

Congrès AFSP Toulouse 2007

Atelier 2

« Regards croisés sur la politisation des individus : ici et là-bas, hier et aujourd'hui »

GUYON Stéphanie, (CMH, équipe ETT)
Stephanie.Guyon@ens.fr

Une approche comparative de la politisation : Amérindiens et Noirs-marrons à St Paul¹ (Guyane française)

En 1946, la loi de « départementalisation » assimile la Guyane et les autres « vieilles colonies » à la métropole, l'ensemble des Guyanais sont alors supposés accéder aux mêmes droits politiques que les métropolitains. Cependant, malgré l'universalité formelle de cette loi, seule la population créole² en bénéficie : les populations noirs-marrons³ et amérindiennes qui ne sont pas inscrites à l'état civil parce que considérées comme « primitives » en sont exclues. En effet les Créoles se sont engagés, après l'abolition de l'esclavage, dans un processus d'assimilation à la société métropolitaine [Mam Lam Fouk, 2002]. Dès lors, par opposition aux Créoles et aux colons blancs, les Amérindiens et les Noirs-marrons qui vivent en forêt en dehors des centres économiques et administratifs de la colonie apparaissent comme des « primitifs », leur mode de vie aborigène étant fortement stigmatisé par les ruraux et les citadins créoles et métropolitains. Ce n'est qu'en 1964 que l'État français accorde massivement la nationalité et la citoyenneté française aux Amérindiens et Noirs-marrons dans le cadre de la politique dite de « francisation » [Collomb, 1997].

Comment les Amérindiens et les Noirs-marrons de St Paul se sont-ils alors appropriés dans ses formes pratiques la citoyenneté française qui leur a été octroyée ? Le concept de politisation, défini comme l'apprentissage originel des institutions de la démocratie représentative [Lacroix, 1985], dé-particularise ce processus en tant qu'il renvoie à des mécanismes observés chez d'autres groupes en d'autre temps tels que la paysannerie française au XIX^{ème} Siècle. Dans son usage en socio-histoire, la politisation permet d'être attentif à des aspects souvent occultés par l'anthropologie classique. Quelles sont les médiations qui permettent cette appropriation ? Qui fait le lien ? A St Paul comme ailleurs, la politisation n'est ainsi pas dissociable de la médiation de certains entrepreneurs politiques.

L'approche socio-historique de la politisation a en outre montré qu'elle ne relève pas de la diffusion mécanique d'un modèle démocratique fondé sur l'exercice de droits individuels. Il s'agit donc d'identifier les enjeux locaux et les processus particuliers par lesquels s'opère cette appropriation à St Paul. Cette recherche adopte ainsi une approche ethnographique et socio-historique prenant en compte l'histoire coloniale spécifique de la commune de St Paul – ancienne commune pénitentiaire- et des groupes amérindiens et noirs-marrons. Associée à une recherche en archives, l'enquête ethnographique (70 entretiens auprès d'élus, de représentants associatifs de chefs coutumiers et d'habitants de 5 villages amérindiens et 3 quartiers noirs-

¹ Les noms de lieu ont été modifiés.

² En Guyane, le terme de créole désigne les descendants des esclaves africains, excluant les noirs-marrons (voir note suivante), pourtant issus de la traite.

³ Les Noirs-marrons sont les descendants des esclaves qui, au XVII^{ème} Siècle, ont fui les plantations de Guyane hollandaise et se sont réfugiés en forêt. Certains groupes noirs-marrons se sont installés en Guyane française au cours du XVIII^{ème} et du XIX^{ème} Siècle.

marrons de la commune, observations des réunions associatives, des réunions de village, des meetings partisans...) a mis en évidence trois instances principales d'appropriation des institutions de la démocratie représentative : le clientélisme, la participation associative et l'institution coutumière. Ces différentes instances, souvent en concurrence, ne jouent pas de la même manière pour les groupes amérindiens et noirs-marrons qui ne disposent pas des mêmes ressources sociales et politiques.

Clientélisme et politisation : la francisation à St Paul des années 1960 aux années 1980.

Avec l'octroi de la nationalité et de la citoyenneté française, les Amérindiens et les Noirs-marrons de St Paul qui bénéficient du droit de vote à la fin des années 1960 entrent dans le jeu politique municipal. A la fin des années 1960, la commune compte 4 villages amérindiens. Éloignés de quelques kilomètres seulement du centre ville, ces villages sont néanmoins très enclavés car en l'absence de routes et de pistes, ils ne sont accessibles qu'en pirogue. Les Noirs-marrons sont alors peu nombreux dans la commune, des familles sont installées sur les berges du fleuve Maroni au centre ville, mais ces villages ne sont alors pas permanents et les familles n'y demeurent souvent que quelques mois puis laissent la place à d'autres.

