on peut dire qu'un discours politiquement correct s'est installé depuis les années 2000 dans les médias et parmi la classe politique guyanaise, alors qu'il était de bon ton de discriminer ouvertement les Créoles haïtiens quelques années auparavant.

majeur dans l'accès à l'emploi. Le filon nécessite de devoir solliciter d'autres groupes socioculturels avec un savoir-faire et des compétences complémentaires pour un objectif commun (accès à la terre, commerce, troc). Il implique une confiance réciproque entre chaque groupe socioculturel. La notion d'échange qu'intègre le filon se manifeste dans le cadre d'une forte poly-activité, économiquement indispensable. Par ailleurs, l'enquête de Piantoni montre que plus de la moitié des ménages ne perçoit pas d'allocations sociales (54,31%). Comme l'indique le géographe « ceci signifie que plus du quart des individus s'inscrivent dans une poly-activité forte (cas des *jobs*¹⁴) et que plus du quart réalisent une activité en complément des allocations sociales. On peut mesurer, dès lors, l'importance du réseau relationnel dans la capacité à avoir une activité complémentaire légale ou pas » (*ibid.* : 38). Quant au choix de la résidence, il est fortement déterminé par les liens socioculturels attachés au groupe.

Les associations culturelles participent à l'intégration des Créoles haïtiens au travers de leurs différentes activités. En Guyane, on dénombre sept associations communautaires actives. Elles proposent des formations pour lutter contre l'analphabétisme. Mais leurs missions peuvent être multiples. Elles sont généralement situées dans les quartiers à forte concentration de population venues d'Haïti, ce qui permet d'être au plus proche des habitants. Soulignons que ces associations, bien que culturelles, comportent parfois un volet religieux, lorsqu'elles sont présidées par des pasteurs, comme c'est le cas à l'ASFMF¹⁵ ou de l'association AIDES¹⁶.

Selon une étude réalisée par l'INSEE (2006), la majorité des Créoles haïtiens en activité occuperaient des emplois dans le secteur tertiaire (61%), dans le bâtiment (21%) et dans le domaine agricole (10%). Ce dernier secteur, celui de terre, est en nette augmentation par rapport aux années 1980 où il était peu occupé (Laëthier, 2007 ; Gorgeon, 1985). Aussi, les Créoles haïtiens sont malgré tout fortement touchés par le chômage puisque six haïtiens sur dix seraient sans emploi. À ces emplois, s'ajoutent des activités informelles¹⁷, appelées « *jobs* ». Elles font partie intégrante de la société guyanaise puisqu'elle touche tous les groupes socioculturels, soit en tant que « employeur », soit en tant que « salarié ».

14 Nom donné au travail non déclaré.

15 L'association de soutien aux familles des malades et de formations.

16 L'association AIDES était présidée à l'origine par un pasteur haïtien mais depuis plusieurs années, la présidence est assurée par une nouvelle personne sans lien, semble-t-il, avec la religion.

17 Définition des activités informelles par le Haut conseil de la coopération internationale : « Unités économiques produisant des biens et des services en vue de créer principalement des emplois et des revenus, travaillant à petite échelle, avec un faible niveau d'organisation et une faible division entre capital et travail. Les relations de travail recouvrent étroitement les relations de parenté, personnelles et sociales. Haut conseil de la coopération internationale. Avis et rapports du Haut conseil, 1993.

Dans l'étude réalisée par Laëthier (2007), il ressort que l'activité informelle n'est pas forcément liée à une situation administrative précaire ou à la clandestinité. L'auteure distingue deux types d'activités. Le premier concerne les activités commerciales dans le quartier, régies par des codes internes, reposant sur le réseau, l'échange, au sein même du quartier. Il s'agit souvent de micro-commerces qui permettent de cumuler d'autres activités, en dehors du quartier de manière formelle ou informelle. Le second type d'activités s'applique au travail qui se fait en dehors du quartier, qui représente soit une activité définie par des horaires de travail et un cadre législatif, soit une activité destinée aux personnes qui en cumulent plusieurs (*ibid.* : 298).

Sablance, une zone d'habitat spontané

« [Sablance] C'est une zone de paix, c'est une zone, on fait tout ce que l'on veut, on fait la grillade avec beaucoup de fumée sans problème parce qu'il y'a pas beaucoup de voisins (*rire*). Y'a pas beaucoup de monde, c'est une vie très conviviale, moi j'aime pas la ville »¹⁸.

Couvrant plusieurs centaines d'hectares à Macouria, le quartier de Sablance est l'une de ces zones d'habitat spontané qui se situe entre Kourou et Cayenne. Il appartient pour une partie au domaine de l'État, pour une autre à un propriétaire privé. La piste principale du quartier s'étend sur sept kilomètres (Piantoni, 2009) ; elle commence au niveau de la route nationale et se prolonge vers la mer. Les premiers habitants seraient arrivés en 1997.

Comme la plupart des quartiers d'habitats spontanés, Sablance s'est développé et a été aménagé progressivement en fonction de l'arrivée des habitants. Depuis 2004, de nouveaux groupes tels que des Guyaniens, des Surinamais, mais aussi des personnes de nationalité française ayant du mal à faire l'acquisition d'une propriété (Piantoni, 2009 : 14).

Aucune étude, semble-t-il, n'a été réalisée sur le quartier de Sablance spécifiquement. En revanche, Piantoni (2009), dans le cadre d'une enquête du Centre de ressources politique de la ville (CRPV) a travaillé sur sept quartiers de Cayenne dont celui de Sablance. Sur 429 personnes interrogées, 56 étaient domiciliés à Sablance (soit 13,1%). Son étude permet de dresser un profil des habitants et de montrer les caractéristiques socio-économiques du quartier. Quelques données significatives de cette enquête, concernant sept quartiers, peuvent ainsi éclairer la situation de Sablance :

- Parmi les enquêtés, 28% étaient de nationalité haïtienne, 14% étaient de nationalité brésilienne et 8% étaient de nationalité guyanienne. 28% d'entre eux étaient né sur le sol français et 9% avaient la nationalité française.
- Si 44% des emplois en Guyane concernent la fonction publique, l'enquête fait apparaître que seulement 4% d'entre eux exerce une activité dans ce secteur. L'enquête montre également que 44% des interrogés étaient sans emploi, et 18% indiquaient avoir recours à l'emploi informel.

18 Extrait d'un entretien semi-directif avec Jo.

- Quant aux ressources des ménages, 26% d'entre eux exercent une activité professionnelle, 28% bénéficient des allocations versées par la Caisse d'allocations familiales (CAF), et enfin, 22% effectuent des *jobs*.
- La moitié des interrogés indiquent qu'ils ont construit une maison en parpaing, et, bien souvent, elle est entourée par une clôture en tôle.

Sur la route nationale, le quartier de Sablance n'est pas indiqué, mais il est repérable grâce aux multiples boîtes aux lettres présentes à l'entrée. Il comporte les caractéristiques d'un village : on distingue un axe principal, non goudronné, qui dessert de nombreuses voies de communication secondaires (32 au total) que les habitants ont pris le soin de nommer « Impasse » lors des réunions au sein de l'association de quartier. Chacune des impasses est identifiée par un numéro. Un « centre » est reconnaissable par les différents commerces (épicerie, boutiques de vêtement, débits de boissons) qui l'occupent. Il s'agit par ailleurs, du lieu où se retrouvent les habitants pour échanger ou se divertir. Les églises pentecôtistes brésiliennes et guyaniennes y ont trouvé leur place. Enfin, l'association de quartier y dispose d'un terrain sur lequel se trouve un carbet, permettant d'organiser les réunions.

L'implantation des commerces informels ne se limitent pas au « centre ». Ils sont en fait disséminés dans tout le quartier. On y trouve un atelier de mécanique, des boutiques d'alimentation vendant des fruits et des légumes, des volailles, des plantes, du charbon de bois. Certains ont fixé des enseignes sur des troncs d'arbre ou sur des portails, dans l'axe principal. D'autres n'en disposent absolument pas et s'en remettent au réseau, par le bouche-à-oreille, pour se faire connaître. Ce micro-commerce participe pleinement à la vie du quartier et à son développement.



Commerce à Sablance : vente de charbon, P. Monnier, avril 2015.



Commerce à Sablance : garde d'enfants, P. Monnier, avril 2015.



Commerce à Sablance : mécanicien, P. Monnier, avril 2015.



Commerce à Sablance : coiffeur, P. Monnier, avril 2015.

L'enquête de Piantoni mettait en évidence que 23,6% des enquêtés déclaraient cumuler plusieurs emplois. Les activités, que nous avons rapidement présentées, sont généralisées, reconnues, et témoignent d'une culture de la « débrouille », voire d'une identité de quartier, permettant aux gens d'en vivre et d'apporter des services de proximité aux résidents. Les commerces du « centre », comme ceux de l'ensemble du quartier, n'ont certes pas d'existence légale. Mais ils sont institutionnalisés à l'échelle du quartier. Ces lieux sont en effet désormais investis par les habitants et sont créateurs de liens sociaux : on peut s'y asseoir, consommer sur place une boisson, s'acheter des denrées alimentaires, se procurer des vêtements. La journée, les commerces font offices de superette. Les habitants s'y rencontrent pour discuter. Le soir, les jeunes investissent les lieux pour y écouter de la musique.

L'habitat spontané s'enrichit et se développe également grâce au réseau relationnel. Ce dernier est indispensable, notamment pour les constructions des maisons. Les maisons sont, le plus souvent, auto-construites et autofinancées. Le statut du quartier ne permet pas aux habitants d'obtenir un quelconque crédit immobilier, ce qui les oblige à en financer eux-mêmes la construction. Ainsi, on retrouve des personnes qui mettent des années à construire leurs maisons en fonction des ressources accumulées.

Ces maisons seront parfois louées, sous-louées, vendues officieusement, ou habitées par le propriétaire. La qualité du bâti dépend de plusieurs critères : la situation socio-économique de la personne, le projet de s'y installer durablement, l'importance du réseau. Ce quartier est représenté par

l'hétérogénéité des formes de bâtis. Malgré des exceptions, on retrouve des similitudes entre certaines maisons :

- Maison en bois, de type carbet, construites sur pilotis, un type de construction privilégié par les Brésiliens.
- Villa de plain-pied avec terrasse qui occupe la quasi-totalité du terrain, laissant la place nécessaire pour garer les véhicules, et y planter des bananiers, cannes à sucre, pois, correspondant davantage aux maisons appartenant aux Créoles haïtiens.
- Maison plus précaire, en cours de construction, parfois habitée.

Les habitants trouvent des solutions pour pallier l'absence d'eau et d'électricité. Nombre d'entre eux ont recours au puits. Il existe parfois, dans certains quartiers, des puits collectifs au service des habitants du quartier. Quant à l'électricité, le groupe électrogène peut être une solution alternative. Certaines personnes ont également recours au panneau solaire. Le branchement, illégal et dangereux, sur les poteaux électriques est une autre stratégie répandue.

L'association (l'Association de défense des intérêts des habitants de Sablance (ADIHS)) joue un rôle essentiel dans l'organisation et le développement du quartier. Créée en 2010, ses fonctions sont multiples : elle intervient en tant qu'interlocuteur privilégié entre les pouvoirs publics, notamment dans le cadre de la RHI, et les résidents ; l'entretien de la piste est, en partie, géré par l'association grâce, notamment, à la collecte des cotisations mensuelles ; elle intervient également pour attribuer un terrain en échange d'une cotisation. Cette dernière autorisera l'installation et servira à régler les dépenses liées aux travaux d'entretien de la zone (Laëthier, 2007 ; Piantoni, 2009).

Des risques pèsent sur ce quartier qui sont ceux menaçant la commune de Macouria, un territoire exposé aux risques d'inondations. Un plan de prévention des risques d'inondation a mis en évidence qu'une part importante des zones inondables se trouve dans ces zones d'habitations illicites. 382 maisons ont été recensées dans une zone à protéger. Une majeure partie d'entre elles se situent à Sablance. Les 137 maisons les plus exposées aux risques se trouvent dans ce même quartier.

Macouria est également soumis à la loi du littoral. De nombreuses maisons – situées à Sablance – sont déjà construites dans cette zone. Entre 2001 et 2003, on dénombre une augmentation de près de 30% du nombre de bâtis spontanés avec plus de 170 nouvelles constructions qui ont été édifiées dans cette zone (AUDEG, 2004).

Voilà présentés les traits du quartier d'habitat informel où nous avons observé le rôle que joue l'Église pentecôtiste auprès des Créoles haïtiens nouvellement arrivés en Guyane.

L'église pentecôtiste haïtienne de Sablance : un lieu d'accueil et de solidarité pour les nouveaux arrivants

Le pentecôtisme, branche de l'évangélisme, a la particularité de se développer rapidement (États-Unis et Europe) sous l'effet de la mondialisation (Dejean, 2009). Selon Colonomos, « l'émergence de cultes pentecôtistes et néo-pentecôtistes participe de l'avènement de formes de religiosité particularistes au sein desquelles l'individu renouvelle son identité et son expression sociale » et repose sur « une destruction créatrice, la fondation d'un nouveau groupe à partir de l'ancien » (1994 : 2). La recomposition identitaire est en effet souvent soulevée pour justifier le succès des églises.

Les études consultées montrent que le pentecôtisme rencontre un succès significatif dans les pays dits « en développement », là où « la situation politique et/ou économique est mauvaise » (Dejean, 2009 : 2). Au Brésil, par exemple, la religion par l'intermédiaire du pentecôtisme, joue un rôle dans le développement social du pays. Les assemblées religieuses sont à la fois complémentaires, conseillères et suppléantes de l'État qui est dépassé, voire absent dans certaines zones (Mourier, 2013). La religion est alors considérée comme « un troisième secteur » dont la nécessité de travailler en partenariat avec l'État a été avancée (Mourier, 2013). Des rapports singuliers voire familiaux s'instaurent assez facilement entre fidèles. À Miami, en abordant la thématique de la diaspora haïtienne installée à *Little Haïti*, Audebert indique que « la territorialité s'est construite autour des lieux de sociabilité religieuse » (2002 : 117).

Il existe trois églises pentecôtistes à Sablance. Deux d'entre-elles sont situées sur l'axe principal, tandis que la dernière est beaucoup plus en retrait.

Constituée sous forme associative (loi 1901), « l'Église ministère du Sauveur », rassemble principalement des « Anglais », comme les qualifient les habitants de Sablance, c'est-à-dire des Guyaniens, et présente l'affichage le plus remarquable. On peut voir cette église en entrant dans le quartier, avec ses murs aux peintures vives, la qualité du bâti qui laisse supposer un entretien. Elle donne à voir, sur des panneaux surélevés les messages qu'elle entend délivrer en français : « L'Église Ministère du Sauveur » ; « L'Église Ministère du Sauveur. Gagnez la vie éternelle plus la guérissant et le délivrance » (*sic*) ; et en anglais « *The saviour's Ministry gain life eternal plus healing and delivrance Jesus presence makes us whole* ».

L'église « brésilienne », située dans le centre du quartier, juste à proximité des commerces, se compose d'un grand carbet clôturé par des feuilles de tôle. Elle semble avoir été construite progressivement. Aucun panneau n'indique qu'il s'agit d'une église.

Et enfin, l'église « haïtienne » est plutôt éloignée du centre, dans une impasse, difficile d'accès à cause de la mauvaise qualité de la piste. L'église se trouve sur un terrain, appartenant au pasteur selon lequel l'église serait

fréquentée par environ 150 fidèles dont une majorité de nouveaux arrivants. À l'entrée du terrain, un panneau indique le nom de l'institution : « *Église de Dieu Ebenesaire* ». Cette Église, parfois orthographiée « *Eben-Ezer* » ou « *Ebenezaire* » existe également en France, au Canada ou en Amérique du nord. Elle a été fondée en Guyane en 1997 dans le quartier de Mango à Cayenne, par le même pasteur qui a bâti celle de Sablance en 2006.)



Église de Dieu Ebenesaire de Sablance, P. Monnier, avril 2015.

Comme nombre d'églises pentecôtistes, l'Église de Dieu Ebenesaire implantée en Haïti trouve son origine aux États-Unis. Le succès populaire en Haïti en a permis l'installation en Guyane. Comme le souligne Maskens pour la Belgique « la création de ces Églises correspond à des stratégies missionnaires préétablies en provenance de grandes dénominations pentecôtistes transnationalisées visant les populations immigrées d'Europe Occidentale » (Maskens, 2008 : 54), en conservant toutefois les relations avec l'Église-mère située en Amérique du nord. A ce titre, Audebert souligne la « cellularisation » du protestantisme, expliquant qu'il s'agit désormais d'une multitude d'églises composées de petites cellules qui dépendent de l'Église-mère (2002 : 115).

Selon l'étude réalisée par Laëthier (2007), les églises protestantes haïtiennes sont généralement bâties auprès des fidèles Créoles haïtiens, au cœur de leur quartier d'habitation. Chaque implantation marque l'installation d'un nouveau groupe de Créoles haïtiens, dans l'espace social. Ainsi, l'Église de Dieu Ebenesaire est située à proximité des habitants, dans

leur quartier d'habitation. L'Église participe alors pleinement à la gestion des affaires du quartier et au développement de son identité. Les fidèles et le pasteur partagent ainsi des questions communes touchant à la gestion (construction et entretien du lieu de culte, entretien de la voirie), comme à la réflexion sur l'évolution du quartier.

Nombre de réponses sont apportées par l'Église aux difficultés socio-économiques des résidents, ainsi qu'aux problèmes posés par le dépaysement, la découverte d'un Autre, d'une réalité qui, parfois, se révèle difficile.

Une rapide présentation du projet migratoire et de la manière dont il a pu se réaliser donne une approche des moyens par lesquels l'Église devient partie prenante de l'organisation de la vie des migrants haïtiens.

Pour les personnes interrogées âgés de 17 à 38 ans, et originaires du sud d'Haïti, le projet migratoire reposait sur des motifs variés :

Bon, je suis parti c'est à cause de ma maladie. Sincèrement. J'étais très malade là-bas. Maintenant, ce n'est pas encore grand mieux... Mais ici, ça va plus mieux en Guyane qu'Haïti parce que là-bas, j'étais très malade. Et, là-bas, tu sais c'est très difficile d'aller à l'hôpital. À chaque fois, tu vas à l'hôpital, il faut, il faut dépenser beaucoup il faut... Bon pour ça, j'ai choisi de rentrer en Guyane quand même, c'est par rapport à mon maladie finalement. En résumé c'est par rapport avec ma maladie. Mais si c'était pas ça, je resterais là-bas. (Extrait de l'entretien avec Joël – 02/15).

Bon, puisque j'ai mes parents ici, je dois venir, je dois venir vivre juste à côté d'eux. (Extrait de l'entretien avec Pierrick – 03/15).

Alors avant, je n'avais pas la Guyane dans ma tête, c'était plutôt le Brésil mais dès que je suis arrivé au Brésil, j'ai commencé à voir que les moyens là-bas, c'est pas encore trop efficace. C'était pas vraiment ma destination vraiment de venir ici mais après j'ai essayé de rentrer à la Guyane. (Extrait de l'entretien avec Sam. – 04/15).

Généralement, le projet migratoire a pu se réaliser grâce au réseau, comme l'indique Pierrick, lors des entretiens : grâce à « mes parents, mes amis, mes condisciples de l'église », j'ai pu, précise-t-il, régler le voyage. Le coût du voyage peut s'élever jusqu'à 5000 €. Une fois arrivé en Guyane, il faudra rembourser les aidants. La dette, qui pèse sur les revenus du migrant, peut parfois s'étendre sur plusieurs années.

Ainsi, nombre de Créoles haïtiens arrivent sur le territoire en situation irrégulière, ce qui a de lourdes conséquences sur leur situation socio-économique. Il leur est, par exemple, interdit de circuler sur le territoire, ce qui oblige à user de stratégies pour éviter les contrôles de la police.

À Sablance même. Sur la route, on va contrôler les gens. On commence à nous donner beaucoup de problème ici. C'est parce que il y a des gens qui sortent de d'autres endroits pour venir se cacher ici même. C'est pour ça. Comme l'État français est au courant de cela, et bien, ils nous donnent plus de surveillance ici. C'est pour cela qu'on peut dire que on est sous tension ici. Mais avant c'était vraiment calme, y'avait pas de gendarmes qui avaient l'habitude de rentrer ici. On marchait. On était vraiment libre. [...] On essaie de regarder l'heure avant de sortir. Ne pas se balader dans la rue à telle heure. (Entretien Sam – 04/15).

La précarité socio-économique est souvent le lot commun des nouveaux arrivants, avec la pratique de plusieurs activités pour subvenir aux besoins de première nécessité. Dans ces conditions, l'obtention d'un titre de séjour, ouvrant les portes de la « liberté », constitue une préoccupation majeure.

La seule chose qui nous manque c'est une carte de séjour. Après on est libre, on n'a pas de problème. (Extrait de l'entretien avec Joël – 02/15).

Le réseau constitue un point d'ancrage essentiel. Les entretiens réalisés montrent qu'il repose en premier sur la famille, principalement les collatéraux et les parents, qui assurent l'accueil et l'hébergement. Ce fut le cas pour toutes les personnes interrogées. En cas d'absence de réseau, cette fonction peut, à certain moment être assurée par l'Église.

L'Église pentecôtiste haïtienne de Sablance dans sa fonction d'intégration

Le bouleversement du cadre de vie des nouveaux arrivants donne du poids à l'intervention de l'Église. Au-delà de sa mission pastorale, elle propose un cadre rappelant le pays d'origine. Pedron indique que « les organisations pentecôtistes répondent à un besoin d'identification communautaire et de reconnaissance auquel la société urbaine actuelle, en tant que telle, ne répond, ni ne prétend répondre » (1996 : 296). Il s'agit d'un véritable lieu d'« entre soi » (Markens, 2008). Certes, l'Église de Dieu Ebenesaire est pluriculturel, mais il n'en demeure pas moins que les Créoles haïtiens y sont majoritairement représentés. Les fidèles parlent spontanément de l'Église « haïtienne » pour la différencier des deux autres églises du quartier, et les langues utilisées lors du culte sont le créole haïtien et le français. L'Église ainsi « recrée un environnement familial en terre étrangère » tout en insérant les nouveaux arrivants dans le pays d'accueil (Audebert, 2002 : 113). Tout comme les deux autres églises de Sablance, l'Église de Dieu Ebenesaire étant située au sein même du quartier, à proximité des lieux d'habitations, les fidèles peuvent s'y rendre à pied, et pour les fidèles qui vivent en dehors du quartier, le pasteur met à leur disposition un mini bus.

Dans les modes de prise en charge des nouveaux arrivants le rôle du pasteur est majeur. C'est lui qui pilote les stratégies d'intégration dont les ressources sont toutefois limitées.

LE RÔLE MAJEUR DU PASTEUR

Et bien, bon, c'est par révélation. Révélation lorsque je donne, on m'a indiqué c'est ça, c'est ça, c'est comme ça. Je suis un missionnaire. Parfois, je pars annoncer la bonne nouvelle. C'est comme ça Dieu m'a envoyé en Haïti construire une église. La première c'était à Cayenne, la deuxième ici, et la troisième en Haïti ». (Extrait de l'entretien avec le Pasteur – 04/15).

L'auto-proclamation est fréquente chez les pasteurs créoles haïtiens, comme le souligne Laëthier (2007). Pasteur Paul est de confession évangéliste depuis sa jeunesse. Il appartenait au mouvement Église de Dieu néo-

apostolique, mais ce mouvement ne lui convenait plus et il a préféré intégrer l'Église de Dieu Ebenesaire en référence à l'allégorie de la pierre. Originaire du sud d'Haïti, le pasteur a lui-même un parcours migratoire difficile. À son arrivée en Guyane, il était sans titre de séjour et il a dû être hébergé dans différents lieux de Guyane avant de pouvoir prétendre à un titre de séjour. Il est donc bien au fait des difficultés des fidèles. Par ailleurs, il entretient des liens privilégiés avec des Haïtiens qui vivaient à proximité de son quartier en Haïti. Lors de l'entretien, le pasteur a insisté sur son rôle d'écoute auprès des fidèles. Ceux-ci ne se livrent pas publiquement, mais ils le font volontiers auprès du pasteur, pour lequel ils font preuve de respect et d'admiration : ils se tournent vers lui dès lors qu'ils ne peuvent répondre à leurs propres problèmes.

L'Église de Sablance a été créée par le pasteur accompagné d'une équipe de fidèles. L'observation d'Audebert à propos de l'implantation d'églises auprès de la communauté haïtienne de Miami peut s'appliquer à la situation de Sablance : « Cette évolution apparemment anarchique de très petites cellules, indique-t-il, répond en fait à une logique précise : leur implantation territoriale en fonction du type de fidèles recherchés selon l'origine régionale et socioéconomique » (2002 : 124). Chez le pasteur de l'Église de Sablance, on retrouve la volonté de diffuser le mouvement pentecôtiste au sein d'un quartier récent, en construction. Cette stratégie apparaît lors de la mission de « tournée d'évangélisation », comme le décrit Pierrick :

Je disais avec les gens « est-ce que vous pouvez normalement accompagner normalement, est-ce que vous pouvez faire une visite à moi dimanche à l'église normalement, c'est la route, oui mais c'est pas trop loin, c'est à Sablance, c'est là tout près de nous, c'est l'église à l'intérieur de nous, on peut venir te... Nous tous tous sont des haïtiens. Venez là, venez la visiter, comme ça mon Dieu pour faire louange ensemble. (Extrait de l'entretien avec Pierrick – 03/15).

La maison du Pasteur est située sur la parcelle même du lieu de culte. Il est donc souvent sollicité, et se rend disponible pour les fidèles. Au-delà de son enseignement religieux, il est à l'écoute des fidèles, et les guide dans leurs pratiques quotidiennes de la vie en Guyane. Bien que limité dans ses actions, il est considéré « comme le véritable guide, père de la Communauté » (Pédron, 1996 : 297) par l'ensemble de ses fidèles, il est là pour « aider les gens au niveau spirituel » (Extrait de l'entretien avec Sam – 04/15). Selon les fidèles, son rôle est central, notamment pour les nouveaux arrivants « Des fois, ils ont pas d'endroit pour dormir, c'est les pasteurs qui les ont pris en charge » (extrait de l'entretien avec Joël 03/15).

LA FONCTION D'ACCUEIL

Lors des cérémonies religieuses et au cours des activités de l'Église, tout concourt à de la reconnaissance et à de la valorisation de soi. Y concourt notamment le mode d'organisation du culte.

La répartition des fidèles lors des cérémonies obéit à une certaine catégorisation et hiérarchisation : le pasteur et son équipe sont juchés sur une estrade, et portent costumes et cravates, tandis que les fidèles sont répartis par genre et par âge, où l'on distingue hommes, femmes, adolescents et enfants. La communion est réservée aux baptisés, dont les prières sont dites à haute voix. Ce sont ces baptisés, placés à droite de l'équipe pastorale, qui ont la charge d'animer les cérémonies par la responsabilité qu'ils exercent dans la direction du chant, de la prière et de la musique. Les futurs baptisés ont également accès à ces charges. Mais l'investissement tous les fidèles est valorisé et est remercié publiquement, lors des cultes du dimanche. Le fidèle doit se présenter publiquement s'il vient pour la première fois. Cette prise de parole devant le groupe vaut reconnaissance, que, bien souvent, il n'a pas encore rencontrée dans son parcours de migrant clandestin.

Cette stratégie d'accueil, de « chaleur humaine » (Audebert, 2002 : 118) est un élément clé dans la conversion éventuelle d'un individu. Rapidement, le fidèle pourra participer à différents groupes. Participation qui sera appréciée par les *leaders*, remerciée devant l'assemblée, et un cadeau pourra lui être remis pour son investissement. L'investissement est plus grand lorsque les fidèles sont baptisés, comme nous l'avons déjà indiqué, ces derniers ayant seuls accès aux charges dans l'Église (leur rang est marqué par la place qu'ils occupent à côté du pasteur et de son équipe durant le culte, et par l'accès à la communion).

Pierrick parle de ses responsabilités, il doit « faire la leçon, dominicale, la leçon du dimanche », tandis que Joël est « maestro », il « joue au *keybord* », et Sam se qualifie de « leader de leçon dominicale pour aider les jeunes à plus apprendre la Bible ».

À la fin du culte, les fidèles se retrouvent hors de l'enceinte de l'église. Ils échangent et partagent un moment convivial. Certains d'entre eux vendent des boissons et des sucreries. En semaine, des activités religieuses sont proposées aux fidèles :

Lundi	Après-midi : service de prière et chants
Mercredi	Après-midi : service de prière et chants
Jeudi	Répétitions
Dimanche	7 h - 9 h : leçon dominicale pour les jeunes
	9 h - 12 h : grand culte d'adoration
	16 h - 19 h : prières

Lors de ces activités, certains fidèles apprennent à jouer d'un instrument, d'autres affinent leur apprentissage des règles de vie (par exemple, on apprend comment se tenir en société, au sein du foyer, en couple). Il s'agit d'actions soutenues qui permettent, de toute évidence, aux personnes en situation irrégulière d'avoir des activités, de créer du lien social.

L'Église assure avant tout une fonction d'accueil. C'est un lieu d'échange, de rencontre. Pedron indique à ce sujet : « plus qu'un lieu de recueillement, nous pourrions parler d'un lieu d'expression et de communication » (1996 : 296).

Pour le migrant, l'adhésion à la communauté pentecôtiste peut représenter un tremplin : un lieu où rencontrer ses compatriotes, installés sur le territoire depuis plusieurs années, avec lesquels il partage les mêmes racines, et qui lui font part de leurs parcours et de leurs expériences de la vie guyanaise.

Peu d'institutions (services publics ou associatifs) occupent cette fonction d'accueil à l'intention de cette frange de la population en situation de grande précarité. Pour Rose, arrivée en Guyane à l'âge de 17 ans et vivant chez sa mère avec sa sœur de 15 ans, l'Église lui a permis de rencontrer d'autres filles, qui sont devenues ses seules et uniques copines. Malgré tout elle regrette qu'il n'y ait pas davantage d'activités pour les jeunes dans l'Église. Elle envisage de se faire baptiser pour diriger la chorale à l'assemblée du dimanche.

Comme le souligne Joël, l'Église remplit également une fonction familiale.

Quand on est arrivé à l'église, c'est comme une famille, c'est comme frère, frères et sœurs, mère et père. Parce que quand on est à l'église, c'est tu m'appelles « Frère » et je t'appelle « Sœur », c'est comme ça. C'est pour ça, on est un lien très rapproché par rapport avec ça. On est en choral, on est en chanté ensemble. Bon on est en choral ensemble. On joue la musique ensemble. On fait tout ensemble ; on est devenu frère et sœur, c'est comme ça. Ça c'est un lien très proche. (Extrait de l'entretien avec Joël / 02/15).

