

Après la guerre

Mémoire et territoire en pays Pamaka
(Guyane française/Suriname)

Mémoire de master en Anthropologie Sociale et Culturelle

Université Toulouse-Jean Jaurès

Année universitaire 2024-2025

Version corrigée après soutenance

Sous la direction de **Laurent Gabail**

Présenté par **Félix Robard**

le 12 février 2025

Membres du Jury:

Galia Valtchinova

Agnès Clerc-Renaud

Table des matières

Remerciements	3
Introduction	5
Conventions linguistiques et terminologiques	16
Chapitre 1- Marronnage et guerre civile	19
Genèse des sociétés marronnes des Guyanes.....	19
La guerre civile surinamienne, un conflit ethnique postcolonial.....	23
Camps de réfugiés et altérité surinamienne.....	27
Urbanisation et explosion démographique: Saint-Laurent aujourd'hui.....	30
Chapitre 2- Pamaka liba, sur la frontière et à la marge	36
Les Pamaka dans la guerre civile.....	36
Quitter le pays Pamaka: “Somen a Apatu, somen a Soolan”.....	41
L'accès transfrontalier au foncier: “go a busi”, “koti goon”.....	44
Une attraction non réciproque: frontaliers mais étrangers.....	47
L'or et la terre.....	51
Langatabiki aujourd'hui, capitale ou ville-fantôme?.....	54
Kapiten, faaka tiki et prescriptions rituelles.....	57
Exode rural et espace du savoir.....	63
Chapitre 3- Raconter la guerre pour fabriquer des morts	72
Vie et mort de monsieur Bodo.....	73
L'ambivalence de la violence.....	79
Les morts et les esprits: puissances et dangers occultes.....	86
La guerre obiatique.....	97
Décès du Gaaman Cornelius Forster, l'ordre retrouvé.....	103
Mettre du sens dans l'expérience.....	106
Chapitre 4- Vécus d'hier, récits d'aujourd'hui	109
“Bravo”, héros et protecteur.....	112
...ou autocrate destructeur?.....	115
“Den be feti, u be kiibi”: Le genre du récit.....	118
L'ordre et le désordre: Bouterse, un garant de la stabilité?.....	122
Se positionner au sein d'un espace régional.....	125
Les autres enjeux de la représentation politique.....	128
Conclusion	132
Bibliographie	137

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord à Laurent Gabail, pour la direction de ce mémoire à travers ses remous et ses changements de cap. Je remercie également Galia Valtchinova et Agnès Clerc-Renaud d'avoir accepté d'en constituer le jury, et pour leur intérêt pour ce travail.

En Guyane, je dois beaucoup à Mr. Denis Beguin, qui le premier m'a apporté une aide essentielle et sans qui ce terrain n'aurait pas été le même.

Je remercie également la mairie d'Apatou, plus particulièrement en la personne de son maire, Mr. Moïse Edwin, ainsi que tous les employés du service culturel qui m'ont accueilli en stage avec bienveillance - chacun, à sa manière, aura apporté beaucoup à ce mémoire.

Mariette Edwin, pour nos conversations passionnantes, Milan Menou, pour son accueil généreux à Saint-Laurent, un grand merci.

Ma gratitude va encore aux *kapiten*, de Langatabiki et d'ailleurs, qui m'ont offert l'hospitalité de leurs villages, leurs récits et leur soutien.

Elle va aussi et surtout à celles et ceux qui m'ont témoigné amitié et affection pendant mes séjours et au-delà, que je ne peux tous nommer ici sans craindre un oubli coupable - ma dette à leur égard n'en est pas moins grande.

Enfin, ce mémoire parle d'une guerre qui m'a été racontée par des personnes l'ayant vécue dans leur chair, parfois très durement, et ayant pourtant eu la gentillesse de partager leurs souvenirs et leur savoir. En les ordonnant et en les interprétant, j'ai essayé de leur rendre justice, avec les moyens dont j'ai pu disposer. Toute inexactitude ou erreur qui se serait glissée dans ces pages serait de mon seul fait, et c'est cette fois par avance que je remercie celles et ceux qui en relèveraient de corriger, elles et eux aussi, cette copie.

Introduction

“Quand j’étais enfant, j’avais huit ou neuf ans peut-être... il y avait la guerre au Suriname, ma mère a fui les hélicoptères en venant à Saint-Laurent. Depuis ici, on voyait les hélicoptères tirer sur Albina, lâcher des bombes...” Mon interlocuteur s’interrompt, son regard revient de ce côté-ci du fleuve. “Oui, j’en ai des histoires, des histoires de fou... Je ne peux pas les raconter comme ça, ça vaut de l’argent, ces histoires-là, pour être écrites dans un livre!”

Je ne réagis pas à cet appel du pied. Certes, ni mes ressources, ni mon arsenal méthodologique d’étudiant ethnologue ne me prédisposent à rémunérer des interlocuteurs. Mais ma relative indifférence, qui me fait revenir à d’autres sujets sur le ton de la conversation pour contourner l’invitation, est surtout dûe au fait que tout fraîchement débarqué de France hexagonale, mes orientations thématiques sont loin de cette guerre civile dont l’existence m’est alors vaguement connue, mais bien floue.

Les enjeux mémoriels qui découlent d’un conflit intra-national sont souvent envisagés en Amérique latine à l’aune d’un processus de pacification sociale que le souvenir des morts vient toutefois hanter¹. Au Suriname, et dans une moindre mesure en Guyane française, la patrimonialisation du parcours historique des populations marronnes et de leurs cultures participe d’une dynamique mémorielle², sans qu’un discours spécifiquement lié à un épisode récent de guerre civile ne semble avoir émergé avec netteté. Pourtant, cette guerre civile a bien eu lieu, de 1986 à 1992, au Suriname mais se déroulant largement sur une frontière guyano-surinamienne matérialisée par le fleuve Maroni. D’un côté comme de l’autre de la frontière, l’on s’accorde pourtant à dire qu’il est très peu, voire pas du tout abordé dans les parcours scolaires - cette

¹ Rojas-Perez, Isaias (2008). Writing the Aftermath: Anthropology and ‘Post Conflict’, dans: Poole (dir.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Blackwell Publishing, pp. 254-75.

² Moomou, Jean (2020). Patrimonialisation du marronnage : usages et pratiques au Suriname, *Cahiers des Amériques latines*, n°93, pp.93-112.

absence devenant corollaire d'une faible institutionnalisation mémorielle. La responsabilisation de l'Etat surinamien par le biais du recours aux instances législatives s'est cristallisée en un procès unique, celui du massacre de Moiwana, et a donné lieu à des réparations financières et à l'érection d'un monument commémoratif³, le seul aujourd'hui érigé en l'honneur de victimes de ce conflit. Les gouvernements surinamiens successifs, ne souhaitant pas s'attarder sur un épisode peu glorieux, menèrent plutôt une politique d'oubli que de mémoire, aidés en cela par l'émigration massive des zones du conflit et le nombre relativement peu élevé de morts, quelques centaines. Les personnes rencontrées et interrogées, si elles saisirent parfois activement l'occasion de raconter, semblaient globalement effectuer le même constat: elles affirmaient ne pas en parler, ni entre personnes l'ayant vécu, ni à leurs enfants ou petits-enfants - non pas sur le ton d'un tabou, mais plutôt d'une vague gêne, comme si le sujet était par nature condamné à n'intéresser personne. Et pourtant, à travers ses conséquences, cette guerre civile continue à vivre et, en un sens, à construire les rapports sociaux qui se nouent sur la frontière - ce sont ces conséquences que ce travail se propose d'explorer, telles qu'elles se formulent sur la portion de frontière qui a constitué mon terrain d'étude.

Le choix de ce terrain a largement précédé le choix thématique qui en découle. Au début de mon premier séjour guyanais, au fil des semaines et des tâtonnements, la possibilité d'y avoir accès se précise: une opportunité de séjourner en pays Pamaka, territoire traditionnel de la société maronne éponyme, se précise par l'ami d'un ami, monsieur Denis Béguin, enseignant à Apatou. Apatou est un village qui constitue l'appendice septentrional du pays Boni, une société de descendants de Marrons elle aussi mais bien distincte des Pamaka. C'est aussi le dernier à être accessible par les quelque soixante kilomètres de route qui longent le fleuve Maroni, et le pays Pamaka commence

³ Price, Richard (2012). Le massacre de Moiwana, dans: *Peuple Saramaka contre État du Suriname Combat pour la forêt et les droits de l'Homme*, Karthala, pp.97-117.

quelques kilomètres à peine en amont: monsieur Béguin y a des contacts et est tout disposé à m'aider. En dépit de sa stature discrète, toujours bien mis dans une chemisette à carreaux, il est fils de *kapiten* et gère en patriarche le hameau fondé par son père qu'il a peuplé de ses propres épouses et enfants. Son appui est précieux: lors de notre première discussion à Apatou, il m'assure qu'il "fera le nécessaire" pour qu'une place m'attende à Langatabiki, capitale du pays Pamaka, à une heure de pirogue en amont d'Apatou.

Et, effectivement, quinze jours plus tard, me voici embarqué dans une petite pirogue déjà chargée d'une dizaine de femmes et d'enfants et de leurs bagages, de bonbonnes de gaz et de paquets de nourriture - entre mes jambes, un sac de viande congelée goutte doucement sur le bois détrempe. Le piroguier est un homme court, d'une soixantaine d'années. S'il porte comme tout le monde un short et un t-shirt, sa mâchoire soigneusement rasée autour d'une courte moustache et son air sérieux lui donnent un air d'autorité. C'est *oom Adam*, qui sera mon hôte au village. Mr. Béguin lui a donné de ma part cent euros, "pour l'essence de la pirogue, le logement et la nourriture". Après un trajet d'une petite heure pendant lequel je découvre les sensations de la pirogue et du hors-bord, nous sommes arrivés à destination.

Langatabiki, qui m'a été décrite comme l'épicentre de la vie culturelle Pamaka, m'apparaît comme bien vide: plus des deux tiers des maisons sont abandonnées et beaucoup sont dans un état de délabrement avancé - qu'elles aient été construites selon les méthodes traditionnelles, en bois parfois orné de bas-reliefs *tembe*, ou plus récemment en béton et en tôle, comme cela se fait sur la côte. Un bâtiment abandonné m'est indiqué comme ayant été un internat - un adolescent parlant quelques mots d'anglais mentionne, sans sembler y attacher d'importance, "*when there was fighting, they kill people here*". Il n'en sait pas plus, et hausse indifféremment les épaules à mes questions.

Installé au village, dans un bâtiment garni de seuls lits nus destinés à l'accueil de visiteurs, je me familiarise petit à petit avec l'environnement. Je

donne comme il était convenu par l'intermédiaire de monsieur Béguin des cours de français aux adultes, qui se passent bien, et des cours de soutien scolaire aux enfants du village qui sont scolarisés à Apatou (et donc, en français). Enfin, quand les enfants ont envie, et à condition que je ne les fasse pas travailler trop dur: ces leçons deviendront progressivement des ateliers dessin et peinture.

Oubliés, bien entendu, le dictaphone, l'entretien long: je n'en ai pas les moyens alors même que j'apprends doucement la langue, les bonnes manières et la sociabilité villageoise. Je réussis progressivement à découvrir un peu les environs, aux endroits où se passe l'activité économique, et aussi ceux où l'on se divertit: une mine d'or à ciel ouvert, des exploitations agricoles, les magasins chinois, le *cabaré* où exercent des prostituées dominicaines. Je fais le deuil de mon domaine initial de prédilection, la parenté, les subtilités de son fonctionnement se révélant bien trop délicats à aborder. Si l'on remonte la chaîne généalogique trop haut, l'on aborde des savoirs secrets et ésotériques liés à l'histoire du marronnage et à l'ancestralité. Si l'on se concentre sur la structure familiale contemporaine et les pratiques quotidiennes, l'indiscrétion est tout aussi vite arrivée: non pas que les choses soient secrètes, mais s'en renseigner peut évoquer soit les volontés de contrôle du pouvoir post-colonial, soit une pratique sorcellaire sous-jacente.

Puis, plus tard, à l'occasion d'un travail universitaire me réclamant une thématique sanglante, la guerre civile surinamienne resurgit dans mes lectures. Peu documenté dans la littérature francophone et anglophone, à peine plus en néerlandais, ce conflit en tirait des airs presque anecdotiques: pas assez meurtrier pour être scandaleux, il n'a eu que l'effet d'une escarmouche dans un contexte international de guerre froide en fin de course. Et pourtant, il me dévoilait des dynamiques de peuplement encore très visibles dans l'ouest guyanais contemporain. Mais ce qui acheva d'attirer mon attention pleine et entière fut le nom de Langatabiki qui revenait: ce village où j'avais séjourné,

par l'accumulation de bribes d'information disséminées, se révélait avoir été une pièce essentielle du puzzle guerrier.

Je tenais mon sujet: fort des connaissances de mon premier terrain, je consacrerai le deuxième à la période de la guerre civile surinamienne en pays Pamaka. Mobiliser le récit historique pourrait également me donner une porte d'entrée pour interroger les modes de vie contemporains et travailler sur le post-conflit. La discipline historique, à l'inverse de l'anthropologie, disposait chez les populations marronnes d'une parente hautement valorisée - la tradition orale mythico-historique - et faisait ainsi l'objet d'un *a priori* positif dont je comptais bénéficier en abordant un épisode passé. Toutefois, cette guerre civile datant d'à peine quarante ans serait potentiellement suffisamment proche pour ne pas faire l'objet de la discrétion ésotérique qui entoure les récits de marronnage ayant eu lieu il y a plusieurs siècles et donné naissance aux clans actuels.

Au fil de mon deuxième terrain, qui s'est déroulé de février à avril 2024, j'ai progressivement pu appréhender ce sujet de la guerre civile surinamienne. Sur place, en pays Pamaka, mais aussi à partir d'une consultation des archives départementales de Guyane (qui me permit également d'effectuer la revue de presse du seul périodique régulier de la région, France-Guyane, pour la période concernée). Celles-ci étant conservées à Rémire-Montjoly, agglomération périphérique à Cayenne et proche du seul aéroport international de Guyane, elles encadrèrent mon travail de terrain: quelques jours à l'aller, avant d'entamer les quatre heures de route qui m'amèneraient dans l'ouest guyanais, et une semaine complète au retour, avant de reprendre l'avion qui me ramènerait en Europe. Les dix semaines passées sur le Maroni le furent à Langatabiki, grâce au même arrangement que lors de mon séjour précédent, mais également occasionnellement et brièvement dans d'autres villages pamaka et ponctuées de passages réguliers à Saint-Laurent du Maroni pour contacter mes

interlocut.eur.rice.s y résidant. Durant ces dix semaines, quatre furent occupées par un stage à la mairie d'Apatou, occasionnant des trajets quotidiens entre mon hébergement à Langatabiki et le service culturel de la mairie que j'accompagnais dans ses tâches d'organisation du funéraire et d'intermédiaire avec les autorités coutumières locales. Ce stage me permit d'intégrer la commune d'Apatou à mes travaux et d'y avoir accès à des interlocuteur.rice.s précieu.x.ses. Les archives de la mairie d'Apatou, pour des raisons de confidentialité, ne me furent pas accessibles, celles de la ville de Saint-Laurent non plus, cette fois pour des motifs internes liés à l'organisation de l'archivage.

Cette répartition du temps de l'enquête participe du dispositif de recherche, et par effet de cadrage la resserre autour d'une aire géographique. Autant par commodité heuristique que par convention ethnographique, je m'étais initialement assigné un groupe social, les Pamaka - l'enquête m'a mené en des espaces de vie dits traditionnels (le "pays Pamaka") et hors de ceux-ci, en des lieux ayant accueilli leurs migrations régionales. Sans être à proprement parler multisitué⁴, puisque confiné aux berges du fleuve Maroni et à des enjeux très localisés, le terrain d'enquête correspond à une fraction de l'espace mobile⁵ façonné par les modes de vie et les circulations régionales des personnes pamaka.

Sur place, les personnes sont très à l'aise avec cette dénomination collective: Pamaka étant d'usageémique, les variantes Paamaka, Paramaka, Paramacca, Paramaccaner que l'on trouve dans la littérature ou à l'oral sont également considérées comme acceptables. Celle-ci est définie par un système d'ascendance matrilineaire et correspond à une organisation politico-rituelle, à un territoire géographique, à une langue et à l'auto-désignation et sentiment d'appartenance des concerné.e.s. Si tout cela concorde pour les désigner en

⁴ Marcus, Georges (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, pp.95-117.

⁵ Retaillé, Denis (2005). L'espace mobile, dans: Antheaume et Giraut (dir.), *Le territoire est mort. Vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement*, IRD, pp. 175-201.

ethnie selon la définition de Fredrik Barth⁶, une littérature critique plus récente questionne un terme directement issu des catégories coloniales et au service de celles-ci⁷. En Guyane comme au Suriname, les sociétés marronnes se sont construites en interaction constante avec sociétés coloniales occidentales, et il n'est par conséquent pas surprenant de constater que les définitions classiques du terme correspondent assez bien à la réalité du terrain, quand bien même elles relèveraient ailleurs du handicap épistémologique. Toutefois, le terme charrie avec lui un imaginaire racialisant qui, euphémisé par l'exotisme, ne change cependant pas de nature⁸. L'ethnie serait alourdie de l'irrémédiable constat des différences comme de l'impossibilité de les circonscrire absolument⁹ - aujourd'hui, nous ne pouvons feindre d'ignorer que le contexte post-colonial guyanais forge des désignations raciales amalgamant ensemble les différents collectifs Marrons. Cela questionne les limites d'une dialectique de l'ethnicité qui se voudrait distincte du registre de la domination coloniale et de l'exclusion de l'autre. Par conséquent, j'utiliserai plutôt des termes ayant une connotation moins problématique: société, collectif, groupe social ou même nation, occasionnellement entendu sur le terrain et rappelant l'expression nord-américaine *First Nations* désignant les peuples autochtones amérindiens. L'ethnique ne sera mobilisé qu'au sens de résultat d'un processus d'ethnisation et non comme qualité intrinsèque d'un collectif - il ne nous appartient pas d'instituer une identité¹⁰.

Autant que possible, il s'agit donc de ne pas reproduire les rapports de domination qui structurent les sociétés post-coloniales, quand bien même ni l'enquête de terrain ni les constructions littéraires et scientifiques qui en sont

⁶ Barth, Fredrik (1998). Introduction, dans: Barth F.(dir.), *Ethnic groups and boundaries*, USA:Waveland Press, pp.9-38.

⁷ Amselle, Jean-Loup & M'Bokolo, Elikia (1999). *Au cœur de l'ethnie* (dir.), La Découverte ; Poutignat, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne (2012). *Théories de l'ethnicité*, Quadrige.

⁸ Bensa, Alban (2006). *La fin de l'exotisme: essai d'anthropologie critique*, Anacharsis.

⁹ Balibar, Etienne (2011). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Presse Universitaires de France, pp. 485-491.

¹⁰ Bazin, Jean (2008). Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique, dans: *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*, Anacharsis, pp.407-433.

issues ne sauraient s'extraire de leurs conditions de production. La prise en compte de ces conditions dans la production du savoir anthropologique nous contraint à une réflexivité indispensable, mais aussi à intégrer les discours et pratiques dans un contexte politique et économique régional et global. En ce sens, c'est aussi une anthropologie de la vulnérabilité¹¹ que propose ce travail, vulnérabilité induite par des constructions historiques que nous nous efforcerons de décrire mais aussi par une place très défavorable au sein des processus de production et de captation de la richesse du capitalisme mondialisé.

D'ailleurs, à l'époque déjà, la presse guyanaise n'avait pas accordé à la guerre civile surinamienne, même localement, la dimension d'événement-monstre telle que décrite et théorisée par Pierre Nora¹², cantonnant ses effets de rupture aux frontières du Suriname voisin: c'est, à l'est du Maroni, un désagrément d'importance, mais parmi d'autres actualités d'un quotidien ininterrompu. À partir des données collectées auprès de mes interlocut.eur.rice.s pamaka, la guerre civile se dessinait pourtant bien comme un événement, rupture temporelle et rupture d'intelligibilité du monde, une épaisse ligne dessinant un avant et un après. Alban Bensa et Éric Fassin affirment que "si, en amont, l'événement est coupé de toute ascendance, il engendre en aval une descendance innombrable."¹³ Ce travail s'attelle à questionner ces deux dimensions, c'est-à-dire à décrire et interpréter cette descendance en l'étirant chaque fois que possible vers une ascendance qui, autant que l'événement lui-même, produit un effet de contexte.

Il ne s'agit par conséquent pas d'opposer l'évènement à la structure: la guerre civile n'intervient pas pour faire entrer dans l'Histoire globale une société hors du temps¹⁴. L'historicisation du terrain part plutôt d'une volonté de

¹¹ Naepels, Michel (2019). *Dans la détresse: une anthropologie de la vulnérabilité*, éditions EHESS.

¹² Nora, Pierre (1972). L'événement monstre, *Communications*, n°18, pp.162-172.

¹³ Bensa, Alban & Fassin, Eric (2002). Les sciences sociales face à l'événement, *Terrain*, n°38, pp.5-20.

¹⁴ Fabian, Johannes (2017). *Le temps et les Autres: comment l'anthropologie choisit son objet*, éditions Anacharsis.

contextualisation dense que d'un penchant méthodologique préalable: quoique aidé par quelques travaux d'histoire immédiate¹⁵, la perspective en est distincte et ancrée dans des récits qui sont, eux, tout à fait actuels. Pour Bastien Bosa, "il n'existe pas de synchronie parfaite et (...) toute situation est un enchevêtrement de temporalités complexes"¹⁶. Ces temporalités, en pays Pamaka avec peut-être plus de saillance qu'ailleurs, émergent et s'imposent à l'observateur en situation d'étrangeté ethnographique. Les niveaux d'analyse sont par conséquent entremêlés, diachronie et synchronie cohabitent comme registres explicatifs indissociables. Dans cette optique, ce travail s'inscrit dans le cadre d'une ethnographie processuelle¹⁷, soucieuse de décrire le social sous la forme d'un jeu constant entre continuités et changements.

Dans cette optique, c'est la façon dont la guerre civile surinamienne a modelé le pays Pamaka qui motive l'essentiel de mes efforts descriptifs et interprétatifs. Comment la population a-t-elle vécu cette guerre, quels en ont été les parcours et comment ses enjeux ont-ils été perçus et sont-ils formulés? Où retrouve-t-on aujourd'hui les traces du conflit? Comment comprendre les narratifs produits, quelles significations donnent-ils à l'événement et peut-on en tracer les généalogies? Le postulat qui m'a été fait d'une absence de discours public, collectif autour de ce conflit sous-tend des modes d'acter la mémoire distincts - lesquels? En un mot, quelles sont les descendances, au sens de Bensa et Fassin, de la guerre civile surinamienne en pays Pamaka?

Pour y répondre, nous procéderons en quatre temps. Le premier chapitre sera consacré à la genèse des sociétés marronnes des Guyanes et proposera une lecture de la guerre civile surinamienne comme épisode-clé de leur construction

¹⁵ Anouilh, Dominique (1995). *La France, la Guyane et la guérilla (1986-1992): implications de la crise surinamienne en Guyane française*, GRHI-Université de Toulouse-II Le Mirail ; Moomou, Jean & Casimir, Valérie (2010). *La guerre civile du Suriname 1986-1990 : Les nouvelles données de l'axe fluvial Maroni, Guaiana*, numéro spécial Suriname, p. 16-20 ; Polimé, Thomas & Thoden van Velzen, H.U.E (1988). *Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1896-1988*, Instituut vor Culturele Antropologie Utrecht ; De Vries, Ellen (2005). *Suriname na de binnenlandse oorlog*, KIT publishers

¹⁶ Bosa, Bastien (2011). Ce qui change et le déjà fait, *Revue européenne des sciences sociales*, 49-2, pp.169-196.

¹⁷ Moore, Sally (1987). Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography. *American Ethnologist*, 14(4), pp.727-736.

comme altérité minorisée. Puis, le deuxième resserrera la focale sur le pays Pamaka, en retraçant à partir de récits d'exil et de déplacement les conditions de son émergence comme tension entre centralité et marginalité. Nous aborderons ensuite une forme particulière de discours sur la guerre civile, qui semble s'ajuster au registre de la tradition orale mythico-historique et inscrit le fait guerrier dans le registre du magico-religieux. Ce sera notre troisième chapitre. Enfin, un quatrième viendra décrire comment les affiliations politiques actuelles se constituent en prolongements des vécus différenciés - et genrés - de la guerre civile et en font surgir la mémoire dans les interactions villageoises.

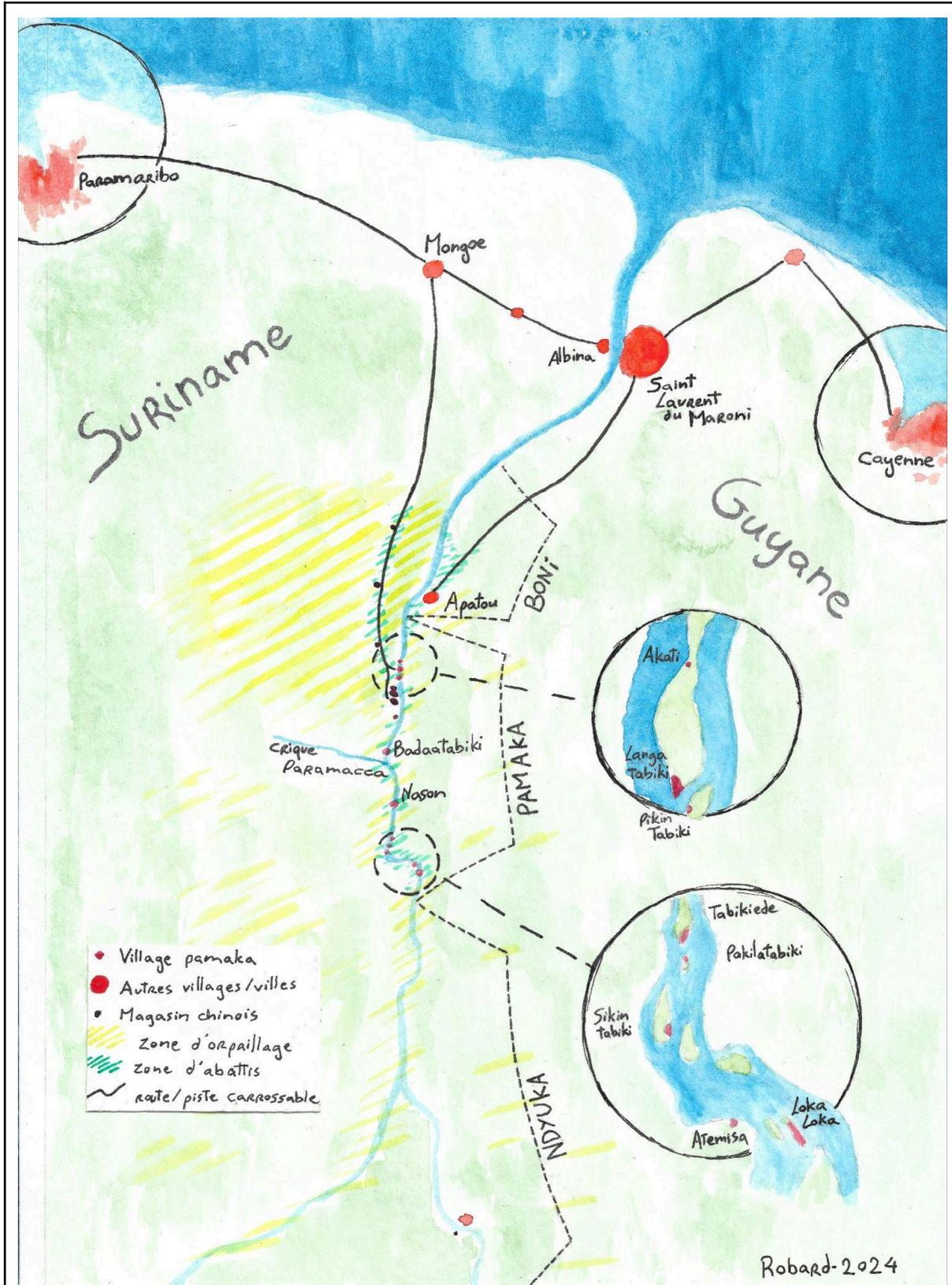


Fig.1. Carte schématique du pays Pamaka. ©Félix Robard

Conventions linguistiques et terminologiques

La langue parlée par les populations marronnes de la Guyane et du Suriname est un créole dont la structure est inspirée de langues d’Afrique de l’ouest et le vocabulaire majoritairement constitué de mots néerlandais et anglais, ainsi que d’une minorité de mots portugais (dans sa variante saamaka) ou français (dans sa variante boni). La présence de mots issus de langues amérindiennes et africaines est à souligner, quoiqu’en faible proportion dans le vocabulaire. Proche du créole de la côte surinamienne, le sranan tongo, et riche de six variantes correspondant aux six sociétés marronnes distinctes, les locuteur.ice.s multiplient les emprunts et les alternances codiques, surtout en milieu urbain où la mixité est forte, ce qui rend leur différenciation complexe aux oreilles mal exercées. Leur désignation par le terme *taki-taki*, imprécis, d’étymologie dévalorisante mais courant dans l’espace public, traduit cette méconnaissance¹⁸. Nous lui préférerons le terme *nengee tongo*, souvent abrégé en *nengee*, d’usage émique. Chaque variante étant désignée par le nom du groupe social qui la parle, nous parlerons aussi de *pamaka*.

Le terme *businenge* (de *busi*, forêt, et *nengee*, personne afrodescendante) est sans doute le plus répandu, au moins sur le Maroni. Il peut parfois même être utilisé en englobant les populations Amérindiennes. Il ne ferait pourtant, d’après l’anthropologue Richard Price, pas l’unanimité et serait l’effet d’un positionnement politique datant des années 1990 d’une seule des six sociétés marronnes, les Boni¹⁹. Nous l’utiliserons préférentiellement pour désigner uniquement les populations marronnes du Maroni, pour lesquelles je peux témoigner d’une adhésion au terme. Lorsqu’il s’agira de souligner la référence à l’aire culturelle marronne dans son entièreté, je lui préférerai la formulation, certes plus lourde, de “Marrons des Guyanes”. Lorsqu’une personne marronne

¹⁸ Léglise, Isabelle, & Migge, Bettina (2007). Le « taki-taki », une langue parlée en Guyane ? dans: Léglise & Migge (dir.) *Pratiques et attitudes linguistiques en Guyane : regards croisés*, IRD Editions, 99-118.

¹⁹ Price, Richard (2015). Synthèse, dans: Moomou (dir.), *Sociétés marronnes des Amériques: mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIème au XXème siècles*, pp.721-731, Ibis Rouge éditions.

s'exprime en langue nengee, elle utilisera plutôt le mot *busikondesama*, “personne/peuple du pays de la forêt”. Le terme de *businenge* tient ainsi plutôt le rôle de vocable destiné à un discours en français, et à ce titre, je le considère comme suffisamment francisé pour l'écrire sans italiques dans la suite de ce travail, tout comme le terme *nengee* lorsqu'il est utilisé pour désigner la langue parlée, ainsi que les ethnonymes.

Dans la retranscription de mots ou de locutions en langue nengee, qu'ils soient des ethno- ou des toponymes, intégrés à titre de citation ou par choix de ne pas les traduire, nous avons choisi d'utiliser la convention phonologique proposée par Laurence Goury et Bettina Migge dans leur précieuse *Grammaire du nengee*²⁰. Ainsi,

Le <w> est prononcé comme dans *kiwi*.

Le <y> est prononcé comme dans *yéti*.

Le <s> est prononcé <ch> devant un <i>, et dans sa variante pamaka peut être plus ou moins palatisé devant un <e>. Le reste du temps, il est prononcé comme dans *sel*.

Le <h> est fortement aspiré, sans équivalent en français.

Le <n> en fin de mot ou de syllabe signale la nasalisation de la voyelle qu'il précède.

Le <g> est prononcé comme dans *gâteau*.

Les graphies <ty>, <ny> et <dy> se prononcent à peu près respectivement comme on lirait <tch>, <gn> (comme dans *grogne*) et <dj> (comme dans *djinn*) en français.

Les voyelles <a>, <e>, <i>, <o>, <u> sont prononcées respectivement comme [a], [e], [i], [o], [u] en transcription phonétique internationale. Un accent aigu signale une voyelle particulièrement accentuée. Le redoublement d'une

²⁰ Goury, Laurence & Migge, Bettina (2003). *Grammaire du nengee: Introduction aux langues aluku, ndyuka et pamaka*, IRD éditions, col. Didactiques.

voyelle transcrit son allongement. Les variations de hauteur vocalique ne sont pas retranscrites à l'écrit.

Le reste de l'alphabet se prononce sensiblement comme en français. Le nengee, comme langue de tradition orale, n'a pas de règles grammaticales spécifiques à l'écrit. Le pluriel notamment n'étant pas marqué à l'oral, il ne le sera donc pas non plus à l'écrit, nous écrirons donc: un *kapiten*, des *kapiten*, un businenge, des businenge, etc.

Pour s'adresser à ou parler de quelqu'un, les termes employés sont ceux de la parenté. En pamaka, on dira *oom* ou *omu* (du néerlandais *oom*, oncle) aux hommes de 40-45 ans ou plus, et *p'pa* à partir de 65 ou 70 ans. Pour les femmes, les termes correspondants sont *tante* et *m'ma*. *Baala/baa* et *sis/s'sa* sont utilisés pour les adultes plus jeunes, ou entre personnes du même âge pour exprimer l'affection et la proximité. Nous utiliserons préférentiellement les termes émiques dans nos descriptions lorsque le discours recueilli l'aura été en nengee, pour conserver les subtilités de l'adresse. Nous pourrions également utiliser les termes de "monsieur" ou "madame", utilisés par mes interlocuteur.ice.s francophones pour marquer la connotation respectueuse, le registre de la parenté n'en ayant pas la fonction en français.

Le terme Pamaka/pamaka reviendra très régulièrement dans le texte. Je conserverai la majuscule pour l'utilisation de l'expression "pays Pamaka", quoique qu'il y soit théoriquement sous sa forme adjectivale. Cela vise à combler l'absence de nom propre spécifique désignant cet espace géographique (en nengee, on dira *pamaka liba* ou *pamaka konde*, "fleuve pamaka" ou "pays/village(s) pamaka") tout en lui donnant la forme valorisante d'un nom propre.

Chapitre 1- Marronnage et guerre civile

Genèse des sociétés marronnes des Guyanes

L'implantation de colonies hollandaises sur le modèle de plantations esclavagistes commence dès 1650 sur les côtes du Suriname. La main-d'œuvre était importée directement d'Afrique de l'ouest par le biais de la traite négrière transatlantique, et dès les débuts de ces installations, des hommes et des femmes refusèrent la servilité en s'enfuyant dans la forêt équatoriale toute proche. Ces fuyard.e.s constitués en bandes grossissaient et pratiquaient régulièrement des raids sur les plantations qu'ils avaient fuies pour se procurer des outils et des armes et inciter les esclaves travaillant encore aux cultures à les rejoindre. Dans les années 1760, les propriétaires des plantations et le gouverneur de la colonie sous autorité hollandaise s'inspirèrent des traités de paix utilisés deux décennies plus tôt pour pacifier les Marrons de Jamaïque et signèrent des accords avec les trois plus grands groupes constitués alors, les Matawai, les Saamaka et les Ndyuka, respectivement installés le long des fleuves Saramacca (dont les Saamaka tirent leur nom, mais qu'ils avaient alors déjà délaissé), Suriname et Maroni. Il était ainsi stipulé que les signataires, en échange de l'arrêt des expéditions punitives meurtrières et de la reconnaissance de leur statut de personnes libres, cesseraient de leur côté toute incursion dans les plantations et remettraient désormais tout.e fuyard.e à son ancien maître²¹.

Les Kwinti, petit groupe de Marrons de l'ouest du fleuve Saramacca, dont Wim Hoogbergen fait remonter l'existence jusqu'en 1743, subissent les attaques des expéditions hollandaises, des Matawai et de divers groupes amérindiens jusqu'à devenir de plus en plus discrets, au point qu'ils soient considérés pacifiés par l'autorité coloniale à la fin du dix-neuvième siècle malgré l'absence

²¹ de Groot, Silvia W. (1975). The Boni Maroon war 1765-1793, Surinam and French Guyana, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe*, 18, pp.30-48.

de traité. Ils sont alors installés à proximité du territoire matawai sur l'amont du fleuve Saramacca et sur le Coppename, et ce n'est qu'en 1887 qu'ils sont reconnus comme "Marrons libres"²².

Les Boni (ou Aluku, des noms de deux de leurs chefs mythifiés), quoique probablement constitués en groupe distinct antérieurement, sont exclus des traités et commencèrent des attaques sur les plantations en 1765. Ils entrèrent ainsi en conflit ouvert avec les colons et leur gouverneur, mais aussi avec les Ndyuka voisins. Après une succession de batailles, d'embuscades et d'escarmouches meurtrières dans la forêt, les Boni traversent le Maroni en 1776 et 1777, frontière stabilisée en 1713 par le traité d'Utrecht: ils entrent en Guyane française, se mettant à l'abri des forces néerlandaises mais reprenant les hostilités en 1788, sous les ordres de leur chef éponyme semi-légendaire. En 1791, un traité entre ndyuka et hollandais place sous tutelle ndyuka le peuple Boni, et la mort de leur chef de guerre éponyme dans un guet-apens en 1793 met un coup d'arrêt aux confrontations. En 1860 enfin, une délégation franco-hollandaise déclare aux deux groupes la fin de la tutelle ndyuka sur les Boni et ces derniers sont définitivement intégrés dans l'ensemble démographique de la Guyane française.²³

Les Pamaka font figure de derniers arrivés parmi les six nations businenge. La mention qui en est faite par Jules Crevaux, explorateur français remontant alors le Maroni, date leur fuite des plantations de 1826 et les chiffre en 1876 à une centaine²⁴. C'est précisément cette année-là que John Lenoir²⁵ situe l'établissement du premier village Pamaka sur la berge même du fleuve Maroni, à l'embouchure de la crique²⁶ Paramacca le long de laquelle se situaient

²² Hoogbergen, Wim (1992). Origins of the Suriname Kwinti maroons, *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, Vol. 66, No. 1/2, pp.27-59.

²³ de Groot, Silvia W. (1975). *Op. Cit.* ; Hoogbergen, Wim (1990). *The Boni maroon wars in Suriname*, Brill.

²⁴ Crevaux, Jules (1879). Voyage d'exploration dans l'intérieur des Guyanes : 1876-1877, *Le tour du monde*, ISSN 0982-1651, T. XXXVII, pp.337-416. Notons que le père Brunetti (Brunetti, Jules (1890). *La Guyane française, souvenir et impression de voyage*, Tours, Alfred Mame et fils, p.273), missionnaire et explorateur, les donnait en 1860 pour 200, soit le double - chiffrer les populations marronnes est un exercice "au doigt mouillé"...

²⁵ Lenoir, John (1974). *The Paramacca Maroons: a study in religious acculturation*. New school for social research, thèse soutenue en 1973, anthropologie, University Microfilms, pp. 18-26.

²⁶ En Guyane, on désigne par "crique" les rivières affluent d'un fleuve.

jusqu'alors les campements. Il mentionne aussi que les Pamaka sont remarquablement discrets dans la littérature, lui-même les ayant rencontrés par hasard, alors qu'il se dirigeait vers les villages ndyuka de l'amont déjà "pris" par les anthropologues Ineke et Hendrick Thoden van Velzen²⁷. A l'instar des Boni dont ils ont intégré un certain nombre de récits historico-mythiques, les Pamaka ont eu, historiquement, des relations tendues avec les Ndyuka auxquels ils attribuaient des velléités hégémoniques²⁸.

Les populations marronnes ont progressivement modifié leur mode de vie au fil des décennies, puis des siècles. Les premiers temps du marronnage, empreints de danger et d'incertitude, ont poussé les fuyard.e.s à développer un certain nombre de stratégies de survie: déplacements fréquents des campements, rapine, relations parfois d'entraide, souvent d'hostilité avec les différents peuples amérindiens, et développement d'une agriculture vivrière itinérante sur brûlis²⁹.

