

Patrimoines Amérindiens. Entre « préserver » et « donner à voir »

Gérard Collomb

« Des activités traditionnelles et des savoir faire sont à découvrir ; la poterie, la vannerie, la sculpture sur bois, la gravure sur calebasse, les cérémonies traditionnelles, la pêche, le travail de l'abattis et la transformation du manioc en cassave (galette de manioc), kasili (boisson traditionnelle) et couac (farine de manioc) constituent quelques éléments de la richesse du patrimoine culturel de la commune [d'Awala-Yalimapo] ».

La présentation de la commune d'Awala-Yalimapo sur le site Internet du Parc naturel régional de Guyane balaye un vaste horizon, mais on devine que la liste n'est pas close. La richesse de ce patrimoine kali'na qu'il faut découvrir, préserver et faire connaître semble inépuisable, et l'inventaire à entreprendre pour en rendre compte déboucherait sur une sorte de cartographie culturelle à la Borges¹. Le trait est forcé sans doute, mais il vient rappeler que l'idée même d'un « patrimoine culturel kali'na », tel que divers acteurs institutionnels en dessinent les contours, procède d'une construction intellectuelle qui renvoie à cette passion que les sociétés occidentales modernes – et singulièrement la France – ont développée pour leur passé et pour la conservation de tous les vestiges de ce passé, objets physiques ou traces immatérielles. Dans ces sociétés, le patrimoine est « menacé d'obésité », expliquait Marc Guillaume (1980, 2000), prolongeant l'analyse classique de Michel de Certeau sur la « beauté du mort »². Soulignant le risque auquel nous sommes confrontés en nous repliant sur cet héritage qui vient cannibaliser notre présent et notre futur, il montrait la disparition des dispositifs implicites de filtration sociale qui permettaient auparavant de constituer le patrimoine par oubli et par élimination : était alors « patrimoine » ce qui subsistait. Désormais, « le présent traite de tout sur le mode

1 On connaît ce texte qui évoque le principe d'une carte à l'échelle 1/1 : « En cet empire, l'Art de la Cartographie fut poussé à une telle Perfection que la Carte d'une seule Province occupait toute une ville et la Carte de l'Empire toute une Province. Avec le temps, ces Cartes Démesurées cessèrent de donner satisfaction et les Collèges de Cartographes levèrent une Carte de l'Empire, qui avait le Format de l'Empire et qui coïncidait avec lui, point par point. [...] » (Borges 1994 : 107).

2 Dans ce texte, M. de Certeau (1977) montrait comment les pratiques populaires « traditionnelles » n'ont été constituées en objet de culture dans les sociétés occidentales modernes qu'après qu'elles eurent cessé d'exister comme pratiques sociales effectives, l'intérêt qu'on leur portait n'étant alors que la célébration de la « beauté du mort ».

du futur-passé. Tout est conservé, archivé, sans être hiérarchisé. [...] Refusant de détruire, nous ne parvenons pas non plus à construire nos traces » (Guillaume, 2000).

Aujourd'hui, la fièvre est quelque peu retombée, mais la notion s'est durablement installée dans la lecture que nos sociétés font de leur histoire et elle s'est inscrite dans le paysage institutionnel, de musées en expositions, de colloques en « journées du patrimoine », d'inventaires en collections. En réaction à ce que nous ressentons collectivement comme une perte, en appeler au « patrimoine » nous offrirait une sorte de consolation devant l'accélération des transformations du monde. En Guyane, les différentes composantes de la société guyanaise ont été entraînées dans ce même mouvement ; la nécessité, l'urgence mais aussi l'évidence de cette prise en charge s'imposent à toutes, même à celles qui ont développé d'autres manières de construire leur mémoire et de tisser le lien entre les générations, qui se trouvent soumises à une véritable « injonction patrimoniale ». Mais la démarche ne va pas de soi, elle engage un régime d'historicité spécifique, au sens que donne à cette notion F. Hartog (2002), c'est-à-dire qu'elle est étroitement dépendante de la manière dont une société organise son rapport au passé, au présent et au futur, et de la valeur sociale qu'elle accorde à chacun de ces temps.