Étant donnée leur marginalisation spatiale et sociale au sein de la commune, les Amérindiens et Noirs-marrons n'ont pu exercer directement cette citoyenneté. Les institutions de la démocratie représentative leur étaient en effet complètement étrangères. L'analphabétisme et la méconnaissance du français des amérindiens et noirs-marrons adultes liés à leur exclusion jusqu'alors du système scolaire rendaient difficile l'appropriation des institutions politiques et des modes de participation. L'intégration de ces populations dans le système politique local s'est alors effectuée par l'intermédiaire du personnel ecclésiastique et de l'élite politique locale issue du groupe créole, et ce à travers la mise en place de relations clientélares, en particulier entre les capitaines⁴ des villages et les élus locaux.

Les prêtres des internats catholiques dans lesquels de nombreux jeunes garçons amérindiens ont été scolarisés en Guyane française ou au Surinam frontalier et les sœurs franciscaines de St Paul qui scolarisaient les filles ainsi que les femmes créoles du patronage de St Paul ont eu un important rôle de politisation des Amérindiens⁵. Un habitant d'un village amérindien explique ainsi que les sœurs franciscaines qui faisaient le catéchisme dans le village disaient qu'« il faut voter à droite parce que la main droite est la main avec laquelle on fait le signe de croix. » Il atteste du rôle du clergé catholique et en particulier des institutions d'enseignement catholique dans l'affiliation partisane des Amérindiens, affiliation à droite qui apparaît très contraignante :

«X : La plupart des gens de mon âge étaient à l'internat catholique au Surinam [dans la ville surinamaïse frontalière de St Paul], même mon père. [...] Depuis que je suis petit, mon père dit qu'il faut voter à droite, tu es catholique, tu votes à droite, droite égale catholique.

S : c'est votre père qui disait ça ?

⁴ « Capitaine » est le statut colonial donné par l'administration française dès le XVII^{ème} siècle aux chefs amérindiens et noirs-marrons à travers lequel elle les consacrait comme ses interlocuteurs et relais dans les populations concernées. Jusqu'à maintenant les capitaines représentent les villages à l'extérieur; ils sont les interlocuteurs des élus locaux et de l'administration pour tout ce qui concerne leur village, ils perçoivent pour cela une indemnité du Conseil Général de Guyane. Ces capitaines sont le plus souvent les fondateurs des villages ou leurs descendants directs et bénéficient d'une certaine autorité sur les habitants liée au fait que cette famille fondatrice a accueilli les autres familles. Les capitaines ont la tâche d'accueillir les nouveaux arrivants, d'attribuer des emplacements aux familles et éventuellement de régler des conflits internes.

⁵ Les Noirs-marrons dont la présence dans la commune était à cette période intermittente ont été moins évangélisés et politisés par cette médiation.

X : Mon père, le curé aussi dit qu'il faut voter à droite parce que les autres, c'est des socialistes[...] C'était au Surinam, à l'internat avec les prêtres, depuis petit jusqu'à grand.»⁶

Des femmes créoles issues de la petite bourgeoisie de St Paul étaient également impliquées dans des activités paroissiales – charité, catéchisme – auprès des habitants des villages amérindiens. Elles leurs indiquaient pour qui et comment voter. En effet face à une population massivement analphabète et ne parlant que mal le français, s'assurer de leur loyauté ne suffisait pas, il fallait aussi leur enseigner la technologie du vote :

« Y : parmi eux, il y a ceux qui sont analphabètes, ils ne savent pas lire. Quand on leur apporte les billets...

S : Les bulletins de vote ?

Y : Oui, les bulletins, il faut leur expliquer, il faut leur dire de mettre dans leur porte-monnaie ou bien dans leur chemise bien plié, quand ils arrivent, ils ne prennent que cette enveloppe pour ne pas nous tromper. Il y a toute une préparation. Hein ! Cela ne se fait pas du jour au lendemain les élections. Comme je leur ai dit, si aujourd'hui, M. B. [*maire de St Paul depuis 1983*] est arrivé maire et ministre [*ministre délégué au tourisme de 2002 à 2007*], ça fait quand même 21 ans. Et nous, nous avons commencé 20 ans avant pour qu'il ait cette place.»⁷

C'est évidemment un vote loin des idéaux civiques de liberté et d'autonomie des électeurs. Les électeurs indiens sont totalement dépendants de ces femmes du patronage dans l'exercice même du vote, elles leur indiquent pour qui et comment voter et ce sont souvent elles qui organisent le transport de ces électeurs vers le bureau de vote qui se trouve au centre ville de St Paul. Jusqu'au début des années 1980, la section locale du parti gaulliste affrétait des pirogues pour accompagner les Indiens au bureau de vote. Ce système a pris fin avec la construction des routes dans les années 1980 et la banalisation des voitures et cycles dans les villages. Néanmoins l'accompagnement électoral subsiste de manière marginale à St Paul pour les personnes qui ne disposent pas de véhicule.