Avec la pacification progressive de l'arrière-pays des Guyanes, les villages des différents groupes marrons ont pu s'implanter plus durablement, et quoique les enjeux rituels, religieux et politiques diffèrent, parfois même au sein du même groupe³⁰, la littérature est unanime: la pratique de l'ancestralité précède et coexiste avec les conversions à différentes formes de christianisme missionnaire. Chacune des six sociétés dispose d'un territoire distinct et d'un chef rituel et politique unique, le *Gaan Man* ou *Gaaman*, et de chefs de clans matrilineaires, les *kapiten* ou *kabiten*, eux-même assistés de *basia* qui sont porte-paroles et répondeurs rituels. Les villages (*konde*) disposant d'un autel

²⁷ Lenoir, John & Ceder, Phil Kutukutu (2022). *Brother Mambo: Finding Africa in the Amazon*, Black rose writing, p.45.

²⁸ Lenoir, John (1974). *Op. Cit.* p.28.

²⁹ Moomou, Jean (2004). *Le monde des marrons du Maroni en Guyane (1772-1860): la naissance d'un peuple: les Boni*, Ibis Rouge éditions ; Moomou, Jean (2013). *Les marrons Boni de Guyane: Lutte et survie en logique coloniale (1712-1880)*, Ibis Rouge éditions, pp.331-355 ; Price, Richard (2013a). *Les premiers temps : la conception de l'histoire chez les Marrons saamaka*, Vents d'ailleurs ; Lenoir, John (1974). *Op. Cit.* pp.1-19 ;

³⁰ Parris, Jean-Yves (2011). *Interroger les morts : essai sur la dynamique politique des Noirs marrons ndjuka du Surinam et de la Guyane*, Ibis Rouge éditions ; Thoden van Velzen, H.U.E. & van Wetering, Wilhelma (1991). *The Great Father and the Danger : religious cults, material forces, and collective fantasies in the world of the Surinamese Maroons*, KITLV Press.

aux ancêtres sont fixes, tandis que les abattis et les habitations secondaires qui s’y développent régulièrement (*kanpu*) peuvent être créés et abandonnés selon les besoins, selon un système de propriété foncière des matrilineages³¹.

Les échanges avec la côte et le monde occidental ne se sont pas arrêtés avec l’abolition de l’esclavage et la reconnaissance des Noirs marrons comme peuples indépendants. Richard Price documente une forte propension à la mobilité professionnelle masculine dans les années 1970, les emplois rémunérés de la côte permettant d’acquérir des biens valorisés: outils de métal, savon, tissus... Il n’était alors pas rare qu’un homme soit absent plusieurs années d’affilée³². Cependant, c’est pendant la seconde moitié du vingtième siècle que les mouvements durables de populations vers les villes de la côte explosent. D’abord comme opportunité économique et commerciale liée au transport fluvial dont les Marrons se sont fait une spécialité, puis comme résidence durable favorisée par les possibilités d’emploi salarié. Mais c’est la guerre civile surinamienne (1986-1992) qui va créer un afflux de réfugiés vers la Guyane française et la ville frontalière de Saint Laurent du Maroni, qui devient alors l’écrasant pôle démographique régional.

La vallée de Saint-Laurent-du-Maroni comptait en effet d’après un rapport commandé par la préfecture fin 1974³³ pas moins de 1050 “Djuka ; Paramaca ; Saramaca” désignés comme “populations d’origine surinamienne” auxquels s’ajoutent 1220 Boni, soit 2270 personnes en tout - ce dénombrement est souligné comme approximatif, mais se maintiendra à la hausse durant la décennie qui suivit, motivant diverses opérations de relogement par les pouvoirs publics³⁴. Si cette démographie est déjà conséquente pour un bourg qui aura

³¹ Nous nous contenterons ici des deux références décrivant le plus en détail les structures sociales marronnes, respectivement Djuka et Saamaka: Köbben, André J. F. (1996). Unity and disunity: Cottica Djuka society as a kinship system, dans: Price R. (dir), *Maroon societies: Rebel slave communities in the Americas*, The John Hopkins University Press ; Price, Richard (1975). *Saramaka social structure : analysis of a maroon society in Surinam*, Caribbean Monograph Series.

³² Price, Richard (1975). *Op. Cit.* pp.65-74.

³³ Archives Territoriales de Guyane, cote 1310W32: *Populations autochtones : correspondance, notes, rapports, copies d'articles (1968-1989)*.

³⁴ Léobal, Clémence (2013). *Saint Laurent du Maroni: une porte sur le fleuve*, Ibis Rouge éditions.

moins de 7 000 habitant.e.s au début des années 1980³⁵, elle explosera suite à l’afflux de réfugié.e.s marrons que générera la guerre civile, doublant la population totale de l’agglomération.

La guerre civile surinamienne, un conflit ethnique postcolonial

C’est en 1975 que le Suriname passe de l’autonomie à l’indépendance, sans violence et par le biais d’une coalition de partis créoles menée par Henck Arron. La vie politique surinamienne est alors organisée en partis de base ethnique, entre créoles descendants d’afro-descendants libres et affranchis, indonésiens, et descendants de migrants musulmans et hindous originaires du sous-continent indien. Les Marrons, représentant alors environ 10% de la population, ne sont pas représentés politiquement. En 1980, un groupe de 16 officiers de la jeune armée surinamienne effectuent un coup d’État et Arron s’exile aux Pays-bas. Desi Bouterse, leader du groupe d’officiers putschistes, prend la tête d’une dictature militaire derrière le mince paravent d’une administration civile dont il reste maître³⁶.

Au milieu de l’année 1986, un jeune militaire Ndyuka Kotika³⁷ connaît un désaccord avec Desi Bouterse, dont il a été garde du corps: il s’agit de Ronnie Brunswijk, futur leader d’une guérilla qui durera six ans. Les sources orales comme écrites restent floues quant à l’origine précise de la rancune, mais concordent sur sa nature financière: qu’il s’agisse de salaires non versés ou d’un mauvais négoce de stupéfiants, Brunswijk n’aurait pas été payé ce qui lui était dû. D’après l’anthropologue Thoden van Velzen, Ronnie Brunswijk avait été

³⁵ Dossier complet – Commune de Saint-Laurent-du-Maroni (97311) | Insee
<https://www.insee.fr/fr/statistiques/2011101?geo=COM-97311>

³⁶ Adélaïde-Merlande, Jacques (2002). *Histoire contemporaine de la Caraïbe et des Guyanes: De 1945 à nos jours*. Karthala, pp. 93-101 et 209-216.

³⁷ Les Ndyuka Kottika constituent une population descendant des Ndyuka mais distincte de ceux-ci depuis le début du XX^{ème} siècle, suite à une migration durable vers la région côtière du fleuve Cottica, non loin de la frontière avec la Guyane française.

licencié dès 1982 ou 83 et s'était même vu refuser ses arriérés de salaire, le contraignant à retrouver un emploi manutentionnaire sous-payé - une déchéance sociale qu'il n'aurait pas digérée, se lançant alors dans le banditisme qui voit son apogée dans les événements de 1986³⁸. Déjà désigné comme auteur d'un braquage de banque à Mongoe deux ou trois ans plus tôt, Brunswijk a l'expérience des armes malgré ses vingt-quatre ans - mention est faite dans la presse d'un entraînement spécial qu'il aurait suivi à Cuba, lors du bref rapprochement esquissé par Bouterse avec le bloc soviétique³⁹. Il attire l'attention de l'opposition surinamienne, exilée aux Pays-Bas, qui lui apportent un soutien logistique et organise la rébellion⁴⁰. Bientôt très populaire chez les populations Ndyuka Kotika, il sera qualifié de Robin des bois par la presse: la redistribution des denrées alimentaires et de consommation courante issues d'attaques de convois routiers donnent à sa cause une dimension sociale et ses rangs se garniront de volontaires essentiellement issus des populations marronnes. Ces dernières, en effet, sont marginalisées et racialisées par le pouvoir en place, dont les soldats effectuent d'après les témoignages un racket systématique des denrées alimentaires acquises dans les magasins de la côte. Ses opérations de banditisme prennent une dimension politique, et sa petite équipe de militaires, issus comme lui des populations marronnes, s'engage dans un conflit armé qui opposera ses rebelles, bientôt baptisés "Jungle Commandos" pour leur maîtrise de l'environnement amazonien, aux forces régulières surinamiennes. D'après la presse que cite Dominique Anouilh⁴¹, ils seront formés et appuyés par des mercenaires professionnels⁴². C'est le 22 juillet 1986 qu'il donne le véritable coup d'envoi en attaquant avec une soixantaine

³⁸ Thoden van Velzen, H.U.E. (1988). De Brunswijk-opstand: Antropologische kanttekeningen bij de Surinaamse burgeroorlog, *Sociologische Gids*, vol.35, n°3, pp.212-236.

³⁹ France-Guyane, édition du 23/09/1986.

⁴⁰ Anouilh, Dominique (1995). *Op. Cit.* pp.33-36.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Sur mon terrain pamaka, on nie la présence de mercenaires rémunérés dans les rangs de Brunswijk. Les guérilleros Blancs auraient été des sympathisants bénévoles. L'un n'exclut cependant pas l'autre - au moins une personne, dont j'ai retracé une portion de parcours à partir de deux sources non liées, correspond à la définition pamaka. Les autres sources - presse et littérature - semblent bien confirmer la présence de mercenaires occidentaux professionnels au début de la guerre.

d'hommes deux casernes de l'est surinamien et en faisant prisonniers douze militaires, plaçant dans une intervention télévisée quelques jours plus tard son action dans une ligne d'opposition politique aux auteurs du coup d'Etat de 1980⁴³.

Les affrontements entre les rebelles et les forces régulières se multiplient et augmentent en intensité, allant jusqu'au bombardement de la petite ville frontalière d'Albina par les forces de Bouterse les 11 et 12 octobre. S'il y a fort à penser que des déplacements de moindre ampleur, et donc plus discrets, ont commencé plus tôt, c'est à ce moment que l'afflux de réfugiés se fait massif. Le 17 octobre, France-Guyane titre "Exode sur le Maroni: près d'un millier de réfugiés en Guyane". De ce millier, les amérindiens galibi feront seuls l'objet de l'attention du périodique, bien que n'en constituant qu'un tiers: en page 4, l'on explique leur inconfortable position entre rebelles et réguliers, les exactions commises par les hommes de Brunswijk à leur égard et la solidarité mise en place au sein de la communauté galibi guyanaise. Il appartient au lecteur ou à lectrice de deviner que les deux autres tiers sont constitués de Marrons - et des "3000 personnes [supplémentaires qui] s'apprêteraient à rejoindre la rive française" mentionnées en une, on apprend que 2500 seraient galibi également - une prédiction bientôt démentie par le déroulé des événements⁴⁴.

Car sur les 10 000 réfugiés dénombrés en 1988, alors que les circulations se sont stabilisées, 8 500 sont Marrons, et 1 500 Amérindiens⁴⁵. Les deux ensembles restent bien distincts: les Amérindiens sont réputés avoir fui les exactions des rebelles, exactions commises suite aux accusations de soutien et d'information des forces de l'armée régulière de Desi Bouterse. Ils seront accueillis tant bien que mal au sein de leur propre communauté, et éviteront

⁴³ France-Guyane, édition du 29/07/86.

⁴⁴ France-Guyane, édition du 17/10/1986. Les chiffres, contradictoires d'un article à l'autre (ou d'un titre à son article), semblent être des estimations "à la louche" dont l'examen révèle une totale invisibilisation des populations réfugiées marronnes.

⁴⁵ Bourgarel, Sophie (1988). *Migration sur le Maroni: le cas des réfugiés surinamiens en Guyane*, mémoire de maîtrise de géographie, université Paul Valéry - Montpellier III, pp.50-51.

ainsi les camps de réfugiés et la proximité avec les populations marronnes réputées soutenir la rébellion.

L'accueil fonctionne également pour les Marrons, et ceux qui ont la chance d'avoir de la famille déjà installée du bon côté de la frontière bénéficient de l'hospitalité qu'imposent les obligations de la parenté. Mais les capacités d'accueil sont vite dépassées, et le plan Alizée, conçu au lendemain du coup d'Etat de 1980 par l'armée française dans l'éventualité d'une crise politique majeure au Suriname, devient le plan Maroni, avec la création de quatre camps de réfugiés. Une convention la liera avec la sous-préfecture de Saint-Laurent du Maroni et une enveloppe exceptionnelle du ministère des Départements et Territoires d'Outre-mer viendra financer l'opération, sur demande expresse du conseil général de la Guyane qui voit ces perturbations d'un mauvais œil et ne souhaite en aucun cas voir son propre budget grevé par les conséquences du conflit intérieur surinamien⁴⁶.

Alors que la situation politique au Suriname s'enlise, avec une baisse en intensité des combats après 1988, les camps de réfugiés semblent devoir se pérenniser. Alors que les discussions se multiplient entre les autorités françaises et surinamiennes, ONG et instances publiques fourniront, six ans durant, le nécessaire au quotidien de ces personnes qui se retrouveront ainsi administrativement en suspens: la dénomination de "Personnes Provisoirement Déplacées du Suriname" est créée et adoptée pour éviter de les reconnaître comme réfugiés de guerre. De cette façon, on les prive des droits qui accompagnent ce statut dans le droit international, c'est-à-dire une carte de séjour qui ferait d'eux des individus libres de circuler, de travailler légalement et de s'intégrer dans la démographie guyanaise. Cette exception administrative, appliquée avec la bénédiction du Haut Commissariat aux Réfugiés (HCR), n'est que la traduction en termes juridiques de la construction d'une altérité excluante

⁴⁶ Archives Territoriales de Guyane, cote 1129W8: *Conseil général : délibérations légalisées (4 février-31 mars 1987), motion du 4 février 1987 sur l'accueil et l'endiguement des réfugiés surinamiens.*

pendant la guerre civile surinamienne. Cette période charnière est ainsi révélatrice d'un processus de racialisation des Marrons qui perdure encore dans la Guyane contemporaine.

Camps de réfugiés et altérité surinamienne

Pour son édition du 23 septembre 1986, France-Guyane fait un portrait du leader des rebelles surinamiens, Ronnie Brunswijk. Les mentions à son appartenance à la minorité marronne Ndyuka Kotika sont pour le moins floues: l'on parle de son adhésion à une "tradition ethnique" que l'on ne nomme pas, l'on mentionne qu'il "réparti[t] les vivres à la population bonie" lors de prises de guerre (il s'agit en réalité de populations Ndyuka Kotika, un groupe social bien distinct des Boni), et au final, le qualificatif fourre-tout de "Bushman" semble l'emporter. Le soutien massif des populations marronnes surinamiennes à la guérilla et les effectifs de volontaires essentiellement issus de ces populations, minoritaires au Suriname mais ultra-majoritaires sur la zone frontalière, ne font pas l'objet d'analyses ni de questionnements outre mesure: la volonté de "rétablissement de la démocratie" semble devoir expliquer seule la genèse d'un conflit qui devait durer six ans.

Ce traitement sera maintenu tout au long de la guerre. Très peu de mentions de la culture businenge sera faite dans le périodique, à l'inverse d'une valorisation régulière des traditions amérindiennes - qui sont toujours, elles, désignées selon la nomenclature en vigueur: on ne confond pas Galibi, Wayana, Palikur... C'est le reflet d'une perception différenciée des deux populations: si les amérindiens sont perçus comme étant les seuls véritables autochtones, ceux à qui l'on attribue volontiers des cultures qui seraient à préserver, les Noirs-marrons seraient moins légitimes à figurer en vitrine d'un territoire colonisé, héritier de l'empire français⁴⁷. L'ouvrage du géographe et ethnologue

⁴⁷ Nous ne souhaitons ici en aucun cas laisser au à la lecture.ice l'idée que les peuples amérindiens bénéficieraient d'avantages sociaux objectifs en Guyane, d'autant plus que les conditions d'existence ces derniers sont largement en dehors de notre objet d'étude et donc de notre périmètre d'expertise. Nous constatons

Jean Hurault, *Africains de Guyane*, paru en 1970, aura certes porté à la connaissance d'un public amateur l'existence de ces sociétés mais la révélation, sans doute, était trop récente pour que le regard journalistique sache en distinguer les modes de vie, les enjeux, les histoires ou même les ethnonymes. Ainsi, "Boni", "Bosh", "Djouka/Djuka", "bushman", voir "bosh negroes" seront dans la plupart des cas utilisés comme synonymes pour désigner toute personne issue de ces communautés noir-marronnes. Le terme de loin le plus fréquent sera "surinamien", dont les occurrences sont extrêmement nombreuses pour désigner les coupables présumés ou confirmés de crimes et délits divers comme pour désigner les milliers de réfugiés ayant trouvé refuge dans les camps de la périphérie saint-laurentaise. Quoiqu'il semble neutre, ce terme invisibilise complètement la réalité de la guerre civile en cours: l'opposition de la faction armée d'une minorité racialisée face à un pouvoir central - et donc les discriminations contre lesquelles ils se révoltent⁴⁸.

Cette nationalité qui est attribuée aux personnes marronnes est, de surcroît, loin d'aller de soi. Les terres dites traditionnelles en amont des fleuves surinamiens, au cœur de la forêt vierge d'où sont originaires beaucoup de personnes marronnes, correspondent aux identités collectives des sociétés ou nations issues du marronnage. Celles-ci ne relèvent pas directement d'une appartenance à la nation surinamienne, et se sont même construites en opposition à son ancêtre colonial. Ce sont leurs déplacements, plus ou moins durables, vers les espaces côtiers qui contraignent les Marrons à prendre en compte les exigences bureaucratiques des Etats et à se négocier une place dans le jeu des administrations. En assignant aux réfugié.e.s une nationalité figée et une privation des droits en conséquence, les autorités françaises détournent le

uniquement ici le contraste entre l'image du "bon sauvage" qui leur est accolée, donnant *a minima* la prénotation de leur inoffensivité, et le cas des "surinamiens" marrons auxquels on attribue invariablement une certaine dangerosité. L'altérité ainsi fabriquée fonctionne selon deux mécanismes très différents, dont il n'est pas question de hiérarchiser ici les effets.

⁴⁸ L'anthropologue Richard Price ira jusqu'à désigner le conflit comme une tentative d'ethnocide à l'égard des populations noir-marronnes (Price, Richard (2013a). *Op.Cit.* p.8).

regard d'une réalité bien plus complexes: avant la guerre, les circulations transfrontalières étaient déjà extrêmement régulières, d'où d'ailleurs les difficultés des campagnes de délivrance d'états civils aux populations fluviales dans les années 1960⁴⁹. Ces campagnes sont, pourrait-on dire cyniquement, arrivées à temps: en cette fin des années 80, il devient essentiel de pouvoir dire - et désigner - qui n'est pas français. Et si ces populations sont passées "du sauvage à l'étranger"⁵⁰, puis "du primitif au réfugié"⁵¹, c'est surtout le fait d'un pouvoir politique français qui, spontanément, a considéré les populations autochtones comme des étrangers et non des citoyen.ne.s potentiel.le.s, comme des parasites par vocation et non des membres producti.f.ve.s de collectifs humains constitués. Les assignations à la sédentarité par le biais de l'appartenance nationale prennent ici une double articulation de contrôle et d'exclusion qui devient pleinement visible et effective pendant l'épisode des camps de réfugiés.

Durant l'année 1988, où l'on commence à comprendre que la situation au Suriname s'englué, les gros titres de France-Guyane sont explicites: "cinquante millions de dépenses en 87 pour 9026 réfugiés recensés" en une, puis en page 5: "1988: les retour au pays de 10 000 réfugiés?" (5/1/1988) ; "Réfugiés: créer les conditions du retour" (en citant le nouveau président du Suriname R.Shankar, 5/2/1988), "à propos des réfugiés: 'cette situation ne saurait se prolonger'" (citant le ministre des affaires sociales et de l'emploi en visite en Guyane, 12/2/1988). Il est inutile de poursuivre l'inventaire, qui restera sur le même ton toute la guerre durant. Il sera très rarement fait mention des conditions de vie dans les camps et quand, en 1988 encore (11/10), sous le titre: "Protestation de

⁴⁹Benoît, Catherine (2016). *Pampila* et politique sur le Maroni : de l'état civil sur un fleuve frontière. *Histoire de la justice*, 26, pp.237-259.

⁵⁰ Jolivet, Marie-José. (2022). Du « sauvage » à l'« étranger » ou les difficultés de l'identification guyanaise. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne].

⁵¹ Léobal, Clémence (2016). From "primitives" to "refugees": French Guianese categorizations of Maroons in the aftermath of Surinamese civil war, dans: Hassankhan, Roopnarine, White & Mahase (dir.), *Legacy of Slavery and Indentured Labour: Historical and Contemporary Issues in Suriname and the Caribbean*, Manohar, pp.213-230.

la population de Saint-Laurent face à l'invasion des réfugiés surinamiens", l'on mentionne "les camps [qui] deviennent des villages où les adultes ne travaillent pas et les enfants ne sont pas scolarisés", il n'est pas question de résoudre les problèmes auxquels les réfugié.e.s font face. Il s'agit de les renvoyer "chez eux" comme solution à "l'insécurité grandissante". Certes, il ne s'agit que de la ligne éditoriale du seul périodique régulier de l'époque, et l'on ne peut attribuer à l'intégralité de la population guyanaise les mêmes positions. Cependant, cette ligne éditoriale retranscrit assidûment les préoccupations des représentants politiques de cette période, et nous ne lui avons pas trouvé de contradicteurs dans la presse ou les archives - s'il y en eut, ils furent donc discrets.

Le traitement réservé aux réfugiés Marrons correspond à l'analyse de Liisa Malkki, pour qui "(...) *in the national order of things, refugeeness is itself an aberration of categories, a zone of pollution.*"⁵². Empruntant à Mary Douglas la notion d'impureté, elle l'applique au concept d'Etat-nation dont les constructions ne permettent pas la liminarité, menant à une invisibilité structurelle: "(...)[*the refugees*] represent an attack on the categorical order of nations which so often ends up being perceived as natural and therefore, as inherently legitimate."⁵³ Si elle distingue sur ses terrains deux modalités pour s'extraire de cette invisibilité (revendiquer une appartenance nationale remodelée ou se fondre dans le contexte social dit d'accueil), il semble difficile d'effectuer des distinctions aussi nettes dans la Guyane d'aujourd'hui.

Urbanisation et explosion démographique: Saint-Laurent aujourd'hui

⁵² Malkki, Liisa (1995). *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, The University of Chicago Press, p.4.

⁵³ *Ibid*, p.8.

A la fin de la guerre civile, en 1992, les camps de réfugiés sont démantelés. Les tentatives répétées de l'Etat français pour "renvoyer chez eux" les 10 000 réfugié.e.s, y compris en leur proposant une compensation financière pour leur retour, furent un échec. La grande majorité des réfugiés, depuis 6 ans habitués à leur vie en Guyane française, reste sur place et se répartit dans des villages et des bidonvilles, beaucoup même prennent l'argent qui leur est proposé pour rentrer au Suriname et re-traversent la frontière aussitôt. Le fleuve est trop facile à traverser, et l'Etat ne parvient pas à matérialiser efficacement sa frontière puisqu'il n'est pas en mesure d'en contrôler les circulations⁵⁴. L'arrivée de personnes marronnes de nationalité surinamienne se double des migrant.e.s haïtien.ne.s et brésilien.ne.s notamment, et l'insuffisance des moyens produit des infrastructures défailtantes⁵⁵. Autour de Saint-Laurent du Maroni, les bidonvilles pudiquement qualifiés d'habitat informel par les autorités grandissent, gonflés certes par l'immigration mais aussi par une explosion démographique sans précédent. En 2021, la ville est estimée à 50 000 habitants, dont les deux tiers ont moins de 29 ans⁵⁶. Quoique les statistiques ne nous fournissent pas de renseignements sur une base ethnique, Saint-Laurent est souvent revendiquée comme la "capitale des businenge" en raison de l'écrasante majorité démographique qu'ils y représentent.

Avec le taux de violences le plus haut de France⁵⁷, la situation guyanaise n'est guère enviable. Pourtant, elle reste extrêmement attractive telle que vue depuis ses voisins, le Suriname notamment: c'est quasiment un passage obligé, lors de discussions informelles avec des surinamiens de passage, que de

⁵⁴ Feldmann, Gregory (2005). Essential Crises: A Performative Approach to Migrants, Minorities, and the European Nation-State. *Anthropological Quarterly*, 78(1), pp.213-246.

⁵⁵ Léobal, Clémence (2022). *Ville noire, pays blanc: Habiter et lutter en Guyane française*, Presses Universitaires de Lyon ; Piantoni, Frédéric (2016). Trente ans d'immigration en Guyane: Un processus d'intégration sociale et économique sous contrainte. *Après-demain*, n°39, pp.27-31.

⁵⁶ Dossier complet – Commune de Saint-Laurent-du-Maroni (97311) | Insee
<https://www.insee.fr/fr/statistiques/2011101?geo=COM-97311>

⁵⁷ Taux d'homicide de 17,0 pour 100 000 habitant.e.s et un taux de violences sexuelles de 2 pour 1000 habitant.e.s en 2022, pour ne citer que ces deux indicateurs (rapport du SSMI (service statistique ministériel de la sécurité intérieure), 2022: *insécurité et délinquance en 2022: bilan statistique*,
<https://www.interieur.gouv.fr/Interstats/Actualites/Insecurite-et-delinquance-en-2022-bilan-statistique-complet>)

m'entendre demander si je pouvais les aider à obtenir des papiers, si je connaissais une méthode plus efficace qu'une autre, si je pouvais leur trouver un emploi du bon côté du fleuve. La question des papiers est ainsi cruciale, et l'apprentissage des codes de l'administration devient le seul moyen d'en obtenir les ressources⁵⁸. Symétriquement, cette administration fabrique des étrangers: depuis les campagnes d'inscription à l'état civil, les frontalier.ère.s qui en furent exclus doivent ainsi jongler entre les stratégies pour bénéficier des infrastructures françaises: recours à une parentèle bien implantée en Guyane, fabrication d'un parcours résidentiel correspondant aux attentes de l'administration, scolarisation des enfants, mariages officiels pour des objectifs officieux... Avec, à la clé, pour les plus doué.e.s, l'accès à un logement social pérenne et salubre, symbole d'une ascension sociale réussie⁵⁹.

La langue est elle aussi une barrière importante. Les langues noir-marronnes et leurs variantes dialectales, ainsi que le créole surinamais (le *sranan tongo*) sont désignées sous le même terme de *taki-taki*, soit le "parler-parler", expression d'origine coloniale et méprisante⁶⁰. En milieu scolaire, l'adaptation d'enfants qui n'entendent pas un mot de français hors des cours dispensés par des enseignant.e.s souvent blasé.e.s est pour le moins difficile. Il n'est pas rare de voir des élèves traverser toute une scolarité en restant illettrés⁶¹.

L'accès aux allocations familiales comme ressources spécifiquement féminines, puisque les pères ne sont pas nécessairement ni déclarés comme tels, ni co-résidents, sont parfois mentionnées (par des hommes) comme source de déstructuration de la société: les femmes, indépendantes financièrement,

⁵⁸ Fogel, Frédérique (2019). *Parenté sans papiers*, Dépaysage.

⁵⁹ Léobal, Clémence (2022). *Op. Cit.*

⁶⁰ L'église, Isabelle & Migge, Bettina (2007). *Op. Cit.*

⁶¹ Si Jean-Luc Poueyto (2011). *Manouches et mondes de l'écrit*, Karthala) décrit un rapport distancé à l'écrit chez les Manouches, les Marrons éprouvent eux aussi une méfiance mais qui est surtout dirigée à l'égard de tout ce qui pourrait être écrit sur, et donc potentiellement contre eux par des non-Marrons. Quant aux écrivains marrons qui émergent petit à petit et s'essayent à l'ethno-histoire, ils sont régulièrement remis à leur place: la tradition orale est toujours plus légitime face à l'arrogance d'une version figée qui ne sera jamais que le reflet des lacunes de son auteur.

tendraient à se passer de côtoyer frères et époux au quotidien et priveraient leurs enfants mâles de modèles et de repères, les plongeant dans la délinquance⁶². Sans souscrire à ces interprétations, force est de constater que les rapports de genre se remodelent en milieu urbain, entraînant notamment un refus de la polygamie de plus en plus fréquent⁶³.

Dans ce nouveau milieu urbain, les structures sociales dites traditionnelles tendent donc à se relâcher, ou même à se déliter. L'autorité des *kapiten*, arbitres des conflits et garants de la paix sociale, est quasiment nulle et leur rôle se limite aux cérémonies funéraires. Les enterrements, justement, ne remontent que bien rarement le fleuve: l'on ne se fait presque plus enterrer, comme le prescrit pourtant l'idéologie de l'ancestralité telle que formulée sur le fleuve, au village de son matrilineage. Enterrer un.e proche à Saint-Laurent, c'est certes se priver d'une cérémonie dans les règles de l'art mais c'est aussi s'épargner un trajet coûteux et parfois long vers une parentèle qui peut être devenue lointaine. Cela peut également être interprété comme une manière de marquer positivement son appartenance à l'ensemble urbain, d'étendre les espaces d'existence légitime de son groupe social. La pratique ne date d'ailleurs pas d'hier: le *kapiten* Apatou, artisan du désenclavement du pays Boni vers les espaces côtiers à la fin du 19ème siècle, est enterré au cimetière de Saint-Laurent du Maroni⁶⁴.

En un mot, la côte est devenue un espace de vie auquel les Marrons s'adaptent, mais aussi qu'ils adoptent. En 1980 déjà, le géographe et ethnologue Jean Hurault adressait un courrier rageur au sous-préfet de Saint-Laurent du Maroni. Il s'y déclare "tout à fait opposé à ce que l'on facilite la fixation autour

⁶² Ce qui rejoint presque point pour point la polémique étasunienne du rapport Moynihan de 1965 accusant la famille matrifocale noire des maux de la communauté afro-américaine, résumée par Loïc Wacquant (2023. *Misère de l'ethnographie de la misère*, Raisons d'agir, p.51.). Pour un résumé de la polémique, voir l'ouvrage de James T. Patterson (2010. *Freedom is not enough: the Moynihan report and America's struggle over black family life, from LBJ to Obama*, Basic books), pour sa critique intersectionnelle, voir celui d'Angela Davis (1983. *Femmes, race et classe*, Des Femmes, pp.22-42).

⁶³ Jolivet, Marie-José & Vernon Diane (2007). Droits, polygamie et rapports de genre en Guyane, *Cahiers d'études africaines* [En ligne], pp.187-188.

⁶⁴ Bilby, Kenneth (2004). The explorer as hero: *le fidèle Apatou* in the french wilderness, *NWIG: New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, Vol. 78, No. 3/4, pp. 197-227.

de Saint- Laurent des Bonis et des Djukas détribalisés”, qui, “désaxés, aigris et hostiles”, ne sauraient y constituer qu’un “sous-prolétariat capable tout au plus de balayer les rues ou de vider les pots de chambre dans les hôpitaux”⁶⁵. Vision clairvoyante, à n’en pas douter, pour bien des pourfendeurs (y compris d’origine marronne) des politiques publiques guyanaises.

Les faits sont bien entendu plus complexes. D’une part, l’intégralité de la population marronne n’est pas paupérisée. Une classe moyenne businenge, bien que numériquement faible, semble en voie d’émergence. Penser comme une fatalité l’extrême difficulté dans laquelle se retrouve une trop grande partie d’entre elle revient à une essentialisation politiquement déculpabilisante mais éthiquement et scientifiquement non cautionnable. D’autre part, ce serait aussi être aveugle au fait qu’une identité pan-marronne, jeune et urbaine, existe à Saint-Laurent du Maroni. Elle se construit dans un rapport post-colonial qui tend à réduire l’importance de l’autorité coutumière et du clan, dépouillés d’une partie de leur efficacité puisque les règles du foncier y répondent au droit républicain français et que l’appareil exécutif et administratif y devient l’incarnation - exogène - de l’autorité. Linguistiquement, l’intercompréhension entre toutes les langues dites “*taki-taki*” est permise par une longue pratique de la polyglossie et de l’alternance vocalique⁶⁶, et une production musicale surinamienne et saint-laurentienne dénote une grande influence des cultures nord-afro-américaines. La dialectique du “nous-eux” s’y applique entre les *nengee/businenge/busikonde sama* (personnes issues des populations marronnes) et les *bakaa*, les Blancs. Les Créoles sont assimilés à ces derniers, et le terme *keol sama* est parfois péjorativement remplacé par *bakaa nenge*, littéralement “nègre blanc”. L’affirmation de l’identité marronne se renforce de références au Suriname, pays d’origine ou de résidence d’une parentèle mais aussi destination de loisir très prisée. Ainsi Albina, la ville surinamienne

⁶⁵ Archives Territoriales de Guyane, cote 1310W31: *Note sur "les noirs réfugiés" (s. d.)*.

⁶⁶ Légise, Isabelle & Migge Bettina (2019). Language and identity construction on the French Guiana-Suriname border, *International Journal of Multilingualism* [en ligne].

frontalière faisant face à Saint-Laurent du Maroni, m'a même été décrite comme un simple quartier d'un ensemble urbain noir-marron transfrontalier: l'appartenance culturelle se superpose aux frontières étatiques et les dépasse.

Dans cet univers urbain et périurbain, l'étudiant anthropologue cherchant à découvrir la culture businenge se voit constamment renvoyé vers l'amont du fleuve, vers les pays ancestraux des différentes sociétés marronnes. Ainsi, focalisé sur les Pamaka parmi lesquels j'avais l'intention de trouver le matériau de mes travaux universitaires, me voyais-je incité à remonter le fleuve jusqu'aux villages, et surtout à me rendre à leur capitale, Langatabiki, "là où tout se passe", "là où sont tous les *kapiten*". Bref, c'est là qu'il fallait être - c'est donc là que je me suis rendu. Et c'est lentement, au fil du terrain, que s'est imposée l'idée que pour comprendre ce qu'il s'y passait (et ce qu'il ne s'y passait pas), la dimension diachronique serait essentielle. Des indices me menaient vers cette guerre civile pour laquelle je n'avais initialement guère d'intérêt, pour en faire finalement la période signifiante qui me fournirait les éléments de compréhension des dynamiques sociales actuelles du pays Pamaka, un territoire façonné par la guerre et l'exode.

Chapitre 2- *Pamaka liba*, sur la frontière et à la marge

Les Pamaka dans la guerre civile

La guerre civile surinamienne représente une étape essentielle pour comprendre les rapports entre sociétés côtières occidentalisées et sociétés marronnes - ces dernières étant amalgamées en un grand ensemble racialisé incluant la population Pamaka, qui fait l'objet de ce travail. Nous avons justifié en introduction la logique de découpage heuristique du réel en unités discrètes: il s'agit à présent d'agrandir la focale de notre approche diachronique pour distinguer les enjeux spécifiques de notre terrain de recherche.

Au Suriname, la guerre se déroule surtout dans sa partie est, frontalière de la Guyane. Une carte manuscrite du début des hostilités met en évidence cette géographie du conflit (voir fig.2): les "accrochages" confirmés sont largement répartis le long du Maroni. Cela reflète avant tout les choix stratégiques des rebelles car le fleuve est avant tout, pour les Marrons, un axe de circulation et ils sont des piroguiers réputés. De surcroît, il n'est pas question pour la jeune armée surinamienne de franchir la frontière, la nation française étant autrement plus imposante que les bandes de guérilleros qu'elle affronte. Ceux-ci, difficilement distinguables du commun des Marrons (trans)frontaliers et bénéficiant ainsi de la nature informelle de leurs rangs, profitent de la porosité de la frontière pour se ravitailler en Guyane française, y mettre des proches à l'abri et chercher des soutiens internationaux sans passer par Paramaribo.

Sur ce fleuve, Langatabiki offre une position avantageuse: village dense de plus de 500 habitants⁶⁷, il est depuis le début des années 80 relié à la ville de Mongoe par une piste carrossable qui donne donc un accès rapide à la région de Kotika. Situé sur une île, il permet une surveillance aisée des environs. C'est, en outre, un lieu symboliquement fort puisque c'est avant tout la capitale des Pamaka et à ce titre résidence du *Gaaman*. Celui-ci, chef suprême et surtout garant du lien aux ancêtres de son peuple, est à l'époque un homme âgé de 89 ans, Cornelius Forster.

Les entretiens s'accordent unanimement pour affirmer que Ronnie Brunswijk est allé demander au *Gaaman* Forster l'autorisation

d'installer un quartier général de la rébellion au sein du village. Les personnes interrogées s'accordant également sur le fait que l'installation des Jungle Commandos à Langatabiki a précédé - et motivé - les attaques de l'armée

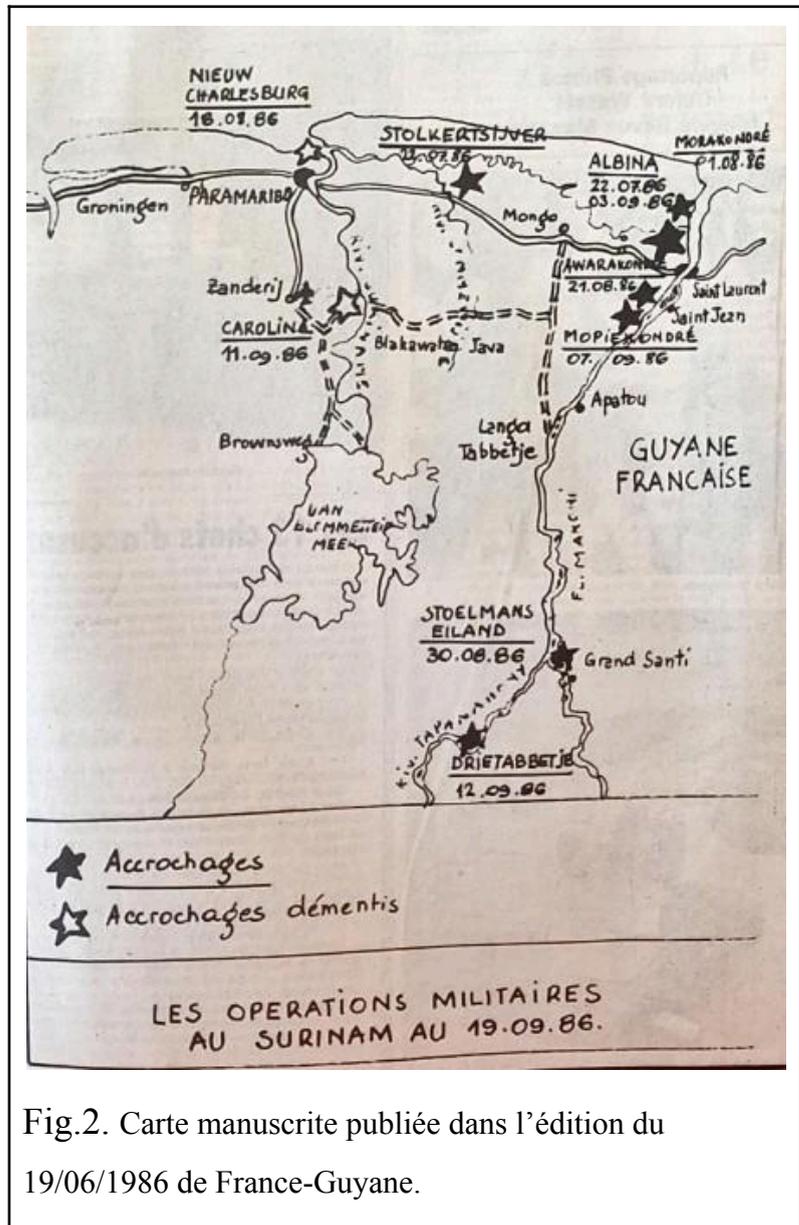


Fig.2. Carte manuscrite publiée dans l'édition du 19/06/1986 de France-Guyane.

⁶⁷ Lenoir, John (1974). *Op. Cit.* p.46. Ce chiffre vaut pour le début des années 70, où Lenoir a fait son travail de terrain - nous n'avons pas trouvé de données plus proches du début de la guerre civile mais nous n'avons pas non plus trouvé d'indices suggérant qu'elle ait pu changer significativement en une petite quinzaine d'années.

régulière, nous pouvons estimer cette installation à début octobre 1986, grâce à un bref entretien du *Gaaman* Forster publié dans France-Guyane⁶⁸. Il y affirme avoir, après consultation de ses *kapiten*, quitté Langatabiki le 13 octobre, deux jours après la première attaque aérienne des forces de Bouterse sur l'île. Il réside, lors de l'interview, au village boni d'Apatou, situé à une petite heure de pirogue en aval. Monsieur le maire Pierre Sida l'y a accueilli au nom des bonnes relations entre les Pamaka et les Boni.