Il s'agit alors d'une famille symbolique. Les fidèles, comme le montre l'extrait de l'entretien ci-dessus, s'appellent entre eux « Frère » ou « Sœur ». Dans certains cas, comme le souligne Pedron (1996), la famille de l'Église peut remplacer la famille biologique, et selon elle, ce cas peut se présenter si, notamment, la famille est hostile à la conversion du fidèle. Par ailleurs, cette fraternité permet également de réduire les distances sociales entre fidèles et de mettre chacun au même niveau. Ce lien familial génère de nouveaux comportements. Si l'un des fidèles rencontre des difficultés, en principe, son frère d'Église, informé de cela, devrait lui venir en aide dans la mesure du possible. Malgré tout, le pasteur explique que tous les fidèles ne sont pas sensibles à l'aide qu'ils pourraient apporter à leurs « Frères » ou leurs « Sœurs ». Cette fonction familiale est la base du pentecôtisme car elle permet d'emblée une reconnaissance de chaque fidèle et lui procure une place au sein du groupe, même si celle-ci est hiérarchisée.

UN PORT DE PREMIÈRE ENTRÉE OÙ L'ON TROUVE ENTRAIDE ET SOLIDARITÉ

Bien qu'une partie des habitants s'y installent durablement, Sablance peut constituer une première zone d'installation pour les nouveaux arrivants. Telles étaient la fonction des quartiers comme Bonhomme et Eau-Lisette

situés à Cayenne dans les années 1970 (Gorgeon, 1985). Comme l'indique Simon (1993 : 379), « ces quartiers d'immigration sont conçus comme des « sas » pour reprendre la terminologie de Burgess¹⁹, des « ports de première entrée » qui permettent de limiter la rupture vécue à la suite de la migration et faciliter ainsi une adaptation progressive à la société d'installation ».

Les habitants étant acteurs de la construction du quartier, Sablance semble constituer un territoire où s'entremêlent différentes cultures tant dans les pratiques socio-économiques, que dans les formes de constructions et matériaux utilisés pour le bâti.

Par ailleurs, la situation administrative des personnes interrogées ne leur permettant pas de se déplacer, ils doivent user de toutes sortes de stratégies, se saisir de toutes les opportunités possibles existantes dans le quartier, pour en franchir les frontières. Si dans Sablance, les fidèles interrogés semblent en effet circuler en toute sérénité, comme si le quartier était intouchable, sans craindre un éventuel contrôle de la police, en revanche, ils craignent d'en sortir, comme s'il s'agissait d'une frontière dangereuse à franchir.

À leur arrivée à Sablance, les Créoles haïtiens peuvent retrouver facilement des repères leur rappelant Haïti tout en leur permettant une intégration progressive comme l'indique Simon (1993). La présence d'une importante communauté haïtienne au sein du quartier représente déjà une certaine sécurité pour les nouveaux arrivants.

Les églises pentecôtistes sont connues pour le système d'entraide et de solidarité mis en place auprès des fidèles. Ces lieux d'« entre soi » (Maskens, 2008), également comparés à des « structures de médiation » (Mooney, 2008), ou à des « tiers lieux d'éducation » (Belaise, 2010) ont la particularité d'être représentés, de manière directe ou indirecte, dans toutes les décisions relatives aux aspects de la vie quotidienne : éducation, emploi, étude, sociabilité...

Lors de l'entretien, le pasteur a souligné à plusieurs reprises, les problèmes des personnes nouvellement arrivées. Tandis que d'autres confessions « exercent un rôle social à l'échelle communautaire » (le catholicisme) (Audebert, 2002 : 113), l'Église pentecôtiste a la particularité d'intervenir dans une dimension microsociale, voire parfois individuelle ce qui permet d'adapter les besoins locaux à son église (Audebert, 2002). Actuellement, le pasteur de l'Église héberge à son domicile trois personnes nouvellement arrivées : une jeune femme depuis deux ans et deux jeunes hommes depuis quatre mois. Cet accueil semble être inévitable pour le pasteur de par ses fonctions :

Bon, dans mon église, j'ai beaucoup, dans mon église, j'ai beaucoup [de fidèles venant d'arriver]. Même à la maison, j'ai trois personnes. Trois

19 Cette notion a été utilisée pour la première fois en 1925 dans le cadre d'une réflexion sur « *la croissance de la ville* », puis elle a été réutilisée dans « *la ségrégation résidentielle dans les villes américaines* » en 1928.

personnes qui viennent d'arriver. Parce que je suis un père de famille, et c'est ma famille aussi, lorsqu'elle arrive je suis obligé d'accueillir. Parce que moi, lorsque je suis arrivé en Guyane, c'est mon tonton qui m'a accueilli. La bible dit « tout ce que vous voulez pour toi, faites-le pour l'autre ». C'est pour ça que je suis obligé d'accueillir les gens qui n'ont pas de papiers illégaux qui rentrent illégaux, c'est difficile. La vie en Haïti, c'est un peu dure, Haïti s'est très difficile. [...] Ce sont des gens qui, quand ils sont venus en Guyane, alors c'est moi qui remplaçais leurs familles. (Extrait de l'entretien avec le pasteur – 04/15).

Les fidèles n'expriment pas leurs difficultés en public ou lors des groupes de parole. Les personnes interviewées sont conscientes des problèmes que rencontre un certain nombre de fidèles, mais ne savent pas, ou peu, qui est concerné par ces problèmes et ce que peut proposer l'Église. Si certains fidèles aident de manière très ponctuelle leurs « frères » ou « sœurs », il semblerait que le pasteur soit celui qui, principalement, leur offre une écoute et si possible une aide. Ainsi, les fidèles concernés par ces problèmes en réfèrent directement au pasteur, comme le soulignent le pasteur, Joël et Pierrick :

Oui, il y a beaucoup, il y a beaucoup [de gens qui n'ont rien à manger]. On ne peut pas voir ça sur le visage, mais il y a beaucoup. Moi, je sais, je sais ceux qui n'en ont pas. Je sais moi parce que les gens ils parlent avec moi, parce que je suis le pasteur.

« Bon par exemple, la fois dernière y'a deux personnes qui arrivent là-bas. C'est des personnes que j'ai connues en Haïti mais ils arrivent, ils n'ont plus personne... C'est deux personnes, deux gars-là, ils n'ont plus personne ici, plus personne. Et bah à l'église, là, c'est l'église qui a la responsabilité... Ah... Ils sont descendus chez le pasteur, bon ils ont donné à manger, à dormir, des trucs comme ça. Après, ils se débrouillent quand même pour trouver un endroit. Mais quand même le premier pas c'est nous quand même. Je pense que le premier pas, c'est nous les Chrétiens, je pense. (Extrait de l'entretien avec Joël – 02/15).

Le rôle de l'église, c'est... si et seulement si une personne seulement arrivée sur le territoire et l'église n'a pas connu, et bien, tant pis, l'église ne peut pas t'aider. Mais si l'église a connu, l'église fait tout tout tout. Tu comprends ? Hébergement un peu, nourriture, vêtements. (Extrait de l'entretien avec Pierrick – 03/15).

Non je ne suis pas au courant de ça et moi je ne sais pas encore aider les gens à trouver quelque chose. (Extrait de l'entretien avec Sam – 04/15).

A l'Église un groupe d'hommes est chargé des questions liées au logement. C'est le *kombit*²⁰. Il s'agit d'aider les membres du groupe à réaliser des travaux, voire à construire une maison, comme l'explique Joël :

Nous on a... on a... comment dirais-je ? On a un groupe à l'église. Moi si j'ai ma maison à construire, et bah, j'irai demander un coup de main. Et eux quand ils ont des travaux à faire, moi je suis allé pour eux, comme ça. Aujourd'hui, c'est pour moi, demain c'est pour toi, et après-demain, c'est pour l'autre. C'est comme ça qu'on fait. C'est comme on avait fait ici

Donc à chaque fois vous vous entraidez. Dès qu'il y a quelqu'un qui a besoin, vous vous mobilisez tous ?

20 Selon Laëthier, « *Kombit* signifie, en créole haïtien, la formation d'associations temporaires et occasionnelles d'entraide. Cette entraide est souvent sollicitée dans le cadre de travaux agricoles appelés *korve* » (2007 : 398).

Ouais, à l'église, on a passé le message à l'église. On dit « y'a quelqu'un qui a besoin d'un coup de main ». Et puis, « qui peut l'aider ». La personne lève sa main, comme ça. Peut-être on a trouvé, même 10 personnes, c'est déjà mieux. (Extrait de l'entretien avec Joël – 02/15).

Grâce aux compétences de chacun, et à leur complémentarité, un certain nombre de fidèles semble avoir pu construire leurs propres maisons, sans aucune contrepartie financière. En revanche, le bénéficiaire s'engage à aider à son tour ses « frères » dès lors qu'ils l'interpelleront. Le demandeur fournit le matériel et, éventuellement, offre les déjeuners.

LES LIMITES DE L'ACTION DE L'ÉGLISE

Certaines églises mettent à disposition des professionnels compétents, tels que des juristes, des avocats pour aider les fidèles à régulariser leur situation. D'autres églises sollicitent l'aide de certains fidèles pour l'accueil, l'hébergement des personnes en situation difficiles. Des dons peuvent aussi être attribués aux plus nécessiteux (Maskens, 2008). Dans la réalité, en Guyane, cette possibilité d'aide et d'entraide est beaucoup plus compliquée à mettre en œuvre :

Alors mon rôle, mon rôle, je ne peux pas faire tout. Parce que mon rôle est spécial à l'église, c'est pour aider les gens qui n'ont pas quelque chose, mais moi pas, j'ai pas d'outils pour faire ça. [...]. Je dois faire tout, je remets tout à Dieu, il va faire ce qu'il peut. [...] Mon rôle, c'est comme un peu un handicap. Mon rôle est un peu un handicap.

Le pasteur parle de « handicap » car il est seul, face à ces situations difficiles, mais n'a aucun moyen de pouvoir répondre aux besoins vitaux des personnes. La population qui se rend à l'église semble majoritairement concernée par des problèmes socio-économiques. Ainsi, le pasteur indique qu'il n'a aucun relais pour aider ces personnes, tant sur le plan financier que sur le plan humain, pour notamment accompagner les fidèles dans les démarches administratives. Pour déposer une demande d'Aide Médicale de l'État (AME), par exemple, les fidèles doivent en référer à un membre de la famille, car les membres de l'Église ne semblent en mesure de pouvoir aider. Sur le plan financier, le pasteur indique que l'aide est plutôt rare.

Moi, spécialement, j'ai des révélations à mettre des aides à l'église pour aider les gens qui n'ont pas quelque chose, soit aliments, soit en vêtement, soit en chaussures, soit aussi même 20 euros ou 50 euros par mois, par personnes qui n'ont pas travaillé. (Extrait de l'entretien avec le Pasteur – 04/15).

Il faut rappeler que cette Église est assez récente (neuf ans), elle se structure progressivement. Par ailleurs, son organisation, rappelant le pays d'origine, semble attirer des fidèles, venus s'installer en Guyane il y a peu de temps. Malgré un rôle limité envers les fidèles qui vivent dans une grande précarité, l'Église reste présente. Son système d'écoute ou d'aide semble attractif pour les nouveaux arrivants ayant besoin de se retrouver dans un milieu relativement sécurisé dans un environnement social plutôt hostile. La conversion religieuse peut alors apparaître comme un lieu utile pour l'intégration. Ainsi, comme le dit Joël :

Même si en Haïti, ils n'allaient pas à l'église. Mais quand ils arrivent, ici il est obligé à aller à l'église. Quand il arrive... Il est obligé d'aller parce que c'est là qu'on peut trouver des gens qui peuvent vous aider, donner des coups de main. (Extrait de l'entretien avec Joël – 02/15).

En suivant la piste proposée par Thomas et Znaniecki dès 1927, la religion peut être définie comme une instance d'intégration. Ces sociologues utilisent la notion de « structure de médiation » qui présente la religion comme étant le « fondement des communautés ethniques et considère que les institutions religieuses étaient des moyens indispensables à l'intégration des migrants » (Cités par Mooney, 2008 : 4).

Conclusion

L'intervention de l'Église pentecôtiste haïtienne de Sablance en faveur de l'intégration des nouveaux arrivants haïtiens se situe tout compte fait dans les pratiques engendrées en grande partie par la situation guyanaise. Celle-ci est caractérisée, on le sait, par des migrations récentes et imposantes à l'échelle démographique du pays et par l'explosion démographique qui leur est consécutive, submergeant aussi bien les services de l'État que ceux des collectivités territoriales, souvent sous-dimensionnés au regard des besoins de la population, en particulier des plus démunis, au point de laisser aux réseaux tissés par les familles et les associations des marges d'interventions sociales significatives.

Comme le font d'autres églises protestantes à Sablance et ailleurs, l'Église pentecôtiste haïtienne de Sablance prend alors toute sa part à l'œuvre d'assistance à l'intégration, en offrant écoute, sociabilité et solidarité aux nouveaux arrivants haïtiens, frappés par les handicaps de l'exil, de l'analphabétisme et de la misère sociale. Son œuvre s'inscrit par ailleurs dans la continuité des pratiques culturelles d'Haïti, notamment dans la continuité des croyances et des pratiques religieuses des migrants haïtiens, confrontés en Haïti comme en Guyane à la relation conflictuelle entre le pentecôtisme et le vaudou (Fontus, 2001). Le dépaysement est alors réduit par le partage, avec nombre de Guyanais et de migrants sud-américains, d'une identité religieuse aux couleurs de l'évangélisme.

Références bibliographiques

- AUDEBERT C., 2002, « Le fait religieux dans l'insertion et l'organisation spatiale de la communauté haïtienne de Miami », *Géographie et Cultures*, n°43, 107-127.
- BADIE B., 1994, « Du territoire à l'espace », in BADIE, B., BRUNHES, B., et CAUQUELIN, A., *La France au-delà du siècle*, Paris, Éditions de l'Aube, 7-14.
- BELAISE M., 2010, « Les églises protestantes haïtiennes de Martinique : des *tiers-lieux d'éducation et d'intégration* ? », <http://etudescaribeennes.revues.org/4600>, 16 | Août 2010, mis en ligne le 19 mai 2012, consulté le 12 avril 2016.
- BUADES C., et S/C GUIRADO J., 2013, L'habitat spontané, une légende urbaine ? *Agence d'urbanisme et de développement de la Guyane*, Note 3.
- CALMONT A., 1993, « Les Haïtiens en Guyane : une communauté en voie d'intégration ? », *Espace, Populations et Sociétés*, Vol.11, 427-434.
- CASTOR Elie, OTHILY Georges, 1984, *La Guyane, les grands problèmes, les solutions possibles*, Paris, Editions Caribéennes.
- CHALIFOUX J.-J., 1988, *Chercher « lavi » en Guyane française. Témoignages d'Haïtiens et d'Haïtiennes émigrés*, Département d'Anthropologie, Québec, Université de Laval.
- CHERUBINI B., 1988, *Cayenne, ville créole et polyethnique. Essai d'anthropologie urbaine*, Paris, Karthala, CENADDOM.
- COLONOMOS A., 1994, « Les évangélistes en Amérique Latine : De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale », *Cultures et conflits*, n°15-16, 209-238.
- DEJEAN F., 2009, « L'évangélisme et le pentecôtisme : des mouvements religieux au cœur de la mondialisation », *Géographie et cultures*, n°68, 43-61.
- ELFORT Maude, « De la décentralisation à l'autonomie : la Guyane », *Revue française d'administration publique*, 1/2002 (n°101), 25-37 www.cairn.info/revue-francaise-d-administration-publique-2002-1-page-25.htm.
- FONTUS Fritz, 2001, *Les Églises protestantes en Haïti. Communication et inculturation*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religion et sciences humaines ».
- GORGEON, C., 1985, « Immigration clandestine et bidonvilles en Guyane, les Haïtiens à Cayenne », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.1, p.143-158.
- HIDAIR I., 2008a. « Exemple de la stigmatisation de l'immigration créole haïtienne dans une école cayennaise », dans RAYNAL, Marie (Dir.), *Diversité, Accueillir les élèves nouveaux arrivants*, 153, Juin, INRP, 75-80.
- , 2008b. « L'immigration étrangère en Guyane : Entre stigmatisation et stratégie de récupération », dans *Revue Asylon(s), L'observatoire de l'institutionnalisation de la xénophobie Observ.i.x.*, [<http://www.reseau-terra.eu/rubrique139.html>]
- LAÉTHIER M., 2007, *Être Haïtien et migrant en Guyane française*, Thèse pour le doctorat de troisième cycle, EHESS.
- MASKENS M., 2008, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles », *Archives de sciences sociales des religions*, n°143, 49-68.
- MOONEY M., 2008, « Structures de médiation et d'intégration des migrants haïtiens à Paris », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol.24, n°1, 89-114.
- MOURIER E., 2013, « Le religieux comme suppléant social de l'État : l'action sociale confessionnelle dans le Brésil du XXI^e siècle », *Revue Internationale de Politique, de Développement*, n°4, 101-107.
- PERDRON S., 1996, « Les églises pentecôtistes de Guatemala Ciudad : la secte comme lieu de restructuration d'une communauté perdue », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 82, 293-310.



- PEDRON COLOMBANI S., 1998, *Le Pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*, Paris, CNRS Editions.
- PIANTONI F., 2009, « Expertise sur la discrimination et les fragmentations socio-spatiales dans les quartiers précarisés du bassin d'habitat de Cayenne », *Centre de ressources de la politique de la ville de Cayenne (CRPV)*, Agence de la cohésion sociale et de l'égalité des chances.
- SCHNAPPER D., 1991, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard.
- SIMON P., 1993, « Les quartiers d'immigration : « ports de première entrée » ou espace de sédentarisation ? L'exemple de Belleville », *Espace, Populations, Société. La population française dans son espace*, 379-387.



L'association chinoise Fa Kiao Kon So de Guyane : enjeux de pouvoir, frontières ethniques et travail communautaire

Isabelle DUBOST

Introduction

Ainsi que G. Collomb le rappelle, « la société guyanaise est aujourd'hui, de fait, une « société plurielle », travaillée par des processus de recomposition et de redéfinition liés aux transformations que la région a connues ces dernières décennies, qui pèsent sur le devenir d'un « vivre ensemble » guyanais » (Collomb, 2015 : 2). Mais comment définir « ce vivre ensemble » dès lors que de nombreux groupes cohabitent dans des conditions économiques et sociales diverses, ancrés dans des histoires qui se croisent de manière ponctuelle et parcellaire et comment rendre compte de celui-ci « à la mesure de ce territoire découpé politiquement par l'histoire entre le Brésil, le Surinam et l'Atlantique » (Collomb, 1999 : 2) ? « La communauté de destin » si chère aux politiques, est définie comme « l'association de trois ensembles « natifs » de Guyane, à savoir Créoles, Amérindiens et Marrons [...] et [qui se] serait progressivement ouverte aux groupes d'arrivée plus récente » (Collomb, Jolivet, 2008 : 12). Cependant, inclut-elle hors de cette histoire coloniale assimilationniste conduisant à des processus d'identité collective construits sur « la double polarité de la créolisation et de l'appartenance à la nation française » (*ibid.*) ces migrants et leurs descendants, français pour certains, étrangers pour d'autres que sont les Chinois ? Depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, ils participent pourtant à cette diversité culturelle qui constitue la Guyane.

En effet, les Chinois et/ou Guyanais descendants des pionniers chinois participent à ce « vivre ensemble ». La présence chinoise est attestée dès 1821 avec la venue de quelques travailleurs agricoles dans la région de Kaw. Ensuite, en août 1860, une centaine de Chinois débarquent à Cayenne recrutés en tant qu' « engagés » pour travailler pour l'administration ou sur des plantations (Matoury...) ou, encore, pour la Compagnie de l'Approuague¹, croisant ainsi leur destin avec celui de la Guyane. Peu de traces ont, cependant, résisté à la violence de « l'engagisme »², partie intégrante du système colonial. Plus tardivement, c'est surtout depuis des années 1920,

1 Compagnie aurifère et agricole créée en 1858.

2 Des recherches sont en cours sur les « engagés » chinois tant en Guyane qu'en Martinique.

que des Chinois migrent et ce sont leurs descendants qui revendiquent aujourd'hui, du moins pour certains, une place au sein de la société guyanaise comme l'atteste le rôle joué en ce sens par l'association Fa Kiao Kon So dont le siège est à Cayenne sur la place des Amandiers³. Haut lieu de rencontre entre Chinois⁴, espace de convivialité et d'échanges culturels et linguistiques, cette association qui offre une représentation d'un monde chinois communautaire et consensuel n'en est pas moins soumise à de fortes tensions au prisme de l'hétérogénéité de ce groupe.

Notre propos est de démontrer que cette association est travaillée depuis sa création par des enjeux de pouvoirs et des enjeux ethniques. L'objectif de cette association est communautaire puisqu'il vise tant à rassembler les Chinois et les descendants chinois en vue d'un projet sportif et culturel qu'à positionner la « communauté » comme une composante incontournable de la société guyanaise. Cependant, cette association est sujette à de nombreux conflits, lors des élections du président et du bureau, qui expriment des différends politiques et ethniques qui se règlent, bien souvent, au tribunal administratif. En effet, financée dans un premier temps par la République de Chine de Taïwan, cette association a été confrontée à des conflits entre nationalistes et non nationalistes. Dans un second temps, des conflits ethniques entre Hakkas et originaires du Zhejiang ont abouti à de multiples scissions, qui pourtant restent fédérées autour de l'association « mère ».

Aujourd'hui, tout en les représentant, cette structure atteste de l'existence de deux « mondes », qui se sont constitués à la suite de deux vagues de migration, et qui ne partagent pas les mêmes aspirations, ni les mêmes souhaits de positionnement ou d'agencement du groupe au sein de la société guyanaise, mais qui tissent, malgré tout, des liens sociaux forts. L'histoire de l'association mettra en scène celle de la migration de Chinois issus de deux « mondes », tandis que le récit de la vie associative révélera la tonalité des différents enjeux et controverses. Les enquêtes de terrain⁵ qui se sont déroulées sur deux périodes, l'une dans les années 2003-2004, la seconde en 2015, ont permis de mettre en relief dans le long terme des discours dissonants⁶.

Immigration chinoise

L'histoire de l'association est étroitement liée à celle de l'immigration chinoise. La Guyane dont la population est évaluée en 2013 à 244 118 personnes (INSEE) est toujours un territoire de migrations, historiquement constitué sur ce socle : ainsi « plus du tiers des habitants (37,6 %) est de

3 Cf. photo du siège.

4 Cf. photos de la Pointe des Amandiers.

5 Les propos qui suivent sont les premiers résultats d'une recherche en cours.

6 Les citations d'informateurs sont entre guillemets.

nationalité étrangère,⁷ » (Marie, Temporal, 2011 : 475) et « plus de 7 personnes sur 10 nées en Guyane (73,3 %) sont, à une ou deux générations près, des descendants d'immigrants » (Marie, Temporal, 2012 : 2) Or, la part que représentent les Chinois est minime.

En effet, lors du recensement de 1999⁸, 1283 personnes de nationalité chinoise sont dénombrées sur le territoire, ce qui représente 3,1% de la population immigrée et 259 personnes ont acquis la nationalité française⁹. D'autres indicateurs permettent de déchiffrer la présence chinoise en Guyane. Une part importante de cette population est citadine puisque 65% des Chinois sont établis à Cayenne, les autres étant dispersés dans l'Ouest où ils représentent une part importante de la population immigrée. Le taux d'enfants scolarisés est élevé avec 64%¹⁰. Enfin, sur le plan économique, on note une concentration de Chinois ou de descendants dans le tertiaire (93,1%) et plus particulièrement dans la catégorie socioprofessionnelle de commerçant : 63% des natifs chinois appartiennent à celle-ci. Installés principalement dans le commerce de proximité avec des épiceries de quartier et dans le commerce de bazar, mais aussi dans la restauration, ils sont en majorité indépendants (1 chinois sur 4) et leur taux d'activité est élevé (69,5%) (Charrier, 2002). Plus précisément, « près de 60% des commerces d'alimentation générale sont tenus par des personnes de nationalité chinoise alors qu'ils ne constituent que 1% de la population guyanaise » (*ibid.*). Tel est le constat statistique que l'on peut faire aujourd'hui de la présence chinoise en Guyane, constituée de familles avec peu d'enfants et qui déploie son savoir-faire commercial principalement à Cayenne. Et pourtant, la population chinoise ou d'origine chinoise, elle, s'autoévalue à 8000 personnes pour la plupart de nationalité française dont 600 à 700 Chinois du Zhejiang et à 10 000 personnes en incluant les premières générations.

L'État français qui n'a de cesse de vouloir peupler ce territoire comme l'attestent de nombreux plans, y compris jusque dans les années 1970, joue un rôle majeur dans les premières immigrations chinoises. Il est fait mention dans les archives de la volonté de faire venir des Chinois en vue de constituer « une colonie de cultivateurs à Kaw ». Cela ne concerne que quelques personnes arrivées en août 1820 pour cultiver le thé (Mam Lam Fouck, 1999 : 219) qui ont été rapatriées en 1833 et 1835 (Chan, 2007 : 3¹¹). A

7 « Trois nationalités fournissent, à elles seules, la grande majorité des étrangers (87 %) : les Surinamiens (38 %), les Haïtiens (27 %) et les Brésiliens (22 %) » (Marie, 2011 : 475).

8 Les données statistiques sont extraites de *l'Atlas des populations immigrées en Guyane*, INSEE, ACSE, 2006.

9 Ce qui correspond à 20,2% de cette population.

10 Même « s'il y a peu d'enfants : seulement 17,5 % des Chinois ont moins de 15 ans selon Charrier (2002).

11 Citant V. Magne, *L'immigration chinoise en Guyane : des Chinois guyanais ou des Guyanais chinois ?*, Paris I, p. 36.

l'abolition de l'esclavage en 1848, l'État fait de nouveau appel à la main-d'œuvre chinoise, à la demande des planteurs, pour travailler sur les plantations et dans les gisements aurifères sur l'Oyapock. Dans le cadre de cet « engagisme », cent personnes sont recrutées et arrivent en 1860 en provenance de la Martinique. Ces « engagés », débarqués dans un premier temps en Martinique et n'y ayant pas été recrutés malgré une répartition entre planteurs, ont été transférés en Guyane (Dubost, 2010). Aucun ne sera rapatrié, mourant ou étant condamné, sans pouvoir bénéficier de ce droit. On trouve également, noté dans *La Feuille de Guyane* en 1879, le projet de faire venir 500 Chinois de Démérara¹² en 1880 en tant qu'« engagés », (Ho Fong Choy Choucouthou, 2002 : 1)¹³.

Une immigration hakka se déploie dès le début du xx^e siècle en provenance du Guangdong, du delta de la Rivière des Perles, dans la province de Canton. En 1902-1903 trois cousins originaires de Shenzhen, petite ville non loin de Hong Kong, s'installent. D'autres Chinois déjà implantés au Surinam franchissent la frontière. Mais c'est surtout au cours des années 1920-1940 que se développe un mouvement migratoire qui n'est pas isolé. Ce sont des Hakkas qui viennent tenter leur chance, venant pour la plupart de la même région, comme les hommes portant le patronyme Ho originaires de Hengang. Ce mouvement migratoire s'inscrit dans une globalité puisque c'est à cette période que de nombreux Hakkas quittent leur région pour s'installer aux Amériques, (Etats-Unis, Canada, Amérique latine, Amérique centrale et Caraïbe), mais aussi en Asie du Sud-Est, dans le Pacifique... C'est d'ailleurs « la première province d'émigration par le nombre de ses expatriés [...] » (Ma Mung, 2000 : 37). Selon un informateur, « hakka signifie quelqu'un qui vient de l'extérieur. C'est un nom donné par les autres [...] ils sont toujours chassés, donc à chaque fois qu'il a une opportunité, le hakka part ». Cette immigration hakka se poursuit tout au long du xx^e siècle en flux mineur vers la Guyane, et pour beaucoup dans le cadre du regroupement familial pour les épouses restées au pays, accompagnées parfois d'enfants. Des jeunes viennent aussi rejoindre qui un oncle, qui un cousin pour travailler dans son commerce. Dans les années 1950, des Hakkas fuient la République populaire de Chine devenue communiste. En effet, ces migrants sont pour la plupart des agriculteurs dont les terres sont confisquées par l'État, la misère les contraint alors à fuir (Chan, 2007). L'exemple de M. Ho¹⁴ résume à travers son histoire cette immigration. Devenu un « notable partisan du Kuo Min Tang¹⁵ et anti-communiste » (*ibid.* : 12), il est à l'origine un jeune homme d'une vingtaine d'années qui fuit des conditions de vie déplorables vers 1910. « Après avoir travaillé dans le commerce

12 Guyane britannique.

13 Il n'y a pas d'indications quant à la mise en œuvre de ce projet.

14 Pour retracer cette histoire, les informations proviennent du mémoire de maîtrise d'E. Chan, de l'article de L. Fong Choy Choucouthou et de mes propres recherches.

15 Guomindang.

à Mana, il s'installe à Cayenne où il ouvre un magasin de gros et de détail » (Ho Fong Choy Choucoutou, 2002 : 4). Son frère et son neveu le rejoindront, mais sa femme restée au pays ne le retrouve qu'en 1950 après quarante ans de séparation, alors même qu'il vit avec une créole dont il a eu deux fils et une fille, descendants métis que l'on nomme *batachinwa* en Guyane. Selon Calmont (2007 : 113), « 150 personnes [sont] arrivées entre 1953 et 1973 [...] la communauté chinoise a ainsi sensiblement augmenté, de plus de 50% en 20 ans, passant de moins de 200 personnes en 1946 à 300 en 1967 ». Durant les années de la guerre civile, quelques Chinois originaires d'Albina au Surinam¹⁶, pays où cette présence chinoise est très marquée, se réfugient à Saint-Laurent-du-Maroni (Piantoni, 2002).