Cette pédagogie du vote exercée dans le cadre de la relation de clientèle a d'indéniables effets de politisation. Les familles avec lesquelles ces femmes de la paroisse sont en relation apprennent à voter et participent régulièrement aux scrutins locaux et nationaux. Ces Amérindiens acquièrent également une connaissance des partis et des hommes politiques locaux et nationaux dont ils connaissent les noms et l'orientation politique. En revanche, ils ont peu de connaissance sur l'histoire des hommes et des partis politiques ainsi que sur leurs idéologies... Le Capitaine d'un village amérindien dit ainsi :

« Le Général De Gaulle, Pompidou, Giscard d'Estaing, de droite, c'est bien, le sous-préfet Delpech était très bien aussi. Mitterrand, de gauche, socialiste, c'est pas bon. »

Par ailleurs le vote des villages amérindiens est jusque dans les années 1980 quasi unanime, les familles du village obéissant aux consignes de vote du capitaine. Les intermédiaires créoles dont nous venons de parler peuvent ainsi prédire très exactement les résultats électoraux dans ces villages.

Ces relations de clientèles entre élus créoles et Amérindiens ne sont néanmoins pas immuables, elles se modifient profondément au cours des années 1980. D'une part l'influence des religieux s'amenuise : le départ de la congrégation des sœurs franciscaines à la fin des années 1970 entraîne la disparition des institutions d'enseignement religieux dans la commune. Avec l'essor de la politique de francisation, les Amérindiens et les Noirs-marrons de St Paul sont désormais scolarisés dans des établissements publics en Guyane française et

⁶ Entretien avec un habitant d'un village amérindien, 45 ans, St Paul, le 30/09/2004.

⁷ Entretien avec Mme Y, retraitée, 78 ans, ancienne responsable de la paroisse et de la section locale de l'UNR, UDR et RPR, St Paul, 09/2004.

non plus au Surinam. D'autre part l'arrivée massive de réfugiés surinamais dans les villages amérindiens et noirs-marrons à partir de 1986 – début de la guerre civile au Surinam – déstabilise l'autorité des capitaines sur les habitants de leur village dont beaucoup ne sont plus liés à lui par des liens de parenté. De plus de nouveaux leaders issus de la francisation, maîtrisant mieux le français et les institutions apparaissent et créent des associations de village qui prétendent elles-aussi assurer la médiation entre les villages et la commune.

Le mouvement amérindien et sa diffusion à St Paul

La fondation du mouvement amérindien

Le mouvement amérindien a été l'une des médiations par lesquelles les Amérindiens de St Paul, ont pu intégrer, en deux décennies, des enjeux et des formes de participation d'un espace politique élargi.

Ce processus a débuté au début des années 1980 lorsque émerge une nouvelle génération issue de la politique de francisation qui connaît la langue et la société françaises [Collomb et Tiouka, 2000]. Cette élite amérindienne apparaît d'abord dans le village kali'na⁸ de Balata Yano – situé à l'embouchure du fleuve à environ 50 km de St Paul- où la mise en place de la francisation a été plus précoce⁹. Les futurs fondateurs et cadres du mouvement amérindien se sont ainsi tous rencontrés dans les « homes indiens », les internats dans lesquels on les regroupait ; c'est là qu'ils ont eu leurs premiers échanges sur la condition des Amérindiens de Guyane et sur la possibilité de créer un mouvement politique [Collomb, Tiouka, 2000]. Ces jeunes leaders kali'na sont les premiers Amérindiens à séjourner en France métropolitaine ou en Guadeloupe pour y faire des formations ou des études supérieures ; ils y développent des liens avec des anthropologues et des responsables d'ONG indigénistes. Ils se familiarisent alors au discours de l'autochtonie constitué dans les ONG occidentales et les institutions internationales qui leur permet à la fois de penser la domination dont ils sont l'objet en Guyane et de revendiquer des droits politiques, territoriaux et culturels. En décembre 1984, l'Association des Amérindiens de Guyane Française (AAGF), fondée en 1981 organise le premier rassemblement des Amérindiens de Guyane qui marque symboliquement l'entrée des peuples amérindiens dans l'espace politique du département. L'AAGF y revendique auprès de l'État français la reconnaissance des peuples amérindiens de Guyane et de leur « souveraineté » sur leurs territoires.

La création des associations de village à St Paul dans les années 1990

L'AAGF est donc fondée par des leaders issus du même village de Balata Yano qui est le seul à disposer d'une élite francisée à même d'importer ce discours autochtone et de le diffuser en Guyane. Une telle élite n'apparaîtra dans les autres villages qu'une décennie plus tard. Pendant les années 1980, le mouvement amérindien se limite à l'activité de ces leaders kali'na puis au début des années 1990, l'AAGF cherche à asseoir sa légitimité politique en développant des activités sur l'ensemble du territoire guyanais. Ses dirigeants suscitent alors la création de nombreuses associations locales, « les associations de base »¹⁰. Les dirigeants de l'AAGF font la tournée des villages et en particulier ceux de St Paul, rencontrent des

⁸ Il existe 6 groupes amérindiens en Guyane française qui ont chacun une langue et une organisation sociale propre : les Kali'na, Lokono, Palik'wene, Wayana, Teko et Wayampi.

⁹ Les Kali'na ont été en contact étroit avec la société et l'administration coloniale depuis le XVII^eme Siècle, bien avant les autres groupes amérindiens. Par ailleurs l'existence d'une importante congrégation religieuse dans le bourg de Mana, à proximité du village de Balata Yano, a favorisé une scolarisation précoce de ces populations.