Cette destination n'est pas rare: beaucoup de réfugiés de la région de Mongoe arriveront, eux aussi, à Apatou grâce à la logistique mise en place par les rebelles. Les Jungle Commando, en effet, organiseront le transport fluvial des Marrons fuyant la zone de guerre et plus de 1500 d'entre eux se retrouveront pour quelques semaines dans un camp improvisé sur le terrain de football du village, avant d'être déplacés vers les camps plus structurés de la périphérie saint-laurentaise. Les premiers réfugiés étant arrivés à Apatou, d'après Mr. Sida⁶⁹, dès le 8 octobre 1986 soit trois jours avant les attaques aériennes sur Albina et le premier afflux massif de résidents surinamiens sur les berges guyanaïses, nous pouvons en déduire que soit le couloir de circulation passant par Langatabiki avait été prévu en amont par les Jungle Commandos et a sans doute été fonctionnel dès leur installation sur l'île, soit que ces premiers réfugiés étaient eux-même des habitants de Langatabiki qui, effrayés par l'hospitalité que le *Gaaman* Forster avait accordé aux rebelles, ont préféré quitter leurs résidences villageoises. Dans un cas comme dans l'autre, cette date du 8 octobre semble suivre de près l'installation des rebelles sur l'île de Langatabiki.

Car les Pamaka se retrouvent, de fait, impliqués dans une guerre qui se déroulait jusqu'alors dans les régions côtières de Cottica et Patamacca. Les personnes interrogées à Langatabiki sont unanimes: "*ala sama be lon*", "tout le

⁶⁸ France-Guyane, édition du 25 novembre 1986.

⁶⁹ Interview pour France-Guyane, édition du 06/12/1986.

monde a fui”. Leurs parcours ne sont pourtant pas ceux des réfugiés de ces régions, et quasiment tous éviteront les camps mis en place par l’armée française⁷⁰. Nous relevons deux types de stratégies, qui peuvent parfois se succéder: trouver refuge chez un membre de sa parentèle ou *koti goon*, c'est-à-dire “couper un champ”, créer une nouvelle exploitation agricole du côté français de la frontière.

⁷⁰ Une seule femme mentionnera avoir quitté l’amont du pays Pamaka pour les camps de réfugiés pendant la guerre - elle fait figure d’exception dans mes données (entretien du 8/04/24 à Loka-Loka, en nengee).

Woonplaatsen van Surinaamse vluchtelingen vanaf januari 1987

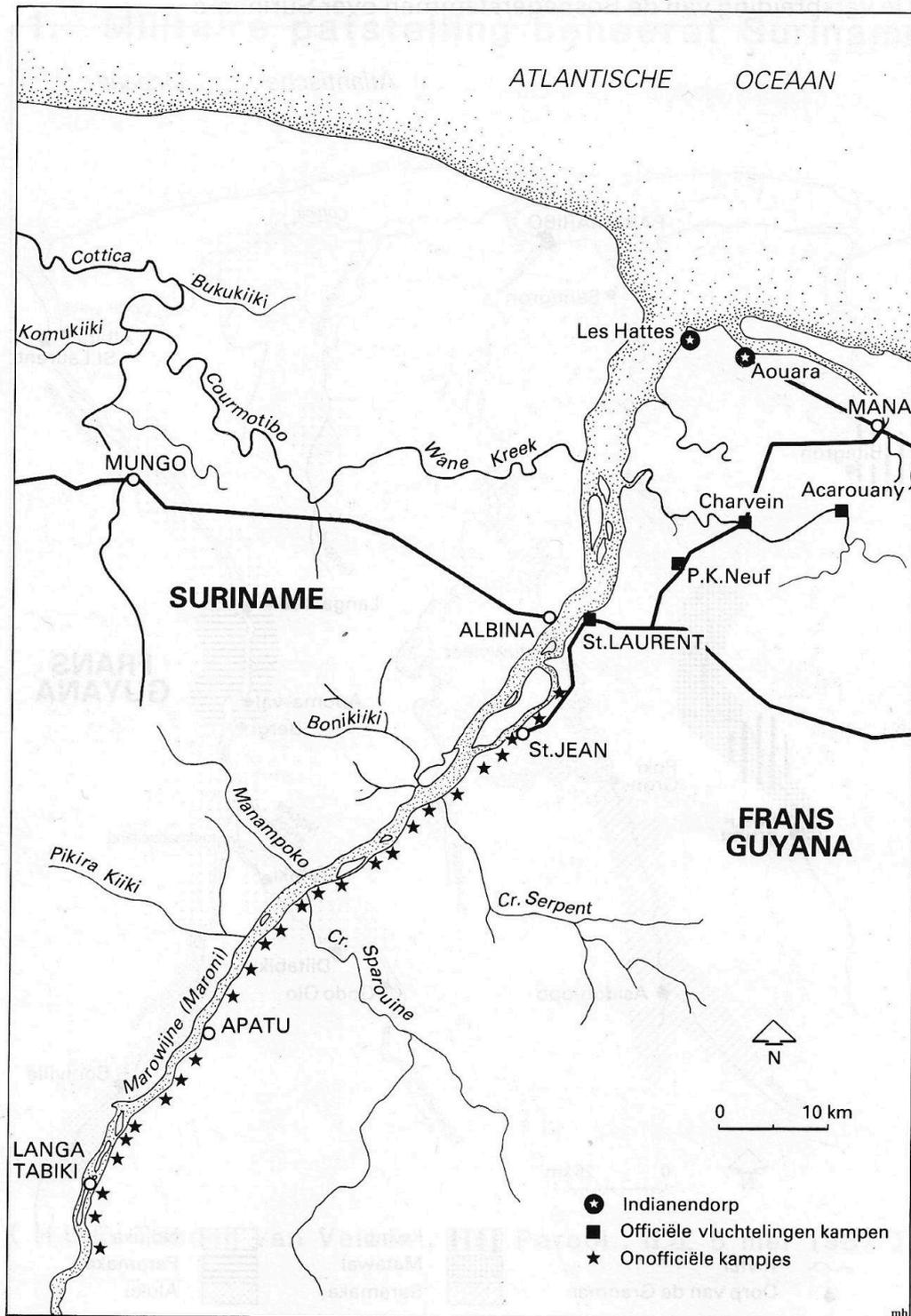


Fig.3. Carte publiée dans Polimé, Thomas & Thoden van Velzen, H.U.E (1988, *Op. Cit.*) Elle est titrée: “Habitations des réfugiés surinamiens en janvier 1987”. La légende, de haut en bas, indique: “village indien” ; “Camp de réfugiés officiel” ; “campements non officiels”. La carte s’arrête peu après Langatabiki, n’incluant pas l’amont du pays Pamaka.

Quitter le pays Pamaka: “*Somen a Apatu, somen a Soolan*”⁷¹

Saint-Laurent du Maroni, en croissance depuis le début des années 60, exerçait déjà une certaine attractivité sur les populations marronnes dont les villages en périphérie grossissaient, ce qui motivait des opérations de relogement depuis les années 1970 par les pouvoirs publics⁷². A l’époque petite bourgade des confins de l’ex-empire français, elle comptait dans sa périphérie immédiate 362 habitations pour 309 familles marronnes au total, d’après un rapport de 1983⁷³. Ce décompte est flou de par la nature de son unité statistique, et les Pamaka y figurent en moindre proportion. Cependant, beaucoup de personnes de Langatabiki s’y dirigèrent, quoique pas forcément directement: par exemple Aline, saint-laurentienne d’origine Pamaka et adolescente en 1986, fuit au *kanpu* familial en aval de Langatabiki suite à l’arrivée des rebelles - et du conflit - sur l’île. Ce n’est qu’à la fin de la guerre qu’elle est hébergée par une tante sur la commune d’Apatou, puis en 1994 qu’elle rejoint Saint-Laurent, hébergée alors par un frère de sa mère⁷⁴.

Ainsi, les possibilités d’accueil des Pamaka hors de leur territoire coutumier les dirigent vers l’aval du fleuve, mais la première destination des habitants de Langatabiki et des villages environnants est, au moins dans un premier temps et à l’instar de leur *Gaaman*, le village d’Apatou. Comptant alors un peu moins de 500 habitants, cette enclave boni sur l’aval du fleuve est avant tout un village d’accueil: son fondateur éponyme l’a pensé à la fin du dix-neuvième siècle comme un lieu de passage où circuleraient les Boni de l’amont mais aussi des pirogues de ressortissants des autres groupes marrons, et

⁷¹ “Certains vers Apatou, certains vers Saint-Laurent”. Extrait d’entretien avec un *kapiten* d’Apatou (14/03/24, entretien en nengée), interrogé sur la destination des personnes Pamaka fuyant vers l’aval.

⁷² Léobal, Clémence (2013). *Op.Cit.*

⁷³ Archives Territoriales de Guyane, cote 1128W1: *Villages des berges du Maroni à Saint-Laurent : rapport d’étude (s. d. [1981]), rapport d’enquête de la Direction départementale de l’Équipement (DDE), dactylographié (octobre 1983)*

⁷⁴ Entretien du 05/02/24 à Saint-Laurent-du-Maroni, en français.

bénéficiant d'un lien privilégié avec l'Occident côtier et la nation française⁷⁵. Les intermariages entre personnes pamaka et personnes issues des lignages boni fondateurs d'Apatou sont fréquents, et les Pamaka ayant une parentèle apatouciennne se dirigent vers elle pour bénéficier d'une hospitalité exigée par les codes sociaux en vigueur.

Pourtant, cet accueil, célébré aujourd'hui comme exemplaire des bonnes relations entre Pamaka et Boni d'Apatou et plus généralement entre tous les groupes marrons, n'a pas été sans créer quelques tensions, révélées notamment par deux interlocutrices.

La première étant Aline, citée plus haut, qui se souvient que certaines personnes voyaient les réfugiés d'un mauvais oeil: "Ils voudront des aides, des papiers, nous voler ce qui est à nous!", résume-t-elle les accusations qui se formulaient à leur égard⁷⁶. Ce témoignage renvoie au traitement politique, administratif et médiatique qui était fait des réfugiés et que nous avons abordé précédemment. Il révèle que le ressentiment et la méfiance peuvent se prolonger jusque chez les populations marronnes qui se considèrent collectivement françaises, c'est-à-dire les Boni - ceux-là même qui, pourtant, accueillent une parentèle réfugiée. L'opposition monolithique entre citoyens français non-marrons d'une part, et exilés marrons désignés comme surinamiens par défaut d'autre part est ainsi affinée.

La deuxième est une dame âgée habitant un hameau des berges, tout près d'Apatou. Elle révèle la pression foncière qu'effectuaient les nouveaux arrivants sur les familles locales: ainsi, lorsque les gens fuyant le conflit sont arrivés, c'est "comme s'ils voulaient les déloger", "ils poussaient (*toto*) les gens, c'était la guerre de la terre". Ainsi notamment, "les hommes parfois ont des femmes d'ici, leur font deux-trois enfants, et se croient d'ici, alors qu'ils n'ont pas droit

⁷⁵ Bilby, Kenneth (2004). *Op. Cit.* ; Bellardie, T. (1997). Diplomatie et politique coloniale aux marges de la Guyane française : la France et le Maroni (1848-1892), *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 84, n°315, pp. 85-106.

⁷⁶ Entretien du 05/02/24 à Saint-Laurent-du-Maroni, en français.

à la terre”⁷⁷. Le neveu de cette dame, qui traduisait mes questions et m’aidait à comprendre les réponses, semble lui-même surpris des propos de sa grand-tante et ne les traduit qu’avec une certaine réticence, confirmant ce que j’hésitais à comprendre. Il entreprend alors de me décrire, schéma esquissé dans la poussière du sol de terre battue à l’appui, comment fonctionne la propriété de la terre: un *goon*, c’est-à-dire un champ vivrier défriché par brûlis, commence sur la berge du fleuve (ou, plus récemment, sur le bord d’une route), en une bande de terre qui peut s’allonger théoriquement à l’infini. Si la berge est pleine, il faut donc aller chercher un espace vers l’intérieur, or cela “coupe la route”, forcément, à quelqu’un qui voit ainsi ses possibilités d’agrandissement stoppées. Il faut préalablement s’arranger avec le propriétaire du champ derrière lequel on s’installe - ce qui ne va pas sans tensions en cas de pression démographique.

La dimension foncière nous apparaît ainsi essentielle dans le fonctionnement des sociétés marronnes⁷⁸, où l’agriculture est une ressource incontournable. Sa logique de propriété perpétuelle et incessible des matrilignages nous offre un aperçu de ce qui constitue les collectifs humains durables dans ces sociétés. Le village d’Apatou est largement reconnu comme zone d’accueil où vivent des familles boni, propriétaires légitimes du foncier, mais aussi des familles saamaka venues au début du 20ème siècle du Suriname, des familles du pays Pamaka voisin, des Ndyuka Kotika réfugiés⁷⁹... Tous se considèrent comme des gens d’Apatou, malgré leurs origines exogènes. Passée cette première impression de *melting-pot*, effectivement très harmonieux dans les interactions quotidiennes, la gestion du territoire est claire: les lignages fondateurs des villages en sont les propriétaires perpétuels en descendance matrilineaire stricte, comme ils sont propriétaires des charges rituelles locales

⁷⁷ Entretien du 18/04/24 sur la commune d’Apatou, en nengée et traduction en français par le neveu de l’interlocutrice.

⁷⁸ Quoique mon travail de terrain n’inclut que le pays Pamaka et la zone boni d’Apatou, la littérature permet de confirmer que ce fonctionnement s’étend aux autres sociétés marronnes des Guyanes (Price, Richard (1975). *Op. Cit.* ; Parris, Jean-Yves (2011). *Op. Cit.*)

⁷⁹ Bilby, Kenneth (2004). *Op. Cit.*

(*kapiten*). Seule l'union avec une femme issue des lignages fondateurs assurera la transmission des biens fonciers aux enfants ainsi procréés - quoique non sans contestations possible, comme le révèle le dernier entretien cité. De même, une famille invitée (sans ascendance maternelle locale donc), pour faire enterrer ses morts, doit demander aux *kapiten* l'autorisation de se faire enterrer là - et en cas (rare) de refus ou de désaccord, se rabattre sur les cimetières pamaka ou ndyuka, de l'autre côté de la frontière, pour ne pas entamer un long périple vers le village d'origine du matrilignage où l'on ne connaît potentiellement plus grand-monde.

L'accès transfrontalier au foncier: “*go a busi*”, “*koti goon*”

Ce mécanisme du “nous-eux”, que je me suis fait décrire à Apatou avec une dimension ethnique (“nous les Boni propriétaires, eux les Saamaka/Ndyuka/Pamaka invités”), m'a été décrite exactement dans les mêmes termes quelques dizaines de kilomètres plus haut, mais en prenant une dimension clanique. Langatabiki, capitale rituelle des Pamaka, est décrite comme “le village où il y a [où résident des gens de] tous les clans [pamaka]”. Mais un *kapiten* m'expliquera, avec bienveillance mais fermement, que seul le clan fondateur en est et en restera propriétaire et maître⁸⁰. Or, dans le contexte de guerre civile surinamienne, les Pamaka subissent leur position frontalière, exploitée par les rebelles pour ses avantages tactiques, mais en bénéficient également: la berge française du Maroni, de l'amont d'Apatou et presque jusqu'à la fourche de ses affluents Lawa et Tapanahony, constitue le pays Pamaka au même titre que la berge d'en face, surinamienne.

C'est donc tout naturellement qu'une majorité de mes interlocuteurs et interlocutrices de Langatabiki affirment soit avoir rejoint des proches sur un *kanpu* déjà existant, soit avoir passé les années de guerre dans un *kanpu* improvisé sur la rive française. La première solution offre l'avantage de rester

⁸⁰ Entretien du 26/02/2023 à Langatabiki, en anglais.

parmi les siens et de bénéficier des infrastructures déjà en place - habitation, champ cultivable. Néanmoins, les *kanpu* se voient bientôt surchargés, et beaucoup, après un premier refuge en catastrophe, s'organisent pour créer leur propre espace de vie: ainsi une dame de Langatabiki m'explique avoir commencé par se réfugier avec ses enfants en amont, sur un *kanpu* déjà existant. Mais après une semaine passée sous une *sodoo* (maison sur pilotis dont l'espace au sol, inondable en saison des pluies, est un lieu de vie et d'accueil), elle a décidé que la situation n'était pas bonne et est allée créer son propre abattis en aval de l'île, sur la rive française⁸¹.

Quoique dans les entretiens, cette formule de *koti goon* paraisse relever d'une dynamique individuelle, formulée à la première personne, elle n'est pas à opposer à une vie collective: elle signifie plutôt que le groupe familial restreint - centré autour d'une mère et de ses enfants, entourée d'un appui masculin, époux ou frère, et éventuellement d'une soeur, d'une nièce - a rejoint un espace foncier qu'il pourra légitimement exploiter au lieu de dépendre d'autrui. Le système de propriété des matrilignages est ici aussi pleinement effectif - mais entre Pamaka, c'est-à-dire qu'il est plus aisé de trouver un espace appartenant à sa famille, à celle de son ou sa conjointe, ou de s'arranger avec un parent plus lointain. Les *kanpu* ainsi créés peuvent rassembler plusieurs dizaines de personnes, voire même un village entier. Par exemple, le village d'Atemisa, tout en amont du pays Pamaka, a pour ainsi dire déménagé sur la rive française, dans un grand *kanpu* baptisé Atemisari - jeu de mots avec le nom du village d'origine, remodelé en *aah! Tee mi sari*, "ah! [il/ça, c-à-d. Atemisa] me manque". De la même façon, en face de Sikintabiki, autre village de l'amont, s'est érigé Santonia, *kanpu* réputé de grande ampleur où plusieurs centaines de personnes auraient vécu. Au niveau de Langatabiki et de l'aval, aucun *kanpu* ne semble avoir pris de telles proportions, mais la berge présentait une ligne presque

⁸¹ Entretien du 18/02/24 à Langatabiki, en nengee.

continue d'exploitations agricoles - au détriment de la rive surinamienne, encore aujourd'hui déserte d'habitations.

Le fils d'un voisin de Langatabiki, lui-même résidant avec sa famille à Javouhey, à une vingtaine de kilomètres de Saint-Laurent, se souvient de son enfance passée sur un *kanpu* de la rive française. En remontant le fleuve, dans la pirogue pilotée par son père, il me raconte le paysage: ils habitaient ici avec leur famille, et là, il y avait des palmiers *wasay* dont on récoltait les fruits. Ici, c'était la maison d'un autre de mes voisins. Dans ce repli rocailleux du fleuve, sa tante venait pêcher l'*acupa* - c'était son coin. Devant la maison de son père, il y avait un grand auvent où des piroguiers venaient souvent passer la nuit, ou parfois plusieurs jours - des Marrons mais aussi parfois des Indiens, on passait alors les soirées tous ensemble, dans l'animation. Aujourd'hui, ajoute-t-il, les rives sont désertes, et effectivement, une demi-douzaine de *kanpu* seulement ornent la lisière boisée entre Apatou et Langatabiki. Je le questionne pour effectuer une chronologie: il est né en 1992, nous avons le même âge. A ses huit ans, il a dû aller en ville pour suivre une scolarité française. Ses souvenirs d'enfant sont donc ceux des années 90.

Petit à petit se dessine un récit qui diffère de celui que j'imaginai jusqu'alors, celui d'une soudaine désertion de Langatabiki vers Apatou ou les zones côtières. Si les habitants de l'île ont bel et bien complètement et soudainement déserté leur village, ils n'ont pas déserté le pays Pamaka: pour la durée de la guerre, une partie conséquente (peut-être même une majorité?) ont simplement traversé le fleuve, pour se placer sous la protection de l'armée française qui patrouillait régulièrement, fournissant aux *kanpu* une aide alimentaire et un soin médical. Car circuler sur le fleuve était devenu un acte de bravoure réservé aux hommes avertis, acheter des denrées au Suriname quasiment impossible, et travailler dans un Suriname en guerre ou dans une Guyane française saturée de réfugiés relevait du fantasme. Seule l'agriculture restait, et la chasse lorsque l'armée française offrait quelques cartouches aux

hommes. Mais la paix revenue, les *kanpu* ne se vident pas immédiatement. Les enfants grandissent et si les scolarités surinamiennes, interrompues six ans plus tôt, ne reprennent pas, il s'agit de scolariser les plus jeunes. Beaucoup font alors le choix de la France, et se dirigent durablement vers l'aval.

Une attraction non réciproque: frontaliers mais étrangers

Les Pamaka, frontaliers depuis la genèse même de leur société, sont pourtant aujourd'hui considérés comme une population collectivement surinamienne: leurs villages où trônent les autels aux ancêtres *faaka tiki* sont sur des îles surinamiennes, ceux qui disposent d'électricité et d'éclairage public le sont grâce aux installations de l'Etat surinamien et les panneaux bleu vif qui annoncent le nom du village arborent la mention "*Ministerie van Regionale Ontwikkeling*". L'Etat surinamien rémunère le *Gaaman* des Pamaka et ses *kapiten*, et inclut la population Pamaka dans sa démographie. Ceux qui sont français le sont à titre individuel, à l'instar des Ndyuka et Saramaka ayant migré vers la Guyane française et ayant réussi à obtenir les précieux *panpila*, les papiers. Avoir la nationalité française est une ressource majeure dans la région: face à un Suriname qui accumule les crises économiques et politiques, la France est perçue comme un pays de Cocagne, avec ses infrastructures, ses salaires comparativement élevés et ses aides sociales, pour un coût de la vie qui, au fil des années, en est venu à différer assez peu de son voisin.

Aujourd'hui, c'est un fait accepté - souvent même revendiquée par les intéressés - que les Pamaka soient surinamiens. Or, la chose n'a longtemps pas été de soi. Peu nombreux, discrets dans la littérature et dépourvus de faits d'armes notables, ils n'intéressent pas les puissances coloniales qui se contestent la frontière dans le Haut-Maroni dans la deuxième moitié du 19ème siècle. La France et la Hollande jouent de stratégies pour attirer Boni et Ndyuka dans leurs influences respectives⁸², et lors du traité de 1860 affranchissant les

⁸² Bellardie, T. (1997). *Op.Cit.*

Boni de la tutelle Ndyuka, aucune mention n'est faite du jeune groupe Pamaka. C'est en 1872 qu'une toute première délégation est reçue à Paramaribo⁸³, et probablement par la suite que les *Gaaman* pamaka percevront un solde des autorités hollandaises, avec lesquelles ils se reconnaissent ainsi de fait une affiliation, quelle qu'en soit la conception que chacune des parties s'en faisait. En 1915, la convention franco-hollandaise statue sur les îles qui s'égrènent sur le Maroni: celles plus à l'est deviennent françaises, plus à l'ouest, hollandaises. S'il est précisé dans ce traité que Langatabiki devient hollandaise⁸⁴, les autres îles du pays Pamaka sont soit d'un côté, soit de l'autre - sans que cela n'inquiète trop les autorités coloniales et post-coloniales. En 1970, un rapport adressé au secrétaire général des Départements d'Outre-Mer donne un décompte des Boni et des Bosch, c'est-à-dire des Djuka et incluant probablement les Pamaka. Ces Bosch sont estimés alors à "environ 1500 dans les îlots qui relèvent, aux termes de la convention franco-hollandaise de 1918 (*sic*), de la souveraineté française, mais sur lesquels cette souveraineté ne s'est pas exercée au moins depuis la guerre."⁸⁵ Un rapport de 1977 du service statistique de la Direction Départementale de l'Agriculture de la Guyane vient affirmer, catégorique: "Il n'existe pas de village pamaka sur la rive française du Maroni. Certains îlets pourraient faire l'objet d'un 'contesté' mais sont administrés par le Surinam." Les Pamaka, au fond, viennent troubler une frontière déjà malaisée à tracer - on résout la question en les plaçant clairement de l'autre côté.

Lors des hostilités de la guerre civile surinamienne, cependant, la frontière reprend de la consistance: sur Loka-Loka notamment, le drapeau français trône pendant la durée du conflit, protégeant ainsi le village d'éventuelles attaques - ce qui n'empêchera pas les derniers habitants n'ayant pas été s'installer sur la rive française de fuir "*a faansi busi*", dans la "forêt

⁸³ *Kolonial Verslaag van 1872*, KILTV/Universiteit Leiden, p.601.

⁸⁴ Blancodini, Patrick (2019). La frontière Suriname – Guyane française : géopolitique d'un tracé qui reste à fixer, *Géococonfluences* [en ligne].

⁸⁵ Archives Territoriales de Guyane, cote 1310W32: 1968-1989 - *Populations autochtones : correspondance, notes, rapports, copies d'articles (1968-1989)*.

française”, à chaque passage d’avion. Si, pour Loka-Loka, cette francité relèverait d’une anomalie sur les tracés IGN datant des années 1950, Badaatabiki et Sikintabiki, deux autres îles-villages pamaka, sont bel et bien du côté français et ne seront rétrocédées au Suriname, qui les administrait dans les faits depuis la fin de la guerre civile, qu’en 2021⁸⁶.

Au lendemain de la guerre civile, en 1992, une délégation de *kapiten* pamaka ne semble pourtant pas très disposée à accepter cette surinamité de fait. Une note de la sous-préfecture de Saint-Laurent-du-Maroni à la préfecture de Guyane présente en ces termes leur demande:

“J’ai à nouveau reçu le 29 juin 1992, une délégation des paramacas. Les paramacas sont une ethnie de noirs-marrons installés principalement au Surinam dans la région de Langa-Tabiki. Certains d’entre eux sont nés sur la rive française et ont la nationalité française. Depuis toujours les paramacas, se réclamant d’un ancien accord entre leurs autorités coutumières et les autorités françaises, font allégeance à la France et réclament des papiers français. La démarche de la délégation que j’ai reçue le 29 juin consiste une nouvelle fois à demander la naturalisation de tous les paramacas dont on peut estimer l’effectif à environ 1500 personnes. Naturellement je leur ai répondu que les règles relatives à l’obtention de la nationalité française n’étaient pas fondées sur des critères ethniques et qu’il convenait d’étudier la situation de chaque individu au cas par cas. Peu convaincus par mes explications juridiques et arguant comme ils le font depuis des décennies de leur attachement ancestral à la France, les paramacas envisagent de faire une demande écrite au Président de la République.”⁸⁷

L’argument d’historicité a ici un usage clairement rhétorique. Cela ne signifie pas qu’il soit dénué de fondement historique. Le récit d’un *sabiman*⁸⁸

⁸⁶ Blancodini, Patrick (2021). Guyane française – Suriname : le tracé définitif de la frontière officiellement fixé sur 400 km, *Géococonfluences* [en ligne].

⁸⁷ Archives Territoriales de Guyane, cote 1128W1: *Paramacas, relations avec le Grand Man : notes, correspondance, coupure de presse, télégrammes (1991-1992)*

⁸⁸ Un *sabiman* (fem. *sabiuman*) est une personne dont les savoirs historiques, généalogiques, spirituels et religieux sont reconnus - c’est un sachant, au sens du terme tel que traduit et développé par N. Adell-Gombert. (Adell-Gombert, Nicolas (2011). Chapitre 5 - Le savoir, le pouvoir et l’ordre, dans: N. Adell-Gombert, *Anthropologie des savoirs*, Armand Colin, pp.193-250.)

boni, Antoine Lamoraille, nous fournit des éléments d'interprétation: "Ce sont les Boni qui ont été chercher les Pamaka pour signer des traités, les Pamaka cherchent un nom qui n'y est pas: seul le nom des Boni apparaît dessus."⁸⁹ Effectivement, ce traité perdu entre Pamaka et autorités françaises, nié par Mr. Lamoraille, m'a été par deux fois évoqué par des personnes pamaka. Les propos du *sabiman* boni semblent désigner le traité de 1860, qui intègre les Boni à l'ensemble démographique de la Guyane française. Si Antoine Lamoraille sous-entend qu'ils auraient pu y être intégrés en tant que Boni et non en leur nom propre, cela sert son récit qui fait des Pamaka un groupe sécessionnaire des Boni, resté en arrière lors de la traversée du Maroni (une version contredite par les personnes pamaka, qui se considèrent comme primo-fugitifs - ce que tendent à confirmer les travaux de l'historien Wim Hoogbergen⁹⁰). Ainsi les Pamaka, groupe marron constitué moins de 50 ans auparavant et n'ayant donc pas participé aux guerres de marronnage qui motivent ce traité, en auraient été exclus et par là même, exclus d'une francisation collective dont ont bénéficié les Boni. Cette hypothèse ne signifie pas nécessairement qu'un autre traité n'ait pas pu exister, signé directement entre le *Gaaman* pamaka et les autorités coloniales françaises, d'après mes interlocuteurs pamaka en 1863 sur l'île Bastien, à mi-chemin entre Langatabiki et Saint-Laurent-du-Maroni - mais aucun document de cette nature n'a, à ce jour, été découvert.

Quelle que soit la matérialité historique autour de ce traité, il donne un ancrage temporel à l'attraction qu'exerce la Guyane française sur les populations du moyen Maroni - une attraction qui n'est pas réciproque.

⁸⁹ Entretien du 15/02/24 à Apatou, en français.

⁹⁰ Hoogbergen, Wim (2015). Les Paamaka dans le *Lowéten*, dans: Moomou (dir), *Sociétés marronnes des Amériques: mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles*, pp. 99-116.

L'or et la terre

Aujourd'hui, l'exploitation aurifère semble motiver seule l'intérêt pour le pays Pamaka des puissances politiques étatiques mais aussi des multinationales, modelant massivement le paysage géographique et socio-économique.

Du fond de la fosse, arqué en avant pour résister à la puissance du jet d'eau que crache alors sur la terre éventrée le large tuyau qu'il maintient serré entre ses mains et entre ses cuisses, un homme crie au visiteur deux mots, un large sourire au visage: "*Lawlaw sani!*" "Chose insensée" effectivement que ce vaste espace aux allures lunaires, qui alterne immenses tas de graviers et profondes crevasses au fond desquelles les hommes sont si petits, jambes dans la boue sous la brûlure du soleil, pour extraire gramme par gramme une si infime quantité de métal. "L'or est réputé pour rendre les hommes fous"⁹¹, paraît-il. Nous sommes alors sur le site appartenant à un homme de Langatabiki, où travaillent douze personnes, dont deux cuisinières. Elles sont la seule présence féminine sur place, avec les prostituées dominicaines pour les visites ponctuelles desquelles, à côté du bar, un *cabaré* en bois est construit, entre la forêt et les gravats rincés de la mine. Des auvents de tôle sont garnis de hamacs, où une équipe se repose pendant que l'autre travaille. "Pour travailler l'or, il faut aimer ça", me dira un camarade quelques jours plus tard. Je n'ai pas de mal à le croire. Et par désœuvrement certes, mais aussi en rêvant de tomber sur le bon filon, celui dont les 5% les rendront riches, les hommes jeunes se font embaucher par des entrepreneurs locaux ou brésiliens, et la durée de quelques semaines s'immergent dans un monde duquel ils tireront, au gré du minerai, fierté ou amertume.

En cumulant cette visite sur une mine d'or à ciel ouvert et des discussions informelles avec des orpailleurs, nous retrouvons en tout cas sans peine autre chose que le calcul froidement arithmétique temps-gains-risques, si rapidement

⁹¹ Ainsi formulé, comme tant d'autres avant lui, par l'anthropologue américain M. Taussig, dans: Taussig, Michael (2018). *Mon musée de la cocaïne*. Éditions de la MSH, Collection Culture, p.24.

(et défavorablement) effectué par le visiteur intrigué. Si l'orpaillage au sens traditionnel, c'est à dire la recherche à la batée de quelques pépites aujourd'hui épuisées dans le sable des rives fluviales était autrefois une activité largement féminisée⁹², l'extraction de l'or selon la méthode hydraulique est réservée aux hommes. L'incertitude quant aux résultats de l'opération en fait peut-être un équivalent symbolique de la chasse, activité virile et nimbée de danger⁹³, par opposition à l'agriculture dont la prévisibilité est associée au monde féminin⁹⁴. Ne dit-on pas qu'un homme est parti "*a busi*", dans la forêt, lorsqu'il orpaille - comme lorsqu'il chasse? Et c'est en ces espaces, conçus comme isolés malgré leur relative accessibilité, que se renforce certes une "identité marronne"⁹⁵, mais aussi et surtout une identité genrée, construite autour du risque: risque de la blessure, de la maladie, de la malchance, mais aussi risques associés à une population brésilienne unanimement décrite comme dangereuse, incontrôlable et meurtrière - et pourtant côtoyée. Ces derniers sont nombreux, armés, et par conséquent difficilement confrontables. Ils exploitent de part et d'autre du Maroni sans chercher de contacts, amicaux ou hostiles, avec les habitants du fleuve.

Symétriquement ouverture sur un monde nouveau fait de possibilités et de rencontres et mise à distance du monde féminin comme du monde *bakaa* (Blanc, occidental), l'exploitation aurifère artisanale offre un espace de construction de soi, tout en s'ancrant dans un paysage conçu comme propriété et richesse légitime de la société pamaka. Pourtant, l'or est à la fois la ressource la

⁹² Strobel, Michèle-Baj (2019). *Les gens de l'or: Mémoire des orpailleurs créoles du Maroni*, Plon, Terre Humaine. Des interlocuteurs Pamaka confirment aussi que la batée (plat conique dans le centre duquel, par rotation centrifuge manuelle, on isole l'or en pépites) était autrefois utilisée par les femmes. Cette technique est aujourd'hui tombée en désuétude à cause de la raréfaction de l'or dans les cours d'eau.

⁹³ Erikson, Philippe (1999). Du pécaré au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne). *Techniques & Culture* [En ligne], pp.31-32. Tout comme les Chacobo dont parle l'article, les Pamaka, mis à part quelques poulets, n'élèvent pas d'animaux pour les manger - en revanche, les animaux de compagnie sont fréquents.

⁹⁴ La lecture de Michael Taussig (2018, *Op. Cit.*, pp.20-31) semble confirmer cette interprétation: les femmes lui disent trouver, avec une rassurante régularité, un *grano* (48 mg) par jour, une "réurrence confondante". Seuls les hommes se laisseraient prendre de folie par l'or, alors que "les femmes ne pactisent jamais avec le Diable".

⁹⁵ Heemskerck, Marieke & de Theije, Marjo (2014). O Garimpo de ouro na sociedade maroon contemporânea no Suriname. *Dossiê Caribe. Teoria e Cultura*, 9(2), pp.33-39.

plus importante du pays Pamaka, mais aussi la plus problématique: son exploitation est interdite sur les berges françaises, et largement appropriée du côté surinamien par des acteurs extérieurs, le gouvernement surinamien vendant des concessions sans se préoccuper des propriétaires selon la coutume.

Car le territoire traditionnel a été amputé sévèrement par la multinationale Newmont, motif récurrent de rancœur. Cette société minière étasunienne, présente depuis le début des années 2000 au Suriname, exploite du côté surinamien des mines aurifères riches sur des terrains appartenant traditionnellement aux Pamaka, et commence à prospecter du côté français, où les autorisations d'exploitation sont bien plus restrictives. Suite à des accords avec la chefferie, c'est-à-dire avec le *Gaaman* (qui, d'ailleurs, est critiqué pour son manque de consultation des *kapiten* en la matière), des petits exploitants aurifères locaux ont été chassés pour leur laisser la place - un scandale dans une société où le foncier n'est pas valeur marchande. De surcroît, les embauches n'ont pas été à la hauteur des promesses, moindres en nombre et cantonnées à la manutention. En échange de ce droit d'exploitation à durée indéterminée, un *Community Development Fund* a été mis en place, co-géré par Newmont, des représentants du gouvernement surinamien, et des représentants du peuple pamaka. Ce fonds prévoit le financement d'infrastructures destinées à améliorer la vie villageoise - en réalité pour l'instant limité à quelques bâtiments à usage collectif (maison mortuaire, salle des fêtes). Si les groupes électrogènes fournissant l'électricité aux villages ont été financés par ce fonds de développement, c'est le gouvernement qui en fournit le carburant, et les villageois qui cotisent pour l'entretien et les réparations. Pour Langatabiki, un système d'eau courante supposément potable a été installé. Les habitant.e.s préfèrent utiliser les citernes de plastique fournies de seconde main par Newmont pour stocker l'eau de pluie, qui est jugée plus buvable.

L'or est donc une dépossession autant qu'une ressource. Aurait-il mieux valu qu'il n'y en ait pas eu sur le Maroni? Les Saamaka de l'intérieur

surinamien ont, eux, interdit l'exploitation aurifère sur leurs espaces de vie forestiers - et n'hésitent pas, selon la rumeur, à abattre les contrevenants. Les femmes surtout valorisent cette prohibition: creuser pour l'or gâche (*poli*) la terre, salit les eaux. Elles préfèrent l'agriculture, dont elles ont la responsabilité. Souvent pourtant, l'espoir d'un filon généreux menace leurs champs et les expose à la voracité des pelleteuses.

Langatabiki aujourd'hui, capitale ou ville-fantôme?

De sa description datant du début des années 1970, John Lenoir parlait d'un village attractif, avant-garde de la modernité occidentale sur le fleuve avec ses 550 habitants pour 150 maisons, ses lampadaires électriques et ses pirogues équipées de moteurs hors-bord⁹⁶. Aujourd'hui, les maisons se chiffrent à 200 environ, sans qu'il ne soit possible d'établir une nomenclature ferme - des constructions plus ou moins récentes, plus ou moins entretenues effectuent une sorte de continuum avec des baraques qui servent à stocker du matériel, du carburant. Un certain nombre sont hors d'état et délabrées, et d'autres, sans pour autant être entretenues, sont en suffisamment bon état pour être occupées à l'occasion du retour d'un propriétaire. Les maisons "en dur", briques, béton et toits en tôle, représentent moins du quart du total, et ne sont pas systématiquement occupées. Plusieurs sont abandonnées en cours de construction. Les maisons en bois et en tôle constituent le reste des constructions, certaines étant occupées, mais la vaste majorité étant vides et fermées, penchant souvent sous le poids de l'âge. La population de l'île varie selon les arrivées et les départs, autour de 150 habitants, dont une cinquantaine d'enfants. Témoins de cette activité passée, une demi-douzaine de snack-bars ou épiceries informelles sont aujourd'hui fermées, des listes de consommation peintes sur une paroi indiquant les prix d'alors en dollars surinamiens. Une seule épicerie est aujourd'hui en activité sur l'île, proposant des condiments, des

⁹⁶ Lenoir, John (1974). *Op. Cit.* p.46.

sucreries et quelques aliments de base, riz, *kwaka*⁹⁷ et fécule de manioc. Un jeune homme qui y vient “se ressourcer” entre deux longs séjours en France métropolitaine, où il gagne sa vie, m’a une fois décrit Langatabiki comme une “ville-fantôme”, avant de se rétracter rapidement sous couvert d’humour. Daniel Fabre proposait l’expression de “capitale décapitée” pour désigner ces petites villes européennes que la désindustrialisation a privé de leur attractivité⁹⁸. Langatabiki, avec ses spécificités, a elle aussi connu un bref âge d’or avant de subir un processus de déclassement brutal dont les traces se retrouvent sans peine dans le paysage villageois comme autant de témoins des revers de l’histoire.

Pourtant, l’île est bien la capitale du pays Pamaka, constitué de dix villages, c’est-à-dire d’agglomérations disposant de leur propre *faaka tiki* (autel aux ancêtres). D’aval en amont, nous trouvons Akati, Langatabiki, Pikintabiki, Badaatabiki, Nason, Tabiki Ede, Pakilatabiki, Sikin Tabiki, Atemsa et Loka-Loka. Beaucoup de ces villages sont peu vivants, leur population se réduisant à quelques dizaines de personnes à peine, voire même à un seul habitant. Loka-Loka, le village pamaka le plus en amont sur le fleuve, est aussi un des plus grands ou en tout cas des plus peuplés (à peu près autant que Langatabiki) et dispose d’une école et d’une église. Nason, à mi-chemin, a un dispensaire et une école, et est sans doute le troisième en termes de population⁹⁹.