A cet égard, les sociétés amérindiennes se distinguent quelque peu dans l'espace régional. Elles n'affichent pas un grand intérêt pour le passé, n'ont pas le goût des grandes généalogies et n'attachent pas à la transmission d'une mémoire collective la même importance que d'autres, comme par exemple les sociétés bushinenge (Price, 1994). D'une certaine manière elles paraissent, à l'instar d'autres sociétés indigènes amazoniennes, avoir fait le choix d'un autre traitement du passé – notamment à travers la pensée mythique – et elles ont développé des « techniques de non transmission ou d'effacement de la mémoire » (Taylor, 1997). Ce choix peut se lire chez les Kali'na, par exemple, dans le traitement réservé aux défunts et à la mémoire des disparus, dont le souvenir est soigneusement pris en charge et fait l'objet d'un traitement particulier lors de la grande cérémonie que l'on organise un an ou deux après le décès d'une personne. Le rituel d'*epekotono* permet le retour à une vie normale des proches portant le deuil, mais il organise aussi une séparation radicale entre les vivants et le mort, qui protégera des émotions nées du souvenir³. A cette occasion, on brûle aujourd'hui quelques effets du défunt, marquant symboliquement cette rupture par la destruction de biens qui pourraient entrer dans une logique de transmission

3 Jean Hurault (1968 : 66) observait cette même volonté d'instituer une coupure entre les vivants et les morts dans la société Wayana : « Aussitôt après la mort, on détruit, on brûle ou on jette à la rivière les biens du mort, souvent même on tue ses chiens et ses animaux familiers. Ces destructions sont une manifestation de douleur. Elle ne sont pas inspirées par la crainte de l'*akwalimpë* du mort, mais par la crainte de raviver constamment, à la vue de ces objets, un souvenir douloureux ». L'*akwalimpë* est l'un des principes spirituels de l'homme, qui demeure auprès du corps après la mort.

patrimoniale et de célébration mémorielle. Cette manière de construire le rapport aux morts – c'est-à-dire une des manières de penser un rapport au passé – est en cohérence avec une organisation sociale traditionnelle qui ne s'inscrit guère dans la profondeur historique, marquée par une absence de chefferie permanente et par la formation de nouvelles unités résidentielles à chaque génération, et plus généralement avec l'absence ou la faiblesse d'une appropriation et d'une transmission des biens matériels, qui étaient jusqu'à une époque récente généralement abandonnés, dispersés ou vendus après la disparition de leur propriétaire.

L'opération patrimoniale, telle qu'elle est conçue au sein des institutions qui prennent en charge le « patrimoine culturel », ou telle que chercheurs et associations la pensent et tentent de la promouvoir, est donc dans une certaine mesure en contradiction, ou pour le moins en décalage, avec les modes de possession et de transmission des biens dans les sociétés amérindiennes. En particulier, la valeur que les sociétés occidentales attachent aux témoins matériels d'une culture, et l'importance de leur transmission ou de leur préservation dans le musée ou la collection, apparaissent quelque peu exotiques à ces sociétés qui célèbrent peu les traces du passé et qui, d'une manière générale, n'en font pas un élément important de leur construction identitaire.

Pourtant la société kali'na, à travers ses représentants – coutumiers ou élus – et ses institutions, a conduit depuis une vingtaine d'années en collaboration avec des intervenants extérieurs un certain nombre d'opérations qui relèvent de ce l'on peut comprendre comme une démarche « patrimoniale » : enquêtes orales, expositions, édition de livres, édition sonore, etc. On en peut sans doute en voir une première raison dans les transformations culturelles que connaissent désormais les sociétés amérindiennes, notamment à travers l'éducation scolaire, qui introduisent un autre rapport à l'histoire et ouvrent progressivement à une plus grande sensibilité au discours de la patrimonialisation. Mais pour l'essentiel, et jusqu'à aujourd'hui, ce n'est sans doute pas dans cette voie qu'il faut chercher la motivation des « politiques du patrimoine » qu'ont mises en œuvre ces dernières années les responsables kali'na. On voudrait esquisser ici, à travers quelques exemples, une réflexion sur les conditions, à certains égards paradoxales, de cette entrée des Kali'na dans l'univers des « politiques du patrimoine ».