Une autre immigration chinoise s'acte dans les années 1970-1990 et ne sera pas sans conséquences. Ainsi, environ 300 personnes en provenance de la province du Zhejiang s'installent en Guyane¹⁷. En fait, l'origine de ce processus migratoire tient à l'initiative d'un commerçant, M. K., qui a proposé à une dizaine d'amis de sa ville d'origine – Qingtian près de Wenzhou – de le rejoindre pour travailler dans son entreprise de grossiste en import-export. Sa famille et quelques autres étaient déjà présents. Ceux-ci à leur tour vont inciter d'autres personnes et surtout des membres de leur famille à les rejoindre. En fait, c'est son grand-père qui arrive le premier en 1929. Après quelques années, il repart en Chine rejoindre sa femme et ses enfants dont le père de M. Kuo qui revient ici en 1965. Selon Ma Mung (2000 : 22-23), ces migrations de Qingtians essentiellement tournées vers l'Europe sont aussi orientées en effectifs très réduits vers le continent américain aux « Etats Unis, Canada, Cuba, Jamaïque, Mexique, Equateur, Colombie, Chili, Argentine ». Ici, ils seront à l'origine du développement du commerce de bazar¹⁸ et de celui de la restauration rapide. Enfin, « les arrivées enregistrent une nouvelle accentuation dans les années 1990, liée au contexte du rattachement de Hong Kong à la Chine Populaire » (Calmont, 2007 : 113), Cantonnais et Hakkas vont ainsi se diriger vers la Guyane.

Depuis plus d'un siècle, des Chinois choisissent la Guyane comme terre d'accueil et, cette immigration, qu'elle soit légale ou illégale, est fondée sur une diversité d'origines et de cultures. Hakkas de Guangdong, Hakkas et Cantonnais de Hong Kong, Qingtians du Zhejiang, bien que foulant ensemble ce territoire sont en effet des populations ayant une histoire

16 Le conflit débute en 1986.

17 Cette émigration s'explique par la situation en Chine où est appliquée le contrôle des naissances avec la politique de l'enfant unique, or cela menace « la base de la société locale, dont l'un des ressorts réside dans le développement du lignage, l'émigration devient alors l'une des rares stratégies que peuvent adopter certains clans pour assurer leur sauvegarde », de plus, faire du profit pour les commerçants est suspect, aussi « ils préfèrent s'expatrier avec leurs profits ». (Poisson, 2006 : 424-425). Il s'avère qu'en Guyane les Qingtians sont des petits commerçants peu argentés.

18 Cf. photo.

culturelle et migratoire fort dissemblables. Les Hakkas, petits paysans miséreux, fuient les campagnes au début du XX^e siècle, les Qingtiens et les Cantonais sont pour beaucoup déjà des commerçants d'origine urbaine. Les parcours de vie sont tout autant divers. Les Hakkas ont investi la société guyanaise devenant incontournables dans l'épicerie de proximité, s'investissant parfois dans le politique¹⁹, tandis que les Cantonais se spécialisent dans la restauration et les Qingtiens dans le bazar. Les Chinois et leurs descendants, pour beaucoup devenus français, constituent donc un groupe très hétérogène dans son histoire, son attachement au pays d'accueil et d'origine et dans ses projets. L'association Fa Kiao Kon So en est l'illustration.

Une association ancrée historiquement

Une association de Chinois d'outre-mer, parfois issue de société secrète, a des fonctions bien précises selon Serrie (cité par Tjon Sie Fat, 2009 : 284), du moins pour le Sud-Est asiatique :

« Besides providing help with the basics needs of housing, jobs, and social support, huigan²⁰ facilitate contact with the homeland, provide emergency assistance (financial, medical...) and mediate in conflicts involving migrants. Huigan also provide a link to the chinese ethnic economy, by managing the ethnic resource of shared group identity ; they provide a stage for performative ethnic identity to boost solidarity and loyalty among migrants and emphasize the differences between them and their host society ».

Ces fonctions qui relèvent tant d'une action locale que d'une action envers le pays d'origine sont celle de ménager des liens, de créer de la solidarité, de gérer les conflits et d'être un espace de ressources ethniques. Mais celles-ci varient également selon l'intégration dans le pays d'accueil et l'attitude du migrant :

« As adaptive organizations of migrants, the services witch huigan provide remain depending on the level of integration in the host society and the attitude of the individual migrant or longer-term resident towards the host society and his or her own background », (Tjon Sie Fat, 2009 : 285).

Ailleurs, les associations se constituent à l'origine sur la base clanique comme à Montréal, retraçant la lignée dans l'émigration et ce dès 1898. Ces structures assurent solidarité à l'égard des plus démunis, éducation et organisent également des festivités comme celle du Nouvel an : « l'idéologie clanique prescrit assistance, loyauté et honnêteté à l'égard de tout apparenté [...] les sociétés claniques deviennent des organes de protection et de repli des immigrés face au monde blanc, mais elles deviennent aussi des instances de contrôle de leurs membres [...] » (Helly, 1987 : 229). Cette anthropologue précise qu'à partir des années 1940, ces organisations claniques se

19 Un président du Conseil général d'origine chinoise a été élu en 2001, un maire également à Saint-Laurent-du-Maroni dans les années 1960.

20 Organisation chinoise.

transforment en sociétés de commerçants, regroupements dessinés selon des critères socio-économiques » (*ibid.* : 232).

L'association guyanaise est née en 1957 sous l'impulsion de M. Ho « soucieux que les Chinois puissent se regrouper » et ainsi « sauvegarder leur culture », mais aussi « donner une représentation du monde chinois en Guyane » relate un président de l'actuelle association. A l'origine le nom était le Comité Chung Fa Kon So²¹, « au milieu de la Chine », puis il a été transformé en Fa Kiao, ce qui signifie « chinois d'outre-mer » ou « chinois de la diaspora »²². Cette appellation « Chinois d'outre-mer » – Huaqiao²³ – est l'intitulé officiel pour désigner tous les Chinois vivant hors du territoire national. Or, dans cette période de grands bouleversements en Chine, les associations constituées de ces Chinois expatriés sont devenues porteuses d'enjeux pour les nationalistes. Ainsi,

« il y a eu la nécessité, pour les nationalistes, d'affirmer la représentation [...] l'association a été financée comme au Surinam, à Trinidad, tous étaient sous l'influence des nationalistes et certainement de Taiwan [...] ils ont beaucoup œuvré pour que toutes les communautés chinoises, partout dans le monde, prêtent allégeance pour la Chine nationaliste », disait un président de l'association.

A cette époque, nombreux sont les Chinois installés dans des territoires voisins, c'est pourquoi, afin de structurer cette association naissante, une délégation est partie de Guyane demander de l'aide à celles déjà en place au Surinam. C'est comme cela que cette entreprise a été financée par des sources nationalistes : le terrain, situé place des Amandiers a ainsi été acheté et le bâtiment construit. Ce premier comité, appelé aussi « Cercle chinois », « faisait office de maison d'accueil et de repos pour les vieillards et les nécessiteux de la communauté, de centre éducatif, sportif, artisanal et agricole » (Ho Fong Choy Choucouthou, 2002 : 5). M. Ho président de cette structure « en assure la gestion et à ce titre est considéré comme l'interlocuteur officiel de la communauté avec les autorités françaises qu'il rencontre notamment lors des festivités du jour de l'an chinois » (*ibid.*).

Aujourd'hui, cette association forte de 600 membres pour une cotisation de 100 euros /an a des objectifs culturels, sportifs et identitaires. Une seule cotisation par famille est attendue. Dans le centre se déroulent depuis 1986 des cours de mandarin, qui concernent 300 élèves (adhérents ou non), mais aussi des cours de danse traditionnelle²⁴, du taï chi. On peut y pratiquer du badminton, du ping-pong, du basket, du foot. D'ailleurs l'équipe de basket était réputée dans les années 1950-60. Le soir, se réunissent des Chinois, surtout des hommes, pour jouer au mahjong, aux dominos, parfois aussi à des jeux d'argent. La salle peut être louée pour des mariages.

21 « C'est le nom officiel des organismes de la Chine nationaliste dans le monde ».

22 Kon so veut dire association.

23 « Qu'ils soient ou non ressortissants chinois » (Ma Mung, 2000 : 25).

24 Il est à noter qu'un professeur de danse est venu à la Martinique enseigner son art pour les festivités du Nouvel an en 2016.

Aujourd'hui, l'association est intégralement financée par les cotisations, les locations et les différents cours.

Des manifestations culturelles sont organisées comme le Nouvel an chaque année et autrefois la fête de la lune, qui se déroule dorénavant en famille. Le Nouvel an regroupe plus de 1000 personnes, au-delà d'un repas partagé, ce sont aussi des spectacles de danse, de kung fu, de théâtre... qui égaient la soirée. Une année, une troupe d'acrobates est venue du Surinam une fois sa tournée terminée, une autre année le gouvernement chinois a financé un spectacle. Cette participation, c'est « pour sauvegarder la culture chinoise, pour sauvegarder le lien ». Parfois ce sont des artistes d'origines diverses qui sont invités : Brésiliens, Péruviens, Hmong, affichant ainsi une politique d'ouverture aux autres, mais aussi de dévoilement de la culture chinoise.

Plusieurs participations carnavalesques se sont déroulées dans les années 1960-1970, mais c'est surtout en 1991 qu'un char chinois a défilé. D'autres années, un groupe à pied investit les rues en costume traditionnel. Cette contribution est importante, non seulement pour le plaisir festif, mais aussi parce que « c'est un signe d'intégration quand on participe aux manifestations locales ». Ce discours ne fait pas l'unanimité, car pour certains Chinois d'obédience protestante²⁵ ces pratiques sont à proscrire.

Des actions de médiation sont menées auprès des commerçants : aide pour leurs démarches administratives, assistance en cas d'agression. Celles-ci sont aussi menées avec la Préfecture avec le soutien d'avocats, afin de soutenir des Chinois en situation irrégulière pour constituer les dossiers de demande de régularisation. De plus, une collaboration forte avec l'ambassade de Chine au Surinam permet de faciliter les démarches administratives pour l'obtention de visas, de renouvellement de passeports et elle contribue au développement de l'école de mandarin grâce à des manuels scolaires qui sont envoyés de Chine. Enfin un sous groupe de femmes, peu actif, s'est constitué afin de les aider, mais plutôt de créer des échanges. Toutes ces actions confortent une solidarité pensée comme nécessaire. Une solidarité financière est parfois exercée avec le système de prêt entre commerçants.

L'association tisse des liens diasporiques, surtout avec la plus ancienne association chinoise du Surinam située à Paramaribo, Kong Ngie Tong. Le bureau est invité lors de fêtes, de commémorations, comme celle qui célébrait les 150 ans de l'arrivée des Chinois au Surinam en 2003. Celle-ci « *was founded within twenty years of the arrival of the first indentured labourers from Southern China, Kong Ngie Tong, founded in 1880 and one of the oldest huiguan in Latin America [...]* » (Tjon Sie Fat, 2009 : 289). Contrairement au contexte guyanais sans organisation chinoise au XIX^e siècle. Comme bon nombre d'organisations chinoises, celle-ci offre des

25 En Guyane, les Chinois, bouddhistes se convertissent au catholicisme et aux différents mouvements issus du protestantisme (baptistes...).

« *basic services of the traditional huiguan : economic, political, cultural, social ad religious* » (*ibid.*). Des échanges sportifs ont lieu en basket, en football, en ping-pong et les compétitions se déroulent de manière alternée entre les deux pays.

Une association soumise à des tensions

Les controverses au sein de l'association sont totalement liées à sa structuration. Dès les débuts, les premières tensions sont liées à des postures idéologiques. En effet, des Chinois sont nationalistes, tandis que d'autres sont pro-communistes, voire pour certains sans position. En 1929 une cellule pro-nationaliste liée au Guomindang²⁶ est créée en Guyane. Le leader qui en assure l'animation est également le notable qui a été le créateur de cette première structure associative chinoise, le Comité Chung Fa Kon So. « En 1968, M. Ho met fin à ses activités professionnelles [...], son commerce fut vendu et cette imposante maison dont le premier étage avait accueilli la salle de réception du Kuo Min Tang dans laquelle étaient organisés des bals très prisés de la bourgeoisie cayennaise [...] fut démolie » (Ho Fong Choy Choucoutou, 2002 : 5).

Et c'est à partir de cette scission que vont naître les premiers conflits qui seront d'ordre politique. Différentes actions ont été menées.

« Dans les années 1960-1965 il y a eu une lutte pour le pouvoir. Les nationalistes et autres chinois de Chine communiste sont allés au tribunal. L'association a été confiée à 21 Chinois nés en Guyane ayant la nationalité française et elle est devenue Fa Kiao. Les nationalistes sont toujours dans l'association, mais maintenant peu de financement nationaliste, plus rien venant de l'extérieur »²⁷.

Ainsi, précise notre informateur : « il y avait une branche, une partie des membres qui voulait prendre la présidence et puis s'orienter vers la Chine communiste »²⁸. Cette première association a été dissoute par le tribunal au profit d'une nouvelle structure tenue par des Chinois de la seconde génération, or « ils ne connaissaient pas le problème, tout ce conflit communistes/nationalistes ». En fait, cette lutte de pouvoir est soutenue par des conflits idéologiques mais aussi de personnes. L'association reste en sommeil jusque dans les années 1990, avec une vingtaine de membres, ce n'est plus qu'un club de jeu. Toujours sous influence nationaliste, cette orientation se doit d'être discrète car un affichage pro-Taiwan nuit à la mobilité des Chinois qui souhaitent retourner au pays.

Cependant, dans ces années 1980, la situation demeure tendue. Une fraction de Chinois souhaite développer la structure et pour cela l'ouvrir aux jeunes et aux nouveaux migrants ; or il est nécessaire selon la charte

26 Parti nationaliste sous la direction de Chang Kai-Shek qui se refugia à Taiwan en 1949 après la prise de pouvoir de Mao Zedong.

27 Propos tenus par un président de l'association à différentes reprises, 2004.

28 Même informateur, 2015.

qu'un nouveau membre soit parrainé par deux membres anciens, ce qui crée des blocages. Et surtout, une résistance pro-nationaliste s'organise. C'est en ce sens qu'une école chinoise a été créée en 1986, entièrement financée par le gouvernement de Taiwan qui, non seulement, a envoyé le professeur de langue mais de plus, le rémunérait. L'action menée à travers cette école était bien celle d'une propagande pro-nationaliste qui a par ailleurs posé un problème linguistique. En effet, le mandarin enseigné datait d'avant la simplification de l'alphabet adoptée en République populaire de Chine et ne pouvait donc être compris par les nouveaux venus du Zhejiang. Des tractations internes vont aboutir à une redynamisation de l'association en 1990 avec l'élection d'un nouveau président. A cette même époque de nouveaux migrants arrivent, la révolution culturelle est terminée, la Chine s'ouvre, et ceux-ci ont peu connu le régime précédent, ce qui les entraîne à demander à ce que « l'association reconnaisse officiellement la Chine communiste ». Pourtant parmi ces nouveaux venus, certains « sont contre le communisme, une lutte terrible a eu lieu, le président a été chassé et l'association est entrée dans une période d'irrégularités [le nouveau président] a ruiné l'association ». Cette période est toute aussi trouble, une plainte est à nouveau déposée et la procédure dure pendant deux ans.

Ces tensions politiques sont aussi repérables dans d'autres pays d'immigration. Ainsi à la Réunion, au milieu du XX^e, « on assiste à un sursaut des associations traditionnelles, les unes se transformant en appareils politiques, en agents de propagande sous l'égide de la Chine nationaliste, les autres cherchant à s'institutionnaliser pour sauvegarder leur patrimoine foncier et moral » (Wong Hee Kam, 1996 : 331). Ici, aussi, Taiwan finance association, école de langue sous l'influence du Guomindang, ce qui génère des tensions : « il ne semble pas qu'il y ait eu sur la place publique des conflits aussi virulents qu'à Madagascar où des groupes armés s'affrontaient. Néanmoins, ces tensions, pour être feutrées, n'en étaient pas moins vives » (*ibid.* : 335).

Il s'agit donc d'une transposition des conflits historiques du pays d'origine à celui de l'immigration. Aujourd'hui, l'association rompt définitivement avec cet attachement pro-nationaliste, ce qui permet de tisser des liens avec le Gouvernement et facilite les échanges. C'est ainsi que des consuls de Chine viennent en visite en Guyane, que l'ambassadeur au Surinam se déplace ici.

Sous l'impulsion de M. K., une autre association est créée en 1993, l'Amicale du Zhejiang, Jian Zhehu, qui réunit 300 chinois de la province du Zhejiang. Dans un premier temps, située dans son magasin l'Amitié, rue Lalouette, celle-ci a dorénavant son siège à Cabassou. Il faut préciser que c'est lui qui a fait venir ses compatriotes, qui a financé les voyages en échange d'un travail dans ses bazars durant plusieurs années et favorisé l'installation de certains en fournissant exclusivement les marchandises en tant que grossiste. Cette structure gère des activités sportives, culturelles

(école de danse, cours de français, organisation de la fête du Nouvel an). Aujourd'hui, à la suite du départ de M. K. en Chine, elle est peu active. Enfin, une troisième structure rassemble des Chinois de toutes origines depuis les années 1990. Il s'agit de Saint Fa Foei Kon ou Sing Fa Kon So, l'Association chinoise de Saint-Laurent-du-Maroni qui regroupe une centaine d'adhérents, associée à Fa Kiao Kon So, qui rassemble également des Chinois de Mana. Dans les années 1990, l'Association de Canton basée sur une cinquantaine de membres a été créée à Kourou, mais elle ne reçoit pas le soutien de Fa Kiao Kon So, car « c'est très ethnique, ils essaient de regrouper tous les Hakkas, c'est une tentative de se séparer de Zhejiang, ils n'ont pas beaucoup de soutien », certains membres de Fa Kiao Kon So ont rejoint celle-ci lors des discordes des années 1980.

Selon un président de Fa Kiao Kon So, ces deux associations ont été créées l'une « à cause de l'éloignement », tandis que l'autre « pour se distinguer des Hakkas ». Les interlocuteurs n'osent pas parler de dissidence entre ces deux organisations et, afin d'éviter une division trop forte, à la suite de négociations, l'Amicale du Zhejiang reste au sein de Fa Kiao Kon So et son président siège au bureau. Cette dernière est en quelque sorte l'association « mère », « c'est le grand parent » laissant de l'autonomie aux deux sous-structures. Celle de Kourou a été exclue de cette organisation, même si elle est parfois associée à de grandes manifestations comme la visite d'un diplomate chinois... Les raisons invoquées sont la différence linguistique entre ces deux groupes qui n'ont comme langue commune que le mandarin, que ne connaissent pas toujours les anciens qui ne parlent que hakka, tandis que les Chinois du Zhejiang parlent le mandarin en plus de leur dialecte provincial issu du wu.

Mais cette offre associative dénote une distinction ethnique forte entre Hakkas et Qingtians qui s'exprime également à propos de la problématique de régularisation. Amorcée autour des années 1981 dans le cadre national, celle-ci est mise en œuvre par l'association en accompagnant les Chinois dans leurs démarches. Or, dans les années 1990, ce sont surtout les Chinois du Zhejiang – pour beaucoup venus de manière irrégulière sous la tutelle de M. K. – qui demandent une régularisation en nombre important. Les responsables de l'association y voient là une entrave à leur action et à la négociation avec les élus et le Préfet, mettant en danger les réseaux institutionnels qu'ils avaient pris soin de structurer :

« J'ai dû régulariser plus de 300 personnes... et quand cette vague a été régularisée, j'ai vu une nouvelle vague. J'avais pas mal de relations. Moi je n'étais plus d'accord. On me dit c'est pour le bien de la communauté. J'ai dit non il y en a trop, ça peut nuire à l'image de la communauté chinoise. Et à un moment donné, c'est ce qui s'est passé ».

Des mises en examen de travailleurs illégaux ont d'ailleurs eu lieu²⁹. Le ressenti des Hakkas de l'association est que leur démarche de régularisation

29 La filière de migration passe par le Surinam.

est non seulement mise en cause par l'affairisme de M. K., mais, de plus, nuit à l'image des Chinois en Guyane.

Ce Chinois, aujourd'hui reparti en Chine³⁰ est le rassembleur des Qing-tians et, à ce titre, a participé à une campagne d'influence pour maintenir en place un président qui avait épuisé ses mandats électifs. L'association a subi de graves différends qui l'ont menée à nouveau devant le tribunal de 1997 à 2001, date à laquelle un consensus a été trouvé afin de défendre l'association qui faisait face à grandes difficultés financières suite à cette vacance de direction³¹. Malgré le risque d'une saisie, une tentative d'allier les deux groupes ethniques pour une gouvernance partagée a pourtant échoué. Le président élu est resté en place de 2001 à 2004, avant d'être à nouveau réélu en 2015 à la suite de deux autres présidents. Ce qui est mis en évidence est ce blocage ethnique : « l'ancienne génération c'est difficile. Les Hakkas réclament leur ancienneté, les Zhejiang ne veulent pas. Les vieux bloquent », Mais cela renforce un discours politique unitaire : « Fa Kiao Kon So est devenue l'association de tous les Chinois, de toutes les ethnies ! » qui montre une fierté d'avoir aussi comme membres des « métissés ».

La complexité de cette histoire associative relève donc de rapports de force idéologiques, ethniques, mais aussi d'une tradition chinoise de pouvoir, de figure tutélaire en quelque sorte. Ainsi, d'après un président : « la plupart des Chinois adhère à cette notion d'avoir un chef de village, un doyen et tout le monde obéit à ses ordres, la notion de démocratie a été importée ». La présidence de l'association est une émanation de ce pouvoir de chef dont on tire prestige au sein du groupe.

Mais il ne faut pas oublier que ces tensions expriment peut-être aussi des tensions existantes en Chine. C'est ce qu'analyse Helly (1987 : 236), montrant une situation ancienne à Montréal, certes dans un autre contexte, mais qui ne manque pas cependant de nous interpeller :

« La présence d'association clanique et d'une institution centrale voulant incarner l'unité du groupe cantonnais face aux autorités blanches ne peut empêcher le développement de tensions entre les immigrés, elle vise plutôt à les endiguer. Les Cantonnaires ont des sorts et des projets différents et ils les expriment au travers de conflits d'intérêts économiques et de débats politiques. Du fait des rares liens du groupe chinois avec la société locale du Québec, ces oppositions politiques reproduisent celles existant en Chine ».

En Polynésie française, l'histoire des associations chinoises présente des similitudes avec celles décrites en Guyane. Selon Tremon (2010 : 64-79),

30 Il est présenté comme une personne ayant œuvré pour le bien-être de son groupe et de son village : « il a beaucoup aidé de familles, le village, il envoyait de l'argent. Il a monté une école, il a financé des hôpitaux et financé le secours social de sa commune » ; il est aujourd'hui une personnage politique important en Chine.

31 Les factures n'étaient plus honorées....

la première association chinoise datant de 1872 représente officiellement les Chinois auprès de l'administration coloniale, puis « une segmentation progressive de la communauté chinoise de Tahiti s'est produite en même temps qu'elle s'est stratifiée. La succession des différentes vagues d'immigration a conduit à la différenciation des statuts socio-économiques [...] ». De plus, « si les associations loco-dialectales ou patronymiques des communautés chinoises d'Outre-mer sont d'abord considérées avec méfiance par les nationalistes, ils s'en servent très vite comme des canaux de propagande ». Des associations liées au Kuomintang se segmentarisent à leur tour. Et à la proclamation de la République Populaire de Chine, les antagonismes vont s'amplifier entre nationalistes et les défenseurs de la RPC. Les différentes scissions sont liées aux appartenances politiques, mais aussi au degré d'enrichissement des Chinois et aux appartenances à la loge maçonnique de Tahiti.

Ainsi, ces tensions ne sont pas exclusives à l'association chinoise de Guyane mais sous-tendent différentes associations, même si chaque histoire dépend également du contexte local.

Construction d'une image communautaire

Une stratégie identitaire est mise en œuvre afin de positionner la communauté comme une composante de la société guyanaise. Dans l'espace public, rien ne transparaît de ces tensions internes. La volonté est de construire l'image d'une communauté homogène, ce qui corrobore la représentation construite des Chinois en Guyane. Le rôle de l'association est de « contribuer à la communauté » et de montrer une identité chinoise commune :

« Le Zhejiang, il se sent chinois mais il se sent beaucoup plus Zhejiang par rapport aux Hakkas. Un Hakka se considère d'abord comme Hakka avant de se dire qu'il est Chinois. Si on est dans un groupe de Chinois, tous mélangé, il se considère d'abord Hakka mais on est tous Chinois. On est tous des immigrés. C'est pourquoi lorsqu'on est au-dehors de la Chine, on ne doit pas avoir cette division, on doit tous se retrouver avec une identité chinoise, parce que c'est comme cela que le Guyanais nous voit et que la France nous voit. Toutes ces divisions ethniques, pour un non Chinois, ça n'a aucun sens ».

Ainsi donc, il existerait une sorte de loyauté identitaire nécessaire à l'égard de la Chine pour les migrants, qui doit transcender les divisions ethniques et cette posture répondrait également aux attentes fantasmées des Guyanais et autres Français. De plus, des velléités de co-construire des références culturelles communes se sont exprimées dans les années 2003-2004 à travers une cellule de communication au sein de l'association qui avait comme objectif de « réintroduire de la culture chinoise dans la culture créole », « d'intégrer le monde asiatique dans le monde guyanais dans la participation et l'action culturelle ». Le but étant également de « rehausser l'image des Chinois mal perçus en vue d'une tentative d'intégration ».

L'association se veut plus ouverte, c'est pourquoi les réseaux sociaux contribuent au rayonnement de celle-ci grâce à une page Facebook³² qui n'est cependant pas très active, et des extraits de spectacle du Nouvel an déposés sur Youtube. Une petite structure a été créée en 2015 afin d'aider les jeunes entrepreneurs « AJE Préparer votre formation et construire votre avenir de jeunes entrepreneurs »³³. Elle s'adresse à tous les jeunes mais se veut, malgré tout, une sorte de vitrine des jeunes Chinois entrepreneurs, « c'est pour essayer de montrer les commerçants, la communauté chinoise intégrée dans la culture guyanaise ». Mais de plus, cette association a comme objectif de montrer aussi la culture guyanaise aux jeunes Chinois qui « vivent ici mais qui ne connaissent pas la culture de Guyane, nous on vit toujours dans une vie fermée, toujours dans notre tradition et nous on essaie d'ouvrir cette culture », dit le créateur de cette association originaire du Zhejiang. Un site Internet diffuse des informations administratives et juridiques en chinois et des informations sur des sites guyanais à visiter... Le développement prévu concernera la diffusion d'éléments culturels chinois adressés aux jeunes nés ici « qui n'ont pas les moyens d'aller en Chine, pour ne pas oublier ». Six cent personnes constituent ce réseau, créé à l'origine via un réseau WhatsApp fondé sur des échanges informatiques. Ce jeune entrepreneur essaie de développer des échanges en Guyane entre les composantes.

Deux « mondes » en lice

Il s'avère que cette dualité au sein de l'association montre qu'il existe deux « mondes » bien différents, certes qui se confrontent, mais qui font cause commune dès lors qu'il faut positionner le groupe chinois en Guyane et le groupe chinois de Guyane à l'égard de la Chine. Paradoxalement, celle-ci a une histoire très conflictuelle et complexe avec ses nationaux expatriés qualifiés de « traîtres » au temps de la Révolution, tandis que depuis le boum économique, la puissance économique des Chinois d'outre-mer, qui ont beaucoup investi dans l'industrialisation de la Chine, est un atout majeur pour le développement du pays. Ainsi, des échanges réguliers se font avec des émissaires du pouvoir central qui visitent la Guyane, le Surinam...

Ce sont ces Hakkas au parcours bien différents selon leur implantation, qui font le choix de s'impliquer dans la société guyanaise, demandant la naturalisation, prenant par exemple des fonctions électives, participant aux chambres consulaires et développant le champ commercial du commerce de proximité. Certains des descendants de ces premiers pionniers ont constitué des entreprises importantes sur le marché guyanais, voire au-delà. Comme nous l'avons vu, des réseaux sont tissés et entretenus avec les élus, les hauts fonctionnaires, montrant ainsi leur implication dans le tissu économique et

32 Référence Facebook : FA KIAO, page qui n'est plus active depuis août 2015.

33 Cf. photo.

politique du territoire. L'ancien président du Conseil général d'origine chinoise exprimait cela ainsi : « on m'a identifié comme guyanais³⁴, je ne me sens pas chinois mais créole³⁵ et guyanais ». Certains sont devenus des notables qui fréquentent les sphères bourgeoises et les élites politiques, mais la réussite économique a largement facilité une implantation qui s'est inscrite dans le temps. Les générations qui se succèdent restent en Guyane malgré des formations en France, aux États-Unis ou à Hong Kong. L'attachement à la famille reste fondateur et si un père exige le retour d'un jeune pour reprendre l'entreprise, nul ne peut échapper à cette injonction familiale.

Les Chinois du Zhejiang bousculent le panorama économique implantant les premiers bazars et aussi la perception à l'égard d'eux-mêmes. Nous avons pu retracer l'histoire de cette migration en recoupant des récits de Chinois en Martinique et en Guyane. En effet, un commerçant arrivé le premier a mis en place une véritable filière de migration, assurant le voyage d'amis et de membres de sa famille, finançant le regroupement familial, tout en les employant dans son entreprise de gros, les aidant aussi à se mettre à leur compte, certains parmi eux vont d'ailleurs faire le choix de s'implanter à la Martinique après quelques années passées en Guyane. Les jeunes nés sur place sont dans des perspectives de retour en Chine et investissent d'ores et déjà dans la région d'origine avec leur propre famille constituée d'épouse ou d'époux venu de Chine et de leurs jeunes enfants. Des liens forts sont maintenus avec la Chine, que ce soit d'un point de vue familial, économique ou sensible. Du Zhejiang, à la Guyane via le Surinam, de la Martinique à un autre ailleurs, ces Chinois sont dans la mobilité.

« Les Chinois du Zhejiang se caractérisent par des *retours*, des « *re-migrations* », des « migrations à rebond », dans lesquels le pays d'origine et le pays d'accueil ne joue pas – ne peuvent pas jouer – de rôle d'ancrage : le plus souvent, le premier pays d'installation est une « tête de pont pour une prochaine migration vers une autre destination », note Poisson (2006 : 425).

Ainsi cette diaspora se caractérise par

« l'inventivité dont font preuve ceux qui transcendent une condition sociale difficile, un racisme subi au sein d'une société nationale, pour se constituer en groupes transfrontaliers. Ces derniers s'organisent, *résistent* et s'agrandissent à partir de réseaux économiques et entrepreneuriaux qu'ils tissent dans l'espace de la diaspora qui excède les frontières des États-nations, forgeant ainsi un espace transnational. Qu'importe le pays de destination, s'il permet de travailler : il est possible d'en repartir à tout moment s'il y a mieux ailleurs » (*ibid.* : 426).