⁹⁷ Communément appelé en français “couac” ou farine de manioc, le *kwaka* est une préparation de granules de manioc torréfiées qui se consomme comme une semoule. C’est un aliment très consommé sur le Maroni.

⁹⁸ Fabre, Daniel (2016). Les capitales décapitées. *Ethnologie française*, Vol. 46(4), pp.635-644.

⁹⁹ Il est malaisé de faire des estimations quant à la démographie d’un village, étant donné mon passage à deux reprises, mais de jour dans chacun d’eux. C’est un moment où les personnes travaillent à l’abattis, sont à la pêche ou à la chasse. Le nombre de maisons n’est absolument pas représentatif du nombre d’habitants, et ne peut servir d’indicateur. Les personnes sur place répugnent à estimer un chiffre de population. De plus, les *kanpu* qui bordent les rives comptent aussi dans la démographie d’une zone mais ne correspondent pas à un village en particulier et ne peuvent être “regroupés” par village sur simple association géographique. J’ai relevé 25 *kanpu* sur les rives du Maroni pamaka, et leur population peut varier de quelques habitants sur le modèle de la famille nucléaire à une centaine de personnes, comme Weti Sison, qui fait face aux trois villages de Sikintabiki, Pakilatabiki et Tabiki Ede, eux particulièrement peu peuplés. Les aller et retour entre *kanpu* et village, ville côtière et village, les séjours “au pays” pendant les vacances scolaires de famille résidant en ville ou au contraire les vacances “à la ville” de celles résidant sur le fleuve rendent toute estimation extrêmement aléatoire. En 2002, Richard Price les estimait à 4300 dans tout l’arrière-pays surinamien et à 1000 dans l’arrière-pays guyanais d’après les recensements officiels des deux pays (Price, Richard (2013b). *The Maroon Population Explosion: Suriname and Guyane, New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, 87(3-4), pp.323-327). Aujourd’hui, ce chiffre me semblerait surestimé. Un décompte effectué par la NGO Instituut voor Kaderontwikkeling en Onderzoek in

Langatabiki est le seul à avoir les trois. Toutes ces infrastructures sont co-financées par la Congrégation Morave, organisation religieuse protestante qui, en accord avec le gouvernement surinamien, s'implante dans l'arrière-pays.

Cela soulage l'Etat surinamien de dépenses sociales dans des zones difficiles d'accès et qu'il n'a pas l'intention d'investir, mais ces installations sont largement insuffisantes pour motiver les Pamaka à rester sur le Maroni. L'éducation des enfants ne peut s'y poursuivre au-delà de l'école primaire, après quoi, l'internat à Mongoe ou l'hébergement chez un proche doit être envisagé. Les soins de santé restent de l'ordre des soins élémentaires, et sont largement insuffisants pour une population comptant de nombreuses personnes âgées - quand l'on a besoin d'un médecin plus qualifié ou de médicaments moins courants, il faut aller jusqu'à Apatou bénéficier du système de soins français.

Notre capitale sur le fleuve, elle, dispose d'autres atouts géographiques qui lui donnent un net avantage sur les villages et les *kanpu* de l'amont: Langatabiki bénéficie de la proximité d'Apatou vers l'aval, où une petite moitié des enfants de l'île sont scolarisés grâce à deux pirogues scolaires quotidiennes - et pourront même bientôt y poursuivre une scolarité jusque dans un lycée actuellement en cours de construction. De plus, l'accès aux comptoirs sino-surinamiens de la rive orientale y est rapide, ces comptoirs étant eux-même implantés à l'extrémité de la voie carrossable vers la côte surinamienne. Cela fait de Langatabiki un point de passage obligé pour tout le pays Pamaka, mais aussi le dernier accès terrestre pour ravitailler les placers aurifères de l'amont du Maroni. Mais ce qui lui donne son importance si prégnante dans les discours ne sont pas ses avantages objectifs, dont d'ailleurs Akati et Pikientabiki, à proximité immédiate mais complètement dépeuplés, pourraient bénéficier également. C'est bien plutôt son statut politique, qui en fait la résidence du chef

Suriname (NIKOS (2016). *Pamaka Ontwikkelingsplan 2016-2020*) les donnait pour un peu plus de 1000 résidents permanents au total et 1400 en comptant les habitants "à temps partiel" - ce qui semble plus proche de la démographie actuelle.

suprême *Gaaman* et qui la met au cœur (et à la tête) d'un système politico-religieux fondé sur la pratique de l'ancestralité.

L'importance idéologique de ce système, érigé en symbole de l'identité collective pour les Pamaka urbains, m'aura mené à essayer d'en comprendre les mécaniques et les fonctions pour tenter d'y retrouver une forme de centralité de l'arrière-pays - centralité que la démographie tendait à démentir.

Kapiten, faaka tiki et prescriptions rituelles

En cela semblables aux autres sociétés businenge, les Pamaka ont une organisation sociale clanique, avec des *kapiten* à la tête de clans (*lo*) matrilineaires, au nombre de quatre: Antoosi, Asaiti, Molo, et Wataa-Weliki. Des six *lo* dénombrés par John Lenoir dans les années 1970, deux ne sont plus comptés comme tels¹⁰⁰. Les Baka-Busi¹⁰¹, de l'affirmation virulente d'un *kapiten* proche du *Gaaman*, ne sont pas un *lo* à part mais des "*Antoosi sama*", des gens du clan Antoosi car ils "viennent de Langatabiki". Aucune mention n'aura été faite du dernier *lo* cité par Lenoir, les Wajiangpibo, toute mention de clans se limitant aux quatre premiers. Mes tentatives d'approfondir le sujet ont régulièrement été détournées: alors que les trois niveaux d'identifications collective - l'identité Pamaka, le clan matrilineaire *lo*, la famille utérine étendue *bee* - semblaient être de notoriété publique il y a cinquante ans¹⁰², aujourd'hui seule l'appartenance à l'ensemble Pamaka est dévoilée clairement. Interroger un

¹⁰⁰ Lenoir, John (1974), *Op. Cit.* pp.28-40. Seuls les clans Asaiti, Antoosi et Molo sont issus du marronnage, les trois autres qu'il cite étant constitués d'après lui d'esclaves affranchis après l'abolition de 1863 - ce sont aussi les seuls dont Wim Hoogbergen (2015, *Op. Cit.*) réussit à retracer un parcours de marronnage.

¹⁰¹ "Gens d'Akati" selon un interlocuteur Pamaka de Saint-Laurent, soit du village situé sur la même île que Langatabiki, deux kilomètres en aval, ce qui correspond au récit de Lenoir d'un matrilineage qui se serait séparé du *lo* Antoisi (Lenoir, John (1974). *Op. Cit.* pp.28-29).

¹⁰² "To the question, "who are you?", one would respond at the broadest level, "a Paramacca person". The next level of specificity is the *lo* identity. If a man states that he is, say, an Asaiti person, this locates him generally in the central region of Paramacca, say, in the village of Nason or one of the neighboring villages. The next step would be that of the particular lineage. He may say either, "I am a Kapiten Aliga person", or "a Badatabbetje person". The matrilineage can be designated by naming the lineage chief (or the notable elder) of the village. The more precise personal identification is simply one's individual name." *Ibid*, pp.38-39.

individu sur son *lo* est indiscret, le *bee* ne m'a quasiment pas été mentionné et uniquement pour désigner la famille proche.

La nomination des *kapiten*, quoique obéissant à une logique de filiation (la préférence allant à la transmission de la charge au neveu utérin, fils aîné de la soeur aînée), se ferait au chiffre de trois *kapiten* par village, deux hommes et une femme, hors mention de matrilignages spécifiques mais difficilement applicables aux villages les moins peuplés. Chaque *kapiten* pamaka doit nommer quatre *basia*, porte-parole et répondant.e.s rituels lors des cérémonies, deux hommes et deux femmes. Aucun village ne disposait lors de mes visites sur place de trois *kapiten*, l'un d'eux au minimum étant décédé, voire même les trois. Pour remplacer les *kapiten* décédés, le *Gaaman* doit en introniser de nouveaux - un processus rallongé par l'intronisation, elle-même en cours au début de mon terrain, du *Gaaman* actuel. A la mi-2024, les nouveaux *kapiten* n'étaient toujours pas intronisés. L'existence de femmes *kapiten* daterait d'une vingtaine d'années, mais je n'ai pas pu en rencontrer, et aucun *kapiten* femme ne m'a été mentionnée sans être précédée d'un confrère masculin. Il y aurait, parmi ces *kapiten* masculins, quatre *ede kapiten* (aussi "néerlandisé" en *hoofdkapiten*, dans les deux cas "capitaines de tête", c'est-à-dire en chef), qui représentent sans doute les quatre *lo* (information que je n'ai pu obtenir avec certitude de mes interlocuteurs, surtout lorsque ceux-ci étaient eux-même *kapiten*). Les autres sont des *kapiten* "de village"¹⁰³. Langatabiki dispose, elle, de quatre *kapiten* (dont aucune femme), deux d'entre eux résidant principalement à Apatou et l'un étant hospitalisé à Saint Laurent.

Le *Gaaman* a autorité sur les *kapiten* et doit avaliser leur accès à la charge. Selon un *kapiten* qui lui est proche, il choisirait "ses" *kapiten*, mais selon un autre interlocuteur, il n'aurait guère d'intérêt à contrer le choix de

¹⁰³ Pour J.Lenoir toujours (*Ibid*, p.40), les *kapiten* sont à la tête d'un village ou d'une portion de village en tant que chef d'un segment de clan (*bee*) considéré comme propriétaire foncier. La logique de nomination des *kapiten* ne m'a pas été accessible et est l'objet d'un certain flou artistique, de nombreuses remarques laissant supposer que la charge n'est pas volontiers acceptée car très prenante, bien peu rémunératrice, et nécessitant en théorie une présence sur le fleuve pour laquelle beaucoup n'ont guère de penchant.

succession du *kapiten* qui, avant son décès, choisirait lui-même son successeur selon la logique préférentielle décrite plus haut, selon un autre encore, c'est la population du village elle-même qui présente "son" nouveau *kapiten* au *Gaaman*. C'est donc une affaire hautement politique, faite de discussions autour de la compatibilité lignagère, de la popularité, de la compétence et de la disponibilité du candidat. D'une façon très similaire, le *Gaaman* lui-même cède, à son décès, la charge à un neveu utérin, après multiples consultations et réunions des *kapiten* qui peuvent durer plusieurs années. La charge de *Gaaman* revient au clan propriétaire terrien de Langatabiki, le clan Antoosi.

En terres "traditionnelles", sur le fleuve, les *kapiten* gardent le rôle de gestion des conflits, souvent fonciers, référant parfois au *Gaaman* lorsqu'il est insoluble à leur échelle. Un *kapiten* gère donc les interdits, mais ne dispose pas d'un pouvoir de coercition, chacun.e menant sa vie comme il l'entend au sein de son espace de parenté et de son espace social. En revanche, les charges rituelles sont essentielles dans les cérémonies funéraires et dans les interactions avec les ancêtres, faisant de cette pyramide culturelle un véritable clergé de l'ancestralité.

Nous avons abordé le domaine du foncier, qui faisait de toute personne occupant un espace n'appartenant pas directement à son clan, et même à son matrilineage un invité de statut potentiellement précaire. Même si, dans les faits, les paysages ancestraux sont notoirement délaissés en faveur des agglomérations côtières, cette conception du territoire donne naissance à une idéologie voulant que l'on ne soit jamais vraiment chez soi hors du village d'origine de son matrilineage. Les prescriptions rituelles répondent à la même logique: en théorie, une personne est censée se faire enterrer à son village d'origine, là où trône l'indéplaçable autel aux ancêtres *faaka tiki*, véritable pilier de la communauté des morts et des vivants. Cette simple croix de bois, ornée de cotonnades nouées et érigée en direction du soleil couchant, accueille les libations et les prières en matérialisation sacrée du lien aux ancêtres. Si le *faaka*

tiki venait à tomber, usé par les éléments, cela signifierait l'effondrement définitif du village correspondant.

Or, si les *kapiten* sont supposés résider au village dont ils ont la charge et auprès du *faaka tiki* qui s'y érige, cette obligation est prise avec une grande marge de manœuvre: beaucoup partagent leur temps entre la vie en ville et la vie sur le fleuve. Le *Gaaman*, lui, est censé résider à Langatabiki, capitale rituelle, mais lui préfère sa résidence de Saint-Laurent-du-Maroni, ne s'y montrant que ponctuellement pour remplir ses obligations rituelles. Confortant cette idée de souplesse dans les pratiques rituelles, il existe, à Saint Laurent du Maroni, une charge de *kapiten* pamaka "pour tous les Pamaka", qui peut ainsi officier pour des enterrements en ville selon la coutume du fleuve. Si la présence à Saint Laurent de *kapiten* dédiés est mentionnée dès les années 1980 pour les Boni (qui se targuait alors d'autorité sur l'ensemble des businenge de l'agglomération¹⁰⁴), celle d'un *kapiten* pamaka pour l'agglomération de Saint-Laurent est mentionnée dès 1960 dans un document listant à la sous-préfecture les indemnités accordées aux "chefs des populations tribales et [aux] délégués préfectoraux"¹⁰⁵. Le dénommé Toto, seul Pamaka indemnisé par l'administration française, touche un solde de près de 40% inférieur à celui des *kapiten* boni et amérindiens du fleuve, comme le justifie un courrier de 1967 lui attribuant un "rôle réduit", sans plus d'explications¹⁰⁶. Actuellement, sans avoir pu vérifier la continuité de la charge des années 60 à nos jours, le *kapiten* pamaka de Saint-Laurent m'a été mentionné comme étant un *kapiten* "pour les enterrements", sous-entendant que ses fonctions sont secondaires par rapport aux *kapiten* du fleuve. Malgré l'importante communauté pamaka à Paramaribo et sur la côte surinamienne, il n'y a pas de charge de *kapiten* associée à ces endroits. Cela s'expliquerait par la présence continue dans ces zones de

¹⁰⁴ Léobal, Clémence (2013). *Op. Cit.* p.96.

¹⁰⁵ Archives Territoriales de Guyane, cote 1310W14: 1953-1973 - *Chefs coutumiers, habillement : notes (1965-1971) ; indemnités (concerne également les délégués préfectoraux) : circulaire, notes, arrêtés (1960-1967).*

¹⁰⁶ *Ibid.*

beaucoup de *kapiten* du fleuve, rendant superflu l'ajout d'une autorité coutumière qui y serait spécifique.

Les enterrements et levées de deuil, mentionnés comme l'événement social par excellence, devraient en théorie se dérouler préférentiellement dans le village d'origine du défunt mais peuvent en réalité tout à fait se dérouler ailleurs: dans les villes surinamiennes comme guyanaises, des infrastructures sont prévues pour les enterrements des Pamaka urbains, et à Apatou, l'accord des *kapiten* boni est requis mais généralement accordé aux défunts résidents. Plus je cherchais une correspondance entre la règle telle qu'éditée par les responsables rituels et les pratiques, plus je trouvais en réalité une grande adaptabilité dans les usages.

Lors d'une cérémonie de levée de deuil, l'absence d'un *basia* pour la cérémonie a mené à désigner un homme comme *basia* pour l'occasion uniquement. Cette même levée de deuil s'effectuait à Langatabiki, malgré le fait que la défunte soit d'Akati, juste à côté. A Saint Laurent, un jour que l'on m'affirmait que la présence du *kapiten* était requise pour un enterrement, il s'est révélé être en séjour à Paramaribo. Tombant, un autre jour, par hasard sur un enterrement à Apatou, il s'avérait être celui d'un homme de Langatabiki qui résidait à Apatou. En effet, une personne doit se faire enterrer au village d'où elle est originaire - sauf si elle en décide autrement par testament, ou si sa famille en décide autrement. Pour ce dernier cas, le choix d'un enterrement à Apatou a été mentionné comme une façon d'échapper à la clairvoyance des *kapiten* de Langatabiki et de passer entre les mailles de l'interrogatoire posthume¹⁰⁷. Malheureusement pour le mort, il a tout de même été découvert coupable de meurtre après un délai inhabituellement long, la condamnation

¹⁰⁷ L'interrogatoire posthume est pratiqué pour déterminer si un ou une défunte est *wisiman* (coupable de sorcellerie, fem. *wisuman*), en plaçant soit une planche garnie de cheveux et d'ongles du défunt, soit le cercueil entier, sur la tête de deux porteurs. Ils se laisseront guider par l'esprit du mort en retrouvant des personnes ou des objets préalablement cachés dans le village, puis en répondant par oui ou non à des questions posées par les *kapiten*. Les enjeux de l'interrogatoire des morts chez les Ndyuka voisins ont fait l'objet d'une thèse d'anthropologie politique par J-Y. Parris (Parris, Jean-Yves (2011). *Op. Cit.*).

ayant été révélée deux jours après l'interrogatoire effectué par le *kapiten* boni d'Apatou et un *kapiten* pamaka de Langatabiki.

Ces cérémonies, qui bénéficient d'après les observations d'arrangements divers, sont les seules occasions de festivités qui furent mentionnées par nos interlocuteur.ice.s. Ainsi, il n'est pas rare de voir des personnes habitant la côte ou même en Europe partir du jour au lendemain pour se rendre dans l'arrière-pays, parfois pendant plusieurs mois, afin d'assister aux funérailles d'un proche. Il est généralement admis que les funérailles les plus importantes pour un individu sont celles des ascendants directs de la famille matrilineaire, puis celles des collatéraux matrilineaires. Du côté paternel, la personne peut s'y rendre mais ce n'est pas attendu d'elle - c'est considéré comme optionnel, à part pour le décès de son propre père. Et, effectivement, lors d'une cérémonie de levée de deuil observée à Langatabiki, la famille présente était exclusivement matrilatérale - famille du veuf comme famille de la défunte.

A entendre les personnes interrogées, ces cérémonies sont centrales dans la vie sociale et spirituelle pamaka et marronne en général. Nous ne pouvons que spéculer sur la systématisation ou non de la présence de la famille, et ce, selon les degrés de proximité généalogique. Il apparaît pourtant déjà que toutes les personnes attendues n'y vont pas forcément, et il est d'ailleurs admis qu'en cas d'impossibilité de se rendre à des funérailles, un colis avec de la nourriture, de l'alcool, de l'argent est le bienvenu. Alors qu'il serait aisé de présupposer que ces évènements maintiennent une cohésion sociale et un sentiment d'appartenance ethnique, réunissant en un village originel des larges groupes de parenté étendue éparpillée par les mobilités, il apparaît que la présence des individus dépend d'un mélange de critères de proximité généalogique, de distance géographique et de disponibilité, tendant donc à tempérer les discours les présentant comme immanquables¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Il convient de noter que les observations effectuées sur le terrain sont peu représentatives: une levée de deuil très anticipée effectuée pour le veuf uniquement et donc sans la véritable fête pour toute la famille qui s'effectuera au terme habituel, un enterrement interrompu car le défunt a finalement été révélé meurtrier suite à

Exode rural et espace du savoir

Atemisa, tout en amont du pays Pamaka. J'ai passé trois jours dans les villages et *kanpu* alentour, et dans une semaine, je quitte le pays Pamaka. J'attends, devant l'escalier de bois branlant qui permet de descendre la berge abrupte jusqu'à l'eau brune du fleuve, qu'arrive l'adolescent qui me guidera jusqu'au chemin qu'empruntent les pirogues, entre courants et rochers. Là, il s'agira de convaincre au passage l'une d'entre elles de me déposer chez moi, à Langatabiki. Un jeune homme, passant à côté de moi, m'interpelle:

- *Yu e gwe?* [Tu t'en vas?]
- *Eye.* [Oui.]
- *San yu o sikiifi a ini a buku?* [Que vas-tu écrire, dans ton livre?]

Un peu décontenancé, je fais un geste d'incompréhension.

- *Yu o sikiifi a konde booko?* [Tu vas écrire que le village est détruit?]
- *A konde booko?* [Le village est détruit?]

Son ton n'est pas agressif, mais un peu provocateur. Il sait bien qu'aux yeux d'un étranger, l'endroit a quelque chose d'abandonné, de délabré. *Booko* veut dire casser, briser, détruire - par l'action humaine ou par l'effet du temps. En faisant semblant de ne pas saisir son interpellation, je gagne du temps pour formuler une réponse trop complexe pour mon niveau de *nengee* encore hésitant. Il devient descriptif, m'incluant malgré lui dans une forme de confiance qui instaure une complicité fugace.

- *Luku. Den osu bookoo, ala sama gwe.* [Regarde, les maisons tombent en ruine, tout le monde est parti.]

En effet, comme dans tous les villages, peu de gens sont restés. Ici, une seule famille étendue est restée, celle du *kapiten*, mort il y a deux ans. Et pourtant, c'est bien ici, dans ces villages qui ont été plus qu'ils ne sont, que s'acquiert le savoir et que s'apprend l'histoire.

l'interrogatoire posthume, et un enterrement d'enfant noyé par accident, enterré rapidement selon la coutume, et non "ancestralisable" car trop jeune. Ils ne se prêtent donc particulièrement pas à la généralisation, et nous ne les mobilisons pas en tant que tels mais comme élément de compréhension de la mobilité des personnes.

*

L'exploration du passé récent du pays Pamaka jusqu'à sa situation actuelle donne, telle que présentée jusqu'ici, le sentiment d'une zone délaissée, ayant subi de plein fouet un exode rural massif. Les déplacements vers les villes côtières, qu'elles soient surinamiennes ou guyanaises, ou bien même vers l'Europe ou les Etats-Unis, ont plutôt des airs de migration définitive que de mobilité régionale. Se rendre, depuis sa résidence urbaine, vers les villages de l'intérieur se fait, mais sans doute proportionnellement peu. Richard Price estimait pour 2002 le nombre total de Pamaka à 6000, dont 2300 sur la côte guyanaise et 2800 en pays Pamaka (voir fig.4). Or, si l'on se fie à ces chiffres et qu'on les compare à ceux du rapport NIKOS en 2012, le nombre de Pamaka habitant au pays Pamaka avait baissé de 60%, tandis que le nombre de Pamaka habitant dans le reste du Suriname (à Paramaribo principalement) avait bondi d'autant (ces derniers, s'ils ont suivi la croissance démographique surinamienne moyenne¹⁰⁹, devraient aujourd'hui être autour de 1250). La population saint-laurentaise a, elle, bondi de 260% depuis les estimations de Price, grâce à un taux de natalité exceptionnellement élevé¹¹⁰. Cela nous donnerait un chiffre de près de 6 000 Pamaka actuellement sur les côtes guyanaises, soit un peu moins de 8 000 Pamaka résidant hors du pays Pamaka. Ces calculs sont extrêmement approximatifs (et notamment dans ses correspondances géographiques: la côte guyanaise est plus vaste que Saint-Laurent, la côte surinamienne ne comprend pas que Paramaribo, la population pamaka d'Apatou n'est pas mentionnée, l'émigration transatlantique ignorée...). Ils ne sont utilisés ici que pour donner un ordre de grandeur.

Ils permettent cependant de se rendre compte que, surtout tel que vu depuis la côte guyanaise, l'arrière-pays tend à devenir un lieu des origines

¹⁰⁹ Algemeen Bureau voor de Statistiek/Censuskantoor (2013): Suriname in cijfers n°294/2013-05 ; <https://www.macrotrends.net/global-metrics/countries/SUR/suriname/population> .

¹¹⁰ Dossier complet – Commune de Saint-Laurent-du-Maroni (97311) | Insee <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2011101?geo=COM-97311>

Table 1. 2002 Population Figures*

	Suriname "interior"	Paramaribo	Guyane interior	Guyane coast	Netherlands	TOTAL
Ndyuka	24,000	8,000	3,000	11,000	4,500	50,500
Saamaka	25,000	7,000	-	14,500	4,000	50,500
Aluku	-	-	3,900	2,000	100	6,000
Pamaka	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

Fig.4. Estimation de la population Pamaka en 2002. Price, Richard (2013b). *Op. Cit.* p.234.

Woongebied	Man	Vrouw	Totaal	Totaal in %
Sipaliwini	719	383	1.102	49,2%
Overige districten	588	549	1.137	50,8%
Totaal	1.307	932	2.239	100%
Totaal in %	58,4%	41,6%	100%	

Fig.5. Population Pamaka surinamienne par genre. Le district de Sipaliwini correspond au pays Pamaka et les "autres districts" au reste du Suriname, c'est-à-dire en immense majorité à Paramaribo. NIKOS (2016). *Op. Cit.* p.14.

distant: j'ai pu échanger avec de grands adolescents qui n'avaient jamais remonté le fleuve, ou bien avec des adultes qui, tout en se vantant de connaître le pays comme leur poche, n'y sont pas retourné depuis une décennie. D'autres encore ne souhaitent pas y retourner pour des raisons personnelles. C'est, en tout cas, un espace qui est indéniablement délaissé.

Au-delà, pourtant, de cette impression du visiteur volontiers confirmée par les habitants du fleuve aussi bien que par les chiffres, nous pouvons comprendre autrement cette dynamique démographique. Cette tendance peut se comprendre comme une caractéristique culturelle, une aptitude historique à la mobilité qu'illustrent bien les stratégies résidentielles, avant, pendant et après la guerre civile surinamienne. En effet, historiquement et chez toutes les sociétés marronnes des Guyanes, les séjours sur la côte peuvent durer des années, et même toute une vie. La question de la résidence et de la nomination des représentants politico-rituels n'est pas nouvelle, si l'on en croit cet extrait tiré de l'ouvrage de l'historien Ben Scholtens:

"En réponse aux problèmes persistants et aux rapports détaillés du commissaire de district du Marowijne [...], K. Raue, le gouverneur Kielstra s'est adressé par courrier au *gaama* Abunawooko le 26 février 1940. [...]"

"Depuis Votre nomination en 1931 comme Grand Chef des Paramaccaners, l'administration n'a entendu que des plaintes à votre sujet. Les commissaires de district se sont maintes fois entretenus avec vous sur le sujet,

mais il n'y a eu aucun changement dans Votre attitude. Le désordre règne dans Votre tribu, chacun fait ce qu'il veut, les capitaines nommés par le gouvernement pour maintenir l'autorité sur les villages s'installent sur la rive française et abandonnent les leurs à leur sort. La police forestière rencontre justement de nombreuses difficultés de la part des Paramaccaners parce qu'il n'y a pas d'autorité sur cette tribu. Vous donnez un mauvais exemple en tant que Grand Chef. Vous ne vivez pas dans le village, mais sur un abattis. Vous ne visitez jamais les autres villages et ne savez pas ce qui se passe sur les nombreuses îles habitées par les Paramaccaners. Vous ne coopérez pas avec la police forestière; au contraire, Vous la gênez dans son travail. Cela n'est plus acceptable et c'est pourquoi j'ai pensé à nommer un autre chef de la police pour les Paramaccaners, qui serait capable de faire ce que le gouvernement attend de lui. Un licenciement en tant que « Granman » serait une grande honte pour vous et votre famille, c'est pourquoi je veux être patient pendant un certain temps. Mais mon mécontentement est si grand, que je ne peux pas permettre que vous receviez une allocation nationale. Par conséquent, je ne vous verserai pas d'allocation pour le second semestre de l'année 1939. Le commissaire de district vous en a déjà informé. Le commissaire de district vous a également fait part de mes exigences.

1. Vous devez retourner au village de Langatabbetje,
2. Le capitaine Kamille qui vit sur son abattis doit également retourner immédiatement à Langalabbetje. Vous devrez vous en occuper en tant que Grand Chef. Je Vous en tiens pour responsable. Si il n'obéit pas à cet ordre, je Vous devez le destituer en tant que capitaine. Un capitaine qui n'habite pas parmi son peuple est un mauvais capitaine et n'est d'aucune utilité.
3. Les villages Loka-Loka et Nason doivent à nouveau avoir des capitaines. Vous devez organiser des conseils pour décider qui doit être nommé, dont vous devez rapporter le résultat au Commissaire du District.
3. Les villages de Loka-Loka et de Nason doivent à nouveau avoir des capitaines. Vous devez organiser des conseils pour décider qui doit être nommé, et le résultat doit être communiqué au commissaire de district.

J'exige de Vous que cet ordre contenant ces trois demandes soit exécuté dans un délai de six mois Si ce n'est pas le cas, je prendrai des mesures plus strictes et, si nécessaire, je vous démettrai de vos fonctions de Grand Chef.”¹¹¹

Cette lettre illustre parfaitement la dichotomie entre les attentes coloniales et les pratiques pamaka. Elle met en évidence un rapport d'autorité qui n'est pas à l'avantage du *Gaaman* qui se fait, malgré son titre, sèchement rabrouer. Et pourtant, son contenu démontre que les autorités dites coutumières n'en ont en réalité que bien peu, mieux encore, elles-mêmes ne se plient pas aux règles édictées. La fluidité des modes de vie semble contredire largement les directives, qu'elles soient coloniales dans l'extrait cité, ou formulées par des Pamaka eux-mêmes - qui se posent alors en entrepreneurs d'une morale à laquelle on attribue une valeur plus discursive que littérale. De la même façon, une grande souplesse caractérise les pratiques rituelles qui, pourtant, sont en théorie géographiquement très ancrées, comme en témoignent les immuables *faaka tiki*.

Et pourtant, la connaissance, telle que conçue par les Pamaka - connaissance thérapeuthique, ésotérique, historique, généalogique... - se conçoit comme liée à une présence physique dans un espace spécifique, qui est celui du pays ancestral.

Nous pouvons utiliser, pour étayer ce raisonnement, la conception pamaka de l'apprentissage spirituel de l'individu. Les discours convergent pour dire que toute personne peut apprendre à communiquer avec ses ancêtres. Comment? En passant du temps avec ses aîné.e.s, en apprenant, petit à petit, par le biais de ce qui est décrit comme une simple présence physique, sans qu'aucune théorie de la pratique ne soit explicitée. La personne apprendra. Il faut être là. De la même façon, comment devient-on l'assistant d'un *kalepisi*? Il faut être présent aux offices, manifestation cumulative d'intérêt pour les choses

¹¹¹ Scholtens, Ben P. C. (1994). *Bosnegers en overheid in Suriname: de ontwikkeling van de politieke verhouding 1651-1992*, Afdeling Cultuurstudies/Minov Paramaribo, pp.93-94, ma traduction.

rituelles, puis continuer à venir une cérémonie après l'autre. Puis, comment devient-on *kalepisi*? En suivant un praticien confirmé et en faisant exactement comme lui: "Il met le pied là, je mets le pied là. Il faut tout faire exactement pareil", explique un *kalepisi* évoquant son maître¹¹². Nous retrouvons cette conception de l'apprentissage lorsque Richard Price explique, chez les Saamaka des années 70, que pour être instruit dans les savoirs quasi ésotériques de leur histoire depuis la fuite des plantations, il faut avoir été "assis avec un ancien au chant du coq"¹¹³. Là aussi, acquérir une connaissance est formulé par une présence: savoir, c'est avoir été là, au bon endroit. Selon la même logique, un *kapiten* affirmera ne pas pouvoir me raconter l'histoire de son clan, car étant jeune, il était à la ville et n'a donc pas appris des vieilles personnes.

Cette expression de la présence physique de l'individu comme élément définissant l'apprentissage ou non des savoirs rituels et ésotériques peut sembler anachronique: dans une société où, précisément, les individus passent leur temps à venir et à repartir, n'est-ce pas paradoxal? Ou bien peut-être qu'il consiste, justement, à valoriser ceux et celles qui restent, afin de les retenir dans des zones considérées par beaucoup comme peu attractives? Ces interrogations, attribuant à une formulation purement discursive une agentivité autonome d'acteur social conscient, ne peuvent nous satisfaire.

Les modes d'habiter en pays Pamaka sont en effet répartis sur des espaces pluriels. Nous avons évoqué les abattis agricoles *goon*, qui peuvent devenir des maisons secondaires *kanpu* et même de véritables agglomérations de plusieurs dizaines d'habitants, pouvant parfois dépasser la centaine. Le lien au village d'origine doit pourtant être conservé, que ça soit en y résidant régulièrement ou en y conservant une maison (quitte à ce qu'elle ne soit que très occasionnellement en usage, ou même en très mauvais état). Les hommes jeunes, contraints par la situation économique de l'arrière-pays, peuvent devenir

¹¹² Entretien du 25/03/2023 à Oom Mokoro Kampu, en nengée avec traducteur en français.

¹¹³ Price, Richard (2013a). *Op. Cit.* p.26.

wakaman, l'homme qui marche, qui se déplace en fonction des emplois qu'il trouve. L'accès aux espaces côtiers et urbanisés est fréquent, et si l'on ne dispose pas comme beaucoup d'une deuxième (ou troisième) résidence en ville, c'est l'occasion de rendre visite à des proches pour des périodes qui peuvent se prolonger sur plusieurs mois. La scolarisation des enfants, qu'elle s'effectue en néerlandais ou en français selon le côté de la frontière, impose de nouvelles contraintes mais les mobilités persistent: depuis le village ou depuis le *kanpu*, le trajet vers l'école est effectué quotidiennement, quitte parfois à garder un enfant quelques jours à la maison si besoin est. Si l'on décide de s'installer en ville quelques mois, changer d'école n'est pas perçu comme un problème. L'une des frustrations récurrentes de mon terrain était que des interlocut.eur.ice.s, après quelques jours de présence à Langatabiki, repartaient vers Paramaribo, Saint-Laurent-du-Maroni ou d'autres lieux de résidence, me laissant sans possibilité d'effectuer l'entretien prévu ou même d'entretenir des rapports de voisinage réguliers. Ma mobilité étant, elle, tâtonnante puisque dépourvue des ancrages multiples constitués par la parenté et l'activité économique, je me retrouvais singulièrement immobile et souvent désœuvré. Le village est bien un espace-pivot, un lieu essentiel autour duquel s'organise la vie rituelle, mais n'est pour beaucoup pas un lieu de résidence exclusif.

Par exemple, une mère de famille de mes voisines était particulièrement mobile, avec ses cinq enfants: elle alternait des séjours réguliers au *kanpu* maternel ou, inversement, accueillait sa mère dans sa maison au village. L'accès aux hôpitaux pour l'accompagnement d'une grossesse et l'accouchement étaient l'occasion de séjours prolongés à Saint-Laurent-du-Maroni, les enfants scolarisés à Apatou l'accompagnant ou non, ou certains seulement. Un autre voisin se déplaçait régulièrement à Saint-Laurent lui aussi, où sa femme avait résidence et a fini par habiter pour des raisons, ici encore, de santé. Sa petite fille l'avait accompagnée, passant d'une scolarité en néerlandais à une scolarité en français. D'autres personnes se rendaient régulièrement "*a Foto*", c'est-à-dire

à Paramaribo, sans autres raisons que de passer du temps dans une ville active et fourmillante, avec des proches qui, eux, ne semblaient pas se déplacer vers le pays Pamaka. Régulièrement, je croisais des jeunes hommes qui restaient une nuit ou deux, puis repartaient vers leurs emplois d'orpillage ou autres. Ces exemples soulignent qu'il vaut mieux savoir être mobile, s'approprier un espace régional autant pour avoir accès à différentes ressources que pour faire vivre un réseau de parenté géographiquement étalé.

Au sein de ces espaces multiples, l'individu construit ses circulations et gère ses présences. En ce sens, l'absence n'apparaît pas tant comme un manque que comme une démultiplication des présences, intégrant l'espace quitté à un réseau au sein duquel il s'agira de savoir le maintenir. L'appartenance au groupe n'est guère questionnée en termes résidentiels, mais performée par le biais d'espaces socialisés. C'est précisément le fait de savoir comment s'absenter qui valorise l'individu et l'intègre dans des groupes sociaux divers.

Et pourtant, il y a bien une spécificité de cet espace dit traditionnel qui le met au cœur de discours autour des identités collectives et des savoirs légitimes. La grande majorité des personnes pamaka résident désormais dans les zones urbaines des côtes, où l'enquête ne m'a a que peu mené mais où l'évocation de pratiques conçues comme spécifiquement pamaka semble y devoir renvoyer au pays ancestral, seul espace où se performerait l'abstraction de la culture. Certes, des personnes maintiennent une présence dans le pays coutumier, en y préparant la construction ou la rénovation d'une maison, en s'y rendant occasionnellement pour des pratiques rituelles ou comme résidence occasionnelle, pas très éloignée en cela de ce qui a pu être décrit par Charles Piot chez les populations Kabre du Togo: la production de richesse par la diaspora remonte vers les villages qui, eux, produisent du rituel¹¹⁴. Mais j'ai plusieurs fois eu le sentiment que le lien au pays, lorsque l'on ne s'y rendait pour ainsi dire jamais, relevait de la projection idéale plus que d'un habiter à distance. Même pour trouver des

¹¹⁴ Piot, Charles (2008). *Isolément global: la modernité du village au Togo*, Karthala.

interlocut.eur.ice.s à propos de la guerre civile, qui précisément a largement contribué à déplacer les gens vers les côtes, c'est vers l'amont que l'on me renvoyait, pas tant vers celles et ceux qui seraient resté.e.s que vers celles et ceux qui "savent". Performer et transmettre le savoir pamaka semble ainsi être indissociable de l'espace fluvial traditionnel, le seul où une "culture pamaka" (*kulturu sani*, les choses de la culture) existerait et donnerait du sens à l'appartenance collective. L'habitabilité au présent du pays Pamaka serait une condition essentielle à la projection du groupe dans le passé - tant que des personnes y vivent et perpétuent des pratiques dites culturelles et traditionnelles, l'appartenance collective peut continuer à être porteuse de sens. Entendue ainsi, il paraît nécessaire pour la population exclusivement urbaine de pouvoir renvoyer à cet espace comme étant celui des origines, et le fait que des gens y vivent effectivement serait la condition d'une habitabilité mémorielle, c'est-à-dire de la possibilité de s'en réclamer et de s'en définir. Mais ces questions relevant d'un terrain qui reste à faire, je me suis plié aux injonctions de mes interlocut.eur.ice.s: faire les choses dans l'ordre impliquait d'explorer cet espace du savoir.

J'ai donc choisi d'approfondir le sujet encore proche, pleinement actuel mais déjà quelque peu apaisé de la guerre civile surinamienne pour envisager le pays Pamaka non pas comme espace de délaissement, potentiellement victime d'une tendance culturellement établie à la dispersion, mais plutôt de création: que fabrique ce territoire qui le rende si indispensable à l'identité collective? Comment se performe cet espace du savoir et que traduit-il du rapport au territoire? Cette guerre a certes détruit et dépossédé - mais qu'a-t-elle fabriqué, et comment sa mémoire a-t-elle été façonnée par les habitant.e.s du fleuve?

Chapitre 3- Raconter la guerre pour fabriquer des morts

Les récits de la guerre sont en premier des récits de dépossession. “*Ala sama lon*”, “*u be lon a busi*”, tout le monde a fui, nous avons été nous cacher dans la forêt: ces phrases revenaient presque à chaque entretien. La crainte à la fois des Jungle Commandos, combattants effrayants et destructeurs, et de l’armée de Desi Bouterse qui venait les traquer repoussait les villageois sur la rive française. Chaque vrombissement d’un avion ou d’un hélicoptère, précédé qu’il était par les rumeurs des attaques sur Langatabiki et Nason, faisaient courir les derniers habitants des îles vers leurs pirogues pour une fuite en catastrophe vers le couvert forestier. Qu’il soit ou non teinté de burlesque, le récit, au fond, est toujours sérieux. Andwelle, un saint-laurentais originaire de Langatabiki, me raconte qu’avec un ami d’enfance, lorsqu’ils se remémorent ces fuites empressées, en rient ensemble: “Sans doute pour dédramatiser. On était enfants, et on voyait les grands, les personnes qu’on voyait sérieuses, avec des responsabilités, là ils étaient en panique, ils faisaient n’importe quoi, un oncle qui tombait de sa pirogue...”¹¹⁵ A Langatabiki encore, une fois la fuite des villageois complète après l’arrivée des rebelles et les attaques aériennes de l’armée régulière, les plus braves repassaient sur l’île constater les dégâts et évaluer la situation, puis passaient au poste militaire français de Bois-Martin juste en face pour demander des cartouches pour la chasse.

Et, à l’écoute de ces témoignages d’exil, une question me venait forcément aux lèvres: Mais alors, les Pamaka n’ont pas combattu avec les rebelles?