¹⁰ L'expression est courante dans le mouvement amérindien : elle désigne les associations locales, de village, par rapport à la direction fédérale du mouvement.

leaders qu'ils contribuent à former et politiser, ils les aident à structurer des associations en fournissant des conseils juridiques et les incitent à revendiquer la propriété des terres de leur village. Un habitant du village lokono de Wana raconte ainsi la création de l'association du village :

« C'était après que Félix T. [*l'un des fondateurs de l'AAGF*] soit venu. Il était venu avec son frère et l'ancien maire de Balata Yano, Henri P. Ils nous avaient dit qu'il fallait créer une association, qu'une association, c'était mieux qu'un chef [*ou capitaine*], qu'on était plus fort avec l'association qu'avec le chef parce que c'était tout le village. On était plus nombreux, donc on était plus fort. Ils nous avaient donné des conseils pour créer l'association, comment faire pour la déclarer, avec l'administration, des choses comme cela... »¹¹

La diffusion des revendications et des techniques du mouvement amérindien n'est néanmoins pas mécanique ; les habitants des villages se réapproprient plus ou moins les revendications et les outils qui leur sont proposés selon les ressources dont ils disposent et les enjeux locaux... La création de l'association du village de Wana, dans la commune de St Paul, en 1991, montre bien cette intrication des facteurs régionaux et locaux dans le processus de politisation. Elle fait suite à une intervention dans le village de trois responsables du mouvement amérindien qui sont venus encourager les Lokono de Wana à revendiquer la propriété collective des terres du village dans le cadre du décret de 1987¹². D'un point de vue local, les habitants de Wana se réapproprient cette proposition car le décret de 1987 leur paraît pouvoir garantir les terres du village qui sont soumises à une pression foncière sans précédent en raison de l'urbanisation de la ville de St Paul sur le territoire de laquelle se situe le village. Ils craignent en effet qu'on ne cherche à déplacer leur village ou à en réduire la superficie :

« S : Avec qui et pourquoi avez-vous créé Hanaba Lokono [*l'association du village*] ?

T : C'était pour demander le terrain et puis pour faire des améliorations dans le village, pour la lumière, l'eau, tout cela.

S : Qu'est-ce qui vous a décidé à demander le terrain ?

T : C'est parce qu'on avait peur qu'ils nous prennent le terrain, qu'ils déplacent le village encore une fois... On a eu peur qu'on nous déplace encore [*le village de Wana a été déplacé de force à la fin des années 1950 pour permettre l'exploitation d'une gravière*]. Le maire avait dit qu'il voulait construire un hôtel à l'endroit du village.

S : Il avait annoncé cela au village ?

T : Non, mais ils en parlaient à la mairie et comme il y a des gens au village qui connaissent des gens qui travaillent pour la commune, ils leur avaient répété qu'ils voulaient récupérer la plage et le terrain pour construire un hôtel. On a eu peur qu'ils veuillent nous mettre ailleurs. On voulait protéger le village. C'est pour cela qu'on a fait l'association. »¹³

Le concept de propriété collective de la terre proposé par les dirigeants de l'AAGF qui l'ont importé des ONG indigénistes occidentales et le décret de 1987 constituent donc une opportunité face à ce nouvel enjeu foncier. Les leaders kali'na ont une fonction pédagogique et de médiation auprès des leaders d'autres villages moins dotés qu'eux scolairement et politiquement. Mais leur initiative n'est fructueuse que parce que les villageois sont à même

¹¹ Entretien avec l'un des membres du Conseil d'administration de l'association du village de Wana, réalisé en mars 2003 à Wana.

¹² Ce décret datant de 1987 permet « aux populations tirant traditionnellement subsistance de la forêt » de se faire céder collectivement des terres dont l'Etat est propriétaire. Une association du village doit pour cela recueillir l'accord des villageois au moyen d'une pétition qui est transmise aux services fiscaux. Les terres sont alors cédées à cette association et non dévolues à un particulier comme dans le régime commun.

¹³ Entretien avec l'ancienne présidente de l'association du village, Wana, mars 2003.

de se la réapproprier parce qu'elle correspond à des enjeux locaux. Les villageois vont ainsi exprimer un certain nombre de nouvelle demande induite par la sédentarisation et l'urbanisation (demande en équipement et en service public) à travers cette nouvelle instance de participation que sont les associations.