Mais au-delà de différends ethniques entre deux groupes, il s'agit surtout de stratégies identitaires qui divergent. Les uns prônent une vie

34 Et selon lui, il a été élu en tant que tel.

35 Il est intéressant de noter cette interprétation du terme créole qui historiquement définit les « descendants des esclaves libérés en 1848 ou affranchis auparavant » (Collomb, Jolivet, 2008 : 7), et qui, dans la société guyanaise post-esclavagiste, s'est étendu aux immigrants de toutes origines qui se reconnaissent dans la culture créole, comme a pu le faire l'ancien président du Conseil général dont les propos sont cités ici.

guyanaise – ce qui n’empêche en rien des voyages en Chine – et souhaite une reconnaissance de leur position au sein de la société locale, les autres sont dans l’entre-deux, voyageant régulièrement en Chine, prenant époux et épouse choisie par la famille restée au pays. Les Hakkas critiquent les choix économiques des Qingtians, travaillant dans des épiceries ou bazars à des heures tardives, induisant une suspicion de travail illégal et un ressenti de concurrence déloyale, ce qui alimente un sentiment de frontière entre les deux groupes ethniques.

Pour les Chinois, quelque soit leur origine, la Guyane « est une centralité et, ce, à plus d’un titre. Tout d’abord, elle est un passage obligé dans des filières de migrations, marquant ainsi un lien entre continent et pays insulaires. Ensuite, elle est une escale, un espace-temps transitoire dans un parcours familial et professionnel, afin de s’adapter et de s’initier à un métier et de constituer des réseaux commerciaux » (Dubost, 2007 : 601). Pourtant ceci est beaucoup plus marqué pour les Qingtians.

Conclusion

L’association chinoise de Guyane et ses tensions appartiennent certes à l’histoire du groupe chinois, mais elle est aussi une illustration des enjeux actuels de la Guyane. Quelle est, en effet, la place des Chinois et de leurs descendants dans une Guyane en plein bouleversement et réagencement identitaire ? Cette population hétérogène se pense à la fois d’ici et d’ailleurs, s’inscrit dans une circulation en permanence réinventée autour de réseaux caribéens et au-delà, et participe aussi à la vie guyanaise. Ainsi donc « la question qui se pose toujours en arrière-plans des évolutions démographiques et sociales en cours, c’est bien l’articulation des populations d’origines diverses rassemblées sur cette terre dans la définition d’une *guyanité* qui ne peut plus désormais être pensée comme par le passé sur le mode de l’idéologie de l’assimilation, et dans le rapport à la France qu’elle induit » (Collomb, 1999 : 6). Quel sera le destin proche de cette population hétérogène autour d’un projet de vie commun dans un tel environnement ? Bien que « L’association Fa Kiao Kon So est l’association représentative de tous les Chinois de Guyane » même si « ces vieilles querelles ça revient de temps en temps », il n’en demeure pas moins que les projets selon les origines et les appartenances sont bien différents et porteurs d’enjeux identitaires variés. Les Chinois devenus guyanais ou se pensant comme membre de cette société ont investi en ce sens l’association par le biais d’actions, et le discours de ses représentants actuels participe à la construction de ce « vivre ensemble » cette « communauté de destin » définie ainsi par un ancien président du Conseil régional : « c’est-à-dire qui que vous soyez, d’où que vous venez, à partir du moment où vous avez choisi de vivre, d’y travailler, de souffrir, de vivre les mêmes peines, les mêmes joies que la population guyanaise, d’y faire souche et d’aimer la Guyane, vous êtes guyanais... on ne pourra pas faire autrement que de construire un nouveau peuple ».



Rencontres un soir de juin, Cayenne, Pointe des Amandiers, Dubost, juin 2015



Bazar qingtian, Cayenne, place des Palmistes, Dubost, juin 2015





Siège de l'association AJE, Cayenne, Dubost, juin 2015



Restaurant chinois (Soleil), Cayenne, Dubost, juin 2015



Restaurant Chinois (Sheng Sheng), Dubost, juin 2015



Siège de l'association Fa Kiao Kon So, Cayenne, Dubost, décembre 2012



Nom de l'association Fa Kiao Kon So apposé sur le mur, Cayenne, Place des Amandiers, Dubost, décembre 2012



Restaurant chinois (Emilie), Cayenne, Dubost, décembre 2012



Tombe famille Ho Tam Choy, preuve de la présence ancienne chinoise, cimetière de Cayenne, Dubost, décembre 2012



Tombe chinoise, cimetière de Cayenne dénotant la présence ancienne d'une famille, Dubost, décembre 2012

Références bibliographiques

- CALMONT André, 2007, « Dynamiques migratoires en Guyane : des politiques migratoires de développement au développement des migrations spontanées », in Serge Mam Lam Fouck (Dir.), *Comprendre la Guyane d'aujourd'hui*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, 107-128.
- CHAN Elisabeth, 2007, *Immigration chinoise en Guyane française : le sentiment d'appartenance dans une famille hakka de 1955 à nos jours*, mémoire de maîtrise de langues et cultures régionales sous la direction d'Isabelle Dubost, Université des Antilles et de la Guyane.
- CHARRIER Rémi, 2002, « Guyane, des peuples et des histoires », INSEE, *Antiane* n°54, 14-17, http://www.insee.fr/fr/insee_regions/guyane/themes/antiane/ae54/ae54_art04.pdf, consulté le 15-5-2016.
- COLLOMB Gérard, 1999, « Entre ethnicité et national : à propos de la Guyane », *Socio-anthropologie* 6, mis en ligne le 15-1-2003, <http://socio-anthropologie.revues.org/113>, consulté le 1-9-2015.
- COLLOMB Gérard, JOLIVET Marie Josée (Coord.), 2008 *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane*, Paris, Editions du CTHS.
- COLLOMB Gérard, 2015, « Résultats du programme Mobilités », in *Mobilités, ethnicités, diversité culturelle : la Guyane entre Surinam et Brésil*, Programme de recherche réalisé dans le cadre du PO FEDER par l'Université de Guyane en partenariat avec l'Observatoire Hommes-Milieus Oyapock (CNRS/Guyane), Rapport technique, Serge Mam Lam Fouck et Gérard Collomb.
- DUBOST Isabelle, 2007, « Territorialité des « Chinois » et des « Libanais » guyanais », in Serge Mam Lam Fouck (Ed.) *Comprendre la Guyane d'aujourd'hui. Un département français dans la région des Guyanes*, Cayenne, Ibis Rouge Éditions, 601-615.
- , 2008, « Les Libanais de Guyane : un modèle d'identifications multiples », *Hommes et Migration, l'Espace caribéen institutions et migrations depuis le XVII^e siècle*, D. Destouches (dir) n°1274, juillet- août, 62-75, <http://www.hommes-et-migrations.fr>
- , 2009, « La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours », I. Dubost, A. Calmont, J. Daniel, D. Destouches, M. Giraud, M. Milia Marie-Luce, *Hommes et Migrations. Histoires des immigrations. Panorama régional vol.2*, n°1278, mars-avril, p. 174-197, <http://www.hommes-et-migrations.fr>
- DUBOST Isabelle (Dir.), 2010 *Histoire et mémoire des immigrations en régions, Martinique-Guadeloupe*, rapport corrigé mis en ligne, *Histoire et mémoires des immigrations en régions et dans les départements d'outre-mer, départements Guadeloupe et Martinique*, programme FASILD-ACSE, CRPLC-UAG-CNRS, <http://barthes.ens.fr/cliio/acsehmr/martrecit.pdf>
- HELLY Denise, 1987, *Les Chinois à Montréal, 1877-1951*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- HO FONG CHOY CHOUOUTOU Lydie, 2002, « Des Chinois aux chinwa-neg », *Dérades, Revue caribéenne de recherches et d'échanges*, n°8, juin 2002, 1-10.
- INSEE, ACSE, 2006, *Atlas des populations immigrées en Guyane*.

- MAM LAM FOUCK Serge, 1999, *La Guyane française au temps de l'esclavage, de l'or et de la francisation 1802-1946*, Matury, Guyane, Ibis Rouge Éditions.
- MA MUNG Emmanuel, 2000, *La diaspora chinoise. Géographie d'une migration*, Paris, OPHRYS.
- MARIE Claude Valentin, TEMPORAL Franck, 2011, « Les DOM : terres de migrations », *Espace, populations sociétés* 2011/3 *Les dynamiques démographiques internes de la France*, 475-491, [En ligne], 2011/3 | 2011, mis en ligne le 31 décembre 2013, consulté le 26 mai 2016. <http://eps.revues.org/4652>
- MARIE Claude Valentin, TEMPORAL Franck, CONDON Stéphanie, BRETON Didier, 2012, « Migrations, famille et vieillissement : défis et enjeux pour la Guyane », *Antiane-échos* n°21, http://www.insee.fr/fr/insee_regions/guyane/themes/antiane_echos/aechos21, consulté le 10-6-2016.
- PIANTONI Frédéric, 2002, *Pouvoir national et acteurs locaux : l'enjeu des mobilités dans un espace en marges. Le cas de la Guyane française*, thèse de géographie, sous la direction de G. Simon, Université de Poitiers.
- POISSON Véronique, 2006, « Des réseaux transnationaux : le cas des chinois du Zhejiang », *Outre-Terre*, 4 – n°17, 421-430
- TJON SIE FAT Paul B., 2009, *Chinese new migrants in Suriname. The inevitability of ethnic performing*, Amsterdam, University Press.
- TRAMON Anne Christine, 2010, *Chinois en Polynésie française. Migration, métissage, diaspora*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- WONG HEE KAM Edith, 1996, *La diaspora chinoise aux Mascareignes ; le cas de la Réunion*, Paris, l'Harmattan.



Approches sociolinguistiques de la question migratoire en Guyane française : un état des lieux des recherches

Sophie ALBY

La question des langues de Guyane a pendant longtemps été abordée uniquement sous l'angle de leur description, que ces langues soient créoles à base lexicale française ou anglaise, ou encore amérindiennes. Ce n'est qu'à partir du début des années 2000 que des recherches sociolinguistiques ont commencé à être menées sur le terrain guyanais. Initiées à la demande du Centre d'études des langues indigènes d'Amérique (CELIA), aujourd'hui laboratoire Structure et dynamique des langues (SEDYL), elles visaient initialement à produire des données quantitatives permettant d'orienter les politiques linguistiques (notamment éducatives). L'attention des linguistes était alors focalisée sur certaines langues de Guyane, dites langues régionales ou langues de France (nenge(e), langues amérindiennes, hmong, et dans une moindre mesure créole guyanais) dans le but de mettre en évidence l'allophonie du public scolaire et par là même de justifier la mise en place de dispositifs expérimentaux donnant une place à ces langues dans le contexte scolaire. C'est ainsi qu'une enquête sociolinguistique à grande échelle a été menée en Guyane de 2001 à 2011 dans le but de recenser les langues parlées par les élèves. Les résultats de cette enquête ont été au-delà des attentes des linguistes qui en avaient été les instigateurs, au sens où ils mettaient en évidence, d'une part, un plurilinguisme à l'échelle de l'ensemble du territoire (alors que les représentations tant des chercheurs que des décideurs conduisaient classiquement à différencier des zones homogènes, les « fleuves » et des zones hétérogènes, les centres urbains) et, d'autre part, la nécessité d'un questionnement sur certaines catégories, comme celle de « langue de Guyane ». En effet, ces résultats ont démontré que ces langues « de Guyane » étaient bien souvent des langues transfrontalières, mais aussi qu'à côté d'elles se posait de manière saillante la question de la place des langues de migration dans la réflexion sur les politiques linguistiques. Ainsi, après s'être focalisées sur le territoire guyanais, ces recherches se sont progressivement orientées vers une vision plus globale de la région (en incluant notamment le Brésil et le Surinam), et elles ont aussi conduit à une remise en question des politiques linguistiques au regard des langues de migration¹.

1 C'est sur ce second aspect que sera focalisé cet article.

Cet article, qui constitue avant tout un état des lieux de la recherche dans ce domaine, vise donc à remettre en cause certaines catégorisations ayant un impact sur la question des inégalités en Guyane, ainsi qu'à rendre compte de l'avancement des connaissances sociolinguistiques sur cette question centrale qu'est l'immigration, tant les enjeux sociaux qui en découlent sont cruciaux pour ce département ultramarin.

Des approches linguistiques aux approches sociolinguistiques : quelle place pour les langues de migration ?

Les premiers questionnements de la recherche dans les années 1970-1980 sur les langues parlées en Guyane ne relèvent pas directement d'approches linguistiques ou sociolinguistiques, mais plutôt d'approches anthropologiques de la question éducative. Il s'agissait pour les chercheurs concernés de mettre en évidence la nécessité d'adapter l'école aux langues et aux cultures des élèves, et plus spécifiquement aux élèves amérindiens (Alby et Léglise, 2007). Ainsi, Hurault (1972), Grenand (1982), Jolivet (1982) et Navet (1984) ont été les premiers à entamer « à partir des années 1960 un débat et des recherches sur l'intérêt et l'adaptation du système scolaire en milieu 'ethnique' » (Toulemonde-Niaussat, 1993 : 112). Ce débat s'inscrit alors dans le contexte spécifique de la post-départementalisation et de la gestion par la France de la « question amérindienne ». En effet, comme le rappelle Puren (2007), c'est dans le courant des années 1950 que le Préfet Vignon met en place sa politique dite de « francisation » ou « politique indienne » visant à assimiler les populations amérindiennes.

Durant les années 1980-1990 les recherches linguistiques se sont développées. Elles s'inscrivent alors dans une tradition de description linguistique des langues peu ou pas documentées et concernent un nombre limité de langues parlées en Guyane : le créole guyanais (au travers des travaux du Groupe d'études et de recherche en espace créolophone²) à partir des années 1970, puis les langues amérindiennes et enfin businenge avec la création du laboratoire des sciences sociales de l'IRD à Cayenne qui accueille le Centre d'études des langues indigènes d'Amérique (CELIA³) à partir des années 1990. C'est ainsi que progressivement la documentation sur ces langues se développe avec notamment la publication de grammaires (Damoiseau, 1999 ; Launey, 2003 ; Patte, 2009 ; Goury et Migge, 2003) ou, dans une moindre mesure, de dictionnaires (Barthelemi, 2007 ; Grenand, 1989)⁴.

La fin des années 1990 est marquée par la rédaction du rapport Cerquiglini (1999) sur les langues de France qui aura un impact non négligeable sur le développement des recherches dans le département. La

2 GERIC, Université des Antilles et de la Guyane.

3 Aujourd'hui SEDYL, UMR 8202.

4 D'autres projets de dictionnaires sont actuellement en cours.

définition des langues pouvant être qualifiée de langues de France est basée sur celle proposée à l'article 1 de la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires. Or celle-ci exclut en première lecture les langues des migrants : « par l'expression 'langues régionales ou minoritaires', on entend les langues : a) pratiquées traditionnellement sur un territoire d'un État par des ressortissants de cet État qui constituent un groupe numériquement inférieur au reste de la population de l'État ; et b) différentes de la (des) langue(s) officielle(s) de cet État ; elle n'inclut ni les dialectes de la (des) langue(s) officielle(s) de l'État ni les langues des migrants [...].⁵ »

Cependant, les rapports explicatifs accompagnant la Charte précisent que certaines langues de migration, celles dites de « migration historique », peuvent également être prises en compte. Ainsi, si « la Charte ne traite pas la situation des nouvelles langues, souvent non européennes, qui ont pu apparaître dans les États signataires par suite des récents flux migratoires à motivation souvent économique » (Conseil de l'Europe, 1992 : 6), dans une République qui reconnaît le droit du sol, les langues parlées par des citoyens français de deuxième génération pourraient être prises en compte dans la mesure où la Charte s'applique aux langues parlées par les ressortissants du pays. La restriction s'opère donc, comme l'explique Cerquiglini (1999 : 3), par le biais du critère d'historicité : « le texte concerne les langues régionales ou minoritaires pratiquées 'traditionnellement' [ou dites] 'historiques' [...]. Si cette notion invite à ne pas retenir les langues de l'immigration récente, elle incite au rebours à considérer, du point de vue linguistique, l'histoire [du] pays. [...] En revanche, des ressortissants français issus, parfois lointainement, de l'immigration parlent encore l'italien, le portugais, le polonais, le chinois, etc. par transmission familiale. Ces langues ne sont pas à retenir ici. Outre que rien ne les menace, elles sont enseignées comme langues vivantes. »

Ramenée à la situation guyanaise, cette définition a conduit à retenir 12 langues parlées en Guyane dans la liste des langues de France : le créole guyanais, six langues amérindiennes (sur les sept parlées), quatre langues businenge et le hmong. La place du hmong dans cette liste fait débat au niveau local, néanmoins Cerquiglini (1999 : 3) défend son choix en expliquant que la « 'tradition' peut être récente, sans pour autant renvoyer à une situation de migration. C'est le cas des Hmong, originaires du Laos, installés en Guyane, à la suite d'un geste humanitaire de la France, en 1977 [...] ; ils sont citoyens français [...]. Tout conduit à retenir ce dernier parmi les langues régionales ou minoritaires de la France. »

L'attention des linguistes était déjà focalisée sur une partie de ces langues avec l'ouverture, en 1997, dans le cadre d'une collaboration IRD-CNRS d'un « programme de recherches intitulé 'langues de Guyane :

5 <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168007c07e> consulté le 22/03/16.

recherche, éducation, formation', avec une priorité pour accroître les connaissances de façon systématique sur les langues moins connues de la Guyane, amérindiennes et businenge [...] » (Renault-Lescure et Migge, 2009 : 58). Le fait que certains des chercheurs impliqués dans ce programme aient eu une expérience sud-américaine qui les a conduit « à s'impliquer dans la défense et la promotion des langues étudiées » et « dans des expériences d'ethno-éducation » les amena assez naturellement à s'investir sur le terrain éducatif (Renault-Lescure et Migge, 2009 : 58). Ils proposèrent ainsi au rectorat la création d'un dispositif expérimental (il l'est encore aujourd'hui) intitulé « médiateurs culturels et bilingues » dont l'appellation actuelle est « intervenants en langues maternelles » (désormais ILM) visant à développer des activités dans certaines des langues premières des élèves (ndyuka, aluku, kali'na, wayana, pahikwaki, wayampi et teko initialement, puis saamaka plus récemment). Ainsi, en parallèle de leur travail de description des langues, ces linguistes ont alors une implication directe dans la formation de ces médiateurs. Le développement de cet axe éducatif de la recherche linguistique en Guyane, dans le cadre d'une collaboration avec le rectorat, va être facilité entre autres par le travail réalisé autour de la Charte. Ce travail va aussi avoir pour conséquence un changement d'appellation pour la Délégation générale à la langue française (DGLF) qui en 2001 devient la Délégation générale à la langue française et aux langues de France (DGLFLF). A partir de cette date, cette institution, rattachée au ministère de la Culture et de la Communication et chargée d'élaborer la politique linguistique de l'État, va proposer un certain nombre d'appels à projets autour des langues dites de France. Ainsi, certains des travaux sur les langues régionales et minoritaires de Guyane obtiendront un soutien et les résultats seront diffusés, entre autres dans le cadre du programme corpus de la parole⁶ ou de l'observatoire des pratiques linguistiques (Françoise Grenand, 2004 ; Launey et Lescure, 2004 ; Camargo, 2008 ; Launey, 2012)⁷.

Les présentations de la situation linguistique guyanaise qui découlent des travaux réalisés durant les années 1990 (qui se poursuivront jusqu'aux années 2010 environ) sont très largement orientées sur la question des langues régionales et minoritaires (Renault-Lescure et Goury, 2009) et sur les questions éducatives liées à ces langues (Lescure, 2000 ; Goury et al., 2000 ; Goury et al., 2005 ; Renault-Lescure, 1990 ; Renault-Lescure et Migge, 2009) même s'il est rappelé à chaque fois que la diversité linguistique de ce territoire s'enrichit aussi de la présence d'autres langues. Les premières représentations graphiques de cette situation sont elles aussi orientées sur ces langues et renvoient à une vision homogénéisante et monolingue de la situation linguistique.

6 <http://corpusdelaparole.huma-num.fr/spip.php?article48> consulté le 22/03/16.

7 On peut d'ailleurs noter que le troisième numéro de *Langues et cité*, bulletin de l'Observatoire des pratiques linguistiques, a été consacré aux langues de Guyane.

Ce sont donc les travaux menés en sociolinguistique qui ont permis d'ouvrir la voie à une nouvelle approche de cette situation. Par un regard qui ne prend pas en compte le statut des langues, mais bien seulement le fait qu'elles sont pratiquées, ces travaux ont permis de montrer que plus de quarante langues sont présentes sur le territoire et que vingt d'entre elles sont parlées par plus de 1% de la population (Léglise, 2007). Ils ont aussi « permis de faire évoluer les cartes représentant la diversité linguistique du département (Léglise, 2013) » en mettant « en évidence [...] des zones multilingues même dans des endroits et villages identifiés comme 'reculés' et 'monoethniques' et donc 'monolingues' jusqu'à une date récente » (Alby et Léglise, 2014a).

Les premières approches sociolinguistiques : de la description de la situation sociolinguistique guyanaise à la question des langues de migration

La question migratoire n'était pas l'objet des premiers travaux sociolinguistiques menés dans le département. Ce sont les données recueillies qui ont permis de la faire émerger, en particulier au travers de la question scolaire, en mettant en évidence une disparité dans le traitement des élèves et les inégalités qui en découlaient pour ceux qui étaient locuteurs de langues dites de migration (Léglise, 2013 ; Alby et Léglise, 2014a). Ainsi, si la question n'était pas posée en ce sens au départ, c'est la méthodologie mise en œuvre, l'approche sociolinguistique choisie, qui a ouvert de nouvelles pistes pour la recherche.

Le diagnostic sociolinguistique réalisé par Isabelle Léglise de 2001 à 2011 a été l'élément déclencheur de ce nouveau regard sur les langues de Guyane (Léglise, 2004 ; Léglise, 2007 ; Léglise, 2013)⁸. Le point de départ de son enquête n'est pas le groupe et le fait qu'on lui attribue telle ou telle langue, mais bien l'individu (en l'occurrence un élève) qui parle des langues qui peuvent être premières, secondes, troisièmes, etc.⁹ Les résultats ont permis de mieux comprendre le multilinguisme guyanais et sa complexité et de proposer des données quantifiées pouvant servir de base pour les politiques linguistiques à mettre en œuvre dans le département. Les données confortent la forte allophonie du public scolaire qui concerne « trois quart des enfants avant d'aller à l'école », elles ont aussi permis de montrer que « seuls 30% des enfants scolarisés – sur l'ensemble du territoire guyanais – déclarent parler le français avant d'aller à l'école (dans certaines zones, c'est même 100% des enfants qui ne le parlaient pas avant la scolarisation) » (Léglise, 2013 : 47). Mais au-delà de cette allophonie, c'est le plurilinguisme

8 Notons qu'il avait été précédé d'une enquête similaire menée à Saint-Georges-de-l'Oyapock (Leconte et Caïtucoli 2003).

9 Renvoi à l'ordre d'acquisition, et il peut y avoir plusieurs langues parlées comme langues premières.

des élèves qui est l'élément le plus saillant, 93% parlent au moins deux langues, « 41% au moins trois langues et 11% au moins quatre langues. [Ainsi,] la Guyane est non seulement un territoire multilingue mais [...] sa population est également largement plurilingue et [...] les enfants ont, très jeunes, des répertoires linguistiques qui ne font que s'accroître au cours de leur vie. » (Léglise, 2013 : 47). Les enfants locuteurs de langues de migration ne dérogent pas à cette règle bien au contraire, leurs langues continuent de jouer un rôle de langue de première socialisation du fait d'une bonne transmission, et ils sont parmi les plus plurilingues (Léglise, 2008).

Les travaux menés ont en outre permis de mettre en évidence le fait que certaines langues de migration jouent un rôle de langues véhiculaires. Léglise (2004 : 114) observait, il y a plus de dix ans, que si pour les pays frontaliers de la Guyane les langues véhiculaires étaient connues (sranan tongo pour le Suriname et portugais pour le Brésil) en Guyane ces informations n'étaient pas disponibles « hormis l'affirmation maintenant ancienne de véhicularité du créole guyanais (Jolivet, 1982). » En se basant sur les résultats de ses enquêtes et sur les méthodes employées pour évaluer la véhicularité des langues, elle montre qu'à côté du créole et du français d'autres langues jouent pourtant ce rôle dans certaines zones, et notamment les zones frontalières. Ainsi à Saint-Laurent-du-Maroni, les variétés de créoles à base lexicale anglaise (présentés comme « régionale + immigration » dans l'article) jouent ce rôle, tandis qu'à Saint-Georges-de-l'Oyapock le portugais semble s'imposer après le créole guyanais (d'après les données recueillies par Leconte et Caitucoli, 2003). La véhicularité de ces langues n'est pas présentée ici à l'échelle de la Guyane dans son ensemble, mais bien en lien avec des situations géographiques spécifiques, des zones frontalières, qui jouent un rôle non négligeable dans ce domaine. Au-delà de l'apport de connaissances sur la fonction des langues, les résultats de cette enquête ont aussi permis de remettre en question la manière dont la relation entre langues et nationalité, langues et groupes socioculturels et mêmes langues et individus étaient jusque-là appréhendée tant dans les discours communs que dans la recherche. Les notions de communautés, d'ethnies, de nationalité se mélangent en effet bien souvent : « la Guyane semble imposer au chercheur comme aux différents acteurs engagés sur le terrain, une approche au mieux anthropologique, au pire ethnociste, des relations sociales. Le discours commun guyanais découpe de fait la population présente sur le département en différents groupes aux définitions et frontières éminemment complexes – et mouvantes – mais qui s'imposent à tous comme une évidence », ainsi les catégories « communautés » ou « groupes ethniques » « sont particulièrement utilisées pour appréhender la société guyanaise, y compris dans les travaux en sciences humaines et sociales » (Léglise, 2013)¹⁰. A titre d'exemple, sur le livret d'accueil (correspondant à

10 Voir aussi Léglise (2007) et Hidair (2003) sur ces questions.

l'année scolaire 2011-2012) de l'académie de Guyane¹¹, la population guyanaise est présentée de la manière suivante : « de nombreuses communautés coexistent, venant de 80 pays, avec aujourd'hui une quarantaine de nationalités, dont : les Créoles guyanais [...], les Amérindiens répartis en six ethnies [...], les descendants des Noirs Marrons, appelés « Bushinengés » [...], les Hmong [...], les Métropolitains [...], les autres populations (Chinois, Libanais, Brésiliens, Haïtiens, Surinamais, Guyaniens, Hindustanis, Javanais du Suriname, Péruviens, etc.) [...] ». Plus récemment, on peut lire dans le projet académique 2014-2017¹² que « 80 groupes ethniques se côtoient avec près de 40 nationalités et plus de 15 langues sont parlées sur un territoire où la population non francophone avoisine les 50% ». Nationalités et ethnies sont ainsi mises au même niveau sous l'intitulé « communautés », et bien souvent à chaque « nationalité », « ethnie » ou « communauté » on accole une étiquette « langue » qui lui serait propre. Ceci est problématique à plusieurs niveaux : les pays peuvent regrouper plusieurs groupes socioculturels, les langues peuvent être parlées par des locuteurs français comme étrangers, les individus que l'on associe à un groupe ne sont pas forcément locuteurs de la « langue de ce groupe », la langue « d'un groupe » peut être langue première d'un individu qui n'est pas associé à ce groupe, etc. Ainsi, il s'avère que les enfants identifiés comme appartenant au groupe « Arawak » du village de Balaté (Saint-Laurent-du-Maroni) ont pour langue première le sranan tongo et pas le lokono (langues amérindienne qui était « traditionnellement » parlée par ce groupe) (Léglise, 2004).

Un autre aspect des recherches menées concerne les données recueillies dans le domaine des pratiques langagières. Elles ont permis d'illustrer le plurilinguisme tel qu'il se vit dans le quotidien des individus, ainsi que la manière dont ceux-ci exploitent l'ensemble des ressources linguistiques à leur disposition pour échanger ou pour mettre en avant leurs identités. Il ressort de ces enquêtes que les enfants de migrants (en particulier) possèdent « dès leurs premières années de socialisation plusieurs langues dans leur répertoire et altern[ent] les langues en fonction des situations et des interlocuteurs » (Léglise, 2008 : 4).

Par exemple, un enfant qui déclare parler cinq langues exploite les différentes langues de son répertoire en fonction des interlocuteurs (Léglise, 2005). En dehors du fait que les choix de langues varient en fonction des personnes à qui l'enfant s'adresse, on constate aussi qu'avec un même interlocuteur plusieurs langues peuvent être parlées. Ces pratiques plurilingues ont ainsi fait l'objet d'un certain nombre de travaux dans le domaine des parlars bilingues ou plurilingues (Alby et Migge, 2007).

11 http://www.ac-guyane.fr/IMG/pdf/livret_d_acueil_final_2011-2012.pdf, consulté le 17/05/16.

12 <http://www.ac-guyane.fr/spip.php?article157>, consulté le 17/05/16.

Les recherches menées ces vingt dernières années ont ainsi dévoilé la complexité et la dynamique des questions linguistiques, remettant par là-même en cause des approches trop figées, des visions trop homogénéisantes de la situation sur le territoire, et ouvrant ainsi la voie à une réflexion sur les politiques linguistiques mises en œuvre sur le territoire.

Langues, migrations et inégalités sociales

Sur la base des résultats de ces recherches, les approches sociolinguistiques se sont donc progressivement orientées vers une réflexion plus large sur les politiques linguistiques. Celles-ci étaient en effet pensées sans qu'il y ait une véritable connaissance de la situation linguistique sur le territoire en ce qui concerne les pratiques linguistiques. La mise en évidence de la complexité de la situation guyanaise, de son multilinguisme et de son plurilinguisme a ainsi remis en cause un certain nombre de hiérarchisations linguistiques existantes, notamment, dans le domaine éducatif.

Les critiques sur les choix de ce système s'étaient en effet pendant assez longtemps concentrées uniquement sur la place que devaient occuper les langues créoles, amérindiennes et businenge et plus globalement les langues dites langues de France (Alby et Léglise, 2007) ; elles excluaient de fait le plus souvent la question de langues de migration. Ainsi, Alby et Léglise (2014 : 271) précisent : « alors que nous ne disposons pas de données chiffrées sur les langues des élèves il y a dix ans, nos travaux nous permettent aujourd'hui de confronter les politiques linguistiques éducatives aux pratiques linguistiques des élèves et de mesurer l'écart qui peut exister entre les profils de ces derniers et les choix en matière de langues enseignées, et plus généralement de poser la question des droits linguistiques des élèves. »

Les choix effectués en matière de politiques linguistiques impliquent en effet la décision de donner du pouvoir à certaines langues et pas à d'autre : « dans les situations de multilinguisme sociétal, les Etats sont confrontés à des choix : reconnaissance ou négation de la diversité linguistique à l'intérieur de leurs frontières, attribution d'un statut officiel ou non aux langues minoritaires, politiques éducatives favorisant une seule langue nationale ou un bilinguisme voire un multilinguisme avec les autres langues parlées sur le territoire » (Alby et Léglise, 2014 : 274). Dans ce domaine en Europe et en France, le choix est fait de distinguer entre langues de migration et langues régionales, et au sein même du groupe des langues de migration entre des langues minoritaires dites traditionnelles ou historiques comme cela a été explicité ci-dessus. De tels choix constituent des manières d'exercer du pouvoir (Klinkenberg, 2001) et ont pour conséquences le développement d'inégalités sociales, contre lesquelles il faut lutter, selon Candelier (2003), en redistribuant le pouvoir à toutes les langues parlées par leur reconnaissance, par leur enseignement : « donner le pouvoir de la langue –

des langues – au plus grand nombre, c'est lutter contre la marginalisation, la fracture sociale » (Candelier 2003 : 24).