Non, me disait-on.

¹¹⁵ Entretien du 04/04/2024 à Apatou, en français.

Enfin, si. Il y a eu un homme, nommé Bodo. Il s'est battu aux côtés des rebelles, et au final, ce sont eux qui l'ont tué.

Et son histoire revenait.

Vie et mort de monsieur Bodo

“*Oom* Bodo était un homme originaire de Loka-Loka, du clan Molo, et d'âge déjà mûr lorsque la guerre éclata. Il vivait alors dans un *kanpu* sur l'aval, dans la zone de Langatabiki. C'était un *obiaman*, et un connaisseur du culte guerrier *kurumanti*. Dès le début de la guerre, Bouterse l'a fait envoyer chercher pour qu'il se batte pour lui, pour bénéficier de ses savoirs surnaturels. Car tous se battaient avec des *obia* alors: les rebelles de Ronnie Brunswijk, mais les soldats de Bouterse aussi. Après avoir parlé avec Bouterse, Bodo a dit, “cet homme est fou. Je me battraï plutôt avec Ronnie.” Ils ont donc arrangé un rendez-vous, sont devenus alliés et ont conclu un serment: Bodo a préparé et ils ont bu le *sweli* ensemble, eux et quelques autres hommes qui allaient attaquer Albina ensemble. Puis, Bodo a préparé l'*obia* de guerre pour tous les combattants, et ils sont partis se battre.

Pendant la bataille, l'*obia* fonctionnait, les rebelles ne pouvaient être touchés par les balles. Puis, à un moment critique du combat, Ronnie Brunswijk a reçu une balle derrière la tête, une balle qui le frappa si fort qu'il tomba en avant, sans qu'il puisse se relever. Ses compagnons essayèrent de le relever, mais il n'avait plus de forces. Bodo, arrivant auprès de lui, le prit sans ménagement par le col et le leva de terre: “Lève-toi et bats-toi! Tu m'entends? Bats-toi!” Ronnie reprit ses esprits et le combat. Ils furent victorieux, entraînant avec eux onze prisonniers dans leur repli sous le couvert de la forêt.

Depuis ce jour-là, Bodo fut l'*obiaman* attitré de Brunswijk, il préparait l'*obia* pour tous les combattants rebelles. La guerre se prolongea, dans la situation que l'on sait - Langatabiki occupée par les rebelles, Brunswijk qui partageait son temps entre l'île Stoelmans (sur l'amont du Maroni, en territoire Ndyuka) et Langatabiki, d'où les combattants allaient se battre dans la région de Mongoe, et même jusqu'en pays Saamaka. Brunswijk aimait Bodo et tenait beaucoup à lui, c'était son *obiaman* le plus puissant.

Puis, un jour, un neveu de Bodo vint à lui. C'était un homme de Bouterse, un soldat ou un espion à sa solde. Pour certains, il pourrit le cerveau de Bodo et le convainquit de se retourner contre son camp. Pour d'autres, il venait en renfort d'un Bodo avide de pouvoir. L'une des versions que j'ai pu entendre d'une proche descendante de Bodo est cependant la suivante:

En descendant le fleuve sur sa pirogue, Bodo croisa une pirogue avec trois hommes dedans. C'étaient des neveux de Bodo. Ils hélèrent Bodo, et lui demandèrent de leur montrer le chemin de Langatabiki parmi les rapides du fleuve. Bodo, ne songeant pas à une trahison, s'exécuta. Lorsque leurs pirogues glissèrent sur la berge de Langatabiki, l'esprit de Bodo descendit sur lui, et parla par sa bouche: "Ne descends pas de cette pirogue!" Bodo demanda ensuite aux autres ce qu'avait dit l'entité surnaturelle, car lui-même ne pouvait être en état simultané de conscience. "Il a dit de descendre de la pirogue", mentit le plus vieux des neveux. Et lorsque Bodo descendit de la pirogue, un coup de feu retentit: il lui avait tiré dans le dos. Bodo tomba en avant, et les traîtres s'enfuirent et se réfugièrent à Apatou. En arrivant sur place plus tard, Brunswijk demanda à ses hommes en poste à Langatabiki, "mais qu'avez-vous fait!", "nous n'avons pas tué Bodo, répondirent-ils, nous n'avons tiré qu'en l'air, en sommation". Et effectivement, la balle était dans son dos.

Le corps de Bodo gardait ses bras repliés sur la poitrine, crispés, et ils ne se laissèrent déplier que bien plus tard, lorsque la puissance de son esprit eut quitté le corps sans vie.

Les neveux traîtres s'enfuirent, mais tombèrent malades et ne trouvèrent pas de guérisseur pour les aider - car pour ce genre de crime, l'esprit du mort aurait attrapé aussi quiconque aurait essayé de lui prendre sa vengeance. Ils sont morts aujourd'hui."

Une autre version de la fin d'*oom* Bodo est celle d'*oom* Somo, *basia* de Sikintabiki:

"En 1991, la guerre finie mais les Jungle Commando encore à Langatabiki, un agent de Bouterse a rencontré Bodo à Atemisa. Il a pourri l'esprit de Bodo, l'a convaincu de se battre contre les siens et de chasser les Jungle Commando de Langatabiki. Bodo descendit le fleuve avec deux de ses hommes, des Pamaka comme lui. En arrivant à Langatabiki, ses hommes ont commencé à tirer depuis la pirogue, et en le reconnaissant, les Jungle Commando ont crié, "*oom* Bodo! Mais que fais-tu?" En accostant - car Bodo ne se battait pas avec des fusils, seulement avec une machette - Bodo les a attaqués, faisant tournoyer son arme dans les airs. Les Jungle n'ayant plus d'autre choix que de tirer, ils l'ont tué d'une balle sous le sein droit et une dans le front. Car Bodo avait oublié le *sweli* qu'il avait jadis bu avec Brunswijk: il ne pouvait se retourner contre son allié et trahir le serment impunément. Les deux hommes qui l'accompagnaient ont fui au poste militaire français de Bois-Martin se mettre à l'abri des Jungle Commando. Ronnie Brunswijk, en arrivant à Langatabiki plus tard, a crié, la mort de Bodo l'a beaucoup fait souffrir: il ne voulait pas qu'ils le tuent. Le corps a été ramené à Loka-Loka pour l'enterrement, où les Jungle Commando ont interdit aux *junkuman*, aux jeunes hommes, d'assister aux funérailles. Mais lui,

Lomo, a pourtant pu y assister, emmené par son père. Et il a vu l'immense trou dans le flanc de Bodo, là où la balle était ressortie.”

Ce récit, retranscrit à partir d'une demi-douzaine d'entretiens¹¹⁶, en est la synthèse et en contient nécessairement les incertitudes - celles de mes interlocuteur.ice.s, les miennes en tant qu'auditeur faillible, et celles qui surgissent lorsqu'il s'agit de faire cohabiter des versions plurielles en une chronologie unique¹¹⁷. Il ne s'agit donc pas de raconter la vie et de la mort de l'*obiaman* Bodo comme une production historique¹¹⁸, mais d'en mettre à jour les saillances.

Car, en faisant surgir le passé dans le présent¹¹⁹, les discours produits sont certes des témoignages indissociables de leur contexte d'énonciation. Mais ce récit se distingue en cela qu'il se place hors du registre de l'événement-catastrophe, ou simplement du vécu personnel, pour produire ce qui relève à la fois de la récitation historique et déjà de la légende¹²⁰. Lorsqu'elle est racontée, l'histoire de monsieur Bodo existe hors du contexte individuel de son énonciateur.ice, et si les personnes me la racontant l'agrémentent volontiers d'un vécu personnel, c'est avant tout au service de la fiabilité de sa version.

Par exemple, *oom* Awini, un *kapiten* de Langatabiki, ancien Jungle Commando lui-même mais s'étant battu à l'ouest et ayant rejoint le village une fois les combats apaisés, me raconte sa version - celle d'un Bodo cherchant à

¹¹⁶ Entretiens du 25/02/24 à Saint-Laurent-du-Maroni en français, 29/02/24 à Apatou en français, 16/03/24 à Langatabiki en nengée, 08/04/24 à Loka-Loka en nengée, 10/04/24 à Sikintabiki en nengée, 18/04/24 à La Forestière en nengée avec traducteur en français.

¹¹⁷ Rasmussen, Susan (2009). Mythico-History, Social Memory, and Praxis: Anthropological Approaches and Directions. *History Compass*, 7, pp.566-582 ; Mallki, Liisa (1995). *Op. Cit.* pp.56-58.

¹¹⁸ Ce qu'il est pourtant - en témoignent deux très brefs articles de France-Guyane (éditions du 19 et du 23 décembre 1989) attribuant à Ruben Bodo, fils du défunt et ancien Jungle Commando, la direction d'une opération imaginée par des "commanditaires aux Pays-Bas" pour déstabiliser les négociations en cours entre Bouterse et Brunswijk. Une mention - non sourcée - décrivant la tentative comme une "division ethnique" au sein de la rébellion peut être trouvée dans Anouilh, Dominique (1995). *Op. Cit.* p.129 . Anouilh situe au 8 décembre l'attaque sur Langatabiki, tandis que France-Guyane, qui cite le *Ware Tijd* surinamien, la date du 9, et mentionne l'arrivée deux jours plus tard à Apatou d'une délégation rebelle venant réclamer Ruben Bodo aux militaires français.

¹¹⁹ Nora, Pierre (1972). *Op. Cit.*

¹²⁰ Goody, Jack (2014). *Mythe, rite & oralité*, Presses Universitaires de Nancy, p.55.

chasser les rebelles du village pour asseoir son propre pouvoir. Il appuie son récit d'une touche bien personnelle: le soir même de sa tentative, Bodo est venu avec ses hommes dans le *kanpu* où le *kapiten* habitait alors, un peu en aval de Langatabiki. Il a tenté de le convaincre de se joindre à lui. Le *kapiten* (qui ne l'était alors pas encore) a refusé, car dit-il, il fallait rester unis entre *busikondesama*, entre Marrons.

De la même façon, *oom* Lomo m'a relaté avoir été dans la même voiture que Bodo, celle qui l'emmenait rencontrer Brunswijk pour la première fois. Il relate aussi avoir constaté personnellement les blessures mortelles de Bodo, ouvrant et clôturant son histoire par un témoignage de premier ordre.

Ces versions diffèrent de celle de la proche descendante de Bodo, qui semble à la fois plus schématique - une rencontre fortuite sur le fleuve avec les neveux perfides, l'avertissement ignoré d'un protecteur surnaturel - et qui épargne à Bodo la faute de la trahison, éliminant du même coup la rupture du serment. Ce serment, n'étant ainsi plus un élément pertinent, n'est même pas relaté dans sa version, qui se concentre sur les pouvoirs dont dispose Bodo et leur manifestation pré- et post-mortem - "son esprit est descendu sur lui" est une formule classique pour désigner un état de possession par une entité surnaturelle dont la personne est le médium attitré, entité surnaturelle qui refusera un temps après la mort de quitter le corps de Bodo.

Ces détails, agrémentant savoureusement le récit d'indices qui donnent une belle teinte de vérité au récit, rendent tentant l'exercice historique. La méthodologie correspondante appellerait alors à valider ou invalider les sources orales entre elles et à partir de sources écrites permettant de déjouer les "mensonges" d'interlocuteurs, leurs oublis ou leur prisme narratif¹²¹. Mais si ce qui nous intéresse n'est pas tant la guerre en elle-même que les effets qu'elle a produits, alors l'intérêt de l'histoire de Mr. Bodo réside plutôt dans ce qu'elle

¹²¹ Viti, Fabio (2015). Pour (ne pas) en finir avec les sources orales, dans: Becker, Colin, Daronian & Perrot (dir.), *Yves Person, un historien de l'Afrique engagé dans son temps*, Karthala, pp. 259-271.

semble acquérir les caractères d'une tradition orale. D'après l'historien Jan Vansina, l'histoire orale se distingue de la tradition orale: la première consiste en des témoignages, directs ou indirects, de contemporains de l'événement étudié tandis que la seconde est un récit qui tend à acquérir une forme stable car il est passé au moins une génération en-dessous des personnes qui l'ont vécu¹²². Selon cette distinction, l'histoire orale est donc une source privilégiée pour l'historien, mais la personne enquêtée n'accorde pas forcément d'importance culturelle aux faits qu'il rapporte, elle peut tout à fait les considérer comme étant de peu d'intérêt. De l'autre côté, lorsque le récit est passé à la génération suivante, il est considéré par l'historien comme moins fiable, mais pour la personne enquêtée, elle est transmise parce qu'elle contient du sens, même si les faits évoqués sont lointains. Le récit est devenu une tradition orale.

Dans notre cas, la condition du passage à la génération suivante n'est pas remplie, puisque les personnes qui me l'ont raconté ont toutes vécu la guerre civile. Mais les divergences du récit entre les différents narrateurs révèlent aussi, en faux, des ressorts narratifs qui, eux, sont communs. D'abord, l'amitié de deux partenaires guerriers, l'un exogène au pays Pamaka à travers la figure de Ronnie Brunswijk, et l'autre endogène, le puissant Bodo. C'est ce dernier qui trahira ou qui sera trahi, mais dans les deux cas l'origine du drame provient de l'intérieur de son cercle de parenté, et d'un homme plus jeune. Cela mène à une mort dont ses pouvoirs n'ont pu le protéger, et dont le partenaire trahi ne peut être tenu pour responsable.

Nous postulons que cette ossature commune aux différentes versions est l'indice de la fabrication en cours d'une nouvelle tradition orale, chevauchant ainsi les distinctions typologiques de Jan Vansina. Pour étayer cette hypothèse, nous allons mettre en évidence certaines correspondances thématiques entre l'histoire de monsieur Bodo et deux autres récits qui, eux, appartiennent pleinement à la tradition orale.

¹²² Vansina, Jan (1985). *Oral tradition as history*, The University of Wisconsin Press, pp.3-67.

L'ambivalence de la violence

Les cultures marronnes des Guyanes ont une forte tradition des récits mythico-historiques *fositen toli* du marronnage originel¹²³. Ces narratifs sont ancrés dans l'histoire de ces collectifs, et ont une dimension fondatrice certaine - qui n'est pas celle d'expliquer la création du monde, ou de justifier de grands principes moraux: ce ne sont pas des mythes. Ils mettent en scène des personnages et des épisodes chronologiquement situés, mais les spécificités de la transmission orale ne permettent pas de les considérer comme simplement historiques, au sens normatif du terme. Susan Rasmussen souligne que “(...)despite its limitations, the label mythico-history may still be useful to designate power differences: unofficial, subaltern stories, rather than a nebulous “midway point” in between myth and history genres.”¹²⁴ Quoique notre usage du terme ne puisse se défendre de cet entre-deux, il est également indéniable que ces récits entrent dans le cadre subalterniste proposé par Rasmussen.

Car ces récits ne sont pas divulguables au tout-venant et n'ont pas fait l'objet chez les Pamaka de littérature, scientifique ou non. Ils sont spécifiques à chaque clan, et ne peuvent être transmis que par un *sabiman* du bon clan - et le récit de la société pamaka dans son ensemble est la prérogative du *Gaaman*. L'adage classique qui affirme que le savoir, c'est le pouvoir est pleinement à l'oeuvre: si les *sabiman* affirment volontiers que tel ou tel *bakaa* (Blanch.e) ou *fotonenge* (citadin afrodescendant) profère des mensonges (*ley*), ce n'est pas pour autant qu'ils corrigeront sa version. Cette véritable contre-histoire n'est pas conçue pour être accessible à tous, encore moins aux personnes extérieures au collectif: elle ne se transmet qu'aux méritants.¹²⁵

¹²³ Moomou, Jean (2011). Entre vivants et morts chez les Bushinenge du Surinam et de la Guyane française : ancestralisation, ancestralité, ancestrolâtrie, dans : Mam-Lam-Fouck & Hidair (dir.), *La question du Patrimoine en Guyane : diversité culturelle et patrimonialisation*, Ibis Rouge éditions ; Moomou, Jean (2013). *Op. Cit.* ; Price, Richard (2013a). *Op. Cit.*

¹²⁴ Rasmussen, Susan (2009). *Op. Cit.*

¹²⁵ Price, Richard (2013a). *Op. Cit.*

Cependant, certaines histoires sont moins secrètes, ou en tout cas il en existe une version que l'on peut transmettre de façon moins formelle. Le schéma est le même que pour l'histoire de monsieur Bodo: des personnes veulent bien admettre que ça leur évoque quelque chose, mais qu'ils n'en ont pas une connaissance suffisante pour la transmettre. La discrétion est alors de mise quant à qui serait légitime à raconter, et il vaut mieux taire plutôt que de mal raconter et surtout, de raconter à la mauvaise personne. Il n'est donc pas facile de trouver un interlocuteur qui accepte le rôle de conteur. En l'occurrence, mon matériau de première main en la matière me provient d'un interlocuteur Pamaka d'Apatou, monsieur Tipaï¹²⁶ - qu'il en soit ici remercié.

Les tensions méthodologiques induites par le recours à un seul et unique interlocuteur, fut-il érudit, sont fortes: l'impossibilité de recourir au processus comparatif nous contraint à adopter ses versions, ses regards, ses "bricolages"¹²⁷. L'idée n'est pas de prétendre ici à l'exhaustivité, ni même de suggérer que les récits présentés seraient représentatifs d'un corpus plus large - ils ne sont que les versions situées d'un interlocuteur qui admet être faillible. La mise en correspondance des deux récits de monsieur Tipaï avec l'histoire d'*oom* Bodo (qui, elle, est bien étayée par une réelle, quoique modeste, polyphonie) sera donc un édifice aux fondations fragiles, mais qui présente néanmoins quelque intérêt.

L'histoire de Boni, grand leader du peuple qui porte désormais son nom, est connue des historiens¹²⁸ et il est sans doute le Marron le plus célèbre du grand public en Guyane française. Guide guerrier d'une bande de Marrons qui s'érige en véritable force combattante contre les expéditions envoyées par les propriétaires des plantations esclavagistes, c'est lui qui fait traverser le Maroni à son peuple puis guerroye contre des Ndjuka bien plus nombreux, alors alliés des

¹²⁶ Entretien du 12/03/24 à Apatou, en français.

¹²⁷ van Beek, Walter & Al (1991). Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule [and Comments and Replies]. *Current Anthropology*, 32(2), pp.139-167.

¹²⁸ Hoogbergen, Wim (1990). *Op. Cit.* ; Moomou, Jean (2013). *Op. Cit.* ; pour ne citer que les plus complets sur le sujet.

colons hollandais. Plusieurs versions existent quant à sa mort, la plus courante voulant qu'il soit tombé dans une embuscade ndyuka, tué puis décapité par ces derniers, qui perdront par la suite leur trophée dans le fleuve. Dans la version qui m'a été évoquée, plus que racontée, les Pamaka s'allient aux Ndyuka pour éliminer Boni. Trop de pouvoir guerrier et spirituel aurait été accordé à ce dernier, y compris par les Pamaka, et il aurait été assoiffé de violence - ils se sont donc retournés contre lui¹²⁹.

La mort de Boni ayant eu lieu en 1793, cela nous situe avant la fuite des plantations des fondateurs de deux des trois clans originels Pamaka et leur installation sur le Maroni dans les années 1820¹³⁰. Ce qui nous importe pourtant ici, c'est bien le rôle attribué aux Pamaka, qui se retournent contre le leader Boni - un changement de camp qui n'est pas sans rappeler celui de Bodo qui essaye de chasser Brunswijk de Langatabiki. Le parallèle, que j'évoque lors de l'entretien, est volontiers validé par Mr. Tipai, "sauf qu'à lui [Brunswijk], il ne lui ont pas récupéré la tête", ajoute-t-il, en allusion à la mutilation infligée jadis à Boni.

Un autre récit, dont la narration a été plus extensive, est celui d'Amawi et Anelo, deux guerriers pamaka - nous allons ici le réduire aux éléments qui nous intéressent.

"Pour une affaire d'adultère, Amawi doit partir du village de Tempati, où l'intégralité des Pamaka vivaient alors, tous clans confondus. Il s'exile un temps dans un *kanpu*, vers le saut Hermina, en aval.

Le jour venu où il décide de remonter le fleuve, Amawi se demanda, comment vais-je faire armé de mon seul couteau? Car il y avait

¹²⁹ Cela rejoint, d'une certaine manière, une version moins connue qui voudrait que Boni ait été tué par son propre peuple pour les mêmes raisons, les Ndyuka ayant ainsi tué le mauvais homme et récupéré la mauvaise tête.

¹³⁰ Hoogbergen, Wim (2015). *Op. Cit.* ; Othilly, Arthur (1988). *Eléments de chronologie Aluku*, Fonds Documentaire de l'O.R.S.T.O.M de Cayenne.

alors un village de Blancs là où maintenant existe Apatou, qui s'appellait Pikinfoto [Petite-ville], et des Ndyuka qui recherchaient des nègres fugitifs pour toucher la récompense offerte par les Blancs.

Il aperçoit un Ndyuka armé d'un fusil dans une pirogue. Il le hèle depuis la berge, et après un échange cocasse où ils revendiquent mutuellement la capture de l'autre, ils font la paix finissent par remonter ensemble le fleuve jusqu'au pays Ndyuka, sur l'affluent Tapanahony, en amont du Maroni. Mais une fois arrivés, le *Gaaman* ndyuka tranche du sort d'Amawi: "*u seli en*", "vends-le", ordonne-t-il à celui qui l'a amené avec lui.

Voici donc Amawi qui redescend le fleuve, pieds et poings liés cette fois. Mais arrivée la halte nocturne, des esprits viennent libérer Amawi de ses liens. Il fuit donc, et encore aujourd'hui, ce lieu, situé au niveau de l'île qui est aujourd'hui Loka-Loka, est appelé Amawilowe ["Amawi s'enfuit", "la fuite d'Amawi"].

Le *Gaaman* Ndyuka n'apprécie pas l'évènement, et réclame au *Gaaman* Pamaka le fuyard. Isolé, Amawi peut pourtant compter sur son ami Anelo et ensemble, ils assassinent le *Gaaman* Pamaka à la machette en un meurtre brutal et sanglant, sans respect. La guerre intestine des Pamaka a commencé comme ça, d'unifiés qu'ils étaient en un seul et unique village, ils se sont séparés et répartis par famille, le clan Molo remontant jusqu'à Loka-Loka, les Asaitie descendant à Nason et Badaatabiki et les Antoosi jusqu'à Langatabiki.

Puis, les Pamaka se sont alliés au Ndyuka pour éliminer d'abord Anelo, puis Amawi. Ils ont ensuite esquivé les prétentions hégémoniques de leurs alliés Ndyuka et celles des Blancs (qui s'immisçaient en arbitres, puis en prétendants par tromperie en ajoutant subrepticement leur nom dans le tirage au sort). En effet, le futur des Pamaka fut décidé au chapeau, duquel le jeune Apensa tira son propre nom et pas le leur. Il

devint donc le premier *Gaaman* de ce nouveau pays Pamaka: *Gaaman* Apensa du clan Antoosi, de Langatabiki.”¹³¹

Dans ce troisième récit revient, insistante, l’ambivalence du leader guerrier. Créateur, puisqu’il forge la géographie Pamaka en dispersant les clans sur leurs terres respectives, mais symétriquement destructeur puisque pour ce faire, il commet le plus grave des crimes, tuer un *Gaaman*. Les Pamaka se retrouvent donc à s’allier - encore - avec les dangereux Ndyuka pour éliminer un homme qui se laisse envahir par la violence et l’ivresse du pouvoir. Nous retrouvons une structure similaire, dont les éléments principaux sont qu’un leader est trahi par des Pamaka, lesquels font usage d’un adjuvant externe pour parvenir à leurs fins.

Pamaka vs. Boni	leader exogène (le chef Boni)	trahison réussie	Adjuvant Ndyuka	leader trahi décrit comme destructeur
Pamaka vs. Amawi	leader endogène (le guerrier)	trahison réussie	Adjuvant Ndyuka	leader trahi décrit comme destructeur

¹³¹ Une trace écrite de ces péripéties peut être trouvée dans un rapport du géographe W.R.Loeth, qui tient d’un homme pamaka rencontré dans un village abandonné les événements suivants : “*Il raconta aussi comment, plus tard, deux sauvages, Amani et Nero, se joignirent à eux ; comment ils parvinrent à les dominer en tuant traîtreusement leurs aînés ; comment ces sauvages tentèrent de renverser les Aukaner [Ndyuka] en leur tendant des embuscades dans la crique Wane, qui relie le Maroni à la crique Coermotibo puis à la crique Cottica, et en tirant sur les capitaines de passage et autres chefs des Aukaner, jusqu’à ce qu’ils tombent dans une embuscade et soient décapités dans leur camp, à une branche de la Tempatie [fleuve surinamien], par deux Aukaner, nommés Anoké et Azwakib.*” (*Kolonial Verslaag van 1879*, KITLV/Universiteit Leiden, p.731, ma traduction). L’accent est mis ici sur l’arrivée tardive au sein du groupe Pamaka de Amawi et Anelo, à l’inverse du récit de Mr. Tipai. Thoden van Velzen et van Wetering (1991. *Op. Cit.* p.17) en livrent une version similaire issue de la tradition orale Ndyuka et du même récit rapporté de Loeth.

Plus récemment, l’écrivain franco-surinamien Olson Kwadjani en donne dans ses *Chroniques d’un jeune Marron guyano-surinamais* (Kwadjani, Olson (2021). *Du défi du Nègre marron contemporain*, Les Impliqués, pp.67-78) une relecture, selon ses termes, “psychosociale” et rapporte le parallèle direct qui aurait été fait par un *basia* pamaka, pendant la guerre civile surinamienne, entre le conflit qui faisait rage et l’époque de “Amawie et Nero”. Ce genre d’exercice littéraire tend à être vu avec méfiance, voire avec condescendance par les sachants pamaka.

	Amawi)			
Bodo (Pamaka) vs. Brunswijk	leader exogène (le commandant Brunswijk)	trahison échouée	Adjuvant Bouterse	leader trahi peut être décrit <u>hors</u> <u>récit</u> comme destructeur

L'histoire étant, c'est un lieu commun, contée par les vainqueurs, la trahison de Bodo a échoué et il ne peut donc incarner l'ensemble Pamaka. Le blâme se retourne plus volontiers contre l'adjuvant extérieur, le dictateur Desi Bouterse, par un jeu de trahisons à tiroirs qui rejette vers la parentèle plus jeune de Bodo le mauvais rôle. Les récits de la guerre ont des implications contemporaines, comme nous le verrons au chapitre suivant. Ce qui n'empêche pas qu'une critique sévère puisse être formulée contre Ronnie Brunswijk, lui aussi leader charismatique devenu destructeur par l'ivresse du pouvoir et de la violence - elle n'a pourtant été intégrée au récit que dans l'une des six versions de l'histoire. C'est, sans doute, qu'il ne peut correspondre au schéma puisqu'il a survécu à la tentative de putsch: il récupère donc le beau rôle, celui de l'ami trahi qui pleure un frère d'armes, et non pas celui du guerrier ivre de violence et de pouvoir. Bodo et ses hommes ne sont pas devenus "les Pamaka", et la désoccupation de Langatabiki n'aura pas été une libération.

Marshall Sahlins¹³² a décrit la figure du guerrier conquérant venu d'ailleurs. C'est par des pratiques rituelles et matrimoniales que cet "étranger-roi" est domestiqué et intégré au fonctionnement de la société pour laquelle il est un personnage sacré. Pour Michel Naepels¹³³, en Nouvelle-Calédonie, le modèle de "l'étranger-roi" se combine à celui de

¹³² Sahlins, Marshall (1989). *Des îles dans l'Histoire*, Gallimard-Le Seuil.

¹³³ Naepels, Michel (2010). Le devenir colonial d'une chefferie kanake (Houailou, Nouvelle-Calédonie), *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4, 65e année, pp. 913-943.

“maîtres du terrain”, représentants autochtones de l’autorité lignagère qui s’opposent et composent avec un chef guerrier. Dans les récits pamaka, le chef guerrier, aussi nécessaire et créateur qu’il puisse être, devient un destructeur dont une société doit se débarrasser. Sa mort ne donne pas lieu à une renaissance symbolique, mais a le rôle d’un avertissement quant à la corruption que génère le pouvoir guerrier. Nous retrouvons cependant sans peine dans les *Gaaman* et *kapiten* des “maîtres du terrain”, à la fois représentants de la structuration sociale par la parenté et arbitres de la propriété foncière bien ordonnée. Ils ne sont pas des guerriers, et ne sont aucunement attendus comme combattants - c’est plutôt l’inverse.

Si l’on se souvient de *oom Awini*, *kapiten* de Langatabiki, il revendique certes s’être battu comme Jungle Commando, mais c’était alors qu’il n’était pas encore *kapiten*. Et lorsqu’il explique son refus de trahir la guérilla, c’est le *kapiten* qui me parle aujourd’hui qui l’explique par une nécessité d’unité entre Marrons et non pas directement par loyauté partisane: la stabilité passe avant le conflit. Le *Gaaman* Cornelius Forster lui-même, après avoir autorisé les Jungle Commandos à s’installer sur l’île, a tenté de négocier la paix entre les belligérants. Son émissaire, nous pourrions dire ambassadeur, aujourd’hui *kapiten* lui aussi, m’a relaté ses allers-retours mouvementés entre Apatou, Langatabiki et Paramaribo. Blessé par balle, emprisonné, il en tire aujourd’hui la conclusion que les deux camps lui ont donné bien du mal¹³⁴.

Dans le contexte néo-calédonien, le statut de chef de tribu unique et autocrate a souvent été façonné par la colonisation qui imposait une interface correspondant aux logiques occidentales de répartition de l’autorité, au détriment des “maîtres du terrain” qui pâtissent de leur rôle politique lignager bien plus horizontal¹³⁵. Pour la société Pamaka, dont la genèse même se joue au cœur de la violence coloniale et dont les interactions avec le monde occidental

¹³⁴ Entretien du 18/02/24 à Langatabiki, en nengee.

¹³⁵ Naepels, Michel (2010). *Op. Cit.*

sont constantes depuis, il semblerait au contraire que les “maîtres du terrain” auxquels j’assimile les *kapiten* et *Gaaman* soient les interlocuteurs par excellence. La pratique guerrière est corruptrice, inspire la méfiance et ne peut, ne doit pas se perpétuer en pratique politique pérenne. Dans l’histoire d’Amawi et Anelo, le retour à un fonctionnement politique sain dépend de la mort des guerriers et c’est le futur *Gaaman* légitime qui évite le contrôle colonial: en tirant son propre nom au sort, et non celui du prétendant Ndyuka ou Blanc, il résout le désordre qui exposait son peuple à la domination de ses voisins. La logique guerrière dans ce récit semble à la fois échapper au contrôle colonial et exposer à celui-ci.

Donc, le récit de Mr. Bodo s’intègre assez efficacement à un corpus de traditions orales plus anciennes. Grâce à un exercice comparatif, nous nous rendons également compte qu’elles contiennent un avertissement quant à l’exercice du pouvoir guerrier. Il est décrit comme étant certes créateur, mais fondamentalement corrupteur. D’où vient l’opposition qui émerge entre la figure du guerrier et celle du *kapiten*? Pour apporter des réponses à cette question, nous allons à présent faire un détour ethnographique pour explorer le rapport aux défunts et autres puissances surnaturelles sur le Maroni.

Les morts et les esprits: puissances et dangers occultes

L’épisode que je vais à présent raconter a eu lieu à Apatou, pour enterrer une personne boni. C’est donc extrapoler légèrement que d’en attribuer les caractéristiques aux Pamaka - cependant, je me permets cet écart au vu de la grande proximité des pratiques rituelles entre Boni (surtout d’Apatou) et Pamaka, reconnue par tous les concernés, et de la présence pamaka importante à Apatou qui en fait un espace rituel acceptable pour ces derniers. Les conclusions que j’en tire, nous allons le voir, sont d’ordre relativement général et si mon travail de terrain ne m’a pas permis d’assister au même évènement en pays

Pamaka, j'estime ne pas tromper le.a lecteur.ice ni trahir mes interlocuteur.ice.s en les y considérant comme pertinentes également.

*

Monsieur Antoine Lamoraille est mort. C'est un message Whatsapp de Morane, son petit-fils, qui me l'apprend alors que je suis chez moi, à Langatabiki, sous l'indispensable couvert de la moustiquaire de mon hamac. Je connaissais monsieur Lamoraille. *Sabiman* reconnu d'Apatou, j'avais discuté avec lui dès le début de mon terrain, l'an passé, et cette année encore. Je le savais malade, à l'hôpital de Saint-Laurent depuis deux bonnes semaines - le voici décédé.

En ce moment, je suis stagiaire au service culturel d'Apatou grâce à la bonne volonté du maire. Derrière le terme de service culturel, c'est en réalité surtout une équipe qui s'occupe des enterrements. Dans le droit républicain français, lorsqu'il n'y a pas de service de pompes funèbres localement, c'est à la mairie de prendre en charge les obsèques de ses administrés: à Apatou, la mairie se réapproprie ce principe en ayant consacré depuis quelques années tout le service culturel aux funérailles. La logique en est relativement solide: les enterrements étant l'évènement culturel par excellence pour les businenge, et les spécialistes rituels y étant indispensables, ces derniers deviennent fonctionnaires de l'Etat pour s'y consacrer pleinement - ou en tout cas, au gré des décès. C'est à ce service que je fus assigné par monsieur le maire, et y étant bien reçu, je suis aux premières loges pour assister au processus.

Le lundi du surlendemain, je me rends donc à la mairie comme tous les matins, par la pirogue scolaire qui amène les enfants de Langatabiki et des *kanpu* aux écoles d'Apatou. Les *gaansama*, les grandes personnes (on ne dit pas "anciens" ou "anciennes": même en français, "grandes personnes" est la forme respectueuse) se rassemblent déjà au pied du *faaka tiki* pour procéder à des prières et des libations. Le cercueil n'arrivera que le mercredi suivant, mais grâce aux ongles et aux cheveux prélevés sur le corps et apportés aux *kapiten* d'Apatou, le premier interrogatoire du défunt se fera préalablement, afin de déterminer s'il était sorcier -

je n'y ai pas été convié, mais si les funérailles ont lieu, c'est que ce n'est pas le cas et qu'il entrera au panthéon ancestral.

Les *kalepisi* sont les spécialistes rituels chargés des enterrements. Ils n'ont pas de statut au sein de la chefferie et leur rôle se limite à gérer les cérémonies funéraires. Ce matin, devant le cercueil venant d'arriver dans la *dede osu*, les chaises de plastique sont vides mais déjà disposées pour les protagonistes rituels *kalepisi* et *kapiten* et, un peu en retrait, celles du public s'alignent. Seul Samuel, mon tuteur de stage et petit-fils du défunt lui aussi, est là, marqué par une nuit d'excès. Le *kalepisi* Tipaiï, un Pamaka résidant et officiant à Apatou, et moi-même nous joignons à lui devant le cercueil. Samuel, agité, est erratique, crie et pleure devant feu son grand-père, et se fait un devoir de jouer du tambour funéraire *tukan*, m'obligeant à essayer et maltraitant quelque peu l'objet. Monsieur Tipaiï est tranquillement assis à côté de moi, et je l'interroge tant bien que mal sur ses fonctions et sur le déroulé de l'enterrement. Il apaise Samuel, tolère ses emportements et pose des limites avec bienveillance - c'est aussi ça, me dit-il, le rôle d'un *kalepisi*, il faut toujours apaiser. Ce genre de comportement fait partie des enterrements. Il finit par rejoindre la réunion des aînés un peu plus loin, me laissant tenir compagnie au défunt avec Samuel: c'est bien de ne pas laisser un mort seul. Un peu plus tard, c'est la fabrication de la croix, à laquelle des jeunes hommes s'attellent. Invité par un ami à m'approcher un peu trop près de ladite croix, nous nous faisons rabrouer par un oncle: je ne suis pas initié pour être *kisiman*, ceux qui fabriquent le cercueil et la croix, il convient donc que j'observe de plus loin.

En fin d'après-midi, ce sont encore les *kalepisi* et les *kapiten* qui déballetent en disposent des nombreuses pièces de coton dans, puis sur le cercueil, selon un pliage spécifique. Une échauffourée qui me semble assez théâtralisée naît soudain entre un *kalepisi* et le *kapiten* d'Apatou, autour d'un tissu placé puis déplacé, ce qui déplairait au défunt. C'est encore monsieur Tipaiï qui m'explique que comme monsieur Lamoraille aimait le débat, on débat encore une fois - en son honneur,

en quelque sorte. Ce soir-là, après un nouvel interrogatoire du mort, musique et danse lui rendront encore hommage et résonneront tard dans la nuit.

Comme le défunt était un *gaansama*, fort respecté de surcroît, il aura droit au *siibi olo*, le trou qui dort: nous creuserons la fosse sur deux jours, et elle passera donc deux nuits vides avant de recevoir le corps au troisième. Je fais partie de l'équipe des *oloman*, les fossoyeurs. Ce rôle est réservé aux hommes, généralement de la parentèle du défunt mais ouvert à tous ceux qui souhaitent participer. Les *oloman* sont quasiment tous des hommes jeunes, et c'est un rôle qui est reconnu leur incomber: il est accessible dès dix ou douze ans, moyennant une initiation devant la tombe encore vide à base de macérat de plantes et de rhum versées dans les yeux des novices, et de quelques coups de fouet d'un branchage spécifique. Cette initiation apprend aux *junkuman*, les jeunes hommes, à ne pas craindre la mort quand ils la verront: le liquide qui brûle la cornée nettoie l'œil, et même une fois initié, il est bon de réitérer l'exercice pour se renforcer. Ainsi, si en forêt ou au cimetière un mort se présente à nous, nous n'aurons pas peur. Cependant, l'accès au cimetière est strictement réservé aux jours d'enterrement. Ce sont les *kalepisi* qui doivent ouvrir cet espace avec prières et libations (en s'excusant, pour cette fois, d'amener un Blanc avec eux), et être présents à tout moment. Le mécontentement d'un défunt est vite arrivé, et les *oloman* restent vulnérables - d'ailleurs, il convient de leur fournir, surtout aux novices, un *pangi*, cotonnade généralement à carreaux qui se noue au cou lors du premier enterrement, à la ceinture une fois initié. Ce tissu les protégera des attaques éventuelles de morts mécontents, et devra être purifié en fin d'enterrement en étant passé à travers les flammes par un *kalepisi*. Ce sont bien les *kalepisi* qui dirigent les *oloman*, veillent à leur bonne protection et les ont en leur responsabilité. Et comme ces derniers sont rétribués en rhum et bières consommés sur place, ça veut dire aussi gérer l'ébriété de l'équipe.

En fin de journée, c'est dans une ambiance échauffée et joyeuse que les *oloman* sautent dans la benne des camionnettes pour retourner tambour battant au village, où ils tourneront trois fois autour de la *dede osu* en scandant un chant

psychopompe qu'il convient de ne pas répéter hors contexte d'enterrement. Le premier jour, cela se déroule dans un bon ordre relatif, mais le deuxième, des *junkuman* ont, spontanément semble-t-il, sculpté à la machette des phallus de bois, qu'ils s'attachent à la ceinture ou portent pendus à une branche posée sur la tête de deux porteurs, comme une proie que l'on aurait chassée. Pendant le retour en camionnette, les chants répètent les termes *ogii* et *ogiiiman*: méchant et bandit. C'est aussi comme ça que des meneurs interpellent leurs collègues: les *oloman* deviennent *ogiiiman*, certains affichant une agressivité de circonstance. L'ambiance est tendue, électrique, et en descendant des camionnettes, après une rapide purification au fleuve, les *kalepisi* massent quelque quarante ou cinquante *oloman* à proximité de la *dede osu*, le temps d'une danse autour de tambours énergiquement frappés. Les *kalepisi* empêchent un temps les *oloman* de faire le tour de la *dede osu*, pour terminer des préparatifs, d'après eux. Les *oloman* s'impatientent, l'un d'eux, presque en transe, hurle: "Ils nous font chier, là! Ils nous font chier!" Enfin, la voie se libère, et c'est en frappant deux morceaux de bois ou tout ce qui passe à portée de main, hurlant les deux vers consacrés et exhibant les phallus de bois démesurés, que s'accomplissent les rondes - à la troisième, les *oloman* envahissent l'intérieur de la *dede osu*, poussant joyeusement les oncles en une bousculade dont les seules victimes seront les chaises.