Outre les associations de village, les dirigeants kali'na de l'AAGF constituent de nouveaux relais locaux en favorisant l'émergence d'une nouvelle génération de chefs de village qu'ils dénomment « chefs coutumiers ». Depuis la fin des années 1980, les responsables du mouvement amérindien ont en effet promu ce nouveau terme pour désigner dans les communautés amérindiennes celui que l'administration dénomme « capitaine ». Loin d'être seulement un changement de dénomination, ce processus s'accompagne d'un travail de médiatisation de la fonction de chef, d'un renouvellement des formes de désignation – en particulier le recours à l'élection- qui s'inscrit dans un projet politique plus large, celui de rendre visible une spécificité amérindienne et des institutions propres à s'opposer symboliquement aux institutions républicaines [Collomb, 1999]. Au cours des années 1990, deux des villages amérindiens de St Paul – Paddock et Wana - dont les chefs étaient très âgées organisent des élections qui sont l'occasion de festivités largement médiatisées par les responsables du mouvement amérindien. Dans ces deux villages accèdent donc à cette fonction une nouvelle génération plus diplômée et politisée. En effet les dirigeants du mouvement amérindien ont rompu avec la génération des vieux chefs souvent proches de l'administration et des élus locaux et ont promu au sein des descendants de ces chefs des jeunes proches du mouvement amérindien.

Institution coutumière et politisation : l'exemple du village de Wana à St Paul

Or et c'est sûrement l'aspect le plus original de ce terrain d'enquête, pour légitimer l'institution de chef coutumier face aux élus municipaux, l'élection s'est imposée comme nouveau mode de désignation des chefs et la participation des habitants à ces scrutins est très forte. De ce fait, les Amérindiens se sont appropriés dans le cadre d'élections coutumières des technologies et des pratiques démocratiques (bulletin de vote, urne, isoloir, mais aussi campagne électorale, programme électoral..). Nous avons particulièrement étudié ce processus dans le village de Wana. Les élections coutumières y ont eu lieu dans un contexte de crise entre la présidente de l'association du village soutenu par le capitaine du village et certains habitants du village soutenu par le maire de St Paul:

« S : Mais au départ tu n'étais pas cheffe coutumière, qu'est-ce qui t'a décidée à te présenter ?

A : C'est arrivé bizarrement, parce qu'on n'avait pas l'intention de changer de chef. Mais avec tous ces conflits... Et les autres [*ses opposants*] et le maire là-dedans disant « oui, le chef coutumier, il ne fait rien », il n'est pas bon. Le maire aussi disait cela. On a joué le jeu. On a dit OK, on refait les élections. Tu sais pour trancher une bonne fois pour toutes. On ne peut pas à chaque fois critiquer et puis... On a dit 'OK, présentez un candidat'. L'autre association, Warokoma, n'avait pas de candidat, c'est mon cousin qui s'est présenté pour eux et je me suis présentée, c'est comme cela que cela s'est passé.»¹⁴

L'élection coutumière est donc la scène sur laquelle doit se trancher l'opposition entre deux camps opposés organisés en deux associations. Pour la première fois dans le cadre d'une élection coutumière, ce vote est donc très politisé. La préparation des élections coutumières s'apparente aux campagnes électorales des scrutins municipaux : la présidente de l'association Hanaba Lokono a défendu un « programme » portant sur la défense du village de Wana, l'accès aux services publics fondamentaux, l'attachement au principe de la propriété

¹⁴ Entretien avec la présidente de l'association Hanaba Lokono, cheffe coutumière de Wana, Wana, février 2003.

collective des terres du village face au danger de parcellisation. Disposant d'une équipe de campagne, ils ont fait du « porte-à-porte » auprès des familles du village et de petits « meetings » où elle a prononcé des discours au micro. La veille des élections coutumières, une « soirée électorale » a été organisée dans chaque camp. Elle se distingue par là de la première élection d'un chef dans le village en 1993 où, comme le dit le précédent chef, on choisissait « la personne et pas un programme ». Les dirigeants de Warokoma ont également fait campagne avec le soutien du maire, présent à leur soirée électorale. L'organisation des élections témoigne d'une intériorisation des règles démocratiques. L'association Hanaba Lokono, qui organise l'élection, a mis en œuvre des techniques électorales classiques :

« A : On a fait les élections. Il y avait des conditions pour être sur la liste électorale. Il fallait être là depuis un certain temps, il me semble que c'est dix ans qu'on avait mis, et être en règle avec ses papiers, avoir un titre de séjour. Dix ans de vie au village. C'était les seules conditions. On avait des couleurs, on était bleu, les autres étaient orange. Il y a eu les élections, cela s'est bien passé. Cela s'est fait dans la salle et il y avait des gens de l'AAGF qui étaient là.

S : C'est eux qui ont organisé ?

A : Enfin on a réfléchi plus ou moins ensemble à la manière dont cela allait se passer. C'est nous qui avons fait la boîte, l'urne ; c'est nous qui avons fait les petits bulletins, voilà. Ce n'était pas si compliqué que cela.»¹⁵

Les deux initiatives du mouvement amérindien – création d'association et renouvellement des chefs coutumiers- se recoupent d'ailleurs en partie car ces nouveaux chefs coutumiers sont aussi présidents de l'association du village. L'AAGF a ainsi ouvert un espace qui permet à une population jusque là largement exclue de la vie politique de s'engager et de s'exprimer politiquement. Le succès des associations de village tient à ce que la participation associative repose sur des traditions communautaires existantes. La démarche associative entretient en effet des affinités électives avec certains modes d'organisation villageois tels que les assemblées de villages. L'intrication entre les structures associatives et l'institution coutumière a certainement également garanti la pérennité de ces associations.