Ces inégalités se produisent à différents niveaux et au travers de différentes hiérarchisations. En dehors du français, langue nationale, langue officielle, dix langues sont reconnues comme langues de France par le ministère de la Culture et de la Communication, mais celui de l'Éducation nationale ne reconnaît parmi elles qu'une seule langue comme langue régionale. Ainsi, seul le créole guyanais peut être enseigné de l'école primaire jusqu'à l'université, être choisi en option au baccalauréat, bénéficier d'un CAPES, être à parité horaire avec le français dans le cadre des classes bilingues. Les autres langues de France bénéficient quant à elles d'un dispositif expérimental (donc précaire) depuis une quinzaine d'années, le dispositif des intervenants en langues maternelles (anciennement médiateurs culturels et bilingues). Il se focalise essentiellement sur l'école maternelle, et représente en moyenne trois heures de cours par semaine dispensés dans les langues des élèves. Il est donc plus proche d'un bilinguisme de transition. Observons cependant que la loi n°2013-595 du 8 juillet 2013 d'orientation et de programmation pour la refondation de l'école de la République¹³ prévoit dans son article 46 que « dans les académies d'outre-mer, des approches pédagogiques spécifiques sont prévues dans l'enseignement de l'expression orale ou écrite et de la lecture au profit des élèves issus de milieux principalement créolophones ou amérindiens. » Le texte ne renvoie pas explicitement au dispositif des intervenants en langues maternelles, mais les langues concernées (langues amérindiennes et langues créoles, dont on peut supposer qu'il s'agit des langues créoles à base lexicale anglaise) le laissent entendre. On observera cependant que le hmong n'est pas introduit alors qu'il fait partie du dispositif.

Les langues de migration sont quant à elles ignorées par l'école. Il existe ainsi un écart entre des formes de bilinguisme valorisées, reconnues socialement et le bilinguisme des migrants qui continue d'être « caché ou ignoré à l'école » (Hélot, 2006 : 186). Ainsi, la Guyane à l'image de la France dans son ensemble et plus largement de l'Europe ne tient pas compte des langues des minorités migrantes (Candelier, Dumoulin, et Koishi ,1999). Les migrants représentent pourtant 35% de la population guyanaise (INSEE, 2012¹⁴) et si certaines de leurs langues ont une place à l'école, cela ne se fait que dans le cadre de l'enseignement des langues vivantes étrangères (anglais, espagnol, néerlandais, portugais¹⁵) et pas sur l'ensemble du terri-

13 <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=?cidTexte=JORFTEXT000027677984&dateTexte=&oldAction=rechJO&categorieLien=id>

14 http://www.insee.fr/fr/themes/tableau_local.asp?ref_id=NAT1&millesime=2012&niveau=1&typgeo=REG&codgeo=03, consulté le 17/05/16.

15 On pourrait aussi s'interroger sur les variétés qui sont enseignées au regard de celles qui sont effectivement parlées par les élèves.

toire (c'est le cas pour le néerlandais) tandis que d'autres langues ne bénéficient d'aucun dispositif (créole haïtien, sranan tongo, etc.).

En ce qui concerne les enfants de migrants, la politique mise en œuvre relève de toute évidence d'un modèle d'assimilation voulu à l'échelle nationale, mais aussi à l'échelle locale comme en témoigne ce discours d'un élu guyanais¹⁶ :

Tout migrant qui vient sur le territoire euh: doit être en capacité de pouvoir intégrer la langue de communication je dirais plus globale' je dirais qui est le français avant toute chose [...] ce serait trop demander' à dire à chaque population migrante je dois adapter mon système éducatif [...] je dirais il faut effectivement plutôt développer les modules de français langue étrangère pour permettre aux migrants d'avoir une intégration parfaite à la Guyane (Cyrille, 2011).

Ainsi, pour ces élèves, ce sont avant tout les dispositifs compensatoires existant au sein du système éducatif qui sont préconisés, et plus spécifiquement les unités pédagogiques pour élèves allophones arrivants (UPE2A) dont l'objectif affiché est bien l'apprentissage du français : « l'objectif essentiel étant la maîtrise du français enseigné comme langue de scolarisation.¹⁷ » Le seul moment où leurs langues sont évoquées dans les textes, concerne la mise à disposition d'un « document d'accueil décrivant le système éducatif en France, destiné aux élèves et aux parents, traduit en plusieurs langues. » L'académie de Guyane semble aller dans le même sens puisqu'on peut lire dans les fiches profils pour les enseignants de ces classes que « le professeur de français de l'UPE2A sera [...] capable d'enseigner le français dans un approche communicative ou/et actionnelle » et qu'il devra avoir dans ses compétences des « connaissances de la méthodologie du FLE et du FLS.¹⁸ » L'approche interculturelle est aussi évoquée, mais pas les approches pluri-lingues.

Dans les pratiques, on constate néanmoins, en consultant les sites présentant ces classes, que certains enseignants proposent des approches qui vont dans ce sens. Or, la question des pratiques et attitudes des enseignants constitue un autre volet des recherches menées en sociolinguistique. Ces travaux portent sur les stratégies mises en œuvre par les enseignants, qui vont parfois à l'encontre des discours institutionnels et dont l'analyse pourrait « permettre à terme d'ouvrir la voie – au sein de l'école de la République – à une véritable didactique du plurilinguisme » (Alby et Légli, 2014b : 247). La didactique du plurilinguisme (à l'échelle francophone) ou le concept de *translanguaging* (pour le monde anglo-saxon, Garcia 2009b) présentent l'intérêt de ne pas partir d'un principe de hiérarchisation des langues, toutes ont droit de cité dans la classe et ce quels que soient leurs

16 Entretiens avec des élus réalisés par une étudiante en master professorat des écoles à l'Université de Guyane.

17 http://www.education.gouv.fr/pid25535/bulletin_officiel.html?cid_bo=61536

18 <http://ac-guyane.fr/IMG/pdf/upe2a.pdf>

statuts respectifs. Ces approches visent à « faire du répertoire langagier de l'individu et de ses compétences linguistiques et culturelles un ensemble cohérent et non une collection éparse. Cette valorisation du plurilinguisme suppose de faire de la pluralité et de la diversité une évidence, évidence qui est celle de la réalité du monde dans lequel les élèves vivent mais qui n'est pas souvent mise en valeur au sein de l'école » (Kervran, 2006 : 27).

Le constat de départ est celui de la non prise en compte par l'école du plurilinguisme des élèves, voire de leur stigmatisation : « children come to school speaking in ways that differ from the language practices of school are often stigmatized and assigned to remedial education tracks » (Garcia, 2009a). Les chemins auxquels Garcia fait ici référence sont bien ceux des dispositifs compensatoires, évoqués ci-dessus, proposés aux élèves allophones locuteurs de langues de migration dans le contexte français, et par extension guyanais. Il s'agit donc dans de tels contextes de s'interroger sur les programmes éducatifs multilingues et les pratiques langagières qui seraient les plus à même de permettre d'enseigner de manière équitable aux enfants locuteurs de ces langues, de faciliter leur apprentissage et d'éviter ainsi la manière dont l'école établit des relations hiérarchiques entre les langues en en valorisant certaines aux dépens des autres (Garcia, 2009a).

C'est sur cette base que ces dix dernières années, des recherches se sont développées portant sur les interactions en salle de classe avec des entrées différentes de celles des premiers travaux dans ce domaine : le groupe socio-culturel n'est plus le point de départ, on s'intéresse aux élèves en tant qu'individus et à leurs langues parlées quel que soit leur statut (Alby, 2008; Alby, 2009 ; Alby et Légise, 2014b ; Alby et al., 2014). Ces travaux ont permis de mettre en évidence la manière dont au quotidien certains enseignants font des langues de leurs élèves un atout pour enseigner/apprendre, ainsi que la valeur didactique potentielle du *translanguaging* des élèves et des enseignants. De nouveaux modèles didactiques devront donc être développés dans la continuité des travaux de Moore (2001), Gajo et Mondada (2000), Garcia (2009a, 2009b) ou encore Cummins (2005, 2008) et les politiques linguistiques éducatives doivent s'imprégner de toutes ces approches, si elles veulent dépasser les notions de handicap linguistique qui prévaut encore pour les langues minoritaires (Alby et Légise, 2005).

Quelques pistes en conclusion

Cet état des lieux des recherches sociolinguistiques sur les questions de migration est loin d'être exhaustif. Nous nous sommes focalisée ici sur les migrations, en relation avec les questions de hiérarchisation et de l'impact des politiques linguistiques éducatives en termes d'inégalités scolaires. Cependant, il convient d'observer que d'autres travaux ont été menés ces dernières années avec des ouvertures vers les pays frontaliers que sont le Suriname et le Brésil (Carlin et al., 2015; Légise et Gorovitz, 2015).



En outre, si l'école a fait l'objet de nombreuses études, et même si ce terrain reste encore à explorer, d'autres, tout aussi intéressants, méritent une attention particulière : domaines peu ou pas explorés (santé, social, travail, etc.), pratiques linguistiques en zones urbaines, interactions exolingues, et bien d'autres encore...



Références bibliographiques

- ALBY Sophie, 2008, « Faire-faire et faire mieux dire à des élèves dans une école de l'Ouest guyanais. *Le Français dans le Monde*, 44, 98-110.
- , 2009, « La formation des enseignants dans le contexte guyanais ». In *Vers une école plurilingue dans les collectivités françaises d'Océanie et de Guyane*, édité par Jacques Vernaudeau et Véronique Fillol, Paris, L'Harmattan, 225-50.
- ALBY Sophie, COLOMBEL Claire, FILLOL Véronique et LÉGLISE Isabelle, 2014, « L'école française face aux plurilinguismes de l'Outre-mer. Une idéologie monolingue persistante », in *L'enseignement du français à l'heure du plurilinguisme. Vers une didactique contextualisée*, édité par Marielle Rispail et Jean-François De Pietro, Presses Universitaires de Namur, Namur (Belgique) 83-98.
- ALBY Sophie et LÉGLISE Isabelle, 2005, « L'enseignement en Guyane et les langues régionales, réflexions sociolinguistiques et didactiques », *Marges Linguistiques*, 245-61.
- , 2007, « La place des langues des élèves à l'école en contexte guyanais : quatre décennies de discours scientifiques », in *Comprendre la Guyane d'aujourd'hui*, édité par Serge Mam Lam-Fouck, Cayenne, Ibis Rouge Editions, 439-52.
- , 2014a, « Politiques linguistiques éducatives en Guyane. Quels droits linguistiques pour les élèves allophones ? », in *L'école plurilingue en outre-mer. Apprendre plusieurs langues, plusieurs langues pour apprendre*, édité par Isabelle Nocus, Jacques Vernaudeau et Mirose Paia, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 271-96.
- , 2014b, « Pratiques et attitudes linguistiques des enseignants. La gestion du plurilinguisme à l'école en Guyane », in *Apprendre plusieurs langues, plusieurs langues pour apprendre : l'école plurilingue en outre-mer*, édité par Jacques Vernaudeau, Isabelle Nocus et Mirose Paia, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 245-68.
- ALBY Sophie et MIGGE Bettina, 2007, « Alternances codique en Guyane française. Les cas du kali'na et du nenge », in *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane : regards croisés*, édité par Isabelle Léglise et Bettina Migge, Paris, IRD Editions, 49-72.
- BARTHELEMI Georges, 2007, *Dictionnaire créole guyanais-français*, Ibis Rouge Éditions, Matoury.
- CAMARGO Eliane, 2008, « Wayana et apalaï : cohabitation », *Langues et cités*, n° 12, 6-7.
- CANDELIER Michel, 2003, « Le contexte politique : un ensemble de principes et de finalités », in *Défis et ouvertures dans l'éducation aux langues. La contribution du Centre européen pour les langues vivantes 2000-2003*, édité par F. Heyworth, Strasbourg : Centre européen pour les langues vivantes/Conseil de l'Europe, 19-32.
- CANDELIER Michel, DUMOULIN Bérengère, et KOISHI Atsuko, 1999, « La diversité des langues dans les systèmes éducatifs des États membres du Conseil de la coopération culturelle - Rapport d'enquête préliminaire », Strasbourg, Conseil de l'Europe.
- CARLIN Eithne B., LÉGLISE Isabelle, MIGGE Bettina, et TJON SIE FAT Paul, éd. 2015, *In and out of Suriname: language, mobility, identity*, Brill.
- CERQUIGLINI Bernard, 1999, « Les langues de la France. Rapport au ministre de l'éducation nationale, de la recherche et de la technologie, et à la ministre de la culture et de la communication ». CNRS. http://www.dglf.culture.gouv.fr/lang-reg/rapport_cerquiglini/langues-france.html.
- CONSEIL DE L'EUROPE, 1992. *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires. Rapport explicatif*, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg.
- CUMMINS Jim, 2005, « A proposal for action: Strategies for recognizing heritage language competence as a learning resource within the mainstream classroom », *Modern Language Journal*, n° 89, 585-92.

- , 2008, « Teaching for transfert: Challenging the two solitude assumption in bilingual education », in *Encyclopedia of Language and Education*, édité par Jim Cummins et Nancy H. Hornberger, 5 « Bilingual education », Boston: Springer Science/Business Media, 65-75.
- CYRILLE Mona, 2011, « Le plurilinguisme guyanais, discours politiques et institutionnels ». Cayenne, Université des Antilles et de la Guyane.
- DAMOISEAU Robert, 1999, *Eléments de grammaire comparée français-créole*, Ibis Rouge Éditions, Matoury.
- GAJO Laurent et MONDADA Lorenza, 2000, *Interactions et acquisitions en contexte. Modes d'appropriation de compétences discursives plurilingues par de jeunes immigrés*, Fribourg (Suisse), Editions Universitaires Fribourg Suisse.
- GARCIA Ofelia, 2009a, « Education, multilingualism and translanguaging in the 21st century », in *Multilingual Education for Social Justice: Globalising the local*, édité par Ajit Mohanty, Minati Panda, Robert Philipson, et Tove Skutnabb-Kangas, Orient Blackswan (former Orient Longman), New Delhi, 128-45.
- , 2009b, « Emergent Bilinguals and TESOLL: What's in a Name? » *Tesol Quarterly* 43 (2), 322-326.
- GOURY Laurence, LAUNEY Michel, LESCURE Odile et PUREN Laurent, 2005, « Les langues à la conquête de l'école en Guyane ». *Univers Créoles, Ecoles Ultramarines*, 47-65.
- GOURY Laurence, LAUNEY Michel, QUEIXALOS Francisco et LESCURE Odile, 2000, « Des médiateurs bilingues en Guyane française ». *Revue Française de Linguistique Appliquée - Dossier « La langue dans son contexte social »* 5, 43-60.
- GOURY Laurence et MIGGE Bettina, 2003, *Grammaire du nengee. Introduction aux langues aluku, ndyuka et pamaka*, Paris, IRD Editions.
- GRENAND F. 1982, « Le problème de l'enseignement du français en milieu tribal en Guyane », *CENADDOM*, 19-26.
- , 1989, *Dictionnaire wayapi (Guyane française)*, Peeters Publishers, Leuven (Belgique).
- , 2004, « Situation sociolinguistique », *Langues et cité*, n° 3: 2 3.
- HELOT Christine, 2006, « De la notion d'écart à la notion de continuum. Comment analyser le caractère inégalitaire du bilinguisme en contexte scolaire ? », in *Écarts de langue, écarts de culture. A l'école de l'Autre*, édité par Christine Hélot, Elisabeth Hoffmann, Marie-Louise Scheidhauer, et Andrea Young, Peter Lang, Francfort, 185-206.
- HIDAIR Isabelle, 2003, « La construction identitaire des Créoles guyanais de Cayenne. De la gestion d'un héritage pluriel à l'insertion dans un contexte multiculturel », Paris, EHESS.
- HURAUULT Jean-François, 1972, *Français et Indiens de Guyane*, Paris, 10/18.
- JOLIVET, Marie-José, 1982, *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. ORSTOM, Paris, http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_2/memoires/01706.pdf.
- KERVAN Martine, 2006, « Pourquoi et comment faire appel à la diversité des langues du monde à l'école primaire », *Spirale - Revue de recherches en éducation*, n° 39, 27 35.
- KLINKENBERG J.-M., 2001, *La langue et le citoyen*. Paris, PUF.
- LAUNEY Michel, 2003, *Awana parikwaki. Introduction à la langue palikur de Guyane et de l'Amapá*, Paris, IRD Editions.
- , 2012, « Des linguistes à l'école en Guyane ou : l'introduction de langues "mineures" dans un contexte glottophobe », *Cahier de l'observatoire des pratiques linguistiques*, n° 3, 129-40.
- LAUNEY Michel et LESCURE Odile. 2004. « Médiateurs bilingues », *Langues et cité*, n° 3, 11.
- LECONTE Fabienne et CAÏTUCOLI Claude, 200, « Contacts de langues en Guyane : une enquête à Saint-Georges-de-l'Oyapock », in *Contacts de langues : modèles, typologies, interventions*, édité par Jacqueline Billiez, Paris, L'Harmattan.
- LÉGLISE Isabelle, 2004, « Langues frontalières et langues d'immigration en Guyane française », *Glottopol*, 108-24.

- , 2005, « Contacts de créoles à Mana (Guyane française) : répertoires, pratiques, attitudes et gestion du plurlinguisme », *Etudes Créoles*, 28, 23-57.
- , 2007, « Des langues, des domaines, des régions. Pratiques, variations, attitudes linguistiques en Guyane », in *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane : regards croisés*, édité par Isabelle Léglise et Bettina Migge, 13-30. Paris, IRD Editions.
- , 2008, « Plurilinguisme et migrations en Guyane française », *Cahiers de l'Observatoire des Pratiques Linguistiques*, 94-100.
- , 2013, « Multilinguisme, variation, contact. Des pratiques langagières sur le terrain à l'analyse de corpus hétérogènes. » HDR, Paris: INALCO. https://www.academia.edu/attachments/32243334/download_file?st=MTQwNzQyNTIzMCw4MC4xMi4xNjYuMTYyLDY2MTQzNTA%3D&cs=sidebar&ct=MTQwNzQyNTIyOCwxNDA3NDI1MjMxLDY2MTQzNTA=.
- LÉGLISE Isabelle et GOROVITZ Sabine, 2015, « Brazilians in French Guiana: Types of bilingual talk in family interactions », in *Language contact: mobility, borders and urbanization*, édité par Sabine Gorovitz et I. Mozillo, Cambridge Scholars Publishing, 6-12, Cambridge.
- LESCURE Odile, 2000, « L'enseignement bilingue en Guyane française : une situation particulière en Amérique du Sud », in *Les défis de l'éducation en Amérique latine*, édité par J-M. Blanquer et H. Tringade, Paris, IHEAL, 231-56.
- MOORE Danièle, 2001, « Une didactique de l'alternance pour mieux apprendre », *Etudes de Linguistique Appliquée*, 1, 71-78.
- NAVET Eric, 1984, « Réflexions sur un projet d'enseignement adapté aux populations tribales de la Guyane française : l'exemple de Camopi », *Chantiers Amérindien*, suppl.2.
- PATTE Marie-France, 2009, *Parlons arawak. Une langue amérindienne d'Amazonie*. L'Harmattan, Paris.
- PUREN Laurent, 2007, « Contribution à une histoire des politiques linguistiques éducatives mises en oeuvre en Guyane française depuis le XIX^e siècle », in *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane : regards croisés*, édité par Isabelle Léglise et Bettina Migge, Paris, IRD Editions, 279-96.
- RENAULT-LESCURE Odile, 1990, « Langue maternelle et langue française en Guyane : ennemies ? », *Etudes Créoles*, 151-71.
- RENAULT-LESCURE Odile et GOURY Laurence, 2009, *Langues de Guyane. Culture en Guyane*, La Roque d'Anthéron Marseille, Vents d'ailleurs IRD Editions.
- RENAULT-LESCURE Odile et MIGGE Bettina, 2009, « Langues et école en Guyane », in *Vers une école plurilingue dans les collectivités françaises d'Océanie et de Guyane*, édité par Véronique Fillol et Jacques Vernaudo, L'Harmattan, Paris, 49-66.
- TOULEMONDE-NIAUSSAT Myriam, 1993, « Anthropologie des dynamiques interculturelles de développement de la région frontalière du Bas-Maroni (Guyane française) », Tours, Université François Rabelais.



Frontières, migrations et reconfigurations territoriales en Guyane

Thierry NICOLAS

Cet article a pour ambition d'initier un renversement de perspective dans l'appréhension du découpage géographique de la Guyane. Il s'agit de changer la vision classique qui consiste à concevoir ce territoire autour d'une opposition binaire entre un littoral et un intérieur. Nous partons de l'idée que les migrations qu'a connues la Guyane depuis le milieu des années 1980 ont un impact sur l'organisation du territoire. Alors que les vagues de migrations précédentes venaient principalement, après l'abolition de l'esclavage d'Afrique et de l'Inde, puis à partir de dernier tiers du XIX^e des petites et des grandes Antilles, les deux dernières décennies du XX^e siècle ont vu les migrations en provenance des pays frontaliers augmenter de manière spectaculaire. Ces flux tant à l'est qu'à l'ouest ne confèrent pas simplement à la Guyane un caractère pluriculturel accentué et une trajectoire démographique unique, mais ils ont aussi un impact spatial significatif qui incite à déconstruire le modèle classique d'organisation territoriale. Ces déplacements humains de par leur ampleur et leur localisation concourent d'une part à reconsidérer l'importance des frontières, d'autre part à générer une nouvelle conception du territoire guyanais.

Nous proposons donc de convoquer dans une même étude les migrations, les frontières et l'organisation territoriale qui sont, de notre point de vue, des catégories heuristiques qui ne peuvent être appréhendées séparément. Le géographe, pour comprendre l'espace, doit mettre en dialogue ces différentes catégories. Nous tenterons ici, en nous appuyant sur une approche géohistorique, de démontrer que l'opposition entre le littoral et l'intérieur ne constitue pas l'élément majeur de l'histoire de la Guyane, notamment durant la période coloniale et qu'il est désormais nécessaire de faire émerger une nouvelle « physionomie » territoriale opposant une centralité littorale et des marges orientale et occidentale ambivalentes.

L'opposition entre l'intérieur et le littoral : une construction géohistorique à revisiter

UNE OPPOSITION EN TROMPE-L'ŒIL

A la lecture d'une partie non négligeable de la production scientifique sur la Guyane française, on a tendance à considérer que l'élément-clé qui

guide l'organisation du territoire depuis sa découverte est l'opposition entre la zone côtière et l'intérieur. L'impression dominante est qu'en près de trois siècles et demi de colonisation la Guyane a été inéluctablement marquée au sceau d'une organisation binaire. Il est vrai qu'elle n'a pas échappé aux traits généraux de la colonisation de la façade atlantique du continent sud-américain caractérisée par une occupation initiale littorale et un intérieur délaissé. A la différence des pays d'Amérique centrale et andine qui ont découvert tardivement leurs espaces littoraux (Musset, 1998), les territoires ayant une façade sur l'océan Atlantique se sont en effet constitués à partir des côtes. A l'instar des pays voisins¹, seule la bande côtière de la Guyane a été mise en valeur par les colons européens en raison, selon de nombreux observateurs, de la présence d'un milieu plus hostile² à mesure que l'on s'éloigne du rivage.

Cette vision d'une organisation territoriale binaire mérite d'être nuancée voire relue. En effet, la colonisation de la Guyane peut se lire à travers un prisme différent, en reconsidérant l'idée que le territoire fut plus accueillant dans sa partie nord. Les exemples centraméricains et andins sont là pour montrer les limites d'une vision privilégiant un gradient d'hostilité des côtes vers l'intérieur. Dans les régions susmentionnées, ce sont les plaines littorales, en particulier les zones humides et marécageuses, qui, dans le passé, ont présenté les caractères de l'insalubrité. Le géographe Conrad Malte-Brun, cité par Alain Musset (1998), le signalait dès 1835 dans son œuvre de référence, *Précis de la géographie universelle*, à propos de la Nouvelle-Espagne : « [...] A la vérité, l'humidité des côtes favorisant la putréfaction d'une grande masse de substances organiques, occasionne des maladies auxquelles les Européens et d'autres individus non acclimatés sont exposés ». Sources des maux les plus graves en particulier d'épidémies, les terres basses situées à proximité de la mer étaient irrémédiablement délaissées par les Espagnols au profit de l'intérieur.

Il apparaît que, dans le cas guyanais, l'implantation littorale n'a pas été une entreprise aisée pour les colons. De nombreuses tentatives d'installation sur la bande côtière se sont soldées par des échecs en raison d'épidémies de paludisme, de typhus, de dysenterie ou encore de fièvre jaune. L'expédition de Kourou voulue par le duc de Choiseul en 1763, destinée à peupler le territoire de 15 000 à 20 000 colons (Godfroy, 2013) en est l'exemple le plus retentissant. Ce vaste mouvement migratoire qui devait poser les bases de la « nouvelle colonie de Cayenne » échoua, non pas dans la haute Guyane couverte d'une vaste étendue de forêt, mais bien dans la plaine littorale de

-
- 1 L. Vidal rappelle que jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le Brésil est resté tourné vers la mer, sur une frange littorale de moins de 100 km de profondeur où se concentraient les hommes et les activités (Vidal L, 1998).
 - 2 Dans un article des *Annales maritimes et coloniales*, Jules Itier parle de la forêt comme d'un rival qui oppose au voyageur de la vieille Europe « une masse pressée, confuse, obscure, de troncs, de branches et de feuilles » (Itier, 1844).

Kourou. Pourtant cette expédition côtière véhiculaire, de manière surprenante, l'imaginaire d'un enfer vert !

Renverser la perspective qui consiste à appréhender la colonisation de la Guyane par le biais d'une opposition binaire passe aussi par la remise en question de l'idée d'un intérieur vide d'hommes. Il faut en effet rappeler, qu'aux populations « autochtones » se sont rajoutés des esclaves fuyant les plantations de la côte hollandaise, mais aussi des balatistes, des prospecteurs de bois de rose ou encore des chercheurs d'or. Ainsi, vers 1880, on estimait entre 3 000 et 4 000, le nombre de Créoles à avoir quitté les bourgs du littoral pour s'acheminer vers les placers « des hauteurs » (Jolivet, 1978). Puis au tournant des XIX^e et XX^e siècles, certaines estimations faisaient état de la présence de près de 10 000 orpailleurs (des Guyanais et des Antillais) dans l'intérieur sur une population totale d'environ 30 000 habitants.

UNE ORGANISATION COLONIALE CONSTELLAIRE

Ces éléments nous conduisent à proposer une lecture plus éclatée de l'organisation territoriale de la Guyane durant pratiquement toute la période coloniale.

Cette organisation que nous qualifions de constellaire, qui perdure jusqu'au premier tiers du XX^e siècle, s'apparente à un ensemble structuré par une série de constellations plus ou moins indépendantes entre elles. Ces constellations se distinguent notamment par leur localisation, leur forme, le nombre d'individus qu'elles rassemblent mais aussi par leurs logiques de fonctionnement et leurs temporalités variées.

La première constellation est constituée par les populations dites autochtones dont les premières traces en Guyane remonteraient à près de 6000 ans (Payraud, Delpech, Mestre, 2016). Il s'agit des communautés amérindiennes qui se caractérisent, pendant les périodes précolombienne et coloniale, tant par leur mode de vie s'appuyant sur les ressources de l'environnement (alimentation, pharmacopée, artisanat, habitat...) que par leur mobilité à l'échelle du Plateau des Guyanes. Aussi, ces populations ont été, au fil de la colonisation, largement associées à l'intérieur et plus particulièrement à l'espace forestier au point que les Amérindiens sont aujourd'hui encore considérés dans la terminologie officielle comme « des communautés d'habitants tirant traditionnellement leurs moyens de subsistance de la forêt »³. Néanmoins, cette constellation de communautés ne se réduisait nullement à la vaste étendue forestière de l'intérieur⁴ à l'image des Kali'na

3 Code du Domaine de l'État, chapitre III – Dispositions spéciales au domaine privé de l'État en Guyane.

4 Dans un mémoire de master, on peut lire par exemple : « Lorsque la royauté française colonise et dote la Guyane de ses ressortissants et d'esclaves, et après une période très conflictuelle, les peuples amérindiens se replient dans les profondeurs de la forêt où ils constituent leurs propres villages ». in Coquet Marine, 2010, « Vivre à Saint-Laurent, capitale du bague au statut unique », *Mémoire de master 2*, Paris, Ehess.

ou des Palikur qui occupaient l'espace côtier. Les Kali'na étaient, à titre d'exemple, bien représentés sur le littoral de l'ouest guyanais depuis l'embouchure du fleuve Suriname jusqu'à l'embouchure du fleuve Kourou (Collomb et Tiouka, 2000). Une telle situation a donné naissance à une constellation marquée d'un côté par des Amérindiens « engagés dans des rapports anciens avec les populations blanche puis créole », et de l'autre « des Amérindiens installés dans la forêt du sud à l'amont des grands fleuves – Wayana, Emerillon, Wayampi – restés dans un relatif isolement » (Collomb et Jolivet, 2008 : 7).