Enfin, tout le monde se calme, l'ordre revient sous le regard sévère des *kapiten* et les instructions des *kalepisi* - une nouvelle série de discussions et d'adresses ritualisées au mort, auxquelles je ne comprends pas grand-chose, remplace les cris et cette nuit-là sera la dernière de festivités - le lendemain, l'on mettra le corps en terre devant le public autorisé ce jour seulement à pénétrer dans le cimetière. Et, à la fin de la journée, *kalepisi*, *kapiten* et aînés proches du défunt clôtureront l'enterrement de coups de fusil. La dernière partie de la cérémonie est interdite au public mais aussi aux *oloman*, qui doivent contourner la tombe en dénouant leur *pangi* pour le laisser à leurs aînés, et tous sont invités, après être passés par le fleuve, à se faire un dernier passage par le carbet mortuaire pour le *wasi futu* effectué par le *kapiten* ("laver les pieds", c'est-à-dire aspergés, à l'aide

d'un branche utilisée en goupillon, d'un macérat spécifique de plantes) avant de reprendre le cours normal de la vie.

Le lendemain encore, après avoir récupéré mon *pangi* dûment purifié par un passage aux flammes de feuilles sèches de bananier effectué par les *kalepisi*, j'interroge monsieur Tipai. Que signifiait l'emportement de la veille, le chant? Il prend un air de désapprobation qui n'atténue pas son naturel bienveillant: le *kalepisi* qui avait été nommé pour diriger les opérations a laissé les esprits s'échauffer, il n'aurait pas dû. Avec l'alcool, tout ça, on s'échauffe. D'ailleurs, ce *kalepisi* avait fumé tabac et cannabis au cimetière, et l'odeur déplaît aux morts - en bref, normalement, c'est plus calme.

Épuisé par ces trois journées intenses, je trouve une pirogue qui remonte le fleuve et qui veuille bien me déposer à Langatabiki. C'était mon premier "vrai" enterrement en pays businenge, celui d'une personne adulte, avec le processus rituel complet. En contemplant les berges du fleuve qui défilent, le vrombissement du hors-bord dans le dos, j'éprouve une satisfaction tranquille à avoir rendu hommage à monsieur Lamoraille: même si je n'ai pas eu assez d'occasions d'interroger son savoir et n'en aurai plus, c'était un artiste, historien, activiste, un sachant connu et reconnu - y compris par l'extérieur du monde businenge dont il était le héraut. J'effleure le *pangi* noué à ma ceinture - il n'aura, j'en suis sûr, pas vu d'un mauvais oeil qu'un Blanc l'enterre.

*

En relatant cet épisode, je souhaite rendre deux dimensions particulièrement visibles: d'une part, la dangerosité du monde des morts, soulignée en tout instant, et d'autre part, l'inégale vulnérabilité des vivants à leur égard.

Chez les Pamaka, le culte aux ancêtres coexiste avec différentes formes de christianisme, évangélique, protestant Morave, catholique romain, témoin de Jéhovah. Ces pratiques sont parfois concurrentes, parfois superposables comme

relevant de régimes d'intelligibilité du monde différents¹³⁶. Les pratiques considérées comme le plus purement business, précédant les christianisations, ont été décrites comme relevant de l'ancestralité¹³⁷. Les morts sont révéérés et ayant la capacité à revenir parmi les vivants, par la réincarnation puisqu'une partie de l'âme d'un enfant est celle d'un ancêtre défunt¹³⁸, par le biais de possessions vengeresses, en devenant l'esprit qui s'emparera d'un médium ou moins spectaculairement mais tout aussi efficacement en étant nourris de libations et de prières destinées à attirer leur protection, leurs conseils, à éviter leur courroux.

Quel que soit le niveau d'implication des personnes dans une éventuelle pratique chrétienne (monsieur Lamoraille, l'enterré de la description précédente, était d'ailleurs chrétien), ce sont les *kalepisi* qui sont habilités à procéder aux enterrements, et la dangerosité des morts persiste. Les nombreuses adresses faites au défunt pendant toutes les étapes de l'enterrement, très incomplètement décrites ci-dessus, en témoignent. Un autre *kalepisi* d'Apatou m'expliquait que les morts n'ont pas tous la même dangerosité, qu'un mort en forêt, trouvé peut-être plusieurs jours après sa mort, ou bien un noyé déformé par les eaux sont autrement plus dangereux qu'un mort "bien propre", décédé à l'hôpital. Lui s'affirmait alors spécialisé dans le traitement de ce genre de morts, que les autres *kalepisi* selon lui préféraient éviter¹³⁹. Une fois une personne morte enterrée, qu'importe le contexte, on n'y touche plus: lors de discussions sur le contexte de guerre, des interlocuteurs affirmaient que si l'on n'est pas en moyen d'emmener le corps d'un camarade tombé au combat, on prélève ongles et cheveux pour effectuer les cérémonies avec, ou même, l'on effectue les cérémonies sans corps.

¹³⁶ Lenoir, John (1974). *Op. Cit.*

¹³⁷ Moomou, Jean (2011). *Op. Cit.*

¹³⁸ Vernon, Diane (1992). *Les représentations du corps chez les Noirs marrons ndjuka du Surinam et de la Guyane française*, ORSTOM éditions.

¹³⁹ Entretien du 22/03/24 à Apatou, en français.

Cela fait écho à l'interdiction qui est faite de se rendre au cimetière hors enterrement: ces espaces sont conçus comme dangereux. Les Pamaka disposent, une exception pour le monde businenge, d'un cimetière accolé au village de Langatabiki, créé dans les années 60 sous l'influence de missionnaires, où sont notamment enterrés les *Gaaman*, et d'un cimetière en brousse, dit traditionnel, le long d'une crique de l'amont. Cependant, même à Langatabiki où le *kalepisi* me disait que le cimetière était visitable à tout moment, je n'ai strictement jamais vu personne y mettre les pieds en dehors des jours consacrés. Le maire d'Apatou, m'expliquant lors d'un entretien un projet de rénovation du cimetière, expliquait qu'il y aurait "des allées bétonnées, des lampadaires, un parking asphalté, bref, un cimetière à l'occidentale". Décontenancé, je lui ai demandé: "mais alors, on pourrait y aller n'importe quand?" "Ah non! Aux enterrements seulement, il y aurait un gardien."¹⁴⁰

La dangerosité des morts transparaît donc de façon particulièrement visible lors des enterrements, c'est-à-dire tant que le défunt n'a pas été apaisé par un enterrement en bonne et due forme. Et le rôle des *kalepisi* est de s'occuper des morts, mais aussi des vivants pendant qu'ils sont exposés à la mort. Or, les vivants que l'on expose finalement le plus à la mort seront les *oloman*, fossoyeurs initiés parfois très jeunes - d'ailleurs, lorsque l'on initie un homme plus âgé, la formule adressée aux morts dont on demande l'acceptation du nouveau venu va contenir une remarque du type: "il est déjà vieux, mais il est là..."

Les *junkuman*, littéralement les hommes jeunes, constituent une catégorie démographique plus qu'une classe d'âge. Si les femmes ont encore aujourd'hui une cérémonie discrète qui marque leur passage à l'âge adulte, la cérémonie du *pangi*, son pendant masculin de la *kamisa* semble être en désuétude. C'est donc

¹⁴⁰ Entretien du 18/04/24 à Apatou, en français.

sans marqueur particulier qu'un garçon devient un "homme jeune", un *junkuman*, et le restera jusqu'à avoir atteint une quarantaine d'années environ.

Si, donc, les *junkuman*, les hommes jeunes, s'exposent à l'ire des morts lors des enterrements, c'est bien qu'ils sont désignés comme aptes à le faire, par opposition aux femmes, aux enfants, tandis que les hommes d'âge mûr s'occupent de phases plus délicates du rituel. Le cimetière devant être défriché pour chaque nouvel arrivant, il fait sens de recruter une main-d'œuvre gaillarde. Ils doivent cependant être sous la protection de leurs aînés *kalepisi* à tout moment, et nous pouvons lire l'initiation des *oloman* comme une première étape dans l'apprentissage du rapport aux morts - première étape dont beaucoup se contenteront, tous les hommes d'âge mûr n'ayant pas nécessairement une connaissance poussée de la pratique de l'ancestralité.

Cette initiation correspond, classiquement, aux trois phases identifiées par van Gennep dans son ouvrage fondateur¹⁴¹: lors de "leur" premier enterrement, les nouvelles recrues sont assises à part, ne peuvent se lever et ne doivent pas participer aux travaux. Un *kalepisi* ou un *oloman* de quelque ancienneté doit les "garder", rester assis avec eux tout du long. Les *oloman* initiés peuvent et doivent leur faire subir brimades et moqueries (bien bénignes lors de ma propre initiation, ce dont certains *oloman* confirmés se désolaient). Puis, la tombe creusée aux deux tiers, une haute fourche est plantée au pied de la fosse, et les novices s'alignent, pieds nus, du côté droit de celle-ci. Un à un, ils devront tendre le bras droit vers le ciel pour se faire nouer le poignet à la fourche, et c'est ainsi que le *kalepisi* dirigeant l'enterrement lui rabattra le visage vers l'arrière en lui maintenant le front pour presser au dessus de ses yeux un linge imbibé d'un macérat de rhum pur et de plantes spécifiques, tout en récitant des formules qui insistent sur l'objectif de l'initiation - ne pas craindre la vue des morts. Le public surveille attentivement que les yeux du novice soient grand ouverts pour recevoir la brûlure formatrice du mélange qui coule du linge à sa

¹⁴¹ Gennep, Arnold van (1981). *Les rites de passage*, éditions Picard, pp.115-119.

cornée, puis, aveuglé, le novice recevra d'un autre *kalepisi* des légers coups de fouet d'un branchage. Ce branchage a été spécialement coupé pour l'occasion, et repose accroché à la fourche de bois avant, puis après l'opération. Pendant que les tiges fines mordent alternativement ses omoplates, ses reins et ses mollets, la formule est répétée. Enfin, il devra plonger à tâtons dans la fosse et en tirer trois pelletées de terre, guidé par des *oloman* confirmés - il y descend par le côté gauche et en sort par la tête. L'initiation est finie, il peut se rechausser et retrouver doucement une vision nette en contemplant le sort des co-initiés qui le suivent. Il sera, lors de la suite de l'enterrement, progressivement et modérément mis à contribution. Le *pangi* qu'il est supposé porter doit être noué autour de la taille jusqu'à la fin de l'enterrement - il le dépose aux pieds de la tombe en quittant le cimetière, où il sera récupéré par les *kalepisi* et purifié aux flammes d'une feuille de bananier séchée le lendemain matin. Ainsi, le *pangi* ayant dûment absorbé les agressions potentielles d'esprits de défunts au cimetière, il en est débarassé et peut endosser sa fonction protectrice au quotidien - et être noué sur la nuque de l'initié, qui pourra s'en servir pour tous les usages du quotidien, mais devra le retirer pour toute relation charnelle avec une femme. Chaque enterrement peut être l'occasion d'acquérir un *pangi* neuf, cependant, tous les *oloman* ne s'en munissent pas - les novices, en revanche, ne peuvent en être dispensés.

La période préliminaire, correspondant à l'attente assise à part et aux brimades, sépare les candidats du monde quotidien par leur entrée même dans un espace dangereux, le cimetière, où ils doivent être accompagnés par un aîné à tout moment. La phase devant la tombe est une rupture abrupte: de protégés, ils sont exposés non plus à l'influence néfaste de l'extérieur, mais à une épreuve infligée par ceux-là même qui les protègent. La douleur est contrôlée et dirigée: elle prépare le candidat à acquérir une autonomie relative face aux dangers auxquels, jusqu'à présent, il était minimalement exposé. Le mélange de rhum et de plantes a des vertus tonifiantes, il renforce celui qui la reçoit et même une

fois initié, il est bon de se “laver les yeux” de temps en temps. Extraire quelques pelletées de la fosse introduisent l’initié à l’activité de fossoyeur, mais aussi à ses dangers, l’intérieur de la tombe étant l’endroit critique de l’enterrement, celui où le poids des autres morts s’applique autant que celui du nouveau - d’ailleurs, il faut en sortir par le côté tête, tourné vers l’ouest du soleil couchant, en analogie directe avec l’esprit du défunt qui suivra le même chemin. En ce moment liminaire, l’initié renaît symboliquement en s’extrayant de la fosse. Il sera ensuite progressivement mis à contribution pour creuser, défricher, porter - et pour consommer les bières et le rhum qui rémunèrent ses efforts. Il est réintégré d’abord à la société des *oloman*, puis à la société dans son ensemble une fois l’enterrement terminé - son premier *pangi* marque un nouveau statut: désormais, il est vulnérable aux morts qu’il a côtoyé, mais averti des moyens de s’en protéger.

Cette initiation en dit long sur le rôle qui incombe aux jeunes hommes: celui d’une exposition mesurée au danger. J’ai relaté, à travers le récit du déroulé d’un enterrement, ce que j’interprète comme un ensauvagement contrôlé. Les démonstrations de virilité des *oloman* sont caractéristiques d’une désocialisation temporaire: manque de discipline, de respect même à l’égard des aînés, exhibitionnisme par le biais des phallus de bois, cris et percussions sauvages. Le rhum et la camaraderie masculine sont des registres explicatifs insuffisants, et le *kalepisi* Tipaï ne s’y trompe pas, invoquant un manque de contrôle de son confrère et le mécontentement des morts. La notion de chaleur revient régulièrement dans son discours: le rhum échauffe, les esprits sont échauffés. Si la chaleur évoque volontiers la masculinité¹⁴², elle s’oppose sans doute aussi au froid des morts, *koosama*, les gens froids¹⁴³. Les effets de la proximité avec les défunts exposent les *oloman* à un comportement turbulent, agressif, ensauvagé donc - que ce comportement soit décrit comme non souhaité

¹⁴² Héritier, Françoise (2012). *Masculin/féminin I: la pensée de la différence*, Odile Jacob.

¹⁴³ Moomou, Jean (2011). *Op. Cit.*

et excessif ne nuit pas à l'argument. Nos observations ne nous permettent pas d'en tracer la récurrence et l'intensité, néanmoins, tout indique dans mes observations que ce comportement était, sinon habituel, tout du moins prévu et largement sous contrôle. Nous pourrions même qualifier cela de possession de basse intensité: les *oloman* échauffés, s'ils ne perdent en aucun cas conscience d'eux-mêmes, ne sont pas moins sous l'influence au moins partielle de puissances dangereuses, à priori en lien avec les esprits des morts similaires à celles qui s'emparent d'un combattant armé magiquement.

Si certaines de ces puissances s'acquièrent et se maîtrisent par une longue pratique ésotérique, d'autres s'imposent aux personnes qui ne sont pas en mesure de s'en protéger. L'exemple des *oloman*, exposés aux défunts lors de leur travail au cimetière, nous donne à la fois un bon exemple de la vulnérabilité des vivants aux esprits en général, et à ceux des morts en particulier, mais nous donne aussi un aperçu des rapports sociaux qui se jouent autour des catégories d'âge: les hommes jeunes sont à la fois exposables au danger, et vulnérables à celui-ci. Des hommes plus âgés, initiés à la chose thanatique, ont pour rôle de communiquer avec les morts mais aussi de protéger les autres vivants.

La guerre obiatique

Nous avons décrit la méfiance qu'inspire la puissance guerrière dans les récits mythico-historiques. Nous avons à présent des éléments qui étayent cette méfiance. La leçon politique en est claire, mais elle relève également de conceptions de la violence qui la mettent en lien avec des puissances magiques que l'Homme ne peut, par définition, jamais contrôler complètement. Faisant écho aux pratiques magico-religieuses où sont très régulières les prises de contrôle totale ou partielle d'une entité surnaturelle sur une personne, médium

ou victime¹⁴⁴, le lien avec les pratiques guerrières est également clair: le culte guerrier *kurumanti*, forme masculine et guerrière de la pratique obiatique, est un culte de possession¹⁴⁵ où le pratiquant recherche et valorise que son “esprit descende sur lui” selon la formule consacrée. La pratique guerrière sous l’effet des puissances *obia* est régulièrement décrite comme une transe où la personne n’est pas vraiment elle-même. Dans une des versions du récit de *oom Bodo*, celui-ci se ruait vers les Jungle Commando en faisant tournoyer sa machette, pris de fureur meurtrière sous l’effet de sa propre *obia*.

Si l’*obia* a fait l’objet d’une littérature régulière la décrivant comme système conceptuel¹⁴⁶, ma propre expérience du terrain me la décrit comme une puissance magique, au sens de Evans-Pritchard¹⁴⁷. L’*obia* n’est ni seulement recette ou préparation (ou l’objet de puissance qui entre dans sa composition), ni seulement l’aptitude ésotérique à donner une efficacité à celle-ci, mais recouvre les deux: une personne peut connaître l’*obia* au sens d’être praticien, ou avoir l’*obia* au sens d’avoir la main sur un objet de puissance. Il est indispensable (mais insuffisant), pour être reconnu *obiaman*, d’être en lien avec une entité surnaturelle *wenti* - avoir un “esprit qui descend” sur soi. Cet esprit *wenti* peut, ou peut ne pas être celui d’un défunt. L’*obia* (certaines *obia*, en tout cas) peut soigner ou apporter des bienfaits, mais ne doit pas être confondue avec la pratique thérapeutique en général: ainsi un tradipraticien m’a été décrit par son neveu comme *obiaman* tandis qu’un aîné me parlait, rigolard, de la pratique de cet homme comme de “remèdes de grand-mère”. Dans les pratiques guerrières, l’*obia* peut rendre des hommes invulnérables aux balles et aux blessures, leur donner une ardeur surnaturelle ou bien les rendre invisibles, souvent grâce à un

¹⁴⁴ Pires, R. B. W., Strange, S. E., & Mello, M. M. (2018). The Bakru Speaks: Money-Making Demons and Racial Stereotypes in Guyana and Suriname, *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, 92(1/2), ppp.1-34 ; Vernon, Diane (1980). Bakuu: possessing spirits of witchcraft on the Tapanahony, *Nieuwe West-Indische Gids / New West Indian Guide*, 54(1), pp.1-38.

¹⁴⁵ Thoden van Velzen, Hendrik U.E. & van Wetering, Wilhelma (1991). *Op. Cit.* p.45.

¹⁴⁶ Bilby, Kenneth & Handler, Jerome (2004). Obeah: healing and protection in West Indian slave life, *The Journal of Caribbean History* 38, 2, pp.153-183 ; Lenoir, John (1974). *Op. Cit.* pp.91-110 ; Price, Richard (2010). *Voyages avec Tooy: histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires*, Vents d’Ailleurs.

¹⁴⁷ Evans-Pritchard, Edward (1972). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard.

bracelet que l'on aura rendu magique. Une des pratiques les plus répandues, dans tous les contextes, est le "bain de plantes", ou "*wasi uwii*". La pharmacopée businenge est très développée¹⁴⁸, et, par macération ou décoction, l'eau obtenue à partir de plantes spécifiques sert à doucher le corps et lui imprègnent des vertus choisies.

Ce sont les hommes jeunes qui sont réputés - à peu près partout, sans doute, et chez les Pamaka également - être prompts à prouver leurs aptitudes guerrières, y compris en ayant recours à la pratique obiatique en tant que clients ou bénéficiaires. Ronnie Brunswijk était très jeune lorsqu'il lança et prit la tête d'une rébellion contre le pouvoir central surinamien. Cette particularité, souvent soulignée par ses partisans, le distingue: il correspond certes à la figure du guerrier qui se singularise par la maîtrise de puissances magiques¹⁴⁹, puisqu'il était réputé être issu d'une lignée connue pour ses connaissances en *obia*¹⁵⁰. Mais sa jeunesse ne permet pas de lui attribuer des connaissances approfondies dans les arts magiques: savoir s'entourer d'*obiaman* puissants était donc une démarche essentielle pour atteindre une force guerrière conséquente. La division du travail magico-rituel par catégories d'âge reste ainsi pertinente.

Mais le danger ne s'éteint pas avec la bonne maîtrise des pratiques magiques par des hommes plus âgés, tel Mr. Bodo: son pouvoir ne l'a pas sauvé d'une trahison de proches - ou d'une rupture de serment. Ce sont au contraire les figures puissantes qui servent le mieux de mise en garde quant aux dangers des puissances para-humaines, les bénéficiaires malheureux de la pratique d'autrui étant plutôt des anecdotes que de véritables récits. En exemple, le jeune homme mort de la mauvaise pratique obiatique du successeur de Bodo, évoqué très brièvement par le *kapiten* Awini précédemment cité. Parfois, ce sont même

¹⁴⁸ Fleury, Marie (1991). "*Busi-Nenge*": les hommes-forêt : essai d'ethnobotanique chez les Aluku (Boni) en Guyane française, thèse de doctorat en sciences biologiques et fondamentales appliquées, Université Paris 6 ; Tareau, Marc-Alexandre (2019). *Les pharmacopées métissées de Guyane : ethnobotanique d'une phytothérapie en mouvement*, thèse de doctorat en anthropologie, Université de Guyane.

¹⁴⁹ Viti, Fabio (2023). *La guerre au Baoulé: une ethnographie historique du fait guerrier*, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p.143.

¹⁵⁰ van Velzen, Thoden H.U.E. (1988). *Op. Cit.*

des histoires cocasses: ainsi l'on me racontait d'un homme ayant combattu avec les Jungle Commando qu'il avait eu recours à une protection magique et que pour tester l'invulnérabilité qu'elle devait lui apporter, il s'était tiré une balle dans la main. Or, cet homme étant bien trop porté sur la chose sexuelle et les femmes, c'est bien connu, souillent et gâchent (*poli*) l'*obia*¹⁵¹. Aujourd'hui, rigolaient mes camarades, sa main est encore trouée de cette mésaventure.

Si, quarante ans plus tard, la paix est revenue, la guerre civile surinamienne a été le théâtre d'une réactivation des puissances magiques guerrières marronnes. Ainsi préfaçait Richard Price d'édition de 1994 de son ouvrage *Fositen*, "Premiers temps", sur l'histoire des Saamaka:

"Quelques temps après la publication des *Premiers Temps*, ses protagonistes saamaka ont rejoint leurs frères ndyuka pour prendre part à la guerre contre les pouvoirs de l'État du Suriname. Les grands *obias* de guerre (pouvoirs magiques), qui avaient été mis en sommeil à la fin des conflits du XVIIIème siècle et que nous décrivons dans ce livre, ont été déterrés et ranimés en toute hâte. Le sang de plusieurs centaines d'hommes, de femmes et d'enfants marrons a coulé. On raconte que certains guerriers saamaka, appartenant aux "Jungle Commandos", ont emporté sur eux un exemplaire des *Premiers Temps* (...)."

Price, Richard (2013a). *Les premiers temps : la conception de l'histoire chez les Marrons saamaka*, Vents d'ailleurs, p.6.

Si cet extrait questionne le rôle de l'écrit dans le rapport à l'histoire des cultures dites orales, comme tout l'ouvrage qui contribuera d'ailleurs à ouvrir la voie au tournant littéraire de l'anthropologie américaine¹⁵², il nous affirme surtout que cette guerre civile s'inscrit dans la continuité directe des guerres

¹⁵¹ Douglas, Mary (2001). *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, éditions La Découverte. Pour explorer la notion d'impureté menstruelle et sexuelle des femmes chez les Marrons des Guyanes, voir Price, Sally (1994). *Co-wives and calabashes*, The University of Michigan Press.

¹⁵² Clifford, James (1986). Introduction, p.7, dans: Clifford, J. & Marcus, G. (dir.). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, University of California Press.

historiques, alors que les Saamaka luttèrent encore pour leur existence libre et indépendante de l'autorité coloniale hollandaise. C'est une notion partagée et argumentée par l'anthropologue Thoden van Velzen, qui décrit l'usage des puissances obiatiques dans la rébellion de Brunswijk en les liant directement aux savoirs magiques des guerres de marronnage¹⁵³. Conversant avec un homme qui a joué un rôle majeur dans la logistique frontalière des Jungle Commando, il me révéla l'importance fondamentale de la pratique magico-religieuse: "Le soir, on dormait dans nos bains [de plantes], le matin, on se réveillait dedans. (...) Tout ce que nous avons réussi à faire, c'est avec l'aide du *Sweli*, en suivant le *Sweli*. Là où nous avons eu des problèmes, c'est en ne l'écoutant plus, c'est quand Brunswijk a commencé à faire les choses de son côté."¹⁵⁴ (le *Sweli* étant le nom d'une divinité du panthéon businenge, qui seconde le dieu créateur *Gaan Gadu* et dispense la justice - et qui faisait¹⁵⁵ déjà avant la guerre et fait encore l'objet d'un culte spécifique.)

L'importance des *obia* se révèle également dans le sous-armement des rebelles, qui était notoire: certains se battaient avec les fusils qu'ils récupéraient sur leurs adversaires, mais d'autres n'avaient qu'une machette ou un simple bâton¹⁵⁶. Et, à l'instar de ce que nous relate l'extrait de Price, un homme m'évoqua une fois qu'une *obia* importante avait, pendant la guerre civile, été déterrée par les rebelles sans l'accord des lignages Boni qui en étaient propriétaires. Je n'ai pu ni lui faire répéter la chose, ni confirmer l'information ailleurs, cela dit, son exactitude importe moins que ce qu'elle confirme: les grandes *obia* de guerre avaient une place prépondérante dans ce conflit.

J'ai par ailleurs entendu plusieurs fois d'interlocuteur.ice.s Pamaka que les soldats de Bouterse, eux aussi, utilisaient l'*obia*. L'armée régulière, où à l'époque existait la conscription obligatoire pour les jeunes hommes, était

¹⁵³ van Velzen, Thoden H.U.E. (1988). *Op. Cit.*

¹⁵⁴ Entretien du 25/02/24 à Saint-Laurent-du-Maroni, en français.

¹⁵⁵ Lenoir, John (1974). *Op. Cit.* pp.111-126.

¹⁵⁶ Entretien du 16/03/24 à Langatabiki, en nengee.

composée certes de Créoles, Javanais et Hindoustanis, mais aussi de Marrons et d'Amérindiens. Dans ce contexte surinamien où l'on attribue toujours volontiers à l'Autre des pouvoirs occultes¹⁵⁷, les forces surnaturelles sont donc partout: il ne s'agit pas seulement d'un élément mobilisé comme fondateur d'une identité collective marronne, qui s'opposerait à un extérieur profane ou en tout cas, ignorant des puissances magiques mobilisables en contexte guerrier. L'*obia* est le registre guerrier par excellence, celui sans lequel aucune efficacité martiale n'est accessible, et le spécialiste saura appliquer son savoir-faire à l'extérieur des frontières géographiques et sociales de son groupe.

En revanche, au moins chez les Pamaka, les puissances surnaturelles de l'*obia* sont tout de même unanimement réputées être liées à des espaces reculés, difficilement accessibles. L'*obia* est en tout cas indissociable de l'espace fluvial et forestier, et les véritables *obiaman* sont sur le fleuve. Ces espaces sont perçus comme chargés de présences historiques et magiques, espaces ancestraux, lieux de recueillement, de retraite spirituelle. Diane Vernon documente d'ailleurs dans les années 1980, chez les Ndyuka voisins, les conceptions de la fécondation en ces termes: "La conception résulte de la réaction d'un esprit de lieu à l'intrusion d'une femme sur son territoire. Une parcelle de cet esprit forme la personne et veille désormais sur elle comme une divinité personnelle, son *bon gadu*, la liant en permanence à un lieu de forêt ou de fleuve."¹⁵⁸ La personne est conçue comme spatialement ancrée, et le coin de terre en question sera celui où la personne viendra célébrer son culte personnel. Mais il est aussi dans la personne, telle une "âme personnelle"¹⁵⁹ qui ne la quittera jamais. Ici, la physicalité du lieu répond à l'immanence de la relation - il n'est pas certain qu'aujourd'hui encore, ces conceptions persistent en milieu urbain ou dans les modes de vie semi-urbains.

¹⁵⁷ Pires, R. B. W., Strange, S. E., & Mello, M. M. (2018). *Op. Cit.* ; Thoden van Velzen, Hendrik U.E. & van Wetering, Wilhelma (1991). *Op. Cit.*

¹⁵⁸ Vernon, Diane (1992). *Op. Cit.* p.30.

¹⁵⁹ *Ibid*, p.24.

Si l'esprit *wenti* d'un praticien *obiaman*, lui aussi potentiellement toujours accompagnant son médium, doit être régulièrement nourri de libations, de prières à un autel qui peut être au domicile du praticien, il est encore aujourd'hui lié à une pratique spirituelle dont l'efficacité est toujours mise en parallèle avec le fait de remonter les fleuves, de s'enfoncer dans la forêt. En pays Pamaka, je me suis régulièrement fait désigner "l'amont", simplement comme une direction dans laquelle les gens avaient une pratique religieuse plus traditionnelle, plus intense et plus puissante. Il est ainsi attendu des *obiaman* qu'ils se rendent régulièrement sur le fleuve, aux espaces consacrés du pouvoir. Dans cette dialectique donc, la géographie compte: les lieux qui semblent à priori les moins anthropisés - la forêt, une crique, un îlot inhabité - peuvent aussi être les plus socialisés, les plus chargés d'histoire et de présences para-humaines.

Décès du *Gaaman Cornelius Forster*, l'ordre retrouvé

L'anthropologie a, depuis longtemps déjà, diagnostiqué la mort comme un désordre social, auquel les rites funéraires répondent par le déplacement ordonné des différentes parties, matérielles ou immatérielles, de la personne décédée¹⁶⁰. Nous avons vu précédemment une des modalités d'expression de la dangerosité de la mort sur le Maroni, qui permet de la mettre en lien avec le registre guerrier. Ce registre guerrier est conçu comme dépendant de puissances para-humaines, esprits de défunts ou entités surnaturelles, et vulnérables à celles-ci puisqu'elles ne peuvent être parfaitement contrôlées. La guerre et la violence exposent au déséquilibre, quelle que soit la maîtrise magico-religieuse des praticiens concernés, mais activent également un rapport social au para-humain qui, autrement, reste dormant.

¹⁶⁰ Hertz, Robert (1905). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, *L'Année Sociologique*, 10, pp.48-137.

En revanche, la communauté des morts et des vivants telle que performée y compris en temps de paix par la pratique de l'ancestralité ne bénéficie pas de la guerre, et peut même être mise en danger par cette dernière. En témoigne l'importance rituelle des autels aux ancêtres *faaka tiki* et des cimetières, géographiquement ancrés dans le pays Pamaka qui en est indissociable. La souplesse dans les pratiques rituelles que l'on peut observer aujourd'hui semblait alors également de mise, les cérémonies étant déplacées dans les *kanpu* au lieu de se dérouler au village, le cimetière et les *faaka tiki* restant accessibles pour l'indispensable uniquement.

En 1991, alors que la guerre s'étirait en longueur en un *statu quo* de négociations difficiles, c'est le décès du *Gaaman* Cornelius Forster qui m'est indiqué comme l'événement qui fermera (*tapu*) la guerre, qui la clôturera. Mort de sa belle mort à quatre-vingt ans passés, dans le *kanpu* que ses fils lui ont défriché et construit sur la berge française¹⁶¹, un peu en amont d'Apatou, c'est un *Gaaman* respecté qui s'en va. L'enterrement aura lieu à Langatabiki, où les Jungle Commando avaient été délogés par les soldats de Bouterse quelques mois auparavant. Ces derniers occupaient alors l'île, essayant de rassurer les Pamaka de passage, fournissant des outils nécessaires pour nettoyer la végétation qui avait repris ses droits autour des maisons - mais les gens avaient tout de même peur de revenir et se tenaient à distance¹⁶².

Les funérailles d'un *Gaaman* sont sans doute un des événements les plus importants de la vie rituelle et sociale pamaka - comme dans toutes les sociétés marronnes des Guyanes. Ainsi, malgré la peur unanimement relatée, c'est pour la cérémonie que les habitants sont revenus. Pendant celle-ci, les soldats se tenaient à l'écart, sans se mêler à la cérémonie - ils avaient manifestement pour

¹⁶¹ "Nous les businenge, on ne laisse pas une personne en fin de vie au centre-ville. Ce n'est pas bon pour elle. Donc, mon père et ses frères [les fils du *Gaaman*] ont fait ça pour lui [l'emmener au *kanpu* qu'ils ont défriché et construit pour lui]", m'expliquait Mr. Tipai (entretien du 29/02/24 à Apatou, en français).

¹⁶² Entretien du 15/04/24 à Langatabiki, en nengee.

ordre de ne pas la perturber, même s'ils avaient connaissance de la présence de sympathisants rebelles parmi les Pamaka.

L'événement a pris du temps: d'après les archives¹⁶³, le décès a eu lieu la nuit du 16 au 17 juillet, et la mise en terre le 7 août. Le temps que "les travaux de réfection et de nettoyage indispensables soient suffisamment avancés pour permettre à la cérémonie officielle de se dérouler dans des conditions satisfaisantes" d'après la presse¹⁶⁴, le temps aussi sans doute que se déroulent toutes les étapes cérémonielles précédant la mise en terre, ce que le journal n'évoque pas. Ce que n'évoquent pas, de leur côté, les récits Pamaka, mais que souligne le journal, est la présence d'officiels français, hollandais et Surinamiens (dont le président Johan Kraag et son vice-président, soutiens politiques du chef des armées Desi Bouterse). Pour les habitants de Langatabiki, ce que l'on préfère mentionner est que après l'enterrement, les gens sont revenus, "petit à petit"¹⁶⁵, habiter l'île. Malgré la très faible proportion de retours par rapport à la population de l'île avant la guerre civile, ce processus est raconté sobrement, comme un retour à la normalité. Les conditions matérielles dégradées et l'absence d'aide extérieure pour reconstruire et réparer sont volontiers reconnues, mais pas spontanément mentionnées.

L'enterrement du *Gaaman* Cornelius Forster est intervenu à un moment clé de la guerre du point de vue des Pamaka. Cornelius Forster, mentionné dans la presse comme grand défenseur de la religion protestante (telle que performée par la congrégation Morave présente sur l'île), occupe le premier tombeau de béton du cimetière de Langatabiki. Quoique j'ignore la teneur de la pratique rituelle qui lui est adressée post-mortem¹⁶⁶, le *Gaaman* Cornelius Forster a, par son décès, *tapu a feti*, clôt la guerre. Sa mort ne produit ainsi pas un

¹⁶³ Archives Territoriales de Guyane, cote 1128W1: "*Paramacas, relations avec le Grand Man : notes, correspondance, coupure de presse, télégrammes (1991-1992)*"

¹⁶⁴ France-Guyane, édition du 10 août 1991.

¹⁶⁵ Entretien du 29/02/24 à Apatou, en français.

¹⁶⁶ La thèse de John Lenoir (1975, *Op. Cit.*), quoiqu'ayant pour thème "l'acculturation religieuse" (*religious acculturation*), est peu généreuse en détails sur les pratiques rituelles adressées aux défunts, qui il est vrai ne relèvent pas de la notoriété publique mais de la discrétion, voire du secret.

déséquilibre, à l'inverse des dynamiques guerrières: c'est qu'elle relève du domaine des *kapiten* "maîtres du terrain", selon l'expression de Michel Naepels¹⁶⁷ mobilisée précédemment, dont la tâche est précisément de garantir l'ordre et la bonne entente de la communauté des morts et des vivants. Ce décès est ainsi l'occasion d'affirmer politiquement la réappropriation de la capitale pamaka, ainsi que de l'espace coutumier symbolisé par le *faaka tiki* symbole du lien entre morts et vivants.

Mettre du sens dans l'expérience

Nous avons exploré, dans ce chapitre, certains aspects des récits de la guerre civile. Distincte des témoignages directs et individuels, et donc sujette à des enjeux d'interlocution spécifiques, l'histoire de *oom Bodo* correspond (ou est en voie de correspondre) à un registre très conventionnel, celui de la tradition orale. C'est en le comparant à d'autres récits mythico-historiques que nous pouvons mettre en avant un thème récurrent de défiance à l'égard du pouvoir guerrier. Si ce pouvoir est, par le biais de récits, critiqué politiquement, c'est en explorant l'univers magico-religieux businenge que nous trouvons des éléments de compréhension de cette logique. En mobilisant la description d'un enterrement, nous avons pu interpréter le rapport aux morts comme celui d'une dangerosité qui est celle de tout le domaine du para-humain - esprits, ancêtres, entités surnaturelles de façon générale. Cette description est également révélatrice de rapports sociaux entre les vivants: les vulnérabilités différenciées se traduisent par des catégories de personnes exposables (les hommes jeunes), non exposables (les enfants et les femmes, particulièrement absentes d'un domaine très masculin) et protectrices (des hommes moins jeunes, responsables rituels initiés). La pratique guerrière est particulièrement dangereuse parce qu'elle mobilise ces entités surnaturelles, les fait surgir dans notre dimension et en menace l'équilibre - ainsi, elle ne doit pas être pérennisée. Pendant la guerre

¹⁶⁷ Naepels, Michel (2010). *Op. Cit.*

civile surinamienne, et comme le confirment largement les témoignages d'anciens "Jungle", la redécouverte des puissances magico-religieuses accompagnant et permettant le combat a été un facteur fort d'affirmation de l'agentivité marronne qui s'opposait alors à une force côtière assimilée au monde colonial. Cependant, l'issue du conflit - pour le pays Pamaka, en tout cas - les a maintenues dans un domaine ambivalent, entre pratiques émancipatrices et forces destructrices.

Raconter la guerre sur le Maroni, c'est donc raconter, au-delà de ses conséquences matérielles individuelles, la violence sous une forme très codifiée. Elle révèle une cosmogonie constitutive du rapport au monde et à l'espace fluvial et forestier, chargé de présences qui, par définition, échappent au contrôle des vivants qui en sont, au mieux, les interlocuteurs avertis. Cette conception du monde est dépendante du territoire où elle est ancrée, fondant une identité collective qui dépasse la simple filiation matrilineaire de ses membres. Le renvoi à l'espace fluvial dit traditionnel comme espace de la connaissance revient aussi à situer cette connaissance comme connaissance du passé qu'il s'agit de perpétuer, ce qui d'ailleurs motive des discours de perte des mémoires et des savoirs, registre classique de la décadence qui valorise le passé autant qu'il formule une critique du présent.

"De la confrontation des sources historiques et des points de vue, il ressort clairement que la mémoire orale retravaille l'histoire et son déroulement événementiel de sorte qu'elle n'en garde ou qu'elle n'en retraduit que les signes significatifs par rapport au présent du sujet et aux enjeux les plus actuels", écrit Mondher Kilani de son terrain sud-tunisien¹⁶⁸. Il ne s'agit pas ici de faire coïncider des événements historiques avec une tradition orale en constant renouvellement pour établir des chronologies et des déroulés d'événements à visée objective, quoique l'exercice ait prouvé qu'une conscience historique

¹⁶⁸ Kilani, Mondher (2014). Chapitre 5: L'art de l'oubli. Mémoire, commémoration, narration, dans: *Pour un universalisme critique Essai d'anthropologie du contemporain*. La Découverte, pp. 93-115.

puisse se passer d'écriture, au moins sous certaines conditions¹⁶⁹. La guerre civile surinamienne est sans doute encore trop proche pour établir une théorie de l'oubli qui viendrait filtrer le champ d'expérience et produire un récit mythico-historique stable, et nous ne pouvons que supposer que les enjeux d'énonciation et de positionnement donneront naissance à plusieurs niveaux d'intelligibilité qui font tout le prestige des historiens oraux de l'aire culturelle des Marrons des Guyanes, où le parcours initiatique du savoir historico-mythique est aussi l'apprentissage de légitimités concurrentes au sein desquelles il s'agit de se distinguer.

Cependant, si le domaine codifié de la tradition orale et l'univers magico-religieux sont révélateurs de conceptions du social qui se perpétuent, cette continuité que je souligne comme constituante de la légitimité des savoirs sur le fleuve ne résume pas les "enjeux plus actuels" soulignée par Kilani. D'autres dimensions, sans doute moins évidentes dans les discours mais tout autant susceptibles d'une lecture en termes de mémoire, se révèlent pendant les entretiens. Celles-ci ne sont pas formulées comme constitutives d'une culture pamaka qui cimente et donne du sens à l'identité collective, et à ce titre sont beaucoup moins contraintes par une discrétion à l'égard de l'étranger au groupe - c'est-à-dire, en l'occurrence, à mon égard. Elles n'en sont pas moins révélatrices de formes d'actualisation de la mémoire de la guerre civile qui se formulent autour d'enjeux tout à fait actuels.