Le réveil associatif noir-marron

A partir de 1986, la commune de Saint Paul connaît de très importants changements démographiques, la population quadruple en 20 ans – elle passe de 5000 à 20000 habitants- et les Noirs-marrons, autrefois très minoritaires, deviennent majoritaires¹⁶. L'explosion démographique de la commune dans les années 1980 est due à d'importants flux migratoires internes (exode rural des populations noirs-marrons en amont du fleuve Maroni qui s'installent durablement à Saint Paul) et externes (immigration de population en majorité noir-marron en raison de la guerre civile au Surinam) et à une importante natalité chez les Amérindiens et les Noirs-marrons. La profonde modification de la composition de la population ne contribue pas pour autant à diversifier son conseil municipal où les créoles demeurent largement majoritaires – 22 élus créoles, 3 élus amérindiens, 3 élus noirs-marrons, 3 élus métropolitains en 2001.

Comme dans les villages amérindiens, à la fin des années 1980 et pendant les années 1990, des associations sont créées dans les quartiers noirs-marrons de St Paul. C'est dans le quartier de la Gravière où ont été relogés les Noirs-marrons les plus anciennement installés à St

¹⁵ Idem.

¹⁶ En l'absence de statistiques « ethniques », nous ne disposons pas de chiffres précis, mais l'on peut estimer qu'à St Paul, la population noirs-marron était de l'ordre de 400 en 1980, actuellement elle doit s'élever à environ 10000 personnes.

Paulqu'apparaissent les premières associations : association SOS Noirs-marrons en 1988, association Aseka Libi en 1991... Lorsqu'on étudie les trajectoires de leurs créateurs, on constate qu'ils détiennent tous des ressources scolaires et sociales leur permettant d'occuper la position de médiation entre leur quartier et la société guyanaise. Ils ont un niveau scolaire et une connaissance de la société guyanaise et métropolitaine supérieure à celles des autres habitants de leur quartier et à minima parlent le français. Le président de SOS Noirs-marrons est par exemple titulaire d'un BEP en gestion et comptabilité ; le président d'Aseka Libi est titulaire d'un CAP en menuiserie.

Ces leaders portent de nouvelles revendications pour leur quartier. Ils revendiquent des équipements et des services publics dans leur quartier (accès au réseau d'eau, d'électricité, aux routes, ramassage des ordures, construction d'école) et la normalisation de leur situation administrative (régularisation des sans-papiers, des constructions illicites...). Ils mènent aussi des actions de valorisation de la culture noir-marron. La mairie de St Paul a pris la mesure de l'importance de la vie associative dans les quartiers noirs-marrons et villages amérindiens et lui a donné une inscription institutionnelle à travers la création du contrat de ville en 1997. Cette structure gérée par la commune apparaît comme un espace administratif et politique neutre que les Noirs-marrons et les Amérindiens peuvent s'approprier. Symboliquement la mairie de St Paul a d'ailleurs installé les bureaux du contrat de ville sur la route entre le centre ville et le quartier de la Gravière.

La difficile institutionnalisation des associations et des leaders noirs-marrons

La vie associative noirs-marron donne lieu à de nombreuses activités (organisation de fête, valorisation de la culture, chantier d'insertion, loisirs pour les jeunes) mais les leaders de ces associations n'ont pas pu constituer un mouvement unitaire à l'instar du mouvement amérindien. L'association SOS Noirs-marrons et le groupement des associations de la Gravière fondé en 2002 n'ont jamais pu fédérer les différents groupes et quartiers noirs-marrons de St Paul. A l'échelle locale de ces quartiers, cette division des associations s'explique par leur grande hétérogénéité, la municipalité ayant logé des familles de différentes ethnies noirs-marrons. A la différence des villages amérindiens, les habitants de ces quartiers n'ont donc pas nécessairement d'habitude de vivre ensemble et aucune association ne peut regrouper l'ensemble des habitants pour émettre des revendications au nom du quartier. A l'échelle de la commune et même de la Région, l'absence de mouvement unitaire et la faible visibilité des leaders noirs-marrons s'expliquent sans doute aussi par les inégalités de ressources sociales et scolaires entre leaders amérindiens et leaders noirs-marrons.

En effet les fondateurs et animateurs du mouvement amérindien ont pour la plupart un niveau d'étude supérieur à ceux des leaders noirs-marrons : 5 sont détenteurs du baccalauréat et pour quatre d'entre eux ont effectué des études supérieures (Bac +2 et même Bac +3) alors qu'aucun des responsables associatifs noirs-marrons n'a le baccalauréat. Ces leaders amérindiens ont tous séjourné en dehors de la Guyane que ce soit pour des raisons universitaires, professionnelles ou familiales, ce qui n'est pas le cas des leaders noirs-marrons. En l'absence de socialisation politique familiale, l'école a été la première et principale instance de socialisation des leaders noirs-marrons au système politique français. Leur appropriation des représentations, institutions et pratiques de la politique occidentale s'est approfondie localement dans la gestion de leur association et les contacts avec les élus locaux. Leur compétence politique et leurs revendications -réhabilitation des quartiers noirs-marrons, régularisation des sans-papiers- sont donc exclusivement locales. A la différence des leaders amérindiens, ils n'ont pas de discours général sur la condition des Noirs-marrons. La visibilité et la pérennité du mouvement amérindien traduit également l'efficacité symbolique de la

revendication de l'autochtonie, concept légitimé et institutionnalisé sur la scène internationale, au cours des années 1990.