La seconde constellation s'est développée dans la seconde moitié du XVII^e siècle à partir des multiples tentatives d'installation par le biais de compagnies autour du Fort Cépérou. Cette constellation partage les caractéristiques générales des territoires colonisés de l'Amérique des plantations, notamment celles des îles des Caraïbes. Elle s'organise d'abord dans l'île de Cayenne et le Tour de l'île puis s'étend progressivement le long du littoral autour d'habitations essentiellement consacrées à la production destinée, grâce au système esclavagiste, à l'exportation (sucre, roucou, cacao, coton, café, girofle, cannelle...). Néanmoins, l'abolition de l'esclavage et la découverte de l'or dès 1855 affectent le modèle plantationnaire en dépit de la mise en place d'une immigration de travailleurs engagés originaire d'Asie (du sud et de l'est), d'Afrique et de Madère. On assiste en effet, avec l'orpaillage, à la disparition des grandes habitations, « victimes à la fois de la désertion de leurs ateliers et de l'impossibilité de recruter une main-d'œuvre de remplacement attirée par le secteur aurifère en plein développement » (Mam Lam Fouck, 2013 : 91). Cependant, le tropisme vers les gisements de l'intérieur suivant un gradient est-ouest n'induit pas pour autant une rupture avec les noyaux littoraux constitués en quartiers puis en communes sous la Troisième République (Cayenne, Rémire, Matoury, Montsinéry, Tonnégrande, Roura, Kaw, Approuague, Oyapock, Macouria, Kourou, Sinnamary, Iracoubo et Mana). La fièvre de l'or qui s'empare de l'intérieur favorise la création de localités telles que Saint-Élie, Saül, Dorlin, Saint-Léon, Sophie ou encore Patience, mais celles-ci n'apparaissent pas comme des entités complètement autonomes. En réalité, les noyaux littoraux ne sont pas totalement délaissés et marginalisés puisqu'ils concourent activement au fonctionnement de l'activité aurifère. On assiste même au développement de communes situées à l'embouchure des bassins aurifères. Il en va ainsi de Mana qui devient un bourg commercial particulièrement actif (Jolivet, 1978 : 191). Cette ère de prospérité et d'extension se mesurait selon Marie-José Jolivet « à quelques indices dont la mémoire collective s'est pendant longtemps enorgueillie : la présence de succursales de plusieurs grosses maisons d'import-export au premier chef, mais aussi, notamment, celle d'un juge de paix... » (Collomb et Jolivet, 2008 : 33). Chemin faisant, Mana était devenue, à l'aube des années 1930, l'une des cinq communes les plus peuplées de Guyane.

C'est dans la partie occidentale de la Guyane que se forme une troisième constellation. Elle se compose de groupes d'individus ayant fui l'univers plantationnaire de la côte hollandaise des Guyanes au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Ces noyaux ont occupé au départ l'espace forestier qui se présentait comme un environnement protecteur puis se sont organisés le long du fleuve Maroni en particulier de part et d'autre de ses deux contributeurs principaux (Lawa et Tapanahoni). Connus sous l'appellation de Bushinenge mais aussi de « Mawina nengue » (nègres du maroni) ou de « Liba Piking » (enfants du fleuve) (Moomou, 2004), ils se répartissent en trois groupes principaux, les Aluku, les Djuka et les Paramaka, depuis le « pays indien » jusqu'à Apatou. Ces communautés ont développé « des cultures originales, à forte dominante africaine, mais intégrant des éléments des autres cultures auxquelles ils ont été confrontés » (Mallé, 2004) et une organisation pyramidale avec à leur tête un *Gran man*, nommé à vie, dépositaire des connaissances sacrées et garant de l'ordre coutumier (Dupuy, 2002). Parmi ces communautés originaires de la colonie hollandaise, seuls les Aluku sont entrés durant la période coloniale dans la sphère d'influence française, afin d'échapper à l'emprise que pouvaient exercer sur eux les Djuka.

Il est également possible de distinguer une quatrième constellation : celle que l'on peut qualifier de pénale. Si dès la période révolutionnaire, la Guyane voit arriver ses premiers déportés dans des localités telles que Sinnamary, c'est la mise en place d'une véritable colonie pénitentiaire à grande échelle dans la seconde moitié du XIX^e siècle qui en définit les contours. C'est d'abord le décret du 8 décembre 1851 qui permet l'introduction de condamnés aux travaux forcés avant que la loi du 30 mai 1854, arrêtant la création de bagnes coloniaux, ne mette en place un flux quasi-continu d'immigration pénale jusqu'en 1938. L'idée de constellation tient ici au fait que ce flux de migrants (transportés, déportés et relégués), estimé au total à près de 70 000 individus (Kracovitch, 1985), n'a pas été concentré en un lieu mais bien dans de multiples pénitenciers. On en retrouvait sur l'ensemble du littoral à Cayenne (Chaton, Bourda, Baduel), Montsinéry (Crique anguille), Kourou (Pointe des Roches), dans l'Est (Montagne d'Argent, Saint-Georges de l'Oyapock), sur la Comté (Sainte-Marie, Saint-Augustin et Saint-Philippe), dans les îles (îles du Salut, îlet la Mère), voire même sur l'eau avec des pénitenciers flottants (pontons). Toutefois, l'implantation pénale se révèle la plus conséquente dans l'Ouest avec la création d'une dizaine d'établissements, des Hattes jusqu'à La Forestière, avec pour centre de gravité Saint-Laurent. L'édification du bourg de cette localité dès 1857 est d'ailleurs conçue avec comme unique fonction l'accueil des bagnards au point que le 16 mars 1880, elle devient une « commune pénitentiaire ». Saint-Laurent en l'absence d'un conseil municipal élu est en fait administrée par une commission municipale et son président (commandant supérieur du Maroni), liés à l'administration pénitentiaire.

Ainsi, bien que cette constellation pénitentiaire partage avec la seconde constellation (plantationnaire) son ancrage littoral, elle s'en distingue par la spécificité de ses lieux d'implantation, la population qui la compose et par son mode de fonctionnement unique. De plus, si les logiques à l'origine de ces deux dernières constellations pouvaient se confondre dans l'objectif global de mise en valeur du territoire, la logique de la constellation pénitentiaire était plutôt la résultante de deux aspirations anciennes. Elle permettait, d'une part, d'accorder une seconde chance aux « indésirables » de la métropole et des autres colonies, par l'octroi de concessions rurales (lopins de terre) ou urbaines (échoppes, magasins), confortant ainsi l'utopie de la régénération des individus par le travail (Renneville, 2007). D'autre part, la mise en place de cette constellation devait « enfin » permettre le peuplement du territoire ce qui se conçoit notamment par la pratique du « doublage »⁵ et la mise en place d'une migration féminine.

Au final, ces constellations, dans leur ensemble, construisent une géographie de la période coloniale (au moins jusqu'au premier tiers du XX^e siècle) bien différente de celle qui réduit la Guyane à une opposition entre le littoral et l'intérieur. La Guyane apparaît comme un territoire étonnamment complexe d'autant que ces quatre constellations ne sont pas étanches. Des liens se nouent et se tissent entre elles. Si les plus évidents semblent être ceux entre les deux constellations littorales, force est de constater que des passerelles s'établissent de manière croisée en particulier au cours de la période post-abolitionniste. Si durant le temps de l'esclavage, toute cohabitation entre le régime colonial et les nègres marrons du Surinam était exclue tant la peur de la « contagion » surinamienne était grande en Guyane (Mam Lam Fouck, 2013 : 38), la fièvre de l'or change la donne. La mise en contact des deux entités devient possible. Les orpailleurs cherchent par exemple à bénéficier de l'expertise bushinenge en matière de déplacement fluvial longitudinal.

L'opposition entre la Guyane de l'intérieur et celle du littoral : une parenthèse de l'histoire coloniale

Pour autant, la distinction entre la Guyane littorale et celle de l'intérieur n'est pas que pure invention ou vue de l'esprit. En réalité, il s'agit d'une création récente qui date de la fin du premier tiers du XX^e siècle. Mais elle ne concerne véritablement qu'une infime partie de l'histoire coloniale de la Guyane.

5 L'article 6 de la loi de 1854 prévoit que les bagnards condamnés à une peine de prison inférieure à huit ans sont dans l'obligation de demeurer à leur libération en Guyane pour une durée équivalente à leur peine. Ceux condamnés à une peine supérieure, les condamnés doivent y rester à vie.

L'IMPACT DU REFLUX DES ORPAILLEURS VERS LE LITTORAL

La mise en place d'une opposition binaire est le produit d'un certain nombre de facteurs qui conjuguent leurs effets à la fin du premier tiers du ^{XX}^e siècle. Elle tient en premier lieu au reflux des populations issues de la constellation plantationnaire, parties à la conquête de l'or, vers le littoral. Ce reflux s'explique à la fois par des facteurs internes et externes. Parmi les facteurs internes la diminution des ressources en or occupe une place centrale. On assiste à l'épuisement progressif des gisements alluvionnaires que les nouvelles découvertes (sur l'Inini en 1911 et l'Itany en 1926) ne parviennent pas à combler. Les orpailleurs voient les revenus qu'ils tirent de l'exploitation des placers se réduire considérablement d'autant qu'à partir des années 1940, la valeur de l'or fond significativement. Les accords de Bretton-Woods qui fixent à partir de 1944, la parité du dollar avec l'or (à 35 \$ l'once) font perdre à l'or 60% de sa valeur (BRGM, 1995). A cela s'ajoute des motivations individuelles. On peut notamment mentionner l'impact des deux guerres mondiales. Jean François Orru considère que « la Première Guerre mondiale vide l'intérieur de la Guyane d'une partie de ses orpailleurs, [...] en particulier ceux de nationalité française qui répondent à la mobilisation générale et s'engagent pour aller combattre sur le vieux continent » (Orru, 2001 : 418).

Des facteurs externes justifient également ce mouvement. En premier lieu, la volonté du pouvoir central d'assurer un meilleur contrôle des activités aurifères. Le début du ^{XX}^e siècle est en effet marqué par une exploitation plus anarchique de l'or avec le développement de maraudeurs (orpailleurs illégaux) qui pousse les autorités à y vouloir mettre de l'ordre. Dès 1917, l'exploitation aurifère est conditionnée à la possession d'une licence professionnelle. Mais cette mesure se révèle rapidement une mesure inefficace en l'absence de contrôles réguliers. Aussi, afin de mieux de contrôler l'orpaillage (Fleury, 2005) et, selon certains observateurs, permettre l'installation de grandes compagnies françaises et belges⁶, les autorités décident de la séparation administrative de l'intérieur du reste de la Guyane. Par un décret du 6 juin 1930, une unité administrative autonome placée sous l'autorité exclusive du gouverneur de la Guyane et d'un conseil d'administration, qui prend la dénomination de territoire de l'Inini se distingue de la

6 Voir à titre d'exemple l'ouvrage de L. Bassières paru en 1936 : « Tout l'honneur – si c'en est un – de cette mutilation de la Guyane, opérée par le décret du 6 juin 1930, revient à quelques personnalités locales, des esprits malveillants et à courte vue, qui ont escompté la possibilité de disposer, à leur profit ou au profit de certaines grandes compagnies commerciales et financières de France ou de Belgique, de toute la région minière de la colonie, en l'arrachant au contrôle du Conseil Général, par conséquent des Guyanais. Voilà le mobile de l'opération ! »

bande côtière, la Guyane proprement dite, réunissant sur une superficie de 20 000 km² les communes de la colonie⁷.

La création du territoire de l'Inini a pour conséquence l'instauration d'une réglementation plus contraignante, la perception plus systématique de taxes et le renforcement des postes de contrôle de l'activité aurifère. Cette nouvelle configuration limita les candidats à une installation mais découragea également ceux qui étaient déjà installés dans cette nouvelle entité administrative. Selon L. Bassières, le développement « d'une législation étroite, tracassière, outrancière, élevant énormément les taxes perçues dans l'arrière-pays guyanais [...] fut de causer une évasion massive de l'or au profit du Brésil et de la Guyane hollandaise, en même temps qu'un exode des travailleurs eux-mêmes » (Bassières, 1936 : 41).

Un autre facteur externe qui accentue le mouvement de retour vers le littoral est l'accession de la Guyane française au statut de département. La loi du 19 mars 1946 qui entérine la pleine intégration des vestiges du premier empire colonial français à la collectivité nationale provoque des bouleversements de grande ampleur dans la constellation coloniale. En effet, la départementalisation ouvre la voie à des investissements étatiques importants qui vont littéralement changer la face du littoral. Entre 1946 et 1956, les dépenses d'investissement s'élèveront, sociétés d'Etat comprises, à plus de 11 milliards de francs (Michotte, 1965 : 110). Cette action s'effectuera dans le cadre de plans, d'une durée moyenne de cinq ans. Ceux-ci apparaissent comme le meilleur moyen de transformer le territoire en définissant les mutations structurelles qu'il devait connaître. En fonction des retards de développement déterminés, des priorités stratégiques seront définies. Les actions contenues et recommandées dans ces plans, réalisées sur les ressources du Fonds d'Investissement pour le Développement des Départements d'Outre-Mer (FIDOM) et de la Caisse de Coopération de la France d'Outre-Mer, permettent l'amélioration rapide de l'état sanitaire sur la côte. Un réseau d'équipement de santé et d'hygiène publique se met en place qui passe par l'implantation de dispensaires, la création du centre de la Protection maternelle et infantile (PMI), l'agrandissement de l'hôpital Saint-Paul et la construction d'un nouvel hôpital de Cayenne... On assiste alors dès lors à un recul rapide des cas de paludisme, de fièvre jaune ou encore de lèpre.

L'amélioration des conditions de vie sur le littoral a aussi été pensée à travers l'amélioration de l'habitat. Cette tâche fut confiée en grande partie à la Société immobilière des Antilles et de la Guyane (SIAG.) qui initia la construction de cités.

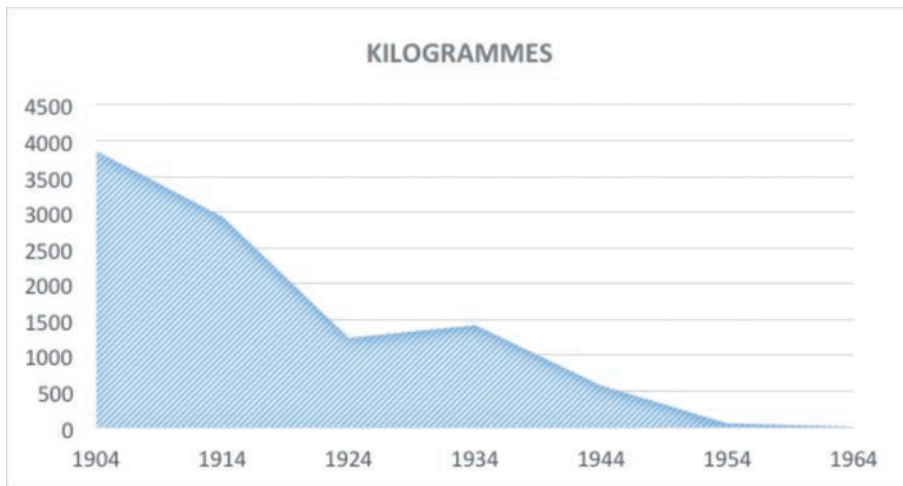
7 « La limite entre la Colonie et le Territoire est formée par une ligne conventionnelle qui partant du Maroni, de l'embouchure de la crique Sparouine, longe en partie cette dernière, atteint la zone pénitentiaire qu'elle suit jusqu'en face du confluent de la crique Laussat avec la rivière Mana, gagne ensuite celui de la crique Courbaril et de la rivière Sinnamary, la roche Diamant, sur la Comté et se termine au saut de Cafessoka sur l'Oyapock » (Agence générale des colonies, 1933 : 12).

L'extension des structures scolaires a été une autre des préoccupations majeures des premiers plans de modernisation et d'équipement. Ces investissements ont permis la construction d'écoles primaires mais aussi l'agrandissement du lycée de Cayenne.

Parallèlement aux progrès réalisés dans ce domaine, on introduisit progressivement le système social en vigueur dans l'Hexagone, en complément de l'aide sociale, de divers systèmes de prévoyance et des allocations familiales présentes depuis la fin des années 30 et gérées par un organisme patronal, la Caisse de compensation pour allocations familiales.

Cette nouvelle configuration provoque l'attrait des orpailleurs. Au départ, ce sont les femmes et les enfants qui, les premiers, rejoignent la côte, pour bénéficier de l'encadrement sanitaire et de la scolarisation, et postuler pour un emploi dans les nombreux services administratifs qui voient le jour, puis les hommes attirés par les opportunités liés aux multiples chantiers (Orru, 2001).

Le déclin démographique de l'intérieur se révèle par conséquent inexorable. La population d'orpailleurs passe d'une dizaine de milliers dans les années 1920 à 2 000 à la fin des années 1940, puis à 700 au début des années 1950 avant que leur nombre ne se réduise à 400 au début des années 1960 (Esambert, 1963). La production d'or va naturellement suivre une pente équivalente allant jusqu'à devenir officiellement nulle au milieu des années 1960 (BRGM, 1995).



Source BRGM, 1995

Graphique 1 : Evolution de la production d'or (kg) en 60 ans (entre 1904 et 1964)

Parallèlement au reflux des orpailleurs et de leur famille qui vide l'intérieur d'une partie non négligeable de ses habitants, on assiste à un processus de structuration du littoral selon un axe est-ouest. Ce processus passe tout d'abord par la disparition de la division de la bande côtière en deux constellations distinctes, l'une dévolue à la représentation politique guyanaise et gubernatoriale et l'autre à l'administration pénitentiaire.

LA STRUCTURATION DE L'AXE EST-OUEST DU LITTORAL

Parler du littoral comme d'un ensemble cohérent au cours du premier tiers du XX^e siècle n'a pas de sens. La distinction entre la constellation coloniale et la constellation pénale, en dépit de l'existence de liens limite toute tentative en ce sens. Il faut rappeler la relative indépendance dont jouissait le territoire pénitentiaire de l'Ouest guyanais. Jean-Louis Sanchez le montre bien lorsqu'il cite dans sa thèse le rapport rédigé le 5 septembre 1929, par la direction des affaires politiques du ministère des colonies qui note la situation d'indépendance du directeur de l'administration pénitentiaire autorisée par le décret du 16 février 1878 (Sanchez, 2010). La direction prend acte du fait que « ce texte, en faisant du Chef de ces Services un Directeur d'Administration quasi indépendant du Gouverneur, a eu pour effet de créer un État dans l'État »⁸. En outre, il s'avère que « la présence d'un représentant du directeur de l'administration pénitentiaire à Cayenne embarrasse plus qu'elle ne facilite les relations du gouverneur avec le directeur de l'administration pénitentiaire » (*ibid.*).

L'idée d'un axe est-ouest cohérent ne peut donc se concevoir qu'avec la disparition de la constellation pénale. Il faudra attendre la dénonciation du bagne par des personnalités telles qu'Albert Londres, Charles Péan ou encore Gaston Monnerville à la fin du premier tiers du XX^e siècle pour que se mette en place le processus de « liquidation » de la constellation pénale. Cette action aboutit en 1938, à la suite notamment du passage de Gaston Monnerville au sous-secrétariat d'Etat aux colonies, à la publication le 22 mai d'un décret qui supprime la direction de l'administration pénitentiaire, puis à la promulgation du décret-loi du 17 juin abrogeant la transportation. Le premier décret permettait de mettre fin à la relative indépendance de la constellation pénale, tandis que le second tarissait le flux qui l'alimentait. Le dernier trajet de La Martinière, le « paquebot-cage » transportant les bagnards vers la Guyane s'accomplit en effet, dès novembre 1938. La constellation pénale a donc été amenée à disparaître de manière lente mais certaine. Les premiers rapatriements ne débutent que durant l'après-guerre, en 1946, et Saint-Laurent ne perd son statut de commune pénitentiaire qu'en 1949.

8 Cette note est relevée par Jean-Louis Sanchez dans sa thèse (Direction des affaires politiques, Rapport au ministre des colonies, le 7 juin 1929, ANOM H 2072).

Toutefois, assurer la cohérence du littoral ne se limitait pas à la disparition de l'enclave occidentale. Il fallait également lutter contre une série de discontinuités notamment spatiales au premier rang desquelles la discontinuité routière. La liaison est-ouest était entrecoupée par plusieurs grands fleuves et rivières. Si ces derniers apparaissaient comme des supports permettant de desservir de manière remarquable l'intérieur, ils se révélaient des obstacles à la mise en place d'une liaison routière transversale efficace. A ces discontinuités fluviales, s'ajoutait l'état des routes et des pistes. La saison des pluies les rendait souvent impraticables notamment dans la partie occidentale du territoire qui présente un relief plus vallonné. En outre, les grandes étendues marécageuses et l'érosion littorale s'avéraient peu propices à la conservation des voies (Jaffray, 2013). Ainsi, malgré le recours à la main-d'œuvre pénitentiaire afin d'assurer l'entretien du réseau routier, la voie maritime restait au début du XX^e, le principal moyen permettant de rejoindre Saint-Laurent à partir de Cayenne. Il fallait compter près de vingt-quatre heures de navigation.

C'est à partir de 1930 que le conseil général décide de supprimer la subvention au service maritime et d'adopter un programme routier centré sur la réalisation de la route coloniale n°1, reliant Cayenne à Saint-Laurent-du-Maroni (*ibid.*). Afin de limiter l'impact des discontinuités fluviales, le conseil général passe des contrats de fermage des passages d'eau (notamment pour la rivière de Cayenne et le fleuve Kourou, ainsi qu'à Sinnamary) puis après la guerre, s'assure du franchissement des cours d'eau par le biais de barges étatsuniennes et de bacs simplifiés (*ibid.*). Dans la seconde moitié des années 1950, la route nationale est entièrement bitumée entre Cayenne et Iracoubo et l'on construit des ponts (le pont de Sinnamary en 1958 et de saut Sabbat en 1959). Au début des années 1960, la liaison entre Cayenne et Saint-Laurent s'est donc considérablement améliorée et permet de penser le littoral comme un ensemble plus cohérent qu'à la fin du premier tiers du XX^e siècle.

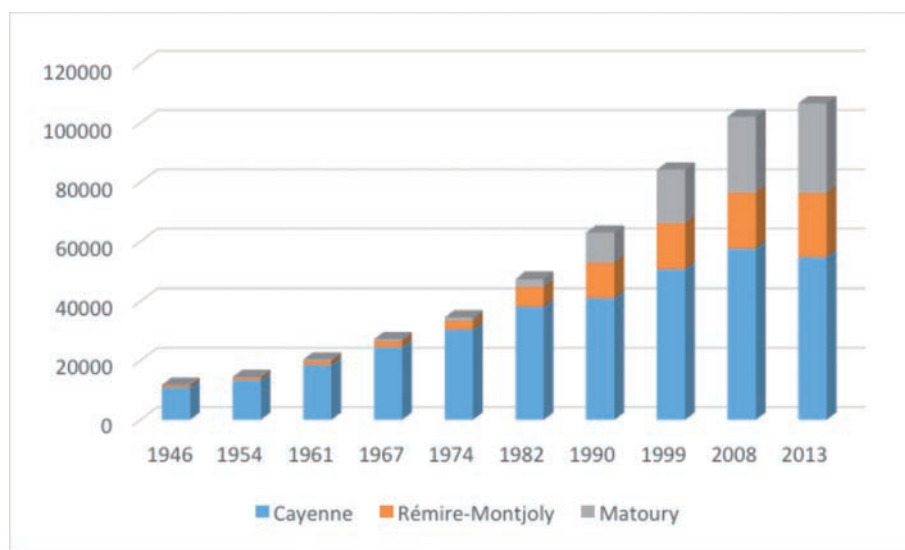
L'ÉMERGENCE D'UNE CENTRALITÉ LITTORALE

Avec l'orientation donnée par la départementalisation au développement de la Guyane, émergent sur le littoral deux centres dynamiques : d'une part l'île de Cayenne qui voit son poids économique, politique et démographique se renforcer, d'autre part Kourou qui devient un nouveau pôle attractif.

La principale conséquence du passage de la Guyane du statut de colonie à celui de département est de renforcer la place prépondérante du chef-lieu et des deux communes (Rémire-Montjoly et Matoury) qui l'entourent dans l'organisation du territoire. L'île de Cayenne bénéficie de l'implantation de la quasi-totalité des services administratifs déconcentrés et décentralisés. On y installe et développe également les principales infrastructures de

désenclavement du territoire telles que l'aéroport et le port. L'équipement commercial se renforce considérablement avec l'apparition de grands magasins et supermarchés. L'Île de Cayenne reçoit également les principaux établissements d'enseignement secondaire et supérieur et des pôles de diffusion médiatique. Rapidement, cet ensemble de trois communes s'affirme comme le seul véritable pôle d'emploi de la Guyane.

Avec cette polarité nouvelle, Cayenne s'affirme du point de vue démographique, mais aussi Rémire-Montjoly et Matoury. Ces deux dernières communes dont la population cumulée était inférieure à 1000 habitants en 1946 contre près de 11 000 pour Cayenne connaissent une augmentation significative de leur nombre d'habitants (cf. graphique 2) le long des axes de communication. Si l'Île de Cayenne regroupait en 1946 moins de la moitié de la population guyanaise (46%), au début des années 1980, cet ensemble de trois communes en regroupait près des deux tiers (65%) soit 47 396 habitants sur un total de 73 092. A elle seule, la ville de Cayenne avec 38 091 habitants rassemblait plus de la moitié de la population guyanaise (INSEE, 1982).

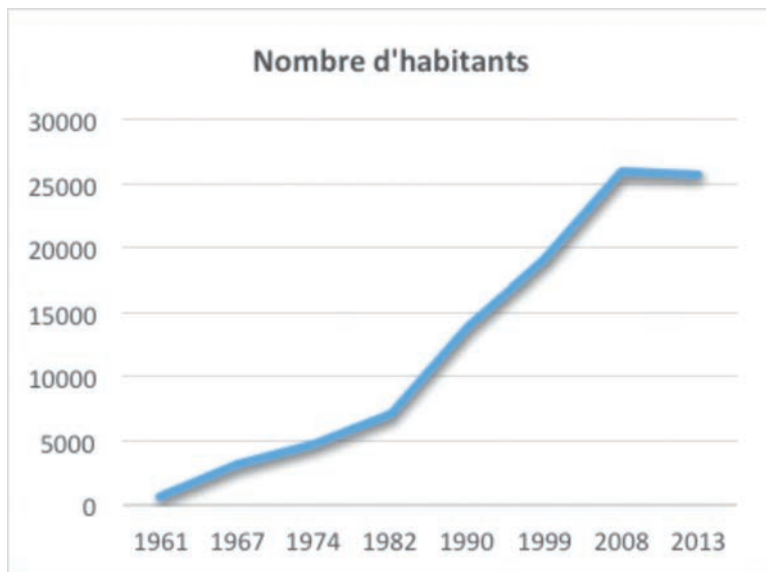


Source : Insee, RP1967 à 1999 dénombremments, RP2008 et RP2013 exploitations principales.

Les données proposées sont établies à périmètre géographique identique, dans la géographie en vigueur au 01/01/2015

Graphique 2 : Evolution de la population de l'île de Cayenne depuis la départementalisation

La localité que l'expédition du duc Choiseul semblait avoir définitivement condamnée connaît une forme de renouveau avec la départementalisation. En 1964, Kourou est retenue comme le lieu d'implantation d'un centre spatial au lieu de Woomera (Australie) afin d'affirmer la politique de conquête de l'espace française et européenne. Cette implantation offre la possibilité de créer une ville nouvelle et de faire du spatial un « catalyseur puissant du développement de la Guyane »⁹. La nouvelle capitale de l'espace, qui n'était qu'une modeste bourgade de 650 habitants en 1960 dont les habitants vivaient essentiellement de l'agriculture et de la pêche, se transforme radicalement. Sa population décuple en moins de vingt ans et l'industrie spatiale devient l'un des moteurs principaux de l'économie guyanaise.



Sources : Insee, RP1967 à 1999 dénombremens, RP2008 et RP2013 exploitations principales.

Graphique 3 : Evolution de la population de Kourou de 1961 à 2013

⁹ Cf. la préface signée par M. R. Aubinière dans la plaquette d'information sur Kourou éditée par le C.N.E.S, reprise par M-J Jolivet (1978).

Les principales vagues d'immigration des années 1960 au milieu des années 1980 confirment l'attractivité de l'Île de Cayenne et de Kourou. Ces deux pôles concentrent l'essentiel des flux d'étrangers. Les Haïtiens dont le nombre passe d'une soixantaine en 1967 à près de 20 000 en 1985 (Calmont, 1993 : 428) ont pour destination principale l'île de Cayenne. La répartition de la population des communes par lieu de naissance obtenue à partir du recensement de 1982 de l'INSEE indiquait que les Haïtiens étaient en quasi-totalité (78%) dans l'Île de Cayenne (Domenach, Picouet, 1988 : 23). Les migrants sud-américains notamment ceux originaires de Colombie ont pour destination Kourou avec les opportunités offertes par la construction d'une ville nouvelle et du centre spatial à partir de 1966.

La fin d'une opposition entre le littoral et l'intérieur ou l'impact des migrations frontalières sur l'organisation du territoire

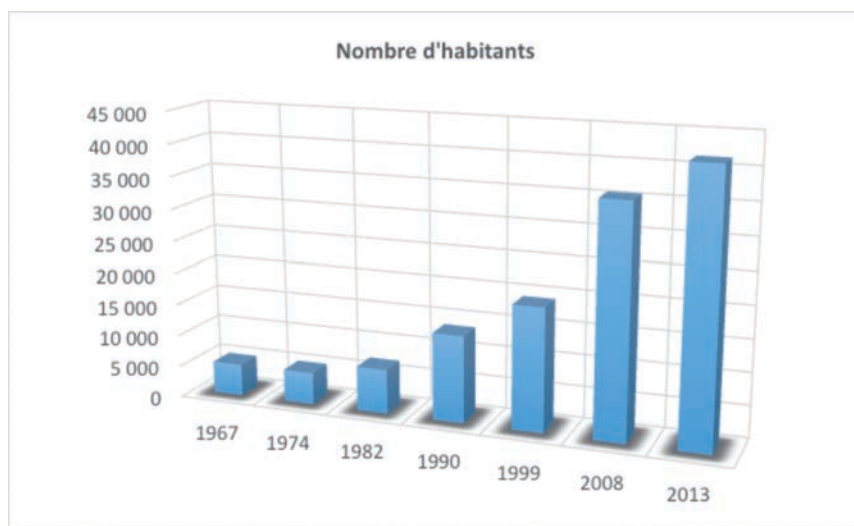
Si les migrations qu'a connues la Guyane à partir de 1960 confirment la tendance générale de l'organisation du territoire, celles qui se développent dans la seconde moitié des années 1980 en modifieront au contraire considérablement la structure, au point qu'il est aujourd'hui difficile de concevoir la Guyane autour d'une opposition entre le littoral et l'intérieur.