¹⁶⁹ Price, Richard (2013a). *Op. Cit.*

Chapitre 4- Vécus d’hier, récits d’aujourd’hui

En me penchant sur le sujet de la guerre civile surinamienne depuis mon domicile toulousain et fouillant un internet peu fécond sur le sujet, quelques mois après mon premier terrain et quelques mois avant le second, je m’attendais à trouver une vision relativement uniforme du conflit chez mes interlocuteurs pamaka. Cette guérilla m’apparaissait alors comme une émancipation des peuples Marrons, face à un dictateur dont la répression brutale s’apparentait à une intention exterminatrice. Le massacre de Moiwana, village natal de son adversaire Brunswijk, le 29 novembre 1986 marque la dimension inhumaine de sa politique de représailles collectives. Ce jour-là, une quarantaine de personnes trouveront la mort, ce qui en fait l’épisode le plus meurtrier d’un conflit qui se déroule essentiellement dans des zones très peu densément peuplées. Le nombre de morts au total des six années de guerre est estimé à 300 ou 350, un chiffre que beaucoup pensent sous-estimé - allez retrouver des cadavres dans la jungle...

Le massacre de Moiwana donna lieu à un procès en 2015, dont le compte-rendu peut être consulté en ligne¹⁷⁰. La Cour Inter-Américaine des Droits de l’Homme y reconnaîtra que le Suriname ayant ratifié sa convention en 1987, elle n’est pas habilitée à juger du massacre en lui-même - la question se jouera donc sur la responsabilité de l’Etat surinamien à investiguer et dédommager les victimes et leurs familles. La cour aura recours aux anthropologues Richard Price et Thomas Polimé comme experts, la question de la propriété foncière étant au cœur de la question des réparations: les habitants Ndyuka Kotika du village occupaient, du point de vue strictement légal, des terres qui ne leur appartenaient pas. La cour condamnera l’Etat surinamien à

¹⁷⁰ Inter-American Court of Human Rights, *Case of the Moiwana Community v. Suriname Judgment of June 15, 2005 (Preliminary Objections, Merits, Reparations and Costs)* https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_ing.pdf

dédommager les victimes, et un monument en mémoire des morts sera érigé sur les lieux du massacre.

Dans ce contexte, doublé de l'image émancipatrice aux airs de Black Power dont Brunswijk avait su jouer dans les médias¹⁷¹, il m'était difficile d'échapper à une projection presque romantique de la guérilla comme révolte héroïque d'une minorité opprimée. Après la guerre, Ronnie Brunswijk devient exploitant aurifère prospère, réputé s'approprier les terres les plus riches sans scrupules. Il se dit aussi, plus bas, qu'il gère le trafic de cocaïne dans tout l'est surinamien - secret de polichinelle, puisqu'en 1999, la France et la Hollande le condamnent pour ce motif à 18 ans de prison au total¹⁷². Le Suriname n'extradant pas ses ressortissants, Brunswijk peut continuer à s'enrichir paisiblement et poursuivre la carrière politique: dès 1990, il crée une scission au sein du BEP (*Bosnegers Eenheid Partij*, "Parti d'Unité des Noirs-marrons", devenu *Broederschap en Eenheid in de Politiek*, "Fraternité et Unité en Politique") pour fonder l'ABOP, *Algemene Bevrijdings- en Ontwikkelingspartij* ou Parti Général de la Libération et du Développement, sur lequel il règne en leader incontesté.

Desi Bouterse, de son côté, a pris la tête du NPD, *Nationale Democratische Partij*, et se fait élire président par le parlement en 2010. Il perd son siège face à Chan Santokhi en 2020, et Brunswijk est depuis vice-président en tant que leader d'une coalition d'opposition menée par son parti, l'ABOP. Les élections à venir en 2025 décideront du maintien ou non au pouvoir des figures actuelles du gouvernement. Desi Bouterse, de son côté, a été en 2019 condamné à vingt ans de prison au Suriname pour l'exécution d'opposants en 1980 (le "coup des sergents") et cette condamnation, confirmée en appel fin

¹⁷¹ Anouilh, Dominique (1995). *Op. Cit.* pp.33-36.

¹⁷² Voir le documentaire d'Arnaud Jouve pour RFI [en ligne] pour la longue histoire du trafic de cocaïne sud-américaine par le Suriname. <https://webdoc.rfi.fr/enquete-suriname-plateforme-cocaine-desi-bouterse/>

2023¹⁷³, a enfin mené à un mandat d'arrêt - et à la disparition de l'ancien dictateur dans la nature. Les rumeurs disent que, ayant besoin d'une dialyse hebdomadaire, il ne peut pas être si introuvable que ça puisqu'il n'est pas censé avoir pu quitter les frontières du Suriname¹⁷⁴. C'est depuis cette exil qu'il est décédé de son insuffisance hépatique en décembre 2024¹⁷⁵, occasionnant des hommages parfois enthousiastes, souvent mitigés.

Les protagonistes de la guerre civile restent ainsi sur le devant de la scène. Si l'on situe généralement Brunswijk comme populaire auprès des populations marronnes, donnant une image ethnicisante à son parti qu'il souhaite désormais dépasser¹⁷⁶, les données du terrain tendent à tempérer fortement cette assertion. Il ne s'agit pas, dans le chapitre qui va suivre, d'attribuer à mes interlocuteur.ice.s une "amnésie sélective"¹⁷⁷. Les rapports de causalité entre les récits d'événements passés et la compréhension d'enjeux présents ne peuvent être réduits à l'unidirectionnalité, ni dans un sens ni dans l'autre. Les vécus sont par définition trop denses - surtout au regard des discours recueillis, ne dépassant souvent pas des entretiens d'une vingtaine de minutes - pour être résumés par une typologie réductrice de stratégies conscientes et calculatrices. Pourtant, la diversité des discours pose question: nous essaierons ici d'en distinguer les thèmes essentiels et de les relier à la position de l'énonciat.eur.ice, que ce lien soit explicitement formulé par ce.tte derni.er.ère ou qu'il résulte de ma propre mise en intelligibilité des situations.

¹⁷³ Le Monde, 21 décembre 2022 [en ligne]: *Au Suriname, l'ancien dictateur Dési Bouterse condamné à vingt ans pour l'exécution d'opposants*.
https://www.lemonde.fr/international/article/2023/12/21/au-suriname-l-ancien-dictateur-desi-bouterse-condamne-a-vingt-ans-pour-l-executio-n-d-opposants_6207084_3210.html

¹⁷⁴ NOS Nieuws, 17 mars 2024 [en ligne]: *Bouterse al ruim twee maanden voortvluchtig: 'Weer zo'n flater van Suriname'*

<https://nos.nl/artikel/2513122-bouterse-al-ruim-twee-maanden-voortvluchtig-weer-zo-n-flater-van-suriname>

¹⁷⁵ L'express, 29 décembre 2024 [en ligne]: *Suriname: l'ex-président Desi Bouterse mort d'une grave insuffisance hépatique, selon l'autopsie*

https://www.lexpress.fr/monde/suriname-lex-president-desi-bouterse-mort-dune-grave-insuffisance-hepatique-selon-lautopsie-U6WPDTC35GWFOQUAXOQK7HYY?cmp_redirect=true

¹⁷⁶ Suriname Herald, 13 novembre 2023 [en ligne]: *Brunswijk: "ABOP is allang geen etnische partij meer"*
<https://www.srherald.com/suriname/2023/11/13/brunswijk-abop-is-allang-geen-etnische-partij-meer/>

¹⁷⁷ Malkki, Liisa (1995). *Op. Cit.* p.94.

“Bravo”, héros et protecteur...

L'expression d'un soutien à Ronnie Brunswijk dans le jeu politique surinamien actuel est loin d'être majoritaire dans mes entretiens - il représente trois personnes (que des hommes), sur vingt-deux avec qui j'ai eu l'occasion d'aborder le sujet. Il est pourtant parlant, car formulé avec le plus d'assurance. Nous allons utiliser deux de ces entretiens pour en exposer les éléments clé.

L'un de ces hommes, âgé de soixante à soixante-dix ans, revendique fièrement le drapeau jaune orné des lettres noires “ABOP” qu'il a attaché à un arbre mort, en face de chez lui. Lorsque la guerre a éclaté en 86, il travaillait l'or sur la rive surinamienne - il ne soutenait alors aucun des belligérants, qu'il ne connaissait pas. Le conflit mettant fin à la possibilité d'exploiter l'or, puisqu'un placer aurifère est une cible bien trop facile, il a fui dans un *kanpu* sur la rive française avec femme et enfants. Ils voyaient passer de temps en temps les Jungle Commando, qui ne leur demandaient rien car de toute façon, les temps étaient trop durs et eux-même n'avaient rien à donner. Il soutient aujourd'hui Brunswijk et vote pour lui, comme toute sa famille, affirme-t-il, désignant d'un geste large l'ensemble de maisons alentour qui constituent le *pisi*, le quartier du village d'un lignage. D'ailleurs, lorsqu'il y a élections, il a le poste de *sikowtu* (policier, ici dans le sens d'assesseur). Il vote ABOP car après la guerre, et avant d'avoir son parti politique, Brunswijk est beaucoup revenu ici à Loka-Loka. Tout le monde l'aimait, alors: le racket systématique des *busikondesama* par les soldats de Bouterse était fini, et puis Ronnie a fait des choses, donné de l'argent. Mais, je lui demande, ce n'est pas le drapeau de Bouterse sur cette maison du fond, là? Chiffonné, déchiré par les vents, c'est pourtant bien le violet et le blanc du NDP. Si toute sa famille vote pour Brunswijk, qui a mis ce drapeau là? Haussement d'épaules. Le gouvernement, peut-être¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Entretien du 9/04/24 à Loka-Loka, en nengée.

Un autre homme qui vantait les mérites de l'ex-leader des Jungle Commando était le même qui me relatait une des versions les plus complètes de l'histoire de *oom* Bodo, le *basia* Somo de Sikintabiki. Lui aussi faisait fièrement flotter le pavillon de l'ABOP: il "travaille" avec Bravo (le surnom de guerre de Brunswijk), c'est-à-dire qu'il milite pour lui. Nous avons vu précédemment qu'il n'avait pas pris part à la guerre, étant un tout jeune homme de dix-neuf ans environ lorsqu'elle éclata. Mais, même sans combattre avec Brunswijk, tout le monde l'aimait: "*feti be switi gi ala Paramakaner*", "tous les Pamaka se sont réjouis de la guerre", car le fameux racket des denrées acquises sur la côte mais interceptées et systématiquement pillées de moitié par les soldats avait fait détester Bouterse. Il m'énumère avec soin les productions agricoles que les gens de Sikintabiki, exilés à Santonia (la berge française qui fait face à l'île), fournissaient aux Jungle Commando que l'on voyait de temps en temps: *kwaka*, *baana*, *dasin*¹⁷⁹... Brunswijk a fait des choses pour les Marrons, il a donné de l'argent notamment. Il y a, à Sineysikondre (littéralement "village chinois", comme est nommée l'agglomération qui fait face à Langatabiki sur sa rive surinamienne), un représentant du gouvernement qui a été placé et nommé par Brunswijk, un "maire" (en français dans l'entretien) à qui les Pamaka peuvent s'adresser en cas de conflit foncier ou autre. Et surtout, souligne-t-il, la guerre a été bonne car les gens de la ville, désormais, ont du respect pour les *busikondesama*¹⁸⁰.

De ces compte-rendus partiels, nous tirons deux axes: les avantages matériels et la représentativité politique. La générosité de Brunswijk, qui n'est jamais formulée très clairement¹⁸¹, semble d'autant plus facile à formuler sur l'amont du pays Pamaka que son passage après la guerre y est mentionné, ce qui

¹⁷⁹ Du couac (granules de manioc torréfiées), des bananes, du taro.

¹⁸⁰ Entretien du 10/04/24 à Sikintabiki, en nengee.

¹⁸¹ Une interlocutrice (entretien du 10/04/24 dans un *kanpu* près de Loka-Loka, en nengee) qui elle-même ne se définissait pas comme soutien de Brunswijk et de son parti ABOP a été la seule à donner un exemple concret, affirmant qu'il avait donné de l'argent pour financer des cérémonies funéraires - "ce qu'il fait de bien, il faut le dire aussi", disait-elle malgré son opinion plutôt négative de l'ancien rebelle et de la guerre qu'il a menée.

n'est pas le cas à Langatabiki. La représentation politique est explicitée dans le deuxième extrait, qui donne un exemple concret de son effet - la création d'un poste gouvernemental en pays Pamaka, tenu par un Pamaka, dont le rôle est de résoudre les conflits dépassant la gestion autonome du pays Pamaka en servant, en quelque sorte, d'antenne vers Paramaribo et le pouvoir politique central. En insistant sur le "*lesepeki*", le respect qu'éprouvent les gens de la ville à l'égard des Marrons grâce à la guerre civile, mon interlocuteur introduit une dimension forte, celle d'une identité panethnique marronne qu'il oppose au monde côtier et urbain. Ce respect, durement gagné, s'impose et contraint les anciens adversaires. Mise en évidence par l'utilisation au présent par le *basia* de Sikintabiki du surnom de guerre de Brunswijk, la continuité est établie entre une guerre perçue comme juste et l'existence politique des Marrons sur l'échiquier national. Cette existence politique est conçue comme étant garantie par le seul Brunswijk et son parti, l'ABOP.

Nous remarquerons également que nos deux interlocuteurs mêlent militantisme et position d'autorité: l'un en participant à la tenue des élections comme assesseur mais aussi en patriarce qui revendique une autorité sur l'ensemble de sa parentèle locale, et l'autre depuis une charge politico-rituelle de *basia* et comme oncle qui fait autorité, un sachant vers qui sa parentèle me dirige.

Les soutiens de l'ABOP affirment volontiers que "tous les *busikondesama* sont avec Brunswijk", ce qui en fait la position politique la plus visible en pays Pamaka. Les intérêts partisans peuvent volontiers être présentés comme valeurs collectives, dans l'idée de maximiser leur visibilité mais aussi en ce qui peut être compris comme une stratégie d'officialisation, qui tente d'imposer ce qu'elle énonce¹⁸² depuis une position d'autorité (qui a pu me sembler sur-performée pour l'occasion). Cette stratégie se lit également dans la présence renforcée des couleurs de l'ABOP, et, fait notable, ce parti a fait

¹⁸² Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*, Les éditions de minuit, pp.180-186.

construire une petite baraque distribuant de la nourriture à Langatabiki pendant les élections - baraque qui, pour sommaire qu'elle puisse être, affiche encore les initiales du parti sur sa cloison visible depuis le fleuve. Le pays Pamaka semble être considéré comme un fief électoral de l'ex-leader rebelle, au moins par ses soutiens.

...ou autocrate destructeur?

Il ne va pourtant pas du tout de soi, malgré les affirmations échaudées des partisans de Ronnie Brunswijk, que “tous les *busikondesama* votent ABOP”. Nos trois interlocuteurs ont en commun d'être des hommes, mais aussi de ne pas s'être battus lors de la guerre civile (le troisième, que je n'ai pas cité ci-dessus, était à l'instar du *basia* de Sikintabiki trop jeune à l'époque pour se battre). S'ils mettent volontiers en avant une continuité des combats, de la guerre civile à l'arène politique contemporaine, ceux qui ont vécu et pris parti lors du conflit ne sont pas nécessairement en accord avec sa ligne politique et ses pratiques.

Un ancien collaborateur des Jungle Commando, rencontré à Saint Laurent, qui a eu un rôle logistique important pendant le conflit, définit l'ancien leader comme “un gars chaud”, évoquant son passé de “gangster” avant de devenir révolutionnaire. Mais aujourd'hui, son soutien a pris du recul: “le leader était pas carré [sur la fin de la guerre], il profitait de la situation. Donc il a fini par y avoir des désertions, un manque de confiance... Brunswijk avait autre chose en tête, disait qu'il n'avait plus besoin de nous.” Cette analyse de la situation dans la période qui suit la tentative de reconquête de Langatabiki par monsieur Bodo est renforcée par le constat que “après la guerre, Brunswijk a investi dans sa région [Kotika], il a fait réaménager. Mais pas Langatabiki.”¹⁸³

Je peux également citer monsieur Lamoraille, *sabiman* d'Apatou, qui me relatait son rôle lorsque la guerre civile: en tant que membre dirigeant de

¹⁸³ Entretien du 25/02/24 à Saint-Laurent-du-Maroni, en français.

l'association culturelle businenge Mama Bobi, il eu l'autorisation du maire d'Apatou de l'époque, Pierre Sida, d'organiser l'accueil de la première vague de réfugiés, à un moment où les institutions n'étaient ni préparées, ni d'accord sur la marche à suivre. C'est à ce titre qu'il s'engage aux côtés de la rébellion:

F.R: Les Jungle Commando aidaient au passage des réfugiés?

Mr.Antoine Lamoraille: Au début, c'est nous qui les aidions. Puis il y a eu des problèmes: ils n'étaient pas programmés, ça se ressent encore dans le gouvernement [surinamien] actuel. Brunswijk, je le voyais juste derrière, là [*il me désigne la cour derrière sa maison*] Je lui rappelais que moi aussi je milite, mais je ne peux pas l'aider avec des armes. Mais je peux mobiliser des journalistes, des organisations.

F.R: Et ça lui a profité, ces contacts?

A.L: Oh! Oui. Et puis à la fin [de la guerre] même il tuait les gens, bref...¹⁸⁴

Ces allusions, que je n'ai pas eu l'occasion d'explicitier, renvoient clairement à une gestion brutale: le reproche, ici, ne saurait être qu'il tuait des ennemis - ce qui est attendu d'un combattant en temps de guerre - mais plutôt qu'il avait l'exécution un peu trop facile.

Cette nouvelle perspective de la personne de Brunswijk comme ayant (mal) incarné la continuité politique d'une rébellion ne revient pas à renier le bien-fondé et les bénéfices qu'elle a générés: tous deux lui attribuent l'avènement de la démocratie au Suriname, et tiennent un discours qui place la guerre civile surinamienne dans la continuité des guerres de marronnage et d'émancipation. Mais elle annonce cependant l'hétérogénéité des récits.

La question des viols m'a été très peu évoquée, ce qui n'est pas surprenant - les conditions de l'enquête se prêtaient mal à un sujet aussi difficile, subissant le poids du silence quel que soit le contexte social. Trois

¹⁸⁴ Entretien du 15/02/24 à Apatou, en français.

interlocuteur.ice.s pourtant, deux hommes et une femme, m'ont évoqué le "mauvais comportement avec les femmes" des Jungle Commando, sans forcément développer. Que l'on dénonce leur leader seul, ou que l'on évoque plus évasivement un mauvais comportement général, l'affirmation de certains que les Jungle Commando se tenaient à l'écart des femmes pour préserver leurs pouvoirs obiatiques ne tient guère étant donné le caractère systémique et universel des violences sexuelles, surtout en temps de guerre¹⁸⁵.

Valérie Robin Azevedo, dans son ouvrage sur la mémoire du conflit armé au Pérou, donne une dimension genrée à l'évocation des violences subies:

Les femmes qui ont commencé à me parler avaient en effet beaucoup moins de scrupules à évoquer les mauvais traitements infligés par les militaires à leur arrivée dans le district au début des années 1980. Si les hommes ont d'emblée plutôt eu tendance à éluder cet aspect des rapports noués avec les soldats, les femmes furent finalement les plus loquaces dans les entretiens. (...) Quant au caractère héroïque de la lutte antissubversive, au cœur du dispositif discursif masculin, il s'effaçait facilement chez les femmes pour laisser place à l'évocation des viols massifs perpétrés par les soldats, parfois contre des fillettes âgées d'à peine plus d'une dizaine d'années. Carla, mon hôtesse à Ccraocro qui deviendra ma commère (*comadre*), de même que d'autres femmes du hameau, n'a pas hésité à m'affirmer que les militaires s'étaient comportés de façon plus atroce que les membres du Sentier lumineux.¹⁸⁶

Dans les travaux d'Azevedo, les guérilleros se sont vus attribuer le mauvais rôle dans la construction du récit national, ce qui n'empêche pas ses interlocutrices de dénoncer l'armée supposée les protéger comme ayant commis plus d'exactions que les rebelles. Assez similairement, les femmes pamaka sont plus promptes à dénoncer les abus des Jungle Commando qui, pourtant, proclamaient se battre pour l'émancipation des marrons. Toutes proportions

¹⁸⁵ Branche, Raphaëlle & Virgili, Fabrice (2022). *Viols en temps de guerre* (dir.), Editions Payot & Rivages.

¹⁸⁶ Robin Azevedo, Valérie (2019). Chapitre III: (Re)jouer l'histoire de la guerre, revivre le massacre (Ocros, Ayacucho), *Sur les sentiers de la violence: politiques de la mémoire et conflit armé au Pérou*, Éditions de l'IHEAL §38-40.

gardées (la guerre civile surinamienne n'a pas atteint le degré d'horreur de la situation péruvienne), nous pouvons constater une dynamique similaire: les femmes, premières victimes des pratiques guerrières masculines, contredisent par l'expérience minoritaire¹⁸⁷ les constructions discursives dominantes.

“*Den be feti, u be kiibi*”: Le genre du récit

Hors de la question spécifique des violences sexuelles, une grande différence se manifeste dans le contenu, mais aussi la forme du récit entre hommes et femmes. Nous avons vu que deux *kapiten* actuels de Langatabiki avaient à proposer des récits très distincts, l'un combattant pour la rébellion et l'autre négociant une paix comme ambassadeur du *Gaaman*, les deux décrivant cependant un rôle éminemment actif. Mais les hommes mettront volontiers en avant la dangerosité de leur parcours personnel même lorsque celui-ci n'est pas celui d'un combattant. Ainsi un homme de Langatabiki, jeune homme à l'époque, me relate que malgré la fuite de sa famille vers un *kanpu* il revenait de temps en temps sur l'île avec son frère, y ayant même croisé à la fin de la guerre un soldat de l'armée régulière qu'il connaissait des bancs de l'école. Les retrouvailles surprises sont racontées d'un ton amusé¹⁸⁸. Les évocations du devoir viril sont régulières, et si naviguer le fleuve était devenu une expérience empreinte de peur et d'angoisse que l'on admet avoir réduit à son strict minimum, c'est un élément qui revient régulièrement: “J'avais peur, oui, mais les gens devaient manger: si je meurs, tant pis, il fallait bien que quelqu'un le fasse”, me racontait un homme de Sikintabiki¹⁸⁹. De plus, les hommes n'hésitent pas à affirmer savoir des choses sur la guerre, à en raconter les causes, les protagonistes, à évoquer des événements qui servent de point de repère dans

¹⁸⁷ Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), pp.575-599.

¹⁸⁸ Entretien du 16/03/24 à Langatabiki, en nengee.

¹⁸⁹ Entretien du 18/02/24 à Langatabiki, en nengee.

l'évolution du conflit: la destruction de tel village, l'abattage d'un hélicoptère, une prise d'otages...

Les récits de femmes, eux, sont bien moins valorisés socialement. Une exclamation indifférente d'un *kapiten* à qui j'avais demandé de me présenter à une femme âgée que l'on m'avait désignée comme ayant vécu la guerre traduit assez bien le peu de considération accordé à la parole féminine dans le domaine martial: "Eh! Oui, je t'y amène. Mais que veux-tu qu'elle te dise? C'est une femme."

Et, effectivement, les femmes formulaient bien différemment leur expérience de la guerre. Elles s'en tenaient presque toutes à un parcours résumé par des déplacements résidentiels, et par l'expression répétée de la peur (*feele*) et de la misère (*pina*) dans lesquelles les a plongées la période. L'évocation des scolarités d'enfants interrompues revient plus régulièrement, et l'accent est mis sur les modalités de survie au quotidien. On souligne le soutien précieux du réseau humanitaire qui fournissait des colis de nourriture aux *kanpu* et menait des médecins sur le fleuve, la protection des soldats français qui veillaient à ce que les hostilités ne traversent pas le fleuve.

C'est dans un *kanpu* de l'amont qu'une jeune femme, qui pourtant n'était pas née à l'époque, résuma l'expérience de ses aînées: "*Den be feti, u be kiibi*", "Ils se battaient, nous nous cachions." Sans doute sa formulation n'avait pas pour intention de souligner des rapports de genre, et ce "nous" incluait sans doute les hommes non-combattant qui s'étaient réfugiés au même titre que leurs soeurs, mères et épouses¹⁹⁰. Pourtant, prononcée au sein d'une assemblée exclusivement féminine de cuisson du manioc, elle rend explicite une intelligibilité dichotomique de l'épisode guerrier. Un pan de la société, associé au féminin et au nourricier, subit les événements et, au mieux, soutient les combattants. L'autre, exclusivement masculin, revendique une agentivité même lorsqu'elle ne consiste pas en une prise d'armes directe. Les discours traduisent

¹⁹⁰ Entretien du 10/04/24 dans un *kanpu* au niveau de Loka-Loka, en nengee.

cela, avec une insistance sur la souffrance, la peur, la détresse et la vulnérabilité du côté féminin, tandis que du côté masculin, on formule invariablement une agentivité plus grande, les épreuves de la guerre étant aussi l'occasion de conter le courage dont on a fait preuve. La division genrée des tâches explique au moins partiellement ces différences de discours, les hommes étant piroguiers, chasseurs, orpailleurs ou *wakaman* (nomade ou semi-nomade, se déplaçant au gré des emplois temporaires). Ces activités les tournent plus volontiers vers un extérieur potentiellement dangereux, mais prestigieux et rémunérateur. Les femmes, de leur côté, sont essentiellement agricultrices et mères de famille¹⁹¹, et donc cantonnées à la sphère privée ou en tout cas intra-groupe, selon le schéma très classique de la domination masculine.

Pourtant, en certaines occasions, des femmes pouvaient se considérer comme dépositaires légitimes d'un discours historique, comme par exemple à Atemisa. L'extrait suivant est tiré de mes notes de l'entretien collectif mené avec les trois doyennes du village et retranscrit aussi fidèlement que possible les paroles de mon interlocutrice, recueillies le soir, sous un auvent, devant un maigre public qui devait rapidement se disperser.

Mma M. entame alors son histoire à elle.

On ne sait pas toute l'histoire de la guerre. Mais on sait qu'elle a commencé à Mongoe. Et qu'elle est allée à Albina. Les magasins d'Albina ont fermé, on ne pouvait plus rien acheter. Puis la guerre est allée à Mopikondre, là où étaient les Jungle [là où ils avaient installé leur camp]. Puis, Abesokanpu. Puis, Tapudam. Puis, Langatabiki. À Mopikondre, les Jungle ont abattu un hélicoptère de Bouterse - sa carcasse est encore dans le fleuve, visible lorsque l'eau est très basse [en saison sèche]. À Langatabiki, il n'y avait plus une seule personne qui restait ("*ná wan sama be de*")." Tous les villages ont été se réfugier à *faansi busi* ["forêt française", c'est-à-dire sur la rive

¹⁹¹ Au moins à l'époque de la guerre civile. Aujourd'hui, les rapports de genre sont en pleine évolution en milieu urbain et le sujet remplirait toute une bibliothèque. Pour l'instant, voir Léobal, Clémence (2022). *Op. Cit*, et Jolivet, Marie-José & Vernon, Diane (2007). *Op. Cit*.

guyanaise], et un peu à Nason, au début, pour l'école [pour permettre aux enfants de continuer à être scolarisés]. Bouta [diminutif pour Bouterse, utilisé par extension pour désigner ses troupes] n'est jamais remonté jusqu'à Nason, sauf en hélicoptère. Tout le monde ici avait peur. Quant à ici - bon, toute la berge qui fait face à Sikintabiki, à Atemisa, on l'appelle Santonia. Mais Atemisari [le village-refuge créé par et pour les gens d'Atemisa sur la berge française] n'était pas Santonia, on lui a donné nous-même un nom. Atemisari comme dans "a sari yu" ["ça te manque"]: "Aaah! Tee mi sari" [Aah! Il/ça me manque beaucoup].¹⁹²

De l'énumération des lieux qui marquent la progression géographique du conflit à l'appropriation du lieu d'exil ("on lui a donné nous-même un nom", à l'inverse de beaucoup de *kanpu* qui n'étaient nommés que parce que les patrouilles militaires et humanitaires françaises en réclamaient un), nous avons l'expression d'un pouvoir de nommer et d'un pouvoir de raconter. Ce positionnement sur le continuum des légitimités du savoir n'est pas uniquement dû à l'âge, puisque si les personnes âgées, hommes comme femmes, sont toujours mentionnées avec respect, dans les faits, tou.te.s ne sont pas désigné.e.s comme étant des sachant.e.s et n'en adoptent pas la posture. Cependant, si ça a pu être le cas d'hommes relativement jeunes (peut-être 50 ans), seules certaines des femmes plus âgées considéraient qu'elles pouvaient avoir quelque chose à raconter à un étudiant anthropologue.

Bien entendu, le dispositif de recherche influence les données recueillies, et le fait que je sois un homme, blanc, lourdement tatoué et envoyé par une institution obscure est de nature à inspirer une certaine distance, surtout aux femmes: nous avons vu que leur rôle genré, tant dans la gestion matérielle que spirituelle du danger, ne les prédispose pas à entrer en dialogue ou à faire confiance à un étrange inconnu. Mais une bonne interconnaissance ne changeait pas fondamentalement la tendance: les hommes insistent sur leur rôle actif, les

¹⁹² Entretien du 11/04/24 à Atemisa, en nengee.

femmes sur la dimension subie. La prééminence masculine dans l'interlocution de contextes post-conflit, même face à une chercheuse, n'est pas nouvelle dans la littérature¹⁹³.

L'ordre et le désordre: Bouterse, un garant de la stabilité?

Sur les vingt-deux personnes avec qui le sujet a été abordé, huit se déclarent plutôt ou complètement en faveur de Bouterse - dont un seul homme. Celui-ci et celles-là aussi expliquent leur positionnement politique par une lecture spécifique des événements de 1986-92. Pour ces personnes, la guerre a été avant tout subie, occasionnant le déplacement forcé, la destruction des maisons, et la misère (*pina*) de l'exil dans des *kanpu* coupés des liens habituels avec la côte, et dont l'agriculture devient l'unique ressource.

Pour une dame de Langatabiki, résidant aujourd'hui dans son *kanpu* à quelques kilomètres, le long de la route vers Mongoe, les Jungle Commando étaient avant tout destructeurs: au moindre soupçon sur quelqu'un, ils n'hésitaient pas à brutaliser, voire tuer. Ils ont détruit toutes les maisons de l'île, brisant les portes pour voler ce que les habitants avaient laissé à l'intérieur. Ils ont fait peur à tout le monde, et très rapidement, tout le monde a fui. Bouterse, continue-t-elle, avait pourtant dit de ne pas héberger (*holi*) les Jungle Commando, que cela amènerait la guerre au village. Mais les gens n'ont pas écouté, et voilà. Les soldats de Bouterse, eux, étaient corrects: même si les gens les évitaient et avaient peur d'eux, ils ne leur faisaient pas de mal. D'ailleurs, lorsque le *Gaaman* est mort, ils essayaient de faire revenir les gens à Langatabiki, de les rassurer. Peut-être que Brunswijk se battait pour aider les siens, répond-elle lorsque je m'étonne qu'elle ait gardé meilleur souvenir des soldats de l'armée régulière que des rebelles, mais ici, il n'a aidé personne.

¹⁹³ Azevedo, Valérie Robin (2019). *Op. Cit.* ; Malkki, Liisa (1995). *Op. Cit.*

Cette guerre a été dure, conclut-elle, le regard perdu dans le lointain des arbres¹⁹⁴.

Lors de mon passage à Atemisa déjà évoqué, j'eus de la part des trois dames âgées un récit du même ordre - elles n'ont guère de reproches à formuler à l'égard de l'armée régulière surinamienne car de toute manière, jamais elles ne sont montées aussi haut sur le fleuve. Seuls les Jungle Commando venaient leur réclamer une nourriture dont elles manquaient elles-même pour leurs familles, et qu'elles ne donnaient que parce qu'elles avaient peur de ces combattants affamés. L'armée nationale n'est jamais montée plus haut que Nason, racontent-elles, où des Jungle Commando occupaient l'internat, occasionnant des tirs sur ce dernier depuis un hélicoptère. Lorsque je demande si ces tirs ont détruit l'internat, l'une me réplique du tac au tac: "*Oh! Den be booko en kaba.*", "Oh! Ils [les Jungle Commando] l'avaient déjà détruit eux-même." J'aborde également le sujet du massacre de Moiwana: elles échangent en elles sur un ton vif, trop rapidement pour que je saisisse ce qu'elles disent. Puis l'une me répond: Bouterse n'avait pas voulu tuer tout le monde, mais il a simplement dit que les Jungle Commando y étaient. Ce sont ses soldats qui ont tué tout le monde, indifféremment et sans faire le tri, au lieu de ne tuer que les Jungle Commando¹⁹⁵.

Ces deux exemples sont les plus parlants d'une tendance des personnes se déclarant plutôt en faveur de Bouterse à désigner la rébellion comme cause première de leurs malheurs, comme initiatrice d'un conflit dont les dégâts sont à imputer aux Jungle Commando. Les destructions dues aux attaques de l'armée surinamienne régulière, par voies des airs essentiellement, n'est que la conséquence du désordre occasionné par des combattants semi-voyous, effrayants et irrespectueux, avec lesquels on évitait le contact. La situation d'avant-guerre n'est jamais mentionnée, et ce que les partisans de l'ABOP et les

¹⁹⁴ Entretien du 18/02/24 à Langatabiki, en nengee.

¹⁹⁵ Entretien du 11/04/24 à Atemisa, en nengee.

anciens combattants rebelles décrivent comme une situation d'oppression devient une normalité qu'il aurait convenu de conserver plutôt que de voir basculer le pays dans la guerre. Les objectifs deviennent égoïstes, et se cristallisent en la personne du leader Ronnie Brunswijk. Ce dernier, grand gagnant du conflit puisqu'il lui permet de s'implanter comme puissance économique, politique et militaire contrôlant officieusement tout l'ouest surinamien, apparaît comme particulièrement peu investi après coup dans la cause qu'il clamait défendre.

Les ethnicités sont volontiers gommées par les anciens combattants qui mettent en avant la pluralité des groupes sociaux investis dans la rébellion: Marrons de tout le Suriname, mais aussi alliés Hindoustano-surinamiens, Créoles surinamiens de l'opposition en exil, militaires Blancs déserteurs par sympathie pour la cause marronne, et l'on me raconte que même des Amérindiens se battant pour Bouterse, capturés par les rebelles, finirent par se rallier à leur cause. En revanche, le bilan critique dressé par les sympathisantes et sympathisants de Bouterse tendent à décrire certains groupes sociaux comme étant favorisés par rapport au leur: notamment, la région natale Kotika du chef rebelle est désignée comme ayant bénéficié des largesses politiciennes, ou bien les Ndyuka en général, les Saamaka même peuvent être désignés comme "meilleurs gagnants" de la guerre que les Pamaka. Ainsi, ils et elles retracent les sillons des frontières ethniques, sans s'en attribuer la volonté: ces constats seraient les conséquences objectives des pratiques politiques du "camp d'en face". L'ethnicité est plutôt le registre d'une disqualification sociale¹⁹⁶, qui souligne la nature relative du dénuement du pays Pamaka et sa dépendance à un ensemble plus vaste, celui de l'Etat surinamien.

Si Desi Bouterse est perçu comme un garant de la stabilité, c'est avant tout parce qu'il s'est positionné après guerre en chef d'Etat non partisan,

¹⁹⁶ Paugam, Serge (2023). *L'attachement social: formes et fondements de la solidarité humaine*, Seuil, pp.228-251.

rassembleur des groupes armés dissidents, Marrons et Amérindiens¹⁹⁷. Il reproduit une structure hiérarchique qui le place en patriarche conciliateur, ses *challengers* devenant des enfants turbulents revenus dans le giron de la nation surinamienne. La figure de l'homme fort qu'il incarne, dans ce contexte pamaka, devient possibilité de dépassement de la condition marginalisée de groupe ethnique pour intégrer une entité politique plus large. C'est précisément cela que ne permet pas l'adhésion au projet politique de Brunswijk: au contraire, cette dernière oriente son discours différemment, valorisant les identités minoritaires et leur promettant une voix audible sur l'agora politique nationale.

Cela ne signifie pas que l'absence d'affiliation politique stable, qui se traduit par un discours de "tous pourris" et/ou par une indécision qui peut profiter à un parti tiers (et qui représente, tout de même, une majorité relative des personnes interrogées), corresponde à nécessairement à l'indifférence: ainsi une dame de Langatabiki affirmait s'être promise à elle-même que jamais Bouterse ni Brunswijk n'auraient sa voix, une prise de position forte d'indépendance, très loin de la passivité. Certains soutiennent activement le BEP, comme option alternative à l'ABOP pour faire entendre la voix des Marrons au Suriname. D'autres songent à voter pour Chan Santokhi, président actuel du Suriname et pourtant très critiqué comme responsable de la crise économique de 2020. Ces positionnements seraient certes intéressants à analyser, mais à ce stade, les données dont je dispose sont insuffisantes pour les interpréter autrement que comme des variations marginales - des recherches ultérieures pourraient venir compléter, voire contredire ce point de vue.

Se positionner au sein d'un espace régional

Ainsi brossée à grands traits, la dichotomie entre les deux partis et les deux leaders peut évoquer la dialectique de l'assimilation/intégration, dont la

¹⁹⁷ Anouilh, Dominique (1995). *Op. Cit.* pp.139-146.

sociologie française s'est faite critique¹⁹⁸. Plutôt que d'importer ces considérations sous forme de comparaison potentiellement hasardeuse, nous préférons lui opposer une lecture en termes de sujet. D'après Michel Agier,

La figure du sujet permet de dépasser les problématiques de l'identité qui ont occupé et même obsédé l'anthropologie depuis ses origines ethnistes jusqu'aux polémiques récentes opposant le communautarisme et la République. Réciproquement, insérer la question du sujet dans l'anthropologie permet de revisiter et dépasser l'opposition, lisible dans toute la philosophie politique, entre le sujet agissant et l'assujéti.¹⁹⁹

Ainsi, le sujet se manifeste par cette parole qui émerge et s'impose dans l'espace public, rejetant les assignations et les positions sociales subalternes. Il produit un récit de soi, un positionnement politique qui le ré-instaure comme agissant. Les espaces liminaux seraient ainsi ceux d'où le sujet peut se manifester avec le plus d'éclat: Michel Agier mobilise l'exemple ethnographique, issu de ses propres terrains, de camps de réfugiés au Sierra Leone: l'irruption, parfois violente, du refus des catégorisations externes et des statuts qu'elles fabriquent positionne avant tout les réfugiés comme sujets. En se révoltant contre un dispositif de biopouvoir qui ne les reconnaît que comme objets, ils créent l'opportunité de déplacer le registre de l'humanitaire vers celui du politique, réclamant une citoyenneté que le "hors-lieux" des camps leur refuse.

Si le pays Pamaka n'est pas un camp de réfugiés, il n'en est pas moins un espace-frontière, dans tous les sens du terme: minoritaire au sein de deux nations, et souverain dans aucune, c'est un espace indispensable de projection du groupe dans le passé. Appartenir au territoire ne garantit pas que le territoire nous appartient, et en se positionnant sur le spectre politique national, les Pamaka revendiquent un statut qui ne va pas de soi: celui de citoyen, décisionnaire à son échelle des orientations futures.

¹⁹⁸ Sayad, Abdelmalek (1994). Qu'est-ce que l'intégration ?, *Hommes et Migrations*, n°1182, pp. 8-14.

¹⁹⁹ Agier, Michel (2012). Penser le sujet, observer la frontière, *L'Homme*, 203-204, pp.51-75.