Entrer au Musée ?

Dressant dans les années 1930 la scène de la Guyane coloniale, dans l'étroite bande littorale où se concentrait la presque totalité de la population, le poète L.-G. Damas (1938 : 76) évacuait les Amérindiens de la population guyanaise, réduite aux seuls Créoles et à quelques arrivants récents :

« Cédant aux iniques persécutions des envahisseurs, les Naturels d'assez bonne heure, gagnèrent l'intérieur du pays. Par un instinct irrésistible de vie libre, de plein air, ils s'y enfoncent de plus en plus, vivant au sein de tri-

bus nombreuses et clairsemées, sous l'autorité fictive du gouvernement local ».

En cela, Damas reprenait à son compte la représentation que ses contemporains se faisaient de l'histoire des populations peuplant le pays, une représentation nourrie d'une pensée coloniale qui rejetait Amérindiens et Bushinenge dans le champ des « populations primitives » et dans les espaces forestiers de l'intérieur. Dans ce dispositif, les Kali'na, pourtant installés sur le littoral, n'apparaissaient pas comme de « vrais indiens », ils restaient aux yeux des Créoles et des Européens ces « Galibis » sur le déclin dont parlait vingt ans auparavant P. Laporte (1915 : 97), « au nombre de quelques centaines, peuplade peu intéressante, ivrogne, violente, qui en est restée jusqu'à ce jour à la vie sauvage, vivant nue, et n'ayant pour ainsi dire pas fait un pas vers la civilisation ».

A partir des années soixante, les sociétés indigènes ont connu en Guyane les effets de changements profonds, qui ont affecté plus fortement les Amérindiens du littoral, engagés dans des rapports anciens avec les populations coloniales. Parmi ces derniers, les Kali'na ont connu l'évolution la plus rapide et la plus profonde (Collomb, 2007). Entrés il y a une trentaine d'années sur la scène politique et institutionnelle de la Guyane, ils ont été confrontés à une alternative que ne connaissaient pas encore les populations du sud : se résigner à voir disparaître à terme leur singularité culturelle, pour se fondre dans la société française et dans la créolité – moins sous sa forme historiquement repérable que comme un processus entraînant les diverses cultures particulières présentes dans l'espace guyanais – ou se voir assigner indéfiniment le destin de « sujet ethnographique » qui avait été le leur jusqu'alors, qui les maintenait à la marge en les enfermant dans un primitivisme exotique. Mais, du fait de son histoire, la société kali'na a pu sortir progressivement de ce double piège. Elle a vu apparaître des élites scolarisées, qui étaient à même de se saisir du discours que l'on construisait sur elle et d'en décrypter les arrières-plans. Ces personnes, qui étaient pour la plupart engagées dans des formes d'action politique, avaient désormais la possibilité de se confronter aux images et aux représentations à travers lesquelles les « Autres » se saisissent de leur culture et de leur société, et de les contester.

C'est dans ce contexte que s'est dessiné le projet de ce qui allait devenir le Musée des cultures guyanaises, un projet « patrimonial » que les responsables culturels et politiques kali'na ont longtemps tenu en suspicion et dont ils ont souhaité rester à l'écart – même s'ils ont, à l'occasion, accepté la tribune et l'outil technique que leur offrait l'institution muséale elle-même⁴. On en comprendra mieux les raisons en revenant sur les intentions

4 L'analyse ici esquissée ne vise qu'à ouvrir une réflexion, et ne représente nullement une position critique sur une opération qui a connu, comme il est normal, une phase de maturation et une évolution. L'auteur serait d'autant moins fondé à adopter cette posture qu'il a été étroitement associé à ce projet dans sa première phase...

qui présidaient au projet. La décision de constituer ce musée avait été prise par les responsables régionaux dans la perspective de « faire connaître, préserver et valoriser le patrimoine culturel guyanais », en donnant à voir la pluralité des cultures présentes en Guyane à l'aube de leur fusion inéluctable dans une guyanité en formation⁵.