L'ÉMERGENCE D'UN OUEST GUYANAIS

Le basculement n'est pas en lien direct avec la réalité politique guyanaise, mais plutôt avec les problèmes internes au voisin surinamais. Le conflit qui éclate en 1986 entre la junte militaire composée de Bushinenge (Djuka de la région de Cottica principalement, Paramaka, Saramaka) sous la direction de Ronnie Brunswijk et l'armée régulière du régime de Desi Bouterse provoque un afflux massif de migrants fuyant le théâtre des opérations. Estimées à près de 10 000¹⁰, ces « personnes provisoirement déplacées du Surinam » (PPDS) bouleversent l'équilibre démographique de la région de Saint-Laurent. Bien qu'elles n'aient pas vocation à s'installer comme en témoigne le refus de leur octroyer le statut de réfugiés, force est de constater qu'à l'issue du conflit en 1992, nombreux sont ceux qui sont demeurés en Guyane. En dépit de la mise en place d'une incitation financière au retour, d'un montant de 4000 francs pour un adulte et 1000 francs par enfant, ces derniers ont fait de la rive française du fleuve Maroni leur nouveau cadre de vie. Les difficultés économiques du Surinam et les opportunités offertes par le statut de département français de la Guyane ont poussé les « PPDS » à devenir des migrants économiques à partir des années 1990. Toutefois, cette migration n'entraîne pas un afflux vers les deux pôles

10 Il faut noter que les chiffres varient suivant les sources. Les données de la préfecture font état de 9 000 personnes, celles du ministère des Affaires étrangères de 10 000 alors que des associations de défense des étrangers avancent le chiffre de 13 000 individus à l'image de la Cimade.

de croissance guyanais. Les autorités décident en décembre 1986 d'installer le poste frontière d'Iracoubo afin de « protéger » les villes de Cayenne et de Kourou de l'afflux de ces migrants du Surinam (Jolivet, 2014 : 80). En conséquence, cette migration se sédentarise majoritairement à Saint-Laurent, Apatou et Mana. L'impact démographique sur Saint-Laurent est remarquable. Alors qu'elle plafonnait à la suite de la fermeture du bagné autour de 5 000 habitants, l'ancienne commune pénitentiaire voit sa population exploser passant de 6 900 habitants en 1982 à près de 20 000 à la fin des années 1990 puis 40 000 au début des années 2010.

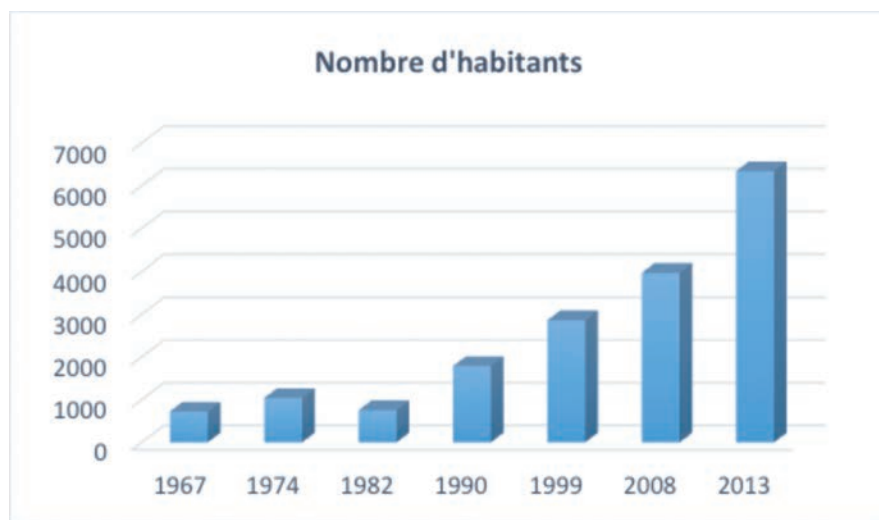


Sources : INSEE, RP 1967 à 1999 dénombremens, RP 2008 et RP 2013 exploitations principales.

Graphique 4 : L'évolution de la population de Saint-Laurent entre 1967 et 2013

Les parties moyenne et haute du Maroni connaissent également une explosion démographique en lien avec les migrations. L'implantation sur la rive française du fleuve est aussi devenue, dans les années 1990, un enjeu important dans les localités situées plus en amont. Une telle évolution est concomitante de l'accroissement du différentiel de niveau de vie entre les deux rives du fleuve-frontière. Ce différentiel tient pour beaucoup aux effets de la marche vers l'égalité sociale. En effet, les années 1990 se caractérisent par la fin progressive de la lenteur et de la parcimonie dont faisait preuve le législateur en ce qui concerne l'application des avantages sociaux dans l'ensemble des Départements d'outre-mer et en Guyane singulièrement. On voit en effet, durant cette décennie, se mettre en place un processus d'harmonisation des prestations et avantages sociaux à l'échelle des DOM indépendamment des particularités géographiques, historiques, culturelles ou

économiques. On assiste à l'alignement des allocations familiales sur le montant national et à la revalorisation progressive de l'allocation de parent isolé (API)¹¹. Le Revenu Minimum d'Insertion, créé au niveau national en 1988 y est étendu dès 1989¹² et connaît une forte progression de ses allocataires¹³. Ainsi, davantage encore qu'à Saint-Laurent, en raison notamment de l'absence d'une économie formelle développée¹⁴, c'est la perspective de pouvoir bénéficier des transferts sociaux qui justifie très largement les mouvements transfrontaliers. L'harmonisation de la politique sociale produit donc des effets importants sur les logiques migratoires à l'œuvre notamment sur le moyen et le haut Maroni.



Sources : INSEE, RP 1967 à 1999 dénombremens, RP 2008 et RP 2013 exploitations principales.

N.B : La commune de Grand-Santi a été scindée en deux avec la création d'Apatou en 1976 puis en trois avec la dissociation de Papaïchton en 1992.

Graphique 5 : Evolution de la population de Grand-Santi entre 1967 et 2013

- 11 Créée en 1976, cette allocation garantit un revenu minimum à toute personne seule, soit en état de grossesse soit ayant un ou des enfants à charge, à la suite d'un décès, d'un divorce ou d'une séparation.
- 12 À son instauration, le RMI a permis de distribuer des ressources à des populations très éloignées du marché du travail (INSEE, 2011).
- 13 Le nombre d'allocataires du RMI en Guyane a été multiplié par cinq de 1989 à 2009. A la fin des années 2000, le RMI représentait le tiers des dépenses du conseil général (INSEE, 2011).
- 14 Denis Bassargette et Guy di Méo notent dans le cas de Maripasoula que « l'observateur de cette collectivité ne peut qu'être frappé par l'absence totale des corps de métiers trouvés habituellement à cette échelle : de l'artisanat aux professions médicales, paramédicales et bancaires, etc » (Bassargette, di Méo, 2008).



Un site d'orpaillage clandestin sur le haut Maroni exploité à l'aide de lances-monitors.
Cliché de Thierry Nicolas, 2015



Une barge sur le Maroni. Cliché de Thierry Nicolas, 2015



Les migrations dans le moyen et le haut Maroni s'expliquent par ailleurs par le développement d'activités informelles, en particulier l'orpaillage. Au cours des années 1990, l'activité aurifère connaît un second souffle grâce à la forte remontée des cours de l'or. Les niveaux atteints permettent à nouveau de rentabiliser l'exploitation du métal jaune. De surcroît, de nouveaux instruments et outils facilitent son extraction à l'instar des jets d'eau à haute pression qualifiés de « lances monitors » (photo 1) ou encore des barges qui, sur le fleuve lui-même, permettent de prélever l'or alluvionnaire (photo 2). L'exploitation se développe alors fortement sur l'ensemble du bassin du Maroni tant sur terre (plus d'une centaine de sites)¹⁵ qu'en milieu aquatique. Toutefois, le renouveau de l'activité aurifère attire non plus des créoles guyanais ou antillais mais bien des migrants des pays voisins en particulier du Brésil, les garimpeiros, qui génèrent toute une économie informelle autour de trafics et de pratiques illicites. Ces derniers passent par le sud de la Guyane ou transitent par le Surinam au prix d'une escale à Paramaribo puis par les aérodromes situés dans le district de Sipaliwani tels que Benzdorp ou Anapaike.

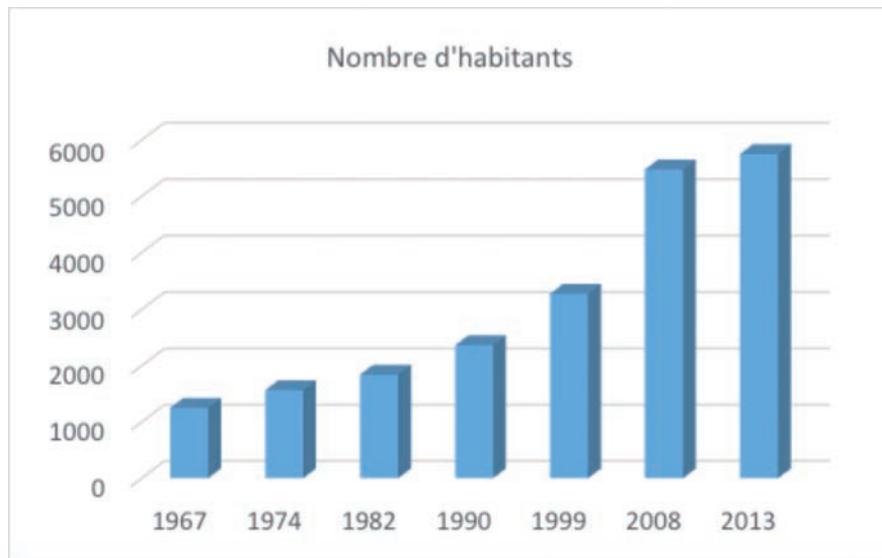
UN ESPACE ORIENTAL EN CONSTRUCTION

A l'Est on assiste également à la construction d'un espace démographiquement plus conséquent. Pourtant au début des années 1980, l'ensemble de la population installée le long de l'Oyapock dépassait à peine 1700 habitants. La petite commune de Ouanary n'en comptait même pas une centaine (89), Camopi un peu plus de 500 et Saint-Georges environ 1200. Il faut dire que les flux de migrants brésiliens avaient traditionnellement pour destination les pôles centraux de la Guyane, notamment lorsqu'il s'est agi de construire le Centre spatial guyanais (CSG) dans les années 1960. Mais depuis les années 1990, une bonne partie de migrants originaires du nord du Brésil s'installent dans l'Est de la Guyane dans le but d'améliorer leur sort. Ce faisant, « si l'on ne se limite pas à des critères de nationalité, on peut estimer que la population brésilienne représente dans l'Est guyanais la communauté la plus importante, devant les groupes créole, amérindien et métropolitain » (Boudoux d'Hautefeuille, 2012 : 254). L'augmentation du nombre de migrants originaires du grand voisin au cours des deux dernières décennies est, en valeur relative, tout aussi spectaculaire que sur le Maroni, à la différence toutefois qu'aucun conflit n'est venu chasser les Brésiliens de l'Etat frontalier de l'Amapá. Les motifs de la migration sont essentiellement économiques.

A l'instar de l'Ouest guyanais, la croissance des flux humains s'est opérée en lien avec les opportunités offertes par l'orpaillage. L'impact de cette

15 En 2008, F. Piantoni estimait le nombre d'orpailleurs à près 5 000 répartis dans les criques de Petit-Inini, Grand-Inini, Eaux Claires, Petit Palafini, Ouaqui, Sapokai, Sileini et Kwata (Piantoni, 2008 : 140).

activité se fait particulièrement ressentir dans la partie haute et moyenne du fleuve-frontière en particulier sur les criques qui l'alimentent (Sikini et Alikene). On observe « la création d'agglomérations clandestines qui reconstituent les activités et attributions traditionnelles d'une petite ville : les quartiers d'habitation (sous la forme de carbets), les commerces (alimentation et électroménager...), les bars,... » (Granger, 2012 : 139). L'impact spatial de cette activité se traduit même par le déplacement, voire l'abandon de certains villages amérindien à l'image du village de *Kwachetam*, à la confluence de l'Oyapock et de la Sikini à cause de la pollution et de cette « urbanisation sauvage » (Brailly, Navet, 2015 : 245).



Sources : Insee, RP1967 à 1999 dénombremens, RP2008 et RP2013 exploitations principales
 Les données proposées sont établies à périmètre géographique identique, dans la géographie en vigueur au 01/01/2015.

Graphique 6 : Evolution de la population des communes situées le long de l'Oyapock (Saint-Georges, Ouanary, Camopi) entre 1967 et 2013

Du côté brésilien, des bourgs se sont développés et sont rapidement apparus comme autant de relais de l'activité aurifère. C'est le cas d'Ilha Bela, un bourg apparu à la fin des années 1990, à l'embouchure de la crique Sikini comme un point d'appui l'orpaillage clandestin. Ce lieu-dit permet aux orpailleurs non seulement de se ravitailler mais aussi de se loger, de se restaurer voire de s'amuser.

Les conséquences de l'activité aurifère ne se limitent pas à l'amont du fleuve. Elles concernent l'ensemble du bassin versant et se font sentir jusqu'à l'aval autour des villes frontières de Saint-Georges et d'Oyapoque.

Dans cette dernière, peuplée de près de 20 000 habitants, on retrouve de nombreux comptoirs qui achètent l'or et des commerces qui sont en mesure de fournir les moyens aux garimpeiros de mener à bien leur activité (carburant, alimentation, matériel de chantier...).

La pression migratoire qui s'exerce sur la rive guyanaise de l'Oyapock se révèle d'autant plus forte qu'interviennent les transferts sociaux dont on recherche le bénéfice. Certains auteurs remarquent que le bénéfice peut aussi être indirect. Stéphane Granger indique ainsi que depuis les années 1990 et l'institution du RMI, les habitants de Camopi vont s'approvisionner auprès des commerçants brésiliens et constituent l'essentiel de la clientèle de la localité de Vila Brasil (Granger, 2010 : 85). Cette situation est confirmée par Egle Barone Visagalli lors de son séjour à Vila Brasil. Elle indique que « les jours du paiement des allocations, les Amérindiens des villages d'en face débarquent pour boire et s'approvisionner dans les deux ou trois « épiceries-bars » qui semblent aujourd'hui leur être réservées » (Barone Visagalli, 2000 : 175). Ce faisant, la population résidente de ce hameau situé en face de Camopi, s'appuyant sur l'ouverture de petits commerces et de bars, vit largement de la manne des allocations familiales et du RMI (Tritsch, 2013 : 125).

L'une des caractéristiques de cet espace oriental réside par ailleurs dans l'existence d'un flux continu de migrantes proposant d'offrir leurs services sur la rive française du fleuve-frontière. Il s'agit pour ces femmes de « faire un programme/fazer programa » (qualifié également de « business » ou d'« Oyaprog' ») qui consiste à traverser le fleuve à la recherche « d'aventures » leur permettant d'améliorer substantiellement leurs conditions d'existence (Serges, 2013). Certaines mettent en place des stratégies matrimoniales sur de longues durées, afin de trouver un conjoint français à Saint-Georges et parfois même dans le village de Ouanary à l'embouchure de l'Oyapock.

Ces migrations liées à une volonté des migrants de sortir d'une relative pauvreté confèrent à l'Est mais aussi à l'Ouest guyanais toutes les caractéristiques d'un espace transfrontalier dissymétrique marqué par un différentiel de niveau de vie et de protection sociale entre un territoire appartenant au nord économique et des pays du Sud. Ceci est d'autant plus remarquable que dans l'Est, cette frontière est la seule qui met en évidence un différentiel défavorable au Brésil, première puissance sud-américaine (Boudoux d'Hautefeuille, 2012 : 246). Cependant, cette approche qui se base sur le différentiel socio-économique ne permet pas, de notre point de vue, de faire ressortir la particularité de ces espaces frontaliers.

La constitution de marges ambivalentes à la frontière du dedans et du dehors

La constitution, sous la pression de flux migratoires, d'espaces entretenant des relations fortes avec les rives opposées des fleuves-frontières guyanais ne peut se concevoir à travers le prisme unique d'une opposition « Nord-Sud ». Bien que séduisante, cette idée qui se développe dans un certain nombre de travaux récents ne résiste que partiellement pas à l'analyse. En effet, rares sont les frontières nord-sud qui présentent un degré d'ouverture aussi élevé. Il faut rappeler l'intensité des flux transfrontaliers. Chaque année, plusieurs centaines de milliers de passages s'effectuent de part et d'autre des fleuves frontières par le biais des pirogues, du bac et incessamment d'un pont¹⁶. Les raisons motivant ces déplacements sont multiples. Il peut s'agir d'acheter ou de vendre des produits, de se faire soigner, d'emmenner des enfants à l'école, de rendre visite à un ami ou une compagne, d'effectuer une cérémonie de deuil, de se rendre sur un abattis, sur un site d'orpillage... Or, il s'avère que ce type d'échanges dans le cadre de frontière nord-sud constituent des exceptions. La tendance générale, surtout de la part du territoire montrant le niveau de richesse et de développement le plus élevé, consiste à contrarier la mobilité transfrontalière. On assiste même depuis les années 2000, au développement d'obstacles physiques aux déplacements tels que des clôtures ou des murs. Ainsi, sur la frontière entre le Mexique et les États-Unis, qui est régulièrement citée en comparaison, a été édifié depuis 2006 sur plus de 1000 km un mur pour limiter l'immigration illégale. Il en va de même dans des pays moins développés à l'image du Botswana qui a érigé une clôture de près de 500 km depuis 2003 afin de juguler l'afflux de migrants zimbabwéens. On observe, par ailleurs, que dans la plupart des cas, le territoire initiant la construction de la barrière frontalière double l'obstacle physique d'un recours aux nouvelles technologies comme des détecteurs de mouvements, des drones, des caméras de surveillance, ou encore des dispositifs de contrôle biométrique. En réalité, les cas où les lignes-frontières ne sont pas matérialisées ne correspondent pas aux frontières Nord/Sud mais à celles des États les plus développés lancés dans un processus d'intégration ou entre des États récents et pauvres qui n'ont guère les moyens de matérialiser leurs délimitations (Baillif, Rosières, 2009). La Guyane n'entre dans aucune des catégories mentionnées. La frontière n'est matérialisée autrement que par l'étendue fluviale et les points de contrôle le long du linéaire peu nombreux. Ainsi sur près d'un millier km de frontière fluviale il n'y a que quelques dizaines de mètres qui sont effectivement sous contrôle¹⁷. Et la tendance n'est pas au renforcement des

16 La construction du pont est achevée depuis 2011 mais son inauguration a été constamment repoussée.

17 Voir à ce sujet l'interview du directeur départemental de la police aux frontières intitulée « Alexis Marty, directeur départemental de la police aux frontières », parue dans le *France Guyane* du 22 août 2013.

frontières orientale et occidentale de la Guyane. Le sentiment exprimé par le directeur départemental de la police aux frontières est de ce point de vue particulièrement explicite :

« Contrôler les frontières aujourd'hui est un vœu pieu (...). Il suffit d'aller voir à la Glacière ou à la Charbonnière, à Saint-Laurent, pour se rendre compte que le territoire n'est pas en capacité de pouvoir faire des contrôles. (...) Je soutiens le projet d'implantation de radars fixes à l'embouchure de l'Oyapock, à l'embouchure du Maroni et un qui couvre l'Île de Cayenne. Ainsi, on pourra savoir lorsqu'il y a des embarcations qui vont partir et faire une levée de doute. C'est un projet qui coûte cher. Vraisemblablement, la priorité n'a pas été portée sur ce projet qui serait une bonne chose. La Paf aura des moyens nautiques dans quelques temps pour aller intercepter en mer. Je m'interroge sur ma capacité à les utiliser si je ne sais pas quand et où les envoyer. »¹⁸

Le fait que d'authentiques marges rassemblant les populations vivant de part et d'autre des fleuves-frontières se constituent, pose également la question de la légitimité de la frontière. Si cette question semble avoir été réglée suite aux différents arbitrages internationaux du tournant des XIX^e et XX^e siècles¹⁹ qui ont permis de fixer l'étendue de la légitimité territoriale de la France vis-à-vis du Brésil et des Pays-Bas, il semble malgré tout qu'il n'y ait pas de légitimité morale à asseoir véritablement ces frontières au niveau des fleuves. Cela est particulièrement sensible sur le moyen Maroni où l'introduction de la frontière nationale est venue se surimposer à des pratiques plus anciennes (Morel, Letniowska-Swiat, 2012) les populations Djuka, faisant fi de longue date des lignes de démarcation des souverainetés étatiques. Dans le bas Maroni, cette légitimité morale se pose également mais en d'autres termes. Elle ressurgit par exemple en matière d'accès aux soins des bushinenge comme le souligne Estelle Carde dans son étude concernant l'hôpital de Saint-Laurent. Celle-ci note que si certains soignants considèrent les bushinenge comme des étrangers d'autres en revanche estiment que « l'ancienneté de leur présence de part et d'autre du fleuve et de leurs migrations pendulaires ferait de l'Ouest guyanais la terre des Noirs Marrons, qu'ils soient français ou surinamiens » (Carde, 2012). Ce faisant, « même la venue en Guyane pour s'y faire soigner n'aurait rien d'illégitime [...] et que la législation, importée de métropole, devrait être adaptée de façon à ce que soit reconnue la légitimité des usagers noirs marrons » (*ibid.*). Cette situation révèle toute l'ambivalence de ces marges qui participent à la fois du dedans et du dehors.

Aujourd'hui, tout se passe comme si les autorités ont acté le fait que les frontières de la Guyane ne se situent pas véritablement au niveau du Maroni

18 Cf. interview donnée au quotidien *France Guyane* le vendredi 5 août 2016 intitulée « Le territoire ne peut pas faire de contrôles aux frontières ».

19 La décision du Tsar le 25 mai 1891 permet de clarifier la frontière commune des Guyanes française et hollandaise notamment dans le cours supérieur du Maroni tandis que la sentence rendue par le Président suisse le 1^{er} décembre 1900 fait de l'Oyapock la frontière avec le Brésil.

et de l'Oyapock. La création d'une carte de transfrontalier dans l'Est guyanais permettant une libre circulation de part et d'autre du fleuve pour les résidents de Saint-Georges et d'Oiapoque en est une illustration patente²⁰. Mais c'est surtout la mise en place des points de contrôle en dehors de ces marges qui semble témoigner de cette perception. En effet, la Guyane se caractérise par l'existence de barrages routiers permanents qui s'apparentent à des checkpoints où s'effectuent des contrôles d'identité. Instaurés dans la première moitié de la décennie 2000²¹, à Iracoubo dans l'Ouest et à Bélizon puis Régina dans l'Est suite à l'achèvement de la Route nationale 2 (RN2), ces points de contrôle routiers verrouillent en quelque sorte l'entrée vers les pôles centraux de la Guyane. Conçus au départ comme temporaires, ils prennent un caractère quasi-définitif du fait de leur reconduction systématique tous les six mois par arrêté préfectoral. Ce faisant, on assiste à un déplacement des frontières qui confirme l'organisation du territoire guyanais autour d'une centralité littorale s'étendant sur près de 250 km entre les deux barrages routiers permanents. C'est au-delà de ces frontières intérieures que commencent les marges orientale et occidentale de la Guyane.

Une telle organisation territoriale montre les faiblesses de l'idée d'un achèvement d'un axe littoral continu d'est en ouest qui s'opposerait à un intérieur vide d'hommes. Cela démontre s'il le fallait que la disparition de la constellation pénitentiaire n'a pas permis à la constellation coloniale de s'étendre de manière durable jusqu'aux limites fixées par les différents arbitrages internationaux.

Toutefois, cette organisation territoriale de la Guyane qui émerge en ce début de XXI^e siècle est contestée. De nouveaux débats apparaissent, notamment celui qui concerne la place et le sens des barrages routiers. Ainsi, pour un certain nombre d'associations et de syndicats, leur disparition apparaît comme un impératif, car ils compliquent la situation des étrangers et des autochtones. Ainsi pour l'avocat représentant huit associations²² montées en collectif contre ces barrages, « des personnes qui n'ont pas de carte de séjour et qui vivent de part et d'autre des barrages ne peuvent passer. Or les démarches pour régulariser leur situation se font à Cayenne »²³. Aux yeux

20 « Le régime s'applique aux ressortissants brésiliens et français domiciliés à Saint-Georges-de-l'Oyapock en Guyane française et à Oiapoque au Brésil [...] et permet l'entrée et la circulation des bénéficiaires d'un pays sur le territoire de l'autre dans les mêmes limites territoriales prévues, pour une période n'excédant pas 72 heures sans interruption, sans restriction quant au nombre d'entrées ». in Décret n° 2014-1052 du 15 septembre 2014.

21 Le premier point de contrôle routier a été établi en 1986 suite aux vagues de migrations issues du conflit surinamien, à Iracoubo, mais a été supprimé en 1998.

22 Les associations sont les suivantes : Aides, la Cimade, le Collectif Haiti de France, le Comede, la Fasti, le Gisti, la Ligue des droits de l'Homme et Médecins du Monde.

23 Cf. interview de maître Dominique Monget-Sarraïl dans l'article de Pierre Rossovitch « Huit associations jugent le barrage d'Iracoubo illégal », in *France Guyane* du 24 avril 2015.

l'Union des travailleurs guyanais (UTG), l'une des centrales syndicales guyanaises, ces barrages routiers « impactent directement les droits des étrangers en situation administrative précaire et des peuples autochtones dépourvus de preuves de leur identité et/ou leur nationalité française en entravant leur accès à la préfecture, à certains tribunaux, à des formations professionnelles ou universitaires et à plusieurs services hospitaliers et consultations spécialisées »²⁴. Ce discours se double par ailleurs d'une rhétorique anticolonialiste : « pour nous, les barrages d'Iracoubo et de Régina symbolisent la présence coloniale en Guyane »²⁵. Cette rhétorique est aussi présente dans certains partis politiques comme le Mouvement de décolonisation et d'émancipation sociale (MDES). Pour les tenants de ce mouvement, « les deux barrages routiers de Guyane mis en place par le colonisateur français fractionnent singulièrement les Guyanais avec leur territoire [...]. La population doit donc refuser ces barrages et demander à l'Etat de prendre ses responsabilités à nos frontières qui ressemblent à des passoires »²⁶.

En dépit de ces prises de position, de nombreux Guyanais vivant dans la centralité littorale sont favorables à la permanence de ces barrages. Le « collectif mille lettres citoyennes contre l'insécurité » s'en faisait le porte-parole. Il affirme que dès leur mise en place, il a approuvé ces barrages car « il s'agissait de lutter contre un type d'immigration illégale, celle composée de bandits qui venaient faire leur marché en Guyane [...], de réguler les flux incontrôlés [et] de lutter contre l'occupation irrégulière de biens fonciers par des personnes en situation irrégulière »²⁷. Pour ce collectif, « des conflits sociétaux majeurs que l'on ne pourra pas gérer marqueront notre société, dans un avenir proche, si on écoute ceux qui font preuve d'angélisme et qui ne pensent pas à la paix sociale et à la sécurité en Guyane »²⁸.

On le voit à travers ces débats, la nouvelle organisation territoriale de la Guyane qui succède à une organisation territoriale marquée par une opposition entre le littoral et l'intérieur questionne profondément la société guyanaise contemporaine.

24 In article de Marion Briswalter, « Les barrages routiers dénoncés », *Guyaweb*, 28 avril 2015

25 *Ibidem*.

26 Cf. site de *Rot Kozé* (journal d'inspiration ouvrière), « Bélizon et Iracoubo : les barrages illégaux de Guyane une énième fois en question ». URL : <http://rotkoze.com/2011/02/belizon-et-iracoubo-les-barrages-illegaux-de-guyane-une-enieme-fois-en-question-412>.

27 Cf. Marion Briswalter, *op. cit.*

28 *Ibidem*.

Références bibliographiques

- AGENCE GÉNÉRALE DES COLONIES, 1933, *La Guyane française et le territoire de l'Inini*, Melun, Imprimerie administrative.
- BAILLIF Florine et ROSIERE Stéphane, 2009, « Le défi des « teichopolitiques ». Analyser la fermeture contemporaine des territoires », *L'Espace géographique*, n° 3, vol. 38, Paris, Belin.
- BASSIERES Léon, 1936, *La Guyane aurifère ou la « Poule aux Œufs d'or »*, Alger, Imprimeries La Typo-Litho et Jules Carbonel réunies.
- BARONE VISIGALLI Egle, 2011 « De l'orpaillage à la cité idéale : habitats, mythes et représentations de la nature sur la rivière Oyapock », in Trochet Jean-René (dir.), *Le paysage d'aujourd'hui à hier, d'hier à aujourd'hui*, Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques (édition électronique).
- BASSARGETTE Denis et DI MEO Guy, 2008, « Les limites du modèle communal français en Guyane : le cas de Maripasoula », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n°241-242, p 49-80.
- BOUDOUX d'HAUTEFEUILLE Madeleine, 2012, « Entre marge et interface, recompositions territoriales à la frontière franco-brésilienne (Guyane / Amapá) », Thèse de doctorat en géographie, Université des Antilles et de la Guyane.
- BRALLY Vincent, NAVET Eric, 2015, « Les Amérindiens de la commune de Camopi (Teko et Wayampi et la mise en place du parc amazonien de la Guyane », in Hoffman-Schikel Karen et Navet Eric (dir.), *Résistances culturelles et revendications territoriales des peuples autochtones*, Saint-Denis : Editions Connaissances et Savoirs.
- BRGM, 1995, *L'or en Guyane : Géologie, gîtes, potentialités*, Paris, Ministère de l'industrie.
- CALMONT André, 1993, « Les Haïtiens en Guyane : une communauté en voie d'intégration ? », *Espace, populations, sociétés*, Volume 11, Numéro 2, p. 427-434.
- CARDE Estelle, 2012, « Immigration(s) et accès aux soins en Guyane », *Anthropologie & Santé*, n° 5, URL : <http://anthropologiesante.revues.org/>
- COLLOMB Gérard et TIOUKA Félix, 2000, *Na'na Kali'na. Une histoire des Kali'na en Guyane*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.
- COLLOMB Gérard et JOLIVET Marie-José, (dir.), 2008, *Histoires, identités et logiques ethniques*, Paris, CTHS.
- DUPUY Francis, 2002, « Des esclaves marrons aux Bushinenge : le marronnage et ses suites dans la région des Guyanes », *Cahiers d'histoire*, n°89, Paris.
- ESAMBERT Bernard, 1963, *L'orpaillage en Guyane française*, Orléans, Rapport BRGM.
- FLEURY Marie, 2005, « Le Parc de la Guyane, un enjeu patrimonial, territorial et identitaire », in Berard Laurence et alii (dir.), *Biodiversité et savoirs naturalistes locaux en France*, Cirad, Paris.
- GODFROY Marion, 2013, « Passengers to the West. De Coblenz à Kourou : recrutements et stratégies d'une migration transcontinentale et transatlantique en 1763 », *Annales de démographie historique*, n° 124, Paris, Belin.
- INSEE, 2011, *Bilan du RMI et perspectives de mise en place du RSA en Guyane*, Pointe-à-Pitre, IDC.
- ITIER Jules, 1844, « Notes statistiques sur la Guyane française », *Annales maritimes et coloniales*, n°24, Paris, Imprimeries Royales.
- JAFFRAY Roger, 2013, *La desserte maritime de la Guyane française depuis 1930*, Paris, Scitep Editions.
- JOLIVET Marie-José, 1978, *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, ORSTOM.