Certains leaders noirs-marrons – deux parmi les dix avec lesquels j'ai effectué des entretiens – ont néanmoins effectué des études supérieures au Surinam où les Noirs-marrons ont été intégrés plus tôt qu'en Guyane dans le système scolaire. En raison des flux migratoires du Surinam vers la Guyane française¹⁷, ils ont émigré en Guyane dans la commune de St Paul. Si le prestige de diplômé, leurs compétences scolaires et politiques leur octroient un statut dans leur communauté, leur qualité d'immigré les empêche de le traduire à l'extérieur de leur communauté. Ainsi T. a fait des études supérieures au Surinam, il est titulaire d'une maîtrise de droit avec une spécialité droits de l'homme. Son mémoire de maîtrise a été dirigé par un membre de *Rainforest People Programm*, une ONG de défense des peuples autochtones. T. a ensuite été embauché au Surinam par une association environnementale pour étudier la situation des Noirs-marrons. Depuis 8 ans, il vit en Guyane française, membre du groupe de travail sur la langue djuka et membre du bureau de l'association de son clan¹⁸, il est activement impliqué dans la vie associative noirs-marrons, mais il n'arrive pas à convertir cet engagement associatif sur la scène politique municipale. Il ne se sent pas légitime politiquement en Guyane et continue à se penser citoyen du Surinam où il milite dans le parti noirs-marrons. Plus largement, son statut d'immigré récent le rend illégitime dans cet espace où selon la même logique d'exclusion que décrit N.Elias [Elias et Scotsons, 2001], l'ancienneté de résidence constitue l'un des fondements de la notabilité et où les habitants les plus anciennement installés dessinent une ligne de partage entre « eux », les immigrants, et « nous », les Guyanais.

Malgré cette faible institutionnalisation des associations de quartier, la diversification des intermédiaires dans les quartiers et les villages a modifié la structure du clientélisme à St Paul. Les capitaines n'ont ainsi plus le monopole de la relation de clientèle avec le maire et des responsables associatifs investissent également ces positions. Cette évolution a des effets sur la politisation puisque ces nouveaux intermédiaires font un usage différent du lien de clientèle. Elle met également fin à l'unanimité du vote dans ces espaces sociaux car certains responsables associatifs sont les relais de partis de gauche.

Clientélisme et instrumentalisation populaire du vote : vers une meilleure maîtrise du lien de clientèle

On assiste alors à des formes d'instrumentalisation du vote similaires à ce que décrit Banégas [Banégas, 1998] au Bénin qui atteste d'une bonne connaissance par les habitants des enjeux et du fonctionnement des scrutins locaux. Un responsable associatif raconte ainsi comment il a profité de la conjoncture électorale pour obtenir du matériel pour son village :

« Il n'y avait pas d'argent dans la caisse de l'association. J'ai pris rendez-vous avec le chef de la commune, Monsieur B. Il me connaissait parce que je suis un moteur dans le village. S'il était venu avec de mauvaises pensées, je lui aurai parlé fort à Monsieur B. Pendant le rendez-vous, Monsieur B. m'a dit : « On travaille mal avec toi ». Je lui ai dit : « Non, c'est la vie. Ce n'est plus comme avant où les Amérindiens disent oui, oui avec une bouteille. » « Et là, tu as un problème ? », il m'a demandé. J'ai dit : « Oui, nous, les CIA [*emploi aidé*], on travaille, mais on a besoin d'aide. » Il m'a demandé « Comme quoi ? » J'ai dit : « Du matériel, comme des tronçonneuses, des brouettes, des débroussailleuses. » Je savais que les élections allaient venir et qu'il fallait en profiter. J'ai trouvé tout le matériel,

¹⁷ Comme on l'a vu, depuis 1986, début de la guerre civile au Surinam, des milliers de Noirs-marrons de nationalité surinamaïse ont émigré en Guyane et se sont principalement installés à St Paul.