A travers cette décision, la classe politique – pour l'essentiel créole – affirmait donc une volonté de s'ouvrir aux autres composantes de la population guyanaise, singulièrement aux populations bushinenge et amérindiennes, et de reconnaître la place qu'elles revendiquaient pour leurs cultures. Mais cette place restait encore à leurs yeux bien étroite et inconfortable. D'une part, installés par l'histoire occidentale de l'autre côté de la ligne du « grand partage »⁶, les Amérindiens voyaient leur culture traitée classiquement dans le musée sous le régime de l'ethnographie, objets d'un discours de mise à distance radicale que l'on demandait aux ethnologues (notamment) de produire ou de valider. D'autre part, leur patrimonialisation au sein de l'institution « musée » ne prenait sens qu'à travers la référence à l'idée d'un « patrimoine culturel guyanais », ou d'une « culture guyanaise » pensée sur le mode de l'intégration des différents groupes ethniques.

Faisant ce constat, les groupes minoritaires dont la culture était ainsi représentée – et singulièrement les Kali'na – développaient une autre approche. Ils souhaitaient au contraire conserver la maîtrise du discours qui pourrait être tenu sur eux, négocier et contrôler les conditions de leur présence sur une scène guyanaise devenue en partie commune, pour affirmer dans un espace de reconnaissance légitime – c'est-à-dire le musée – leur existence contemporaine comme entité sociale autonome et distincte, et comme porteurs d'une culture qui se nourrit autant d'une « modernité » assumée que de l'héritage d'une « tradition ». Pour atteindre cet objectif, les Kali'na devaient non seulement élaborer une construction indigène de leur histoire et une représentation propre de leur culture, ce qu'ils étaient évidemment à même de faire, mais aussi faire en sorte que cette construction soit validée dans des registres partagés par les différents groupes en interaction avec eux.

5 Au moment où le projet du musée prenait corps, un débat rassemblait à Cayenne chercheurs et politiques sur le thème : *la Créolité, la Guyanité*. En conclusion, l'un des organisateurs rappelait : « Nous avons très souvent parlé des Créoles, mais on a aussi mis l'accent sur les Amérindiens, sur les Noirs marrons, sur les Chinois, etc. Et il est certain que la créolité, la guyanité, la société projetée vers l'avenir prendra quelque chose de tous ces éléments ». In CRESTIG, 1989.

6 Pour reprendre l'analyse de J. Goody (1977), qui dénonce la catégorisation des sociétés que produit l'ethnologie classique, selon un schéma binaire opposant « primitif » et « civilisé », « traditionnel » et « moderne », « oral » et « écrit », etc. Ce « grand partage » repose sur une vision ethnocentrique et hiérarchique du monde, qui affirme implicitement la supériorité de l'Occident et des sociétés qui participent de son histoire.

Mais dans une société complexe comme l'est aujourd'hui la société guyanaise, dans laquelle se sont multipliées les constructions identitaires et les « lieux de mémoire », cette question se pose en des termes particuliers. L'histoire a rassemblé ici des groupes qui se pensent comme relevant d'ensembles culturels distincts, qui se sont parfois opposés au cours de l'histoire coloniale et qui, pour nombre d'entre eux, ne se reconnaissent pas dans l'évocation d'un patrimoine culturel commun. Non seulement chacun de ces groupes construit sa lecture du passé et fonde une mémoire collective, mais encore il élabore une représentation de l'histoire commune, qu'il s'efforce de faire prévaloir sur les autres. Chacun est donc porteur d'un « système de légitimité »⁷ propre, *a priori* irréductible aux autres, et qui a, par nature, vocation à l'universalité. Toutefois, si tous ces groupes sont en compétition pour faire prévaloir leur propre *point de vue* dans l'espace commun, ils ne font pas pour autant jeu égal entre eux, l'avantage revenant à celui qui est en mesure d'imposer les critères permettant d'apprécier le degré de légitimité des positions revendiquées par chacun.

Le savoir du chamane

Reconnu pour ses pouvoirs, le *piyaie* (le chamane) est parfois sollicité bien au-delà de la société kali'na pour soigner les personnes et pour intervenir sur le cours des choses. Dans la société guyanaise il partage ce statut avec d'autres spécialistes – *obiaman*, *hougan*, parfois *gadò* – chacun tout autant recherché que craint au-delà de son propre groupe. Mais, aux yeux des Kali'na, le *piyaie* est avant tout le porteur d'un savoir cosmologique qui donne sens au monde, un savoir qu'il a pour une part reçu lors de sa formation, et pour une part acquis à travers le commerce avec les esprits et le rêve.

A ce titre, la figure du *piyaie* est sans conteste un élément très important d'un « patrimoine culturel » kali'na. Mais de quel poids pèse sa voix lorsqu'il est aujourd'hui amené à exprimer son point de vue et à tenter de faire partager son savoir hors de l'univers qui est le sien ? La coupure introduite par l'histoire est telle que les situations dans lesquelles la parole du chamane et la parole occidentale sont toutes deux fondées à s'emparer d'un même sujet n'apparaissent qu'exceptionnellement ; mais c'est parfois le cas, notamment lorsqu'il est question du passé amérindien et de son interprétation.

Le travail que les archéologues conduisent sur les sites amérindiens en Guyane a fait l'objet, depuis deux décennies, d'une médiatisation qui a fait naître une curiosité croissante des Kali'na pour des interventions dont ils

7 La notion est proposée par O. Godard (1990 : 220), qui désigne ainsi « une structure qui engendre à la fois un cadre de définition et de représentation d'un 'bien commun' ou d'un état social désirable, et un mode de coordination des rapports entre hommes qui lui correspond ». En d'autres termes, la manière dont une société se pense et pense le monde, à partir d'un ensemble de valeurs et de référents culturels partagés par ses membres.

considèrent qu'elles ont quelque rapport avec leur histoire et leur identité. Le fait que, dans la plupart des cas, on ne puisse pas établir de correspondance entre les populations actuelles et celles dont on étudie les traces archéologiques n'a que peu d'importance ; ce qui reste déterminant est bien la représentation que s'en font les populations contemporaines, qui voient les sites fouillés comme autant de « lieux de mémoire » et s'interrogent sur leur devenir. Il y a quelques années, pour apporter un élément de réponse aux questions qu'ils se posaient, des « anciens » du village d'Awala avaient été conviés à visiter le site des roches gravées de la Carapa à Kourou. L'archéologue qui conduisait la visite expliquait qu'aucune trace archéologique permettant d'établir une datation n'avait pu être associée à ces gravures, mais par comparaison avec d'autres pétroglyphes de la région des Guyane, il lui semblait raisonnable d'en attribuer l'origine à des populations indigènes disparues, sans doute antérieures aux vagues de peuplement amenant dans cette zone les ancêtres des Kali'na actuels. L'une des personnes présentes, *píyáie* issu d'une lignée familiale respectée, qui connaissait mon intérêt pour ces questions, s'approchait alors discrètement et entreprenait de me révéler ce qu'étaient réellement ces figurations anthropomorphes, c'est-à-dire les traces d'une comptabilité macabre tenue par un être monstrueux qui avait par le passé dévoré les Kali'na, une interprétation qui s'inscrit dans la connaissance assez largement partagée d'un des grands mythes dont les Kali'na ont conservé la mémoire (Collomb et Tiouka, 2000).

La coexistence de ces deux lectures du passé, exclusives l'une de l'autre, confrontait dans un même espace des cultures restées longtemps sans commune mesure, et mettait face à face les deux formes d'expertise qui leur sont associées. Deux constructions semblent alors possibles. L'une consiste à considérer que le discours du chamane est, au fond, incommunicable, qu'il rend compte d'un monde et d'une culture marqués du sceau de l'exotisme radical que l'on assigne aux peuples objets de l'observation ethnographique. Au nom du relativisme culturel il serait alors possible d'accorder à l'interprétation du chamane une sorte de bénéfice du doute, mais cette mise à distance l'enferme une fois encore dans son « destin ethnologique ». L'autre construction conduirait à lui reconnaître la capacité de rendre compte, avec ses propres outils conceptuels, non seulement d'un univers culturel hérité mais aussi de l'ensemble du monde qu'il peut aujourd'hui embrasser du regard et de la pensée – et en l'occurrence de décider du sens à donner à ces gravures dont se sont saisies l'archéologie et les médias.

Accepter cette capacité du chamane kali'na à interpréter et à expliquer la totalité du monde, devrait donc amener à accorder à cette lecture chamannique de l'histoire un statut équivalent à celle que produit la lecture « savante » par l'Occident. Mais on voit bien qu'une telle position n'est, en pratique, guère soutenable, car elle reste fondamentalement entachée par la disjonction du lieu où est exprimé le discours – la société kali'na – et du lieu où réside l'autorité qui peut le valider – la société occidentale.

« Histoire » ou « légende » ?

On peut, nous semble-t-il, voir une illustration récente de ce type de configuration dans le débat qui a traversé la société guyanaise au début de l'année 2010, à la suite de la décision de changer le nom attribué à l'aéroport de Cayenne. Deux propositions étaient avancées, l'une d'adopter le nom de l'ancien gouverneur Félix Éboué, l'autre de retenir celui d'un chef amérindien du XVII^e siècle connu sous le nom de Sepelu⁸. Derrière cette question de la dénomination de l'aéroport, la controverse mettait face à face deux constructions mémorielles, elle renvoyait plus largement à deux visions de la société guyanaise comme collectif et à deux manières de définir de ce qu'il est convenu d'appeler la « guyanité ». La lecture des déclarations des défenseurs de l'une et l'autre thèse, mais aussi l'examen des noms des signataires des deux pétitions concurrentes, montraient à l'évidence – et sans surprise – que cette question s'inscrivait dans un débat politique récurrent depuis plusieurs années, qui avait connu une étape importante quelques mois auparavant à l'occasion du référendum sur l'évolution statutaire de la Guyane⁹.

Les arguments avancés par les deux parties procédaient, dans un premier temps, de cette construction « politique ». Les uns, s'appuyant sur la tradition orale kali'na, affirmaient qu'il s'agissait par là de manifester

la volonté d'une plus grande visibilité de toutes les composantes qui constituent le socle de la Guyanité. La Guyane, comme beaucoup de territoires en Amérique du Sud [...] a le devoir de montrer par un signe fort ses enracinements amérindiens – donc son amérindianité¹⁰.

Les autres rappelaient que

ce changement patronymique clôturerait soixante-dix années d'histoire contemporaine de la Guyane » en « faisant le choix de Félix Éboué, guyanais petit-fils d'esclave, Gouverneur Général de l'Afrique Équatoriale et qui, avec le Général de Gaulle, a rendu honneur et dignité à la France en général, ainsi qu'à la Guyane en particulier.¹¹

Rien d'extraordinaire donc dans la manière dont le débat s'engageait sur la scène politique locale, mais l'évolution qu'il allait connaître est plus intéressante. Après quelques semaines, il a en effet pris une autre dimension

8 La proposition n'émanait pas directement du monde Kali'na, mais elle a été largement accueillie et accompagnée comme une occasion de voir célébrer par la Guyane un personnage que les Kali'na connaissent dans leur tradition orale – l'enjeu du nom de l'aéroport restant secondaire à leurs yeux par rapport à cette dimension symbolique très forte.

9 En janvier 2010, les Guyanais avaient été appelés à se prononcer sur une éventuelle évolution statutaire de la Guyane. Ils avaient à choisir entre un « approfondissement » du statut actuel, sans le remettre en question (article 73 de la Constitution), et la décision de s'engager sur la voie d'une plus grande autonomie (article 74 de la Constitution).

10 « Lettre ouverte aux maires », *France-Guyane*, 01/04/2010.

11 Lettre de la Chambre de Commerce et d'Industrie de la Guyane à la Mairie de Cayenne, 03/03/2010.

lorsque les tenants de la proposition « Éboué » ont quitté le terrain de la confrontation de deux constructions idéologiques et de deux options politiques, pour se placer sur un nouveau terrain, celui de la « vérité historique » :

On ne peut pas mettre en balance le nom de Félix Éboué, gouverneur de la France libre et celui de Sèpelu, qui est une légende, même si elle mérite d'être valorisée (...) Si la ville de Cayenne doit se prononcer, elle doit le faire en connaissance de l'histoire¹².

La controverse cessait alors d'être potentiellement équilibrée, comme peut l'être une controverse politique : présent dans la tradition kali'na mais n'apparaissant dans aucune des sources historiques connues¹³, le personnage de Sepelu se trouvait dès lors disqualifié *a priori* sur ce terrain (« un nom sorti de la petite histoire, fort sympathique certes, mais dont on ne sait rien, historiquement parlant »)¹⁴. En regard du « plus illustre de nos compatriotes dont le vécu est réel, et les exploits ainsi que la notoriété internationale prouvés »¹⁵, en regard du caractère « historique » de la personne de F. Éboué, qui est « entré dans l'histoire réelle de la planète », le fait que « le chef Sepelu » soit un des acteurs de la représentation collective que les Kali'na se font aujourd'hui de leur histoire – et de l'histoire de la Guyane – ne suffisait pas à lui conférer une légitimité.

Engagés dans la controverse avec comme objectif de faire de cette figure un symbole de la résistance indigène à l'arrivée des occupants européens, les porteurs du projet « Sepelu » s'appuyaient sur la tradition orale kali'na, et les Kali'na pouvaient aussi faire valoir le discours que tenaient à ce propos les chamanes (« pour savoir, il suffit de convoquer les esprits », expliquait un ancien). Mais ils se voyaient contraints de produire les preuves de la présence du personnage dans l'Histoire – ce qu'ils ne pouvaient faire. Établissant cette référence à l'histoire comme le critère légitime d'appréciation de la validité des propositions, les tenants du nom « Éboué » installaient alors la controverse dans un rapport de force qui leur était favorable, les termes dans lesquels le débat se trouvait désormais posé disqualifiant l'autre partie, qui ne pouvait s'appuyer que sur la dimension symbolique et politique de sa proposition¹⁶.

12 « Éboué fait l'unanimité à Cayenne » *France-Guyane* 04/06/2010.

13 C'est-à-dire les récits de l'installation européenne à Cayenne au cours du XVII^e siècle, ou les documents archivistiques de la même période.

14 www.blada.com, 08/04/10.

15 Déclaration du Cercle Félix Éboué, *France-Guyane* 05/05/2010.

16 Les porteurs du projet Sepelu se trouvaient alors piégés dans un dispositif qui n'est pas sans évoquer le mécanisme de « marché » décrit par P. Bourdieu (1982 : 60) à propos de l'échange linguistique, à l'intérieur duquel la formation de la valeur « dépend [...] de la capacité qu'ont les différents agents engagés dans l'échange d'imposer les critères d'appréciation les plus favorables à leurs produits ».

Détour par Mashpee

De telles controverses ne sont pas exceptionnelles, elles témoignent de l'importance des enjeux sociaux accompagnant les constructions mémorielles et patrimoniales, et elles révèlent les effets de pouvoir que masquent la construction des représentations et la validation des représentations. C'est ce qu'a montré l'anthropologue J. Clifford (1996) en étudiant le déroulement d'un procès qui a opposé, dans un contexte certes différent de celui de la Guyane mais sur une problématique assez proche de ce que nous venons d'évoquer, deux groupes affrontés pour faire prévaloir leur vision du monde et pour « dire l'histoire ». En 1976, dans l'État nord-américain du Massachusetts, le « Conseil tribal Mashpee » a entrepris une action en justice pour entrer en possession de terres sur lesquelles leurs familles