- , 2008, Des «libérables» aux «étrangers» : mémoire et histoire créoles à Mana in Collomb Gérard et Jolivet Marie-José, (dir.), 2008, *Histoires, identités et logiques ethniques*, Paris, CTHS.
- JOLIVET Anne, 2014, *Migrations, santé et soins en Guyane*, Thèse de doctorat en épidémiologie sociale, Université Pierre et Marie Curie - Paris VI.
- KRAKOVITCH Odile, 1985, « Les archives des bagnes de Cayenne et de Nouvelle-Calédonie : la sous-série colonies H aux archives nationales. », *Revue d'histoire du XIX^e siècle* URL : <http://rh19.revues.org/4>
- MALLÉ Marie-Pascale, 2004, « Les maisons des Noirs marrons de Guyane », *In Situ*, n° 5, <https://insitu.revues.org/2373>
- MAM LAM FOUCK Serge, en collaboration avec ANAKESA Apollinaire, 2013, *Nouvelle histoire de la Guyane française. Des souverainetés amérindiennes aux mutations de la société contemporaine*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.
- MICHOTTE Jean, 1965, *Un pays sous-développé et sous-peuplé : l'exemple de la Guyane*, Thèse de doctorat ès sciences économiques, Université de Bordeaux.
- MOUMOU Jean, 2004, *Le Monde des Marrons du Maroni en Guyane (1772-1860). La naissance d'un peuple : les Boni*, Matoury, Ibis Rouge Éditions.
- MOREL Valérie et LETNIOWSKA-SWIAT Sylvie, 2012, « Entre logiques institutionnelles et pratiques spontanées de la frontière : la structuration d'un territoire périphérique autour du bas Maroni (Guyane) », *Géoconfluences : lettre d'information*, mars, n° 82.
- MUSSET Alain, 1998, « Les contrastes du peuplement littoral en Amérique latine », in Musset Alain (dir.), *Les littoraux latino-américains*, Paris, Editions de l'IHEAL.
- ORRU Jean-François, 2001, « Inventaire historique de l'activité d'orpaillage en Guyane française », in Carmouze Jean-Pierre et alii (dir.), *Le mercure en Amazonie*, Paris, IRD Éditions.
- PAYRAUD Nicolas, DELPECH Sandrine, MESTRE Mickaël, 2016, « L'archéologie des bagnes en Guyane, un domaine de recherche encore balbutiant », *Les Nouvelles de l'archéologie*, n°143, Paris, Éditions de la MSH.
- PIANTONI Frédéric, 2008, Histoire et mémoire des immigrations en Guyane française, Rapport final de recherche, l'ACSé, Lot 25 Guyane française.
- RENNEVILLE Marc, « Les bagnes coloniaux : de l'utopie au risque du non-lieu », *Criminocorpus*. URL : <http://criminocorpus.revues.org/173>
- SANCHEZ Jean-Lucien, 2009, *La relégation des récidivistes en Guyane française. Les relégués au bagne colonial de Saint-Jean-du-Maroni, 1887-1953*, Thèse de doctorat en histoire, Paris, EHESS.
- SERGES Dorothee, 2013, « Stratégies matrimoniales entre migrantes brésiliennes et envoyés métropolitains, ou les effets du postcolonialisme sur les rapports de domination en Guyane », in *Asylon(s)*, n° 11, <http://www.reseau-terra.eu/article1281.html>
- TRITSCH Isabelle, 2013, Dynamiques territoriales et revendications identitaires des Amérindiens wayapi et teko de la commune de Camopi, Thèse de doctorat en géographie, Université des Antilles et de la Guyane.
- VIDAL Laurent, 1998, « Le littoral brésilien à l'âge de la vapeur (1870-1910) : villes-ports et réseaux de communication », in Musset Laurent (dir.), *Les littoraux latino-américains*, Paris, Editions de l'IHEAL.



Perspectives de recherche





L'Université de Guyane et l'étude des sociétés de l'Amazonie

Isabelle HIDAIR

Le programme « Mobilités, ethnicités, diversité culturelle : la Guyane entre Surinam et Brésil », dont les travaux sont présentés dans les pages précédentes, est porté par MINEA en partenariat avec l'Observatoire Hommes-Milieus Oyapock (CNRS/Guyane).

Migrations, Interculturalité et Éducation en Amazonie (MINEA) est une unité de recherche en projet regroupant des chercheurs en lettres, sciences humaines et sociales, qui a pour objet l'étude des sociétés des espaces amazoniens, en particulier les questions relatives à l'immigration, aux constructions identitaires, à l'interculturalité et à l'émergence de discriminations, en privilégiant les approches littéraires, anthropologiques, sociologiques, juridiques, géographiques, historiques et linguistiques.

Ce projet d'unité de recherche se situe dans le dispositif d'offre de formation et de recherche de l'Université de Guyane, tout récemment créée (décret n°2014-851 du 30 juillet 2014), dont l'École doctorale a pour champ l'étude des espaces de l'Amazonie en matière de santé et de technologies, ainsi qu'en matière de dynamique des écosystèmes, de la biodiversité et des sociétés, dans la perspective de la gestion durable des territoires.

Dans cette perspective-là, l'équipe des chercheurs de MINEA a retenu trois axes qui sont envisagés comme des propositions de réponses aux enjeux du territoire guyanais en matière de cohésion sociale : enjeux liés à la démographie, la migration, la jeunesse de la population et qui trouvent un écho dans les différents domaines de l'action publique.

Axe 1. Education, inégalités, exclusion

Deux enjeux majeurs sont identifiés d'un point de vue institutionnel pour l'académie de Guyane : l'élévation de la qualité de la scolarisation et la réduction du décrochage scolaire. Dans la mesure où les recherches mettent en évidence l'impact du milieu social sur la réussite scolaire, il convient donc de proposer des analyses visant à mettre en évidence les caractéristiques sociales, culturelles et linguistiques des élèves, la manière dont l'école gère une telle diversité et contribue ainsi (ou non) à reproduire les inégalités sociales. Une approche multifactorielle centrée sur divers aspects de la construction de l'expérience scolaire devrait conduire à proposer des pistes

pour l'élévation de la qualité de la scolarisation en termes de politiques éducatives ou de didactique.

La question des inégalités sociales à l'école s'inscrit dans une tradition historique de recherche en sociologie de l'éducation qui a théorisé la manière dont se produisent et se reproduisent les inégalités à travers la socialisation scolaire et familiale (Bourdieu et Passeron, 1970 ; Bowles et Gintis, 1976 ; Ball et al., 2000). De tels processus représentent un intérêt épistémologique certain, mais aussi une préoccupation sociale et éducative déterminante au regard des missions de l'école républicaine.

En Guyane, cette question prend tout son sens si l'on tient compte de la jeunesse du territoire, du taux d'échec scolaire et de la diversité tant socio-économique que socioculturelle ou sociolinguistique des populations du territoire. Certes, cette diversité n'a rien de spécifique à la Guyane, mais elle présente des particularités certaines du fait de son contexte géographique, avec une population majoritairement localisée sur le littoral, regroupée dans des centres urbains plus ou moins importants ; et une population moins importante d'un point de vue numérique, localisée dans des sites dits « isolés » ou en tout cas éloignés du littoral avec des caractéristiques elles-aussi spécifiques. La question de la genèse des inégalités scolaires sur le territoire étant pluridimensionnelle, elle ne saurait faire l'impasse de la transdisciplinarité¹, seule à même de proposer une approche multifactorielle de cette question.

L'ÉCOLE EN GUYANE

Le premier constat qui s'impose est celui d'une École qui s'inscrit dans des perspectives à la fois françaises et européennes tout en étant située géographiquement dans un contexte sud-américain. Une telle situation induit une appartenance caribéenne, mais aussi ultramarine compte tenu de l'histoire coloniale du territoire et de son peuplement. La question de l'éducation en Guyane ne saurait donc être abordée sans la catégoriser d'emblée comme s'inscrivant dans une situation postcoloniale (et coloniale si on la regarde d'un point de vue historique plus global). Or, les politiques postcoloniales ont eu pour effet des hiérarchisations culturelles et linguistiques, et l'imposition de la langue et de la culture du colonisateur sur les territoires concernés (Migge et Léglise, 2007).

Les politiques mises en œuvre dans le département ont aussi contribué au visage actuel du territoire à différents niveaux. Ce sont des « enjeux de pouvoir » (des jeux de pouvoir ?) - pour reprendre les termes de Piantoni

1 Alvarez-Pereyre, Frank, 2003, *L'Exigence interdisciplinaire*, distingue pluridisciplinarité, interdisciplinarité et transdisciplinarité. Pluridisciplinarité : Concerne plutôt la juxtaposition des différents regards disciplinaires ; Interdisciplinarité : La dynamique interactive entre les différentes disciplines ; Transdisciplinarité : L'émergence d'une réelle compétence théorique et méthodologique interdisciplinaire.

(2009) – qui expliquent en partie la configuration sociale actuelle du territoire du fait des politiques de peuplement successives liées à une nécessaire occupation de celui-ci vis-à-vis des autres pays colonisateurs, ou encore des politiques d'interventionnisme social et de progrès qui ont amené progressivement à la configuration de la société actuelle, à des inégalités internes, mais aussi externes (au regard de la France métropolitaine et des pays voisins). Les politiques éducatives, d'assimilation, de francisation ont elles aussi fortement impacté le rapport à l'école des sociétés tant historiquement qu'à l'heure actuelle. Évoquer la configuration actuelle de la société au regard de la question scolaire, implique de s'interroger sur les rapports entre individus et groupes, sur les questions de « vivre ensemble » – pour reprendre le terme employé en contexte scolaire – ou de cohésion sociale au sens sociologique et politique du mot. Or, ces rapports s'inscrivent eux aussi dans une histoire coloniale et dans une dynamique migratoire qui rendent compte des catégorisations, représentations et stéréotypes raciaux, « ethniques » qui impactent l'école. Ces rapports doivent être interrogés si l'on veut comprendre les conflits visibles, latents, cachés, niés, qui contribuent au mal être des acteurs sociaux (au sens large) du monde éducatif.

A l'heure où l'inclusion devient un horizon de pensée et d'action, on ne peut que s'interroger sur la situation scolaire en Guyane et sur la notion d'exclusion : exclusion de la société du fait de l'échec scolaire, exclusion au sein même de l'École du fait de l'inadaptation du système éducatif aux particularités des élèves (même si depuis une dizaine d'années on constate quelques avancées dans ce domaine). L'École exclut, l'École produit ou reproduit de l'exclusion, des inégalités sociales. S'il convient de s'interroger sur la notion d'échec scolaire, il convient cependant aussi de repenser la notion de réussite sociale au regard des contextes. Celle-ci prend en effet un sens différent selon les cas, ce qui peut contribuer à minimiser le rôle de l'École dans l'ascension sociale. En d'autres termes, peut-on envisager que l'on puisse être dans une situation de réussite sociale (pas selon des critères occidentaux bien sûr) sans avoir « réussi » à l'École ? N'y a-t-il pas finalement d'autres modèles de réussite envisageables, ou encore, le modèle de réussite tel qu'il est véhiculé par l'école, par la société est-il adéquat pour tous ?

L'analyse de ces questions passe par la déconstruction de la notion de catégorie sociale, mais aussi de groupe socioculturel (ou toutes les catégories employées tant dans le discours commun guyanais que dans la recherche : ethnie, communauté, peuple, etc.). Ceci implique à la fois une approche « par le bas », par les pratiques et les représentations, plutôt qu'une approche « par le haut » qui tend à figer des réalités mouvantes, complexes, dynamiques, mais aussi une approche considérant la réalité sociale non pas comme un fait objectif (ou même réel) mais bien comme une construction sociale et discursive (Archer, 2003 : 12).

L'analyse des inégalités sociales à l'école passe donc par une approche considérant les classes, les différences et les inégalités comme des processus socialement construits, mais il ne s'agit pas pour autant de tomber dans le piège du relativisme (Hidair et Éliville, 2010), qui présente le risque de lisser le regard sur les inégalités en mettant tous les facteurs au même niveau. Il existe des approches médianes (Crompton, 1993) qui permettent de regrouper la question des représentations sociales et les formes d'inégalités (classe, genre, « race »).

Les regards transdisciplinaires portés sur cette question pourront donc s'inscrire dans des approches plus ou moins lointaines de cette voie médiane, mais présenteront l'intérêt d'être mis en relation afin d'appréhender cette question dans toute sa complexité, notamment son rôle dans les constructions identitaires.

Axe 2. Constructions identitaires et interactions

Il est admis, depuis les travaux de Barth (1969), que les phénomènes « ethniques » sont construits et non plus naturels. Ainsi, cela donne lieu à de nouvelles perceptions : certains auteurs abordent la question des phénomènes des constructions identitaires comme des classements opérés par les membres du groupe (Oriol, 1984 ; Meintel, 1993), d'autres apportent, dans leur vision, l'idée d'interventions comme les administrateurs coloniaux ou des ethnologues « et de ceux qui combinent les deux qualifications » (Amselle, 1999 : 22 ; Williams, 1989 : 420).

Le caractère relationnel plutôt qu'essentiel de l'identité est fondamental. « Nous » se construit par rapport à « Eux » et émerge dans un processus de construction des formes d'interaction qui introduisent une séparation et supposent un contexte social commun. L'identité n'a pas de caractère inexplicable, involontaire et naturel, elle est construite et non pas définie par des critères objectifs et immuables. L'analyse de Barth a permis de démontrer qu'elle est déterminée par les stratégies, individuelles et collectives, des agents pouvant aller jusqu'au rejet ou à la modification de l'identité qui est avant tout un moyen de tri (Devereux, 1972).

Pour construire son identité un individu accumule les caractères distinctifs permettant de reconnaître autour de lui ses semblables (*ibid.*). Il doit choisir parmi un nombre infini d'identités possibles et intégrables. Selon Abou (1981), l'identité en général apparaît là où surgit la différence. L'affirmation de l'identité est d'abord une défense, la différence apparaît comme une menace (1981 : 31). L'identité est un facteur d'unification sociale, « c'est aussi la résultante des processus d'identification, d'assimilation et de différenciation par lesquels ce groupe cherche à fonder sa cohésion et à marquer sa position en rapport avec d'autres groupes » (Lipiansky, 1995 : 39).

Bonniol souligne que « l'identité plonge ses racines dans des processus fondamentaux correspondant à une activité de catégorisation qui préside à la reconnaissance du moi et de l'Autre » (1992 : 20). Dans cette veine, l'approche de Taylor met l'accent sur l'idée que toute identité est construite en interaction avec les « Autres significatifs ». Il se réfère autant à l'identité collective qu'individuelle : « Nous définissons notre identité en interaction constante avec, parfois en lutte contre, les choses que les autres significatifs veulent voir en nous² » (1992 : 33).

Dès lors, les deux niveaux d'interaction, extérieur et intérieur (notamment le rôle de l'État), ont une influence sur la production de l'identité selon les contextes. Il convient d'analyser l'émergence de ces rapports de forces internes. Cette réflexion s'inspire des travaux d'Abdallah-Pretceille (1992 et 1996) qui précise que pour comprendre les autres dans leur différence, il faut savoir qui l'on est et ce à quoi aide la connaissance qu'on prend des autres. La théorie de l'auteur gravite autour d'un axe central qui a pour objectif la lutte contre les préjugés par un travail d'introspection et d'auto-analyse dont l'explication est renvoyée sur soi et non sur autrui. L'auteur part du principe que « l'adoption d'attitudes envers autrui dépend principalement de la perception que l'individu a de lui-même ou de son groupe d'appartenance » (1996 : 182). En d'autres termes, la connaissance de l'Autre relève « d'un approfondissement de sa propre personnalité, de ses propres modalités de fonctionnement, de réaction, de façon d'être et de voir » (1996 : 181).

Les pratiques langagières, scripturaires et artistiques sont plurielles et multiformes dans l'Amazonie et la Caraïbe. Etudier les œuvres littéraires et artistiques ainsi que les pratiques populaires de ces espaces permet un décryptage des imaginaires, des discours, des expressions culturelles et culturelles. Aussi, il convient d'engager la réflexion sur la pluralité des identités et la diversité culturelle. Des approches différentes seront prises en compte de façon transversale. D'un point de vue littéraire, le postcolonialisme, les études de genre, l'écriture de soi, la sociocritique retiendront notre attention.

La circulation des différentes pratiques ne sera pas occultée, notamment celle de l'oralité à travers une perspective ethnolinguistique et ethno-littéraire (Blérald, 2000). Des rapprochements pourront être effectués avec les traditions orales africaines et amérindiennes dans une perspective intertextuelle.

On n'oubliera pas de relier les œuvres littéraires et artistiques à l'acquisition, à la maîtrise et à l'approfondissement de diverses méthodes critiques pour penser le monde afin de dévoiler leur dimension esthétique. En effet, il existe un lien indissociable entre les approches, qu'elles soient littéraires,

2 La version originale est : « *We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us* » (Taylor, 1992: .33).

historiques, anthropologiques... Cette exigence épistémologique et herméneutique s'ouvre à des démarches innovantes.

Quant aux pratiques artistiques populaires et expressions religieuses, elles sont, elles aussi, en dialogue avec la réalité sociale. C'est la raison pour laquelle, leurs diverses manifestations feront, l'objet d'analyses approfondies. L'interculturalité est une dimension fondamentale et incontournable des espaces amazoniens et caribéens. Ce qui fait de ces territoires des lieux d'échanges culturels, de partage et d'hybridité. Enfin, à travers les cultures populaires et les expressions artistiques, nous étudierons la conception d'un espace pluriel qui est l'expression achevée de l'interculturalité.

Le troisième axe s'attache à mettre en évidence l'impact des représentations et préjugés dans les interactions sociales. Il s'agit d'analyser l'émergence de discriminations afin de mieux les prévenir.

Axe 3. Représentations, préjugés et émergence de discriminations

La question des représentations, préjugés et discriminations peut être analysée entre autres, sous l'angle sociologique, historique, ou encore juridique, mais il convient avant tout de revenir sur la définition de la notion de représentation sociale³, puis d'en décrire les caractéristiques et les fonctions.

Émile Durkheim (1858-1917) fut le premier à évoquer la notion de représentations qu'il appelait « collectives » à travers l'étude des religions et des mythes. Pour ce sociologue, « les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse » (Durkheim, 1991). Il distingue les représentations collectives des représentations individuelles. Depuis une trentaine d'années, le concept de représentation sociale connaît un regain d'intérêt et ce dans toutes les disciplines des sciences humaines : anthropologie, histoire, linguistique, psychologie sociale, psychanalyse, sociologie, géographie... En France, c'est avec le psychosociologue Serge Moscovici (1976) que le concept de représentation sociale s'élabore véritablement. Il s'attache à montrer l'aspect dynamique des représentations sociales.

À la suite de Moscovici, de nombreux chercheurs se sont intéressés aux représentations sociales : des psychosociologues comme Herzlich (1969), Chombart de Lauwe (1971), Farr (1984 et 1987), Jodelet (1991), des sociologues comme Bourdieu (1980), des historiens – Ariès (1960) et Duby (1978).

Pour Jodelet (1991 : 365), c'est parce que la représentation sociale est située à l'interface du psychologique et du social, qu'elle présente une valeur heuristique pour toutes les sciences humaines. Chacune de ces sciences apporte un éclairage spécifique sur ce concept complexe. Ainsi, tous les

3 http://www.serpsy.org/formation_debat/mariodile_5.html

aspects des représentations sociales doivent être pris en compte. Il n'est ni possible, ni même souhaitable de chercher à établir un modèle unitaire des phénomènes représentatifs (Jodelet, 1991 : 69). En d'autres termes, l'étude des représentations conduit à plusieurs champs d'application comme l'éducation, la diffusion des connaissances ou encore la communication sociale.

CARACTÉRISTIQUES ET FONCTIONS DES REPRÉSENTATIONS SOCIALES

Tout d'abord, pour comprendre les caractéristiques des représentations sociales, nous insisterons sur le fait qu'il n'existe pas de représentations sans objet. L'objet peut être de nature abstraite, comme la folie ou les médias, ou se référer à une catégorie de personnes (les enseignants ou les journalistes par exemple). Le sujet et l'objet sont en interaction et s'influencent l'un l'autre.

Dans l'étude des représentations, on s'intéressera donc au phénomène d'interaction entre un sujet et un objet. La représentation à un caractère imageant et la propriété de rendre interchangeable le sensible et l'idée, le percept et le concept. Le terme image ne signifie pas la simple reproduction de la réalité mais renvoie à l'imaginaire social et individuel. Elle relie les choses aux mots, elle matérialise les concepts.

Les représentations sociales assurent des fonctions cognitives. Elles permettent aux individus d'intégrer des données nouvelles à leurs cadres de pensée, c'est ce que Moscovici a mis en évidence à propos de la psychanalyse. Ces connaissances ou ces idées neuves sont diffusées plus particulièrement par certaines catégories sociales : les journalistes, les politiques, les médecins, les formateurs.... Elles sont une manière de penser et d'interpréter le monde et la vie quotidienne.

Les valeurs et le contexte dans lequel elles s'élaborent ont une incidence sur la construction de la réalité. Il existe toujours une part de création individuelle ou collective dans les représentations. C'est pourquoi elles ne sont pas figées, même si elles évoluent lentement. On peut parler de fonctions d'interprétation et de construction de la réalité.

Les représentations sociales créent du lien, en cela elles ont une fonction sociale. Elles aident les gens à communiquer, à se diriger dans leur environnement et à agir. Elles engendrent des attitudes, des opinions et des comportements. La représentation sociale a aussi un aspect prescriptif : « Elle définit ce qui est licite, tolérable ou inacceptable dans un contexte social donné (Abric, 1997 : 17) ».

DES FONCTIONS IDENTITAIRES ET DISCRIMINATION

Les représentations ont aussi pour fonction de situer les individus et les groupes dans le champ social. Elles permettent l'élaboration d'une identité sociale et personnelle gratifiante, c'est-à-dire compatible avec des systèmes

de normes et de valeurs socialement et historiquement déterminés (Mugny et Carugati, 1985 : 183, cités par Abric, 1997 : 16). Dans nos recherches, nous nous proposons d'étudier l'émergence des préjugés, des stéréotypes et des discriminations dans une société multiculturelle à travers des disciplines comme la sociologie, l'histoire, le droit, l'économie, la géographie.

Schadron rappelle que c'est Walter Lippmann qui utilisa, en 1922, le terme « stéréotype » pour rendre compte du caractère à la fois condensé, schématisé et simplifié des opinions qui ont cours. Il expliquait d'abord ce phénomène par l'existence d'un principe d'économie, en vertu duquel l'individu penserait par stéréotypes pour éviter d'avoir à réfléchir à chaque aspect de la réalité. Mais, plus profondément, il le liait à la nature même des opinions de ce que celle-ci est avant tout verbale et concluait que « l'homme ne juge pas en fonction des choses mais des représentations qu'il a de ces choses ».

Nous pensons comme le souligne Guimond (2006), en accord avec la théorie de Fein et Spencer, que « le préjugé, l'évaluation négative d'autrui, sert à réparer ou restaurer l'image de soi suite à une menace à l'intégrité du soi ». Mais pour Guimond, la fonction du préjugé ne s'arrête pas là. L'étude du rôle de la gratification relative [...] permet de mettre en lumière la fonction sociale des préjugés : la justification de la supériorité économique et sociale des groupes dominants. Ainsi, nos recherches montrent de diverses façons qu'en accordant certains privilèges économiques ou sociaux à des groupes, cela conduit les membres de ces groupes à adopter des préjugés et à stigmatiser les membres de groupes défavorisés. [...] Les préjugés ne sont pas simplement une question d'estime de soi. Ce sont des attitudes intergroupes qui émergent des rapports intergroupes.

L'approche sociologique met l'accent sur le « fait de discrimination » en tant que dévalorisation sociale de caractéristiques individuelles ou collectives. Les discriminations sont des comportements inscrits dans un temps et une société donnée. Elles ne sont pas des actes isolés, mais des *processus* parfois en chaîne qu'il faut déconstruire étape par étape. Selon cette approche, la méthodologie consiste à reconstituer la chaîne des différents types d'acteurs potentiellement impliqués dans les processus discriminatoires, pour démonter ces derniers, maillon par maillon.

Chacun pouvant produire ou coproduire des discriminations individuellement et collectivement, consciemment ou non, la prévention des discriminations suppose alors une responsabilisation des acteurs pour les amener à interroger leurs pratiques, sans pour autant les culpabiliser systématiquement (ce qui peut avoir de surcroît un effet totalement contreproductif).

Ainsi, il nous paraît important d'examiner les représentations sous ces différents angles dans la société guyanaise qui doit faire connaissance avec la multiculturalité. Les fonctions de justification des pratiques concernent

particulièrement les relations entre groupes et les représentations que chaque groupe va se faire de l'autre groupe, justifiant a posteriori des prises de position et des comportements. Selon Abric, il s'agit d'un « nouveau rôle des représentations : celui du maintien ou du renforcement de la position sociale du groupe concerné (1997 : 18) ».

Références bibliographiques

- ABDALLAH-PRETCEILLE M. (dir.), 1992, *Quelle école pour quelle intégration ?* Paris, CNDP, Hachette éducation.
- , 1996, *Vers une pédagogie interculturelle*, Paris, Anthropos.
- ABOUS S., 1981, *L'identité culturelle, Relations inter ethniques et problèmes d'acculturation*, Anthropos.
- ABRIC J.-C., 1997, *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF.
- ADAM M., 1984, « Racisme et catégories du genre humain », dans *L'Homme*, Éditions de l'EHESS, 24, 2, avril-juin, 77-96.
- ADORNO T. W., FRENKEL-BRUNSWICK E., LEVINSON D. I., SANFORD R. N., 1950, *The authoritarian personality*, New York, Harper & Row.
- ALVAREZ-PEREYRE F., 2003, *L'Exigence interdisciplinaire*, Paris, MSH.
- AMSELLE J.-L., [1990] 1999, *Logiques Métisses*, Paris, Editions Payot.
- ARCHER L., 2003, « Social class and higher education », in Louise Archer, Merryn Hutchings et Alistair Ross, *Higher education and social class. Issues of exclusion and inclusion* Londres/New York : RoutledgeFalmer, 5-20.
- ARIES Ph., 1960, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon.
- BALL, D.L., et BASS, H., 2000, « Making believe: the collective construction of public mathematical knowledge in the elementary classroom », in D.C. Phillips (ed.), *Constructivism in education: opinions and second opinions on controversial issues*, Chicago: University of Chicago Press, 193-224.
- BARTH F., 1969, « Introduction », in BARTH F. (Éd.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo, University Press.
- BAUBION-BORYE A., MALRIEU P. et TAP P. 1987, L'interstructuration du sujet et des institutions, *Bulletin de psychologie*, 40, 379, 435-447.
- BAUBION-BORYE A., 1998, *Événements de vie, transitions et construction de la personne*, Éres.
- BLÉRALD, M., 2000 : « Maryse Condé : de l'art à la littérature », *Revue Espaces créoles* n° 10, Ibis Rouge Éditions / Presses universitaires du GERIC, 57-72.
- BONNIOL J.-L., 1992, *La couleur comme maléfice*, Paris, Albin Michel.
- BOURDIEU P., 1980, « Le capital social : Notes provisoires », dans *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, n°31, 2-3.
- BOURDIEU P., PASSERON J.-C., 1970, *La Reproduction*, Editions de Minuit.
- BOWLES S. et GINTIS H. 1976. *Schooling in capitalist America: educational reform and the contradiction of economical life*, New York, Basic Books Inc.
- CHOMBART DE LAUWE M. J., 1971, *Un monde autre : l'enfance. De ses représentations à son mythe*, Paris, Payot.
- CROMPTON R., 1993, *Class and stratification : an introduction to current debates*. Cambridge : Polity Press.

- DEVEREUX G., 1972, « L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctions », in *Ethno-psychiatrie complémentariste*, Paris, Flammarion, 131-168.
- DUBY G., 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard.
- DURKHEIM E., 1991, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Le livre de poche.
- FARR, R., 1984, Les représentations sociales, in S. Moscovici (éd.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF.
- , 1987, Social Representations. Special Issue, *Journal for the Theory of Social Behavior*, 17, n° 4.
- GUIMOND S., « La fonction sociale des préjugés ethniques », *Cahiers de l'Urmis*, « Discrimination : perspectives de la psychologie sociale et de la sociologie », n° 10-11, 2006, repéré à <http://urmis.revues.org/document207.html>, consulté le 30 octobre 2007.
- HERZLICH C., [1969] 1996, *Santé et maladie, analyse d'une représentation sociale*, Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- HIDAIR I., et ÉLIVILLE F., 2010, « Comment lutter contre le racisme dans nos écoles ? Constats et Perspectives », in Ailincal R., & Crouzier M-F., (Coords.), *Pratiques de l'école en Guyane. Un exemple d'éducation pour un milieu pluriculturel et plurilingue*, ERTÉ, CRDP Guyane, 183-194.
- INSEE, 2014. *L'état de l'école en Guyane*. Dossier 1, octobre 2014.
- JODELET D., 1991, « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », in *Psychologie sociale*, S.
- SCHADRON Georges, « De la naissance d'un stéréotype à son internalisation », *Cahiers de l'Urmis*, *Discrimination : perspectives de la psychologie sociale et de la sociologie*, n° 10-11, 2006, repéré à <http://urmis.revues.org/document220.html>, consulté le 30 octobre 2007.
- LIPIANSKY E.-M., 1995, « La communication interculturelle », dans BENOIT D., (Dir), *Introduction aux Sciences de l'Information et de la Communication*, Paris, Éditions d'Organisation, 187-215.
- MEINTEL D., 1993, « New Constructionist Approaches to Ethnicity », in *Culture*, 13, 3, 5-10.
- MIGGE B. et LÉGLISE I., 2007, "Language and colonialism; Applied linguistics in the context of Creole communities", in M. HELLINGER et A. PAUWELS (eds.), *Language and communication: diversity and change. Handbook of Applied Linguistics* Berlin, Mouton de Gruyter, 297-338.
- MOSCOVICI S. [1961] 1976, *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF.
- ORIOU M., 1984, *Les variations de l'identité. Étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal*, Rapport final de l'ATP, CNRS 054, Nice.
- PIANTONI F., 2009, « La question migratoire en Guyane française. Histoire, société et territoires », *Hommes et Migrations*, 1278, 198-216.
- TAYLOR C., 1992, *Multiculturalism and «the Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press.
- WILLIAMS P. (Dir.), 1989, « Tsiganes : Identité, évolution », Paris, *Études Tsiganes/Syros*.