¹⁸ Les différentes « ethnies » noirs-marrons sont subdivisées en clan ou lo en djuka.

j'ai pris un devis, Monsieur B. m'a amené au service financier, j'ai pris le matériel, j'ai amené le matériel dans la salle commune [...] Il faut bien se débrouiller. Il faut travailler avec la commune, avec le député-maire. Il nous a aidé une deuxième fois aussi pour le sport, il a donné aussi des maillots de foot et des ballons. »¹⁹

Ce responsable associatif a une bonne connaissance pragmatique de l'organisation des rapports entre le maire et les villages. Il sait que la période électorale est propice à inverser le rapport de forces et de dépendance. « Je connais la politique » dit-il. Comme l'analyse Richard Banégas pour le Bénin, on peut penser que cette capacité à user du lien clientélaire participe d'une certaine « appropriation de la démocratie » : « les modes populaires d'action politique... s'expriment aujourd'hui par une capacité d'instrumentalisation du vote pluraliste et du clientélisme concurrentiel qui témoigne d'une incontestable (quoique ambivalente) appropriation de la démocratie "par le bas". » [Banégas, 1998, p. 85]. En particulier ces relations de clientèle se distinguent nettement de celles entretenues par les capitaines car ceux-ci ne revendiquaient souvent que peu de biens pour leur village, tout ou plus quelques avantages pour eux et leurs familles tels que des travaux de terrassement, du sable ou de la terre de remblais... Ces nouveaux intermédiaires sont donc plus exigeants vis-à-vis du maire et monnaient plus cher leur loyauté. Certains d'entre eux stigmatisent d'ailleurs les vieux capitaines qui ne « demandent rien »²⁰. Cependant à la différence de ce que décrit Richard Banégas au Bénin, Monsieur B., conseiller général depuis 1982, maire depuis 1983, député de la circonscription depuis 1988, détient un quasi-monopole des ressources clientélares et la possibilité de mise en concurrence entre les candidats est restreinte. Toutefois le Parti Socialiste Guyanais qui a longtemps détenu la majorité au Conseil Général dispose de ressources et de relais au sein des quartiers noirs-marrons et de certains villages amérindiens, comme en témoigne cet ancien responsable créole de la section locale du Parti socialiste Guyanais, employé du Conseil Général :

« Pour les Régionales, j'ai été cherché une fille pour aller voter, elle me dit : « Ah ! Je vais voter tout à l'heure, je ne peux pas venir, mon pépé est malade. », « Ok, je t'emmène plus tard. » Entre-temps, l'équipe de B. est passée, elle est allée voter. OK. Le week-end après, grande fête à la Gravière, mademoiselle sert à manger, sert à boire... Génial, j'ai tout compris, je l'ai reçu une vingtaine de fois pour du boulot. J'ai dit à mon chef : « À partir du moment où on a un petit truc, donne le à cette fille, il ne faut pas regarder pour cette fois, il faut lui donner quand même. » Et bien aujourd'hui, elle travaille pour nous, elle nous amène des militants et elle vient dans des réunions avec des filles.

S : Une jeune Noir-marron ?

Oui, elle a 26 ans et deux enfants. On lui a donné un petit job, il y avait un petit job. A la DASS, 6 mois un contrat. On a parlé au Président, il a dit « OK, pour 6 mois ». En ce moment, elle ne travaille pas. Mais quand vous avez 26 ans et vous ne travaillez pas, qu'on vous a promis, on vous a promis...Celui qui a vous donné même pour 6 mois, vous aurez plus de reconnaissance pour lui parce qu'il vous a aidé.»²¹

Dans les villages et quartiers noirs-marrons et amérindiens de St Paul, ces différentes instances de politisation que sont le clientélisme, les associations et l'institution coutumière coexistent et s'articulent parfois entre elles : le chef coutumier peut ainsi être président d'association et relais d'un « patron » créole. Mais elles sont aussi souvent concurrentes et

¹⁹ Entretien avec Z, membre de l'association Hanaba Lokono du village amérindien de Wana, Wana, mars 2003.

²⁰ Entretien responsable associatif, village Pierre, mai 2005.

²¹ Entretien avec l'ancien responsable de la section du Parti Socialiste Guyanais de St Paul, St Paul, mars 2005.

c'est dans cette concurrence qu'on observe la politisation la plus forte des habitants que ce soit en terme de participation électorale ou de connaissance des enjeux politiques locaux.

Références bibliographiques :

Banégas Richard, 1998 : « “Bouffer l'argent” : politique du ventre, démocratie et clientélisme au Bénin », in F. Sawicki, J-L. Briquet. *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*. Paris, PUF, pp. 75 -110.

Collomb Gérard, 1997, « La ‘question amérindienne’ en Guyane. Formation d'un espace politique », in Abeles Marc et Jeudy Henri-Pierre (dir), *Anthropologie du politique*. Paris, Armand Colin, pp.41-57.

Collomb Gérard, 1999, « Du ‘Capitaine’ au ‘Chef coutumier’ chez les Kali’na », *Ethnologie Française*, n°4, pp. 549-557.

Elias Norbert, Scotson John, 2001, *Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard.

Gaxie Daniel, Patrick Lehingue, 1984, *En jeux municipaux - La constitution des enjeux politiques dans une élection municipale*, Paris, PUF-CURAPP, 288p.

Lacroix Bernard, 1985, « Ordre politique et ordre social », in Madeleine Grawitz & Jean Leca, dir., *Traité de science politique*, Paris, P.U.F., tome I.

Mam Lam Fouk Serge, 2002, *Histoire générale de la Guyane française*, Cayenne, Ibis Rouge éditions, 220 p.