Car c'est bien le Suriname qui offre cette possibilité d'émergence politique: malgré la dépossession foncière qu'il pratique, il reconnaît les Pamaka comme "tribu autochtone", rémunère ses chefs coutumiers et admet la légitimité de collectifs pamaka comme interlocuteurs dans les affaires publiques les concernant. Du côté français, la marge de manoeuvre est bien moindre: une législation plus stricte limite, pour ne pas dire prohibe, le développement économique des berges et la construction historique des rapports entre Pamaka et autorités françaises décrite précédemment a individualisé la question politique, en la ramenant à la seule question des "papiers" permettant l'accès aux ressources de l'Etat français. Il est d'ailleurs parlant que ces positionnements dépassent largement la résidence et le vote au Suriname: du côté français aussi, les personnes d'ascendance businenge suivent la politique surinamienne.

Dans ce contexte, les dissensions politiques ne sont ainsi à mon sens pas une division de la société, mais plutôt une modalité d'expression du sujet. Parler de politique, c'est déjà s'affirmer légitime à le faire, et en pays Pamaka, être en désaccord avec son voisin ne revient pas à s'en séparer mais bien à se reconnaître mutuellement comme des égaux au-delà d'un référentiel ethnique: même lorsque nous parlons entre Pamaka, notre parole est valide au-delà de cette appartenance minoritaire qui ne peut suffire à nous définir. "Les Pamaka adorent la politique, mais ils n'y comprennent rien", affirmait un voisin de Langatabiki, s'excluant discursivement d'un groupe social auquel son appartenance ne fait aucun doute. S'il traduit un agacement en constatant que ses vues ne faisaient pas l'unanimité, il est intéressant de constater qu'il désigne la société pamaka dans son ensemble pour s'y singulariser. Ce faisant, il s'affranchit du référent ethnique et s'affirme légitime à entrer dans les rapports antagoniques codifiés du débat politique, au même titre que n'importe quel citoyen surinamien. Et ce, tout en reconnaissant implicitement une spécificité du groupe social qu'il moque, puisqu'il le désigne comme incapable de

distinguer (comme lui!) la “bonne” orientation politique qui favoriserait un intérêt qu’il suppose collectif.

C’est cette tension entre l’intérêt supposé collectif des Pamaka comme groupe social distinct et les façons individuelles de le concevoir qui semble générer autant de débats. Si elle s’exprime aujourd’hui sur un registre qui la relie directement aux catégories de la guerre civile de 1986, il y a de bonnes raisons de penser qu’elle la précède largement.

Les autres enjeux de la représentation politique

Le rôle historique des différentes églises chrétiennes en pays Pamaka a été décrite par John Lenoir, qui dessinait un paysage religieux partagé entre l’église protestante Morave, bénéficiant de l’affiliation et du soutien des *Gaaman* convertis depuis le *Gaaman* Apensa (soit depuis le début du vingtième siècle), et l’église catholique dite romaine, dont les membres Pamaka ont une vision plus souple des exigences de la chrétienté, ce que Lenoir analyse en termes d’acculturation²⁰⁰. Si Lenoir ne le mentionne pas, les différentes églises avaient pourtant un rôle qui allait au-delà de la seule vie spirituelle, reliant les populations du fleuve aux régions côtières et apportant des bénéfices objectivables (observables aujourd’hui: dispensaire, école...), selon les méthodes missionnaires classiques. Malgré leur faible volume démographique, les Pamaka ne trouvaient donc pas nécessaire, déjà avant la guerre civile et moins encore aujourd’hui, de limiter la pluralité des affiliations religieuses - division qui traduit nécessairement des stratégies différenciées. Kwaku Apensa, *Gaaman* fondateur, a été comme ses successeurs affilié à l’église Morave - le fait que sa conversion n’aie pas entraîné celle de toute la population Pamaka permet de confirmer que le rôle spirituel des *Gaaman* ne relève pas du même registre que l’appartenance religieuse au sens chrétien du terme. Par ailleurs,

²⁰⁰ Lenoir, John (1974). *Op. Cit.* p.174.

critiquer son *Gaaman*, quoique n'étant pas un exercice accessible à un étranger²⁰¹, est volontiers pratiqué entre Pamaka de nos jours.

Par conséquent, la structure pyramidale des charges politico-rituelles ne doit pas nous induire à penser la société pamaka comme une entité harmonique, dépourvue de dissensions et d'orientations divergentes, répondant à une autorité unique. Les disparités en termes de préférence électorale et politique ne sont pas interprétables comme une conséquence directe de la guerre civile surinamienne, qui serait venue fragmenter une population dépolitisée et répondant à une chefferie coutumière dont les échelons supérieurs seraient les décisionnaires légitimes. Les interactions avec le monde colonial ont favorisé depuis longtemps cette conception très hiérarchique du politique, qui est supposée permettre de contrôler plus efficacement les populations²⁰², mais l'exemple historique des églises concurrentes au sein de la société pamaka nous permet de penser que la pluralité des opinions et des affiliations n'a jamais été exclue, bien au contraire.

En témoignent les élections de 2020, qui ont amené au parlement surinamien quatre parlementaires représentant l'immense district de Sipaliwini (qui couvre tout l'arrière-pays et auquel appartient le pays Pamaka surinamien). Deux sont affiliés à l'ABOP de Brunswijk (3800 voix), un au NPD de Bouterse (3000 voix) et un au parti "ethnique" marron BEP (1800 voix)²⁰³. Il n'est pas forcément judicieux de chercher une correspondance exacte entre les suffrages exprimés et les adhésions politiques réelles²⁰⁴, il n'en reste pas moins que ces résultats confirment les dissensions observées sur le terrain.

²⁰¹ Nous pouvons l'interpréter comme relevant de l'intimité culturelle, au sens de Michael Herzfeld (Herzfeld, Michael (2007), *L'intimité culturelle: Poétique sociale dans l'Etat nation*, Les presses de l'Université de Laval.)

²⁰² Naepels, Michel (1998). *Histoires de terres kanakes*, Belin, pp.253-279.

²⁰³ D'après le site officiel du parlement surinamien:

<https://www.dna.sr/het-politiek-college/leden-2020-2025/?district=Sipaliwini>

²⁰⁴ La prééminence de l'ABOP m'a été expliquée par l'achat de voix (2000 dollars surinamiens, soit un peu plus de 50 euros, par voix). L'ONG FreedomHouse note le processus électoral surinamien à 4 sur 4 à la veille des élections de 2020 (<https://freedomhouse.org/country/suriname/freedom-world/2020>), mais est décrite par d'autres organismes comme produisant des informations biaisées par une idéologie pro-impérialisme étasunien et orientées vers la droite libertarienne (<https://www.influencewatch.org/non-profit/freedom-house/> ; <https://mediabiasfactcheck.com/freedom-house/>).

Il a été observé par les sciences politiques que le domaine des politiques publiques (*policies*) est l'objet de logiques d'ensemble plus discrètes que la politique dite politicienne (*politics*)²⁰⁵. À ce stade, mes données ne me permettent pas de croiser les deux - comment est conçu le lien entre *politics* et *policies*? En abordant le sujet de la guerre civile, mes interlocuteur.ice.s ont naturellement établi un lien entre les positions des uns et des autres pendant la guerre civile et leurs adhésions partisans. Ce qu'ils et elles attendent concrètement des figures qu'ils et elles soutiennent, en termes de décisions politiques et de politiques publiques qui modifieraient le quotidien, ne m'a pas été beaucoup évoqué ou avec peu de précision. Certainement, une recherche qui porterait plus spécifiquement sur le sujet devrait scruter les stratégies clientélistes, les aspirations démocratiques, les idéologies spécifiques pour situer les horizons d'attente qui accompagnent la vie politique locale. Dans tous les cas, l'approche par le sujet de la guerre civile nous montre que cet événement historique est, encore aujourd'hui, pertinent pour expliquer pourquoi l'on soutient tel ou tel chef de file et est constitutif des dialectiques partisans.

Aujourd'hui, l'entrée du pays Pamaka dans la division globalisée du travail a modelé de nouveaux enjeux: l'exploitation aurifère implique de gérer politiquement la propriété foncière le cadre légal qui définit l'Etat. C'est surtout là que se voient les effets des décisions du gouvernement surinamien. Car au-delà du jeu électoral, le territoire est modifié de façon très concrète par des décisions qui prennent bien peu en compte l'avis des personnes qui l'habitent, le colonialisme interne venant prolonger les structures coloniales prétendument révolues²⁰⁶. Nous avons mentionné Newmont et la dépossession foncière qu'a occasionnée son installation, en accord avec l'autorité coutumière mais pour une bien maigre rétribution, sous la forme très ponctuelle d'aménagement du

²⁰⁵Leca, Jean (2012). L'Etat entre *politics*, *policies* et *polity* ou peut-on sortir du triangle des Bermudes?, *Gouvernement et action publique*, Vol.1, pp.59-82.

²⁰⁶ Casanova, Pablo González (1964). Société plurale, colonialisme interne et développement. Dans: *Tiers-Monde*, tome 5, n°18, pp. 291-295.

territoire (construction de bâtiments d'usage collectif, électricité) ou de rares opportunités d'emploi. Les infrastructures quasiment inexistantes et l'absence d'emploi sont unanimement dénoncées comme étant la cause principale de l'exode vers les régions côtières. En conséquence, les réunions publiques *kuutu* organisées par la multinationale Newmont ou le Community Development Fund se font parfois dans une ambiance quelque peu tendue, par exemple en mobilisant une demi-douzaine de policiers dissimulant leurs armes pour la protection des représentants du CDF se rendant sur la très paisible île de Langatabiki.

La politique de Chan Santokhi, le président actuel du Suriname, est dénoncée car le foncier est appropriable par l'Etat, qui peut parcelliser et céder à des entrepreneurs exogènes, surinamiens ou brésiliens (même en cas d'occupation préalable de la zone par un abattis agricole, d'après mes interlocutrices). Il n'y a pas de raison de penser que ça n'aie pas déjà été le cas ces quarante dernières années²⁰⁷. La guerre civile a vu s'inviter en pays Pamaka un conflit armé qui a dépossédé temporairement ses habitant.e.s des espaces qu'ils et elles avaient investi.e.s. Sa fin ne leur aura en rien garanti une véritable souveraineté sur un territoire aujourd'hui rongé par l'extractivisme minier.

²⁰⁷ Apapoe, Ine (2023). Goldmining and traditional leadership: Challenges to governing the small-scale gold mining sector in Suriname, *Caravelle*, 121|1, pp.103-118 ; Heemskerk, Marieke & de Theije, Marjo (2010). Transforming land tenure systems in the quest for gold: Aluku, Wayana, and the state in the Suriname-French Guiana border region, dans: Visigalli, E. B. & Roosevelt A., *L'acte de colloque Amaz'hommes* (dir.), Ibis Rouge éditions, pp.353-365 ; Koorndijk, Jeanice (2019). Judgements of the Inter-American Court of Human Rights concerning indigenous and tribal land rights in Suriname: new approaches to stimulating full compliance, *The International Journal of Human Rights*, 23:10, pp.1615-1647 ; Mamo & Al. (2023). Chapitre: Suriname, dans: *The indigenous world 2023*, pp.437-444 ;

Conclusion

Terminée depuis un peu plus de trente ans, la guerre civile surinamienne est un événement charnière pour la société pamaka, et est indispensable à prendre en compte pour comprendre ses dynamiques actuelles. Les villages, espaces culturels de référence (au premier rang desquels leur capitale, Langatabiki), ne sont pas, malgré leur importance rituelle, les centralités économiques et démographiques qu'un modèle occidental laisserait attendre. C'est une conséquence de l'exode mais aussi des modes de vie sur le fleuve, qui valorisent plutôt la mobilité des individus, plus à même de permettre l'accès à des ressources diverses et dispersées au sein de l'arrière-pays et hors de celui-ci. L'impression de délaissement peut ainsi être partiellement trompeuse, elle n'en garde cependant pas moins une réalité bien concrète, celle d'un exode rural massif dû à une tendance des circulations à ne fonctionner que dans un sens - celui qui mène vers les zones urbaines côtières, dépeuplant un territoire où les seules opportunités économiques sont celles de l'agriculture et de l'orpillage. La guerre civile surinamienne de 1986 est un événement charnière pour comprendre cette région: elle interrompt un "âge d'or" qui l'aurait précédée depuis les années 1960, et génère un dépeuplement massif dont les villages ne se remettront jamais vraiment.

Or, le pays Pamaka reste le référent essentiel pour évoquer les savoirs et les traditions, "là où sont les grandes personnes", les sachant.e.s. Suivant les injonctions de nos interlocuteur.ice.s, nous l'avons exploré comme un espace de création et de perpétuation, où se fabrique la mémoire de cette guerre civile. Un récit en particulier émerge: l'histoire de Mr. Bodo, qui par ses contextes d'énonciation et le contenu de ses variantes semble bien suivre un processus d'intégration à la tradition orale mythico-historique. En l'explorant à l'aune d'un petit corpus comparatif, nous retrouvons certes des éléments pouvant être considérés comme historiques au sens scientifique et normatif du terme mais

aussi une structure et des thématiques qui nous orientent vers une conception très ambiguë du fait guerrier. Créateur autant que destructeur, il est en correspondance avec un univers social de puissances para-humaines (défunts ancestralisés mais aussi esprits et déités non-humaines) qui n'est, par définition, que très imparfaitement contrôlable par les vivants. Ce panthéon ésotérique est fortement associé à des espaces fluviaux ou forestiers: ce sont les lieux dits traditionnels, voire sacrés, du groupe social, ceux de son ancrage historique légitime mais aussi lieux liminaires où les *busikondesama* savent cohabiter avec les puissances surnaturelles constitutives de leur cosmogonie. Celles-ci peuvent être mobilisées dans des rapports guerriers, réactivant alors une dimension identitaire forte associée à un passé glorieux de guerres émancipatrices. Mais ces pratiques, instables et périlleuses, ne sont pas destinées à être pérennisées: le lien apaisé et équilibré aux puissances ancestrales est garanti par le clergé de *kapiten*, dont le rôle se distingue et s'oppose aux leaders guerriers. Dans l'épisode de la guerre civile surinamienne, il est significatif que le retour à une situation sociale pacifiée - à la normalité - soit attribué au *Gaaman* par le biais de son décès de cause naturelle et de ses funérailles, qui prennent des airs de repossession de l'espace villageois: la paix n'est pas une conséquence de la guerre, mais son interruption pour le retour à l'ordre naturel des choses. C'est toute cette ambivalence que nous retrouvons dans les récits et témoignages.

Aujourd'hui, la guerre pourrait sembler être un épisode clos, digéré par un processus de construction mémorielle qui l'intègre progressivement à un répertoire codifié. Elle n'a pourtant pas été reléguée au rang d'objet de mémoire passée: à sa temporalité courte - les événements guerriers proprement dits - succède une temporalité longue, qui s'étend jusque dans le présent. C'est à travers des positionnements sur l'échiquier politique national surinamien que des modes d'évocation très différents se concrétisent: quelle que soit la nature de l'adhésion politique (ou de son refus), elle est toujours justifiée en remontant jusqu'à la guerre civile. Le spectre politique est organisé autour de deux pôles

forts: l'affiliation à l'ancien chef rebelle correspond à des récits valorisants de la guerre, ancrés dans des conceptions viriles de l'identité collective, tandis que la préférence pour la politique de l'ancien dictateur dénonce, au contraire, le conflit comme un désordre à résoudre. Les adhésions politiques contemporaines correspondent à des récits de la guerre civile très différents, et réorganisent les rapports de causalité en narratifs cohérents. Le genre est ici un outil interprétatif indispensable: sans avoir les chiffres pour illustrer statistiquement des tendances, il semble plutôt clair que les femmes se positionnent plus volontiers en opposition au leader rebelle de jadis, en premières victimes d'une guerre dont elles ne tirent aucun bénéfice symbolique. Significativement, les violences spécifiquement genrées semblent avoir été commises non par des combattants de l'entité politique exogène de volonté hégémonique - l'Etat surinamien - mais par les rebelles qui revendiquaient les défendre. Dans ce schéma, le danger vient avant tout du proche et de ses tendances (auto)destructrices, rejoignant la défiance exprimée par la littérature orale à l'égard de l'exercice de la violence. Pour autant, il serait maladroit de lire dans ces dissensions pourtant fortes une fragmentation de la société pamaka, qui n'a jamais existé comme entité sociale monolithique: en s'exprimant dans le registre de la représentation nationale, les personnes se manifestent en tant que sujets et font émerger leur parole et leur expérience comme légitime dans l'arène du débat politique.

Car cette parole politique fait, aujourd'hui, tout l'enjeu du pays Pamaka. Rongé par l'extractivisme aurifère du côté surinamien, délaissé du côté français, peu attractif du fait de son aménagement très limité, son existence matérielle concrète semble compromise. La guerre civile surinamienne peut être mobilisée dans les discours sur le registre de la dépossession ou au contraire de la réappropriation, les deux n'étant pas nécessairement exclusifs. Dans cette ambivalence qui émerge des discours, nous trouvons le reflet d'une construction historique de la marge: le conflit à dimension ethnique qui se donnait pour but de faire exister les populations marronnes sur le plan politique et civique a

finalement débouché sur un parcours économique et politique difficile qui se poursuit encore aujourd'hui.

Car, loin des grands centres de l'exercice du pouvoir et peu pris en compte dans ses décisions, le pays Pamaka s'est retrouvé au cœur d'un conflit qui ne se déroulait pas vraiment pour lui. Appréhender ce conflit au ras du sol, en restant au plus proche des personnes qui l'ont vu arriver chez elles était une façon de voir la guerre et ses conséquences par le bas, de comprendre un territoire à partir de ce que me disaient ses habitant.e.s. En me servant de ce point d'observation pour saisir les enjeux et les dynamiques d'un espace délimité, il a en retour mis en évidence des ouvertures: celle qui mène au jeu politique national surinamien et à ses enjeux ; les circulations régionales et le fonctionnement des mobilités ; le rôle culturel fort dont se trouve investi le territoire depuis l'extérieur par des ressortissant.e.s dont le lien concret avec le pays ancestral pourrait relever d'un habiter plus mémoriel que matériel.

Dans les espaces fluviaux, cet aperçu du post-conflit interroge surtout sur les façons d'habiter un territoire bouleversé, en étant cette fois fermement ancré dans une matérialité très concrète: les ruines et les violences passées de la guerre l'ont durablement modifié, mais ce sont aujourd'hui les pratiques minières qui affectent profondément le paysage amazonien. La gestion foncière du sol et du sous-sol relève, encore en toujours, de rapports de pouvoir inscrits dans une histoire coloniale et s'entrelace à l'émergence, depuis une vingtaine d'années, de questions sanitaires et environnementales qui apportent une dimension nouvelle aux activités extractives. Celles-ci sont pointées du doigt pour les pollutions qui l'accompagnent et l'ardeur de ses pratiquants à s'approprier l'espace. Les ressources agricoles, halieutiques et cynégétiques perçues comme saines, culturellement valorisées et symboles d'un environnement nourricier font désormais face à une inconfortable cohabitation

qui redessine le territoire vécu. S'il a fallu vivre avec la guerre, il faut aujourd'hui vivre avec l'or, ses acteurs et ses substances.

De façon plus générale, les conclusions de ce travail orientent le regard vers des situations où le *re-construire* n'a pas eu lieu. Toutes les ruines ne sont pas des *no man's land*, et lorsque des transformations profondes affectent un territoire, ses modalités d'existence doivent se réinventer, il s'agit, en un mot, de le renégocier. Même là où les destructions et les exils peuvent sembler avoir modelé des territoires du manque et de l'absence, nous pouvons pourtant les voir comme des espaces de création, où raconter le passé explique le présent et ordonne les légitimités. La production de la mémoire en sera marquée du sceau de l'ambiguïté, entre l'inévitable évidence de dégâts irréparés et l'indispensable affirmation de l'existence perpétuée du collectif.

Bibliographie

- Adélaïde-Merlande, Jacques (2002). *Histoire contemporaine de la Caraïbe et des Guyanes: De 1945 à nos jours*, Karthala.
- Adell-Gombert, Nicolas (2011). Chapitre 5 - Le savoir, le pouvoir et l'ordre, dans: N. Adell-Gombert, *Anthropologie des savoirs*, Armand Colin, pp.193-250.
- Agier, Michel (2012). Penser le sujet, observer la frontière, *L'Homme*, 203-204, pp.51-75.
- Amselle, Jean-Loup & M'Bokolo, Elikia (1999). *Au cœur de l'ethnie* (dir.), La Découverte.
- Anouilh, Dominique (1995). *La France, la Guyane et la guérilla (1986-1992): implications de la crise surinamienne en Guyane française*, GRHI-Université de Toulouse-II Le Mirail.
- Apapoe, Ine (2023). Goldmining and traditional leadership: Challenges to governing the small-scale gold mining sector in Suriname, *Caravelle*, 121|1, pp.103-118.
- Balibar, Etienne (2011). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Presse Universitaires de France.
- Barth, Fredrik (1998). Introduction, dans: Barth F.(dir.), *Ethnic groups and boundaries*, USA: Waveland Press, pp.9-38.
- Bazin, Jean (2008). Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique, dans: *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*, Anacharsis, pp.407-433.
- van Beek, Walter & Al (1991). Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule [and Comments and Replies]. *Current Anthropology*, 32(2), pp.139-167.
- Bellardie, T. (1997). Diplomatie et politique coloniale aux marges de la Guyane française : la France et le Maroni (1848-1892), *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 84, n°315, pp. 85-106.
- Benoît, Catherine (2016). *Pampila* et politique sur le Maroni : de l'état civil sur un fleuve frontière. *Histoire de la justice*, 26, pp.237-259.
- Bensa, Alban (2006). *La fin de l'exotisme: essai d'anthropologie critique*, Anacharsis.
- Bensa, Alban & Fassin, Eric (2002). Les sciences sociales face à l'événement, *Terrain*, n°38, pp.5-20.
- Bilby, Kenneth (2004). The explorer as hero: *le fidèle Apatou* in the french wilderness, *NWIG: New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, Vol. 78, No. 3/4, pp. 197-227.
- Bilby, Kenneth & Handler, Jerome (2004). Obeah: healing and protection in West Indian slave life, *The Journal of Caribbean History* 38, 2, pp.153-183.
- Blancodini, Patrick (2019). La frontière Suriname – Guyane française : géopolitique d'un tracé qui reste à fixer, *Géococonfluences* [en ligne].
- Blancodini, Patrick (2021). Guyane française – Suriname : le tracé définitif de la frontière officiellement fixé sur 400 km, *Géococonfluences* [en ligne].
- Bosa, Bastien (2011). Ce qui change et le déjà fait, *Revue européenne des sciences sociales*, 49-2, pp.169-196.

- Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*, Les éditions de minuit, pp.180-186.
- Bourgarel, Sophie (1988). *Migration sur le Maroni: le cas des réfugiés surinamiens en Guyane*, mémoire de maîtrise de géographie, université Paul Valéry - Montpellier III.
- Branche, Raphaëlle & Virgili, Fabrice (2022). *Viols en temps de guerre* (dir.), Editions Payot & Rivages.
- Brunetti, Jules (1890). *La Guyane française, souvenir et impression de voyage*, Tours, Alfred Mame et fils.
- Casanova, Pablo González (1964). Société plurale, colonialisme interne et développement. Dans: *Tiers-Monde*, tome 5, n°18, pp. 291-295.
- Clifford, James (1986). Introduction, dans: Clifford, J. & Marcus, G. (dir.). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, University of California Press.
- Clifford, James (1988). *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*, Harvard University Press.
- Crevaux, Jules (1879). Voyage d'exploration dans l'intérieur des Guyanes : 1876-1877, *Le tour du monde*, ISSN 0982-1651, T. XXXVII, pp.337-416.
- Davis, Angela (1983). *Femmes, race et classe*, Des Femmes.
- Douglas, Mary (2001). *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, éditions La Découverte.
- Erikson, Philippe (1999). Du pécaré au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne). *Techniques & Culture* [En ligne], pp.31-32.
- Fabian, Johannes (2017). *Le temps et les Autres: comment l'anthropologie choisit son objet*, éditions Anacharsis.
- Fabre, Daniel (2016). Les capitales décapitées. *Ethnologie française*, Vol. 46(4), pp.635-644.
- Feldmann, Gregory (2005). Essential Crises: A Performative Approach to Migrants, Minorities, and the European Nation-State. *Anthropological Quarterly*, 78(1), pp.213-246.
- Fleury, Marie (1991). "Busi-Nenge": les hommes-forêt : essai d'ethnobotanique chez les Aluku (Boni) en Guyane française, thèse de doctorat en sciences biologiques et fondamentales appliquées, Université Paris 6.
- Fogel, Frédérique (2019). *Parenté sans papiers*, Dépaysage.
- Gennep, Arnold van (1981). *Les rites de passage*, éditions Picard.
- Goody, Jack (2014). *Mythe, rite & oralité*, Presses Universitaires de Nancy.
- Goury, Laurence & Migge, Bettina (2003). *Grammaire du nengee: Introduction aux langues aluku, ndyuka et pamaka*, IRD éditions, col. Didactiques.
- de Groot, Silvia W. (1975). The Boni Maroon war 1765-1793, Surinam and French Guyana, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe*, 18, pp.30-48.
- Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), pp.575-599.

- Heemskerk, Marieke & de Theije, Marjo (2010). Transforming land tenure systems in the quest for gold: Aluku, Wayana, and the state in the Suriname-French Guiana border region, dans: Visigalli, E. B. & Roosevelt A., *L'acte de colloque Amaz'hommes* (dir.), Ibis Rouge éditions, pp.353-365.
- Heemskerk, Marieke & de Theije, Marjo (2014). O Garimpo de ouro na sociedade maroon contemporânea no Suriname. Dossiê Caribe. *Teoria e Cultura*, 9(2), pp.33-39.
- Héritier, Françoise (2012). *Masculin/féminin I: la pensée de la différence*, Odile Jacob.
- Hertz, Robert (1905). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, *L'Année Sociologique*, 10, pp.48-137.
- Herzfeld, Michael (2007), *L'intimité culturelle: Poétique sociale dans l'Etat nation*, Les presses de l'Université de Laval.
- Hoogbergen, Wim (1990). *The Boni maroon wars in Suriname*, Brill.
- Hoogbergen, Wim (1992). Origins of the Suriname Kwinti maroons, *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, Vol. 66, No. 1/2, pp.27-59.
- Hoogbergen, Wim (2015). Les Paamaka dans le Lowéten, dans: Moomou (dir), *Sociétés marronnes des Amériques: mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles*, pp. 99-116.
- Jolivet, Marie-José. (2022). Du « sauvage » à l'« étranger » ou les difficultés de l'identification guyanaise. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne].
- Jolivet, Marie-José & Vernon Diane (2007). Droits, polygamie et rapports de genre en Guyane, *Cahiers d'études africaines* [En ligne], pp.187-188.
- Kilani, Mondher (2014). Chapitre 5: L'art de l'oubli. Mémoire, commémoration, narration, dans: *Pour un universalisme critique Essai d'anthropologie du contemporain*. La Découverte, pp. 93-115.
- Köbben, André J. F. (1996). Unity and disunity: Cottica Djuka society as a kinship system, dans: Price R. (dir), *Maroon societies: Rebel slave communities in the Americas*, The John Hopkins University Press.
- Koorndijk, Jeanice (2019). Judgements of the Inter-American Court of Human Rights concerning indigenous and tribal land rights in Suriname: new approaches to stimulating full compliance, *The International Journal of Human Rights*, 23:10, pp.1615-1647.
- Kwadjani, Olson (2021). *Du défi du Nègre marron contemporain*, Les Impliqués.
- Leca, Jean (2012). L'état entre *politics*, *policies* et *polity* ou peut-on sortir du triangle des Bermudes?, *Gouvernement et action publique*, Vol.1, pp.59-82.
- Léglise, Isabelle, & Migge, Bettina (2007). Le « taki-taki », une langue parlée en Guyane ? dans: Léglise & Migge (dir.) *Pratiques et attitudes linguistiques en Guyane : regards croisés*, IRD Editions, pp.99-118.
- Léglise, Isabelle & Migge Bettina (2019). Language and identity construction on the French Guiana-Suriname border, *International Journal of Multilingualism* [en ligne].
- Lenoir, John (1974). *The Paramacca Maroons: a study in religious acculturation*. New school for social research, thèse soutenue en 1973, anthropologie, University Microfilms.

- Lenoir, John & Ceder, Phil Kutukutu (2022). *Brother Mambo: Finding Africa in the Amazon*, Black rose writing.
- Léobal, Clémence (2013). *Saint Laurent du Maroni: une porte sur le fleuve*, Ibis Rouge éditions.
- Léobal, Clémence (2016). From “ primitives ” to “ refugees ”: French Guianese categorizations of Maroons in the aftermath of Surinamese civil war, dans: Hassankhan, Roonarine, White & Mahase (dir.), *Legacy of Slavery and Indentured Labour: Historical and Contemporary Issues in Suriname and the Caribbean*, Manohar, pp.213-230.
- Léobal, Clémence (2022). *Ville noire, pays blanc: Habiter et lutter en Guyane française*, Presses Universitaires de Lyon.
- Malkki, Liisa (1995). *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, The University of Chicago Press.
- Mamo & Al. (2023). Chapitre: Suriname, dans: *The indigenous world 2023*, pp.437-444.
- Marcus, Georges (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, pp.95-117.
- Moomou, Jean (2004). *Le monde des marrons du Maroni en Guyane (1772-1860): la naissance d'un peuple: les Boni*, Ibis Rouge éditions.
- Moomou, Jean (2011). Entre vivants et morts chez les Bushinenge du Surinam et de la Guyane française : ancestralisation, ancestralité, ancestrolâtrie, dans : Mam-Lam-Fouck & Hidair (dir.), *La question du Patrimoine en Guyane : diversité culturelle et patrimonialisation*, Ibis Rouge éditions.
- Moomou, Jean (2013). *Les marrons Boni de Guyane: Lutte et survie en logique coloniale (1712-1880)*, Ibis Rouge éditions.
- Moomou, Jean (2020). Patrimonialisation du marronnage : usages et pratiques au Suriname, *Cahiers des Amériques latines*, n°93, pp.93-112.
- Moomou, Jean & Casimir, Valérie (2010). La guerre civile du Suriname 1986-1990 : Les nouvelles données de l'axe fluvial Maroni, *Guaïana*, numéro spécial Suriname, p. 16-20
- Moore, Sally (1987). Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography. *American Ethnologist*, 14(4), pp.727-736.
- Naepels, Michel (1998). *Histoires de terres kanakes*, Belin.
- Naepels, Michel (2010). Le devenir colonial d'une chefferie kanake (Houailou, Nouvelle-Calédonie), *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4, 65e année, pp. 913-943.
- Naepels, Michel (2019). *Dans la détresse: une anthropologie de la vulnérabilité*, éditions EHESS.
- Nora, Pierre (1972). L'événement monstre, *Communications*, n°18, pp.162-172.
- Othilly, Arthur (1988). *Éléments de chronologie Aluku*, Fonds Documentaire de l'O.R.S.T.O.M de Cayenne.
- Parris, Jean-Yves (2011). *Interroger les morts : essai sur la dynamique politique des Noirs marrons ndjuka du Surinam et de la Guyane*, Ibis Rouge éditions.

- Patterson, James T. (2010). *Freedom is not enough: the Moynihan report and America's struggle over black family life, from LBJ to Obama*, Basic books.
- Paugam, Serge (2023). *L'attachement social: formes et fondements de la solidarité humaine*, Seuil.
- Piantoni, Frédéric (2016). Trente ans d'immigration en Guyane: Un processus d'intégration sociale et économique sous contrainte. *Après-demain*, n°39, pp.27-31.
- Piot, Charles (2008). *Isolément global: la modernité du village au Togo*, Karthala.
- Pires, R. B. W., Strange, S. E., & Mello, M. M. (2018). The Bakru Speaks: Money-Making Demons and Racial Stereotypes in Guyana and Suriname, *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, 92(1/2), pp.1-34
- Polimé, Thomas & Thoden van Velzen, H.U.E (1988). *Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1896-1988*, Instituut vor Culturele Antropologie Utrecht.
- Poueyto, Jean-Luc (2011). *Manouches et mondes de l'écrit*, Karthala.
- Poutignat, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne (2012). *Théories de l'ethnicité*, Quadrige.
- Price, Richard (1975). *Saramaka social structure : analysis of a maroon society in Surinam*, Caribbean Monograph Series.
- Price, Richard (2010). *Voyages avec Tooy: histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires*, Vents d'Ailleurs.
- Price, Richard (2012) . Le massacre de Moiwana, dans: *Peuple Saramaka contre État du Suriname Combat pour la forêt et les droits de l'Homme*, Karthala, pp.97-117.
- Price, Richard (2013a). *Les premiers temps : la conception de l'histoire chez les Marrons saamaka*, Vents d'ailleurs.
- Price, Richard (2013b). The Maroon Population Explosion: Suriname and Guyane, *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, 87(3-4), pp.323-327.
- Price, Richard (2015). Synthèse, dans: Moomou (dir.), *Sociétés marronnes des Amériques: mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIème au XXème siècles*, pp.721-731, Ibis Rouge éditions.
- Price, Sally (1994). *Co-wives and calabashes*, The University of Michigan Press.
- Rasmussen, Susan (2009). Mythico-History, Social Memory, and Praxis: Anthropological Approaches and Directions. *History Compass*, 7, pp.566-582.
- Retailé, Denis (2005). L'espace mobile, dans: Antheaume et Giraut (dir.), *Le territoire est mort. Vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement*, IRD, pp. 175-201.
- Robin Azevedo, Valérie (2019). *Sur les sentiers de la violence: politiques de la mémoire et conflit armé au Pérou*, Éditions de l'IHEAL.
- Rojas-Perez, Isaias (2008). Writing the Aftermath: Anthropology and 'Post Conflict', dans: Poole (dir.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Blackwell Publishing, pp. 254-75.
- Sahlins, Marshall (1989). *Des îles dans l'Histoire*, Gallimard-Le Seuil.

- Sayad, Abdelmalek (1994). Qu'est-ce que l'intégration ?, *Hommes et Migrations*, n°1182, pp. 8-14.
- Scholten, Ben P. C. (1994). *Bosnegers en overheid in Suriname: de ontwikkeling van de politieke verhouding 1651-1992*, Afdeling Cultuurstudies/Minov Paramaribo.
- Strobel, Michèle-Baj (2019). *Les gens de l'or: Mémoire des orpailleurs créoles du Maroni*, Plon, Terre Humaine.
- Tareau, Marc-Alexandre (2019). *Les pharmacopées métissées de Guyane : ethnobotanique d'une phytothérapie en mouvement*, thèse de doctorat en anthropologie, Université de Guyane.
- Tarrius, Alain (2000). *Les nouveaux cosmopolitismes: Mobilités, identités, territoires*, éditions de l'aube.
- Taussig, Michael (2018). *Mon musée de la cocaïne*. Éditions de la MSH, Collection Culture.
- Thoden van Velzen, H.U.E. (1988). De Brunswijk-opstand: Antropologische kanttekeningen bij de Surinaamse burgeroorlog, *Sociologische Gids*, vol.35, n°3, pp.212-236.
- Thoden van Velzen, H.U.E. & van Wetering, Wilhelma (1991). *The Great Father and the Danger : religious cults, material forces, and collective fantasies in the world of the Surinamese Maroons*, KITLV Press.
- Vansina, Jan (1985). *Oral tradition as history*, The University of Wisconsin Press.
- Vernon, Diane (1992). *Les représentations du corps chez les Noirs marrons ndjuka du Surinam et de la Guyane française*, ORSTOM éditions.
- Vernon, Diane (1980). Bakuu: possessing spirits of witchcraft on the Tapanahony, *Nieuwe West-Indische Gids / New West Indian Guide*, 54(1), pp.1-38.
- Viti, Fabio (2015). Pour (ne pas) en finir avec les sources orales, dans: Becker, Colin, Daronian & Perrot (dir.), *Yves Person, un historien de l'Afrique engagé dans son temps*, Karthala, pp. 259-271.
- de Vries, Ellen (2005). *Suriname na de binnenlandse oorlog*, KIT publishers.
- Wacquant, Loïc (2023). *Misère de l'ethnographie de la misère*, Raisons d'agir.

Sources d'archives

Archives Territoriales de Guyane, cote 1128W1: *Paramacas, relations avec le Grand Man : notes, correspondance, coupure de presse, télégrammes (1991-1992)*.

Archives Territoriales de Guyane, cote 1128W1: *Villages des berges du Maroni à Saint-Laurent : rapport d'étude (s. d. [1981]), rapport d'enquête de la Direction départementale de l'Équipement (DDE), dactylographié (octobre 1983)*.

Archives Territoriales de Guyane, cote 1129W8: *Conseil général : délibérations légalisées (4 février-31 mars 1987), motion du 4 février 1987 sur l'accueil et l'endiguement des réfugiés surinamiens*.

Archives Territoriales de Guyane, cote 1310W14: *1953-1973 - Chefs coutumiers, habillement : notes (1965-1971) ; indemnités (concerne également les délégués préfectoraux) : circulaire, notes, arrêtés (1960-1967)*.

Archives Territoriales de Guyane, cote 1310W32: *Populations autochtones : correspondance, notes, rapports, copies d'articles (1968-1989)*.

Archives Territoriales de Guyane, cote 1310W32: *1968-1989 - Populations autochtones : correspondance, notes, rapports, copies d'articles (1968-1989)*.

Archives Territoriales de Guyane, cote 1310W31: *Note sur "les noirs réfugiés" (s. d.)*.

Kolonial Verslaag van 1872, KILTV/Universiteit Leiden.

Kolonial Verslaag van 1879, KITLV/Universiteit Leiden.

Sources de presse

Arnaud Jouve pour RFI (2023): *Suriname & cocaïne*
<https://webdoc.rfi.fr/enquete-suriname-plateforme-cocaine-desi-bouterse/>

L'express, 29 décembre 2024 [en ligne]: *Suriname: l'ex-président Desi Bouterse mort d'une grave insuffisance hépatique, selon l'autopsie*

https://www.lexpress.fr/monde/suriname-lex-president-desi-bouterse-mort-dune-grave-insuffisance-hepatique-selon-lautopsie-U6WPDTC35GWFOPQUAXOQK7HYHYY/?cmp_redirect=true

France-Guyane, éditions multiples, consultables aux archives territoriales de Guyane, cote PER 242.

Le Monde, 21 décembre 2022 [en ligne]: *Au Suriname, l'ancien dictateur Dési Bouterse condamné à vingt ans pour l'exécution d'opposants*

https://www.lemonde.fr/international/article/2023/12/21/au-suriname-l-ancien-dictateur-desi-bouterse-condamne-a-vingt-ans-pour-l-execution-d-opposants_6207084_3210.html

NOS Nieuws, 17 mars 2024 [en ligne]: *Bouterse al ruim twee maanden voortvluchtig: 'Weer zo'n flater van Suriname'*

<https://nos.nl/artikel/2513122-bouterse-al-ruim-twee-maanden-voortvluchtig-weer-zo-n-flater-van-suriname>

Suriname Herald, 13 novembre 2023 [en ligne]: *Brunswijk: “ABOP is allang geen etnische partij meer”*
<https://www.srherald.com/suriname/2023/11/13/brunswijk-abop-is-allang-geen-etnische-partij-meer/>

Autres sources

Algemeen Bureau voor de Statistiek/Censuskantoor (2013): *Suriname in cijfers* n°294/2013-05 ;
<https://www.macrotrends.net/global-metrics/countries/SUR/suriname/population> .

Insee | Dossier complet – Commune de Saint-Laurent-du-Maroni (97311), consulté le 17/10/2024, <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2011101?geo=COM-97311>

Inter-American Court of Human Rights (2005), *Case of the Moiwana Community v. Suriname Judgment of June 15, 2005 (Preliminary Objections, Merits, Reparations and Costs)*
https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_ing.pdf

NIKOS (2016). Pamaka Ontwikkelingsplan 2016-2020

Parlement surinamien - site officiel: Parlementaires élus du district Sipaliwini; consulté le 17/10/2024, <https://www.dna.sr/het-politiek-college/leden-2020-2025/?district=Sipaliwini>

SSMI (service statistique ministériel de la sécurité intérieure), rapport 2022: *insécurité et délinquance en 2022: bilan statistique*,
<https://www.interieur.gouv.fr/Interstats/Actualites/Insecurite-et-delinquance-en-2022-bilan-statistique-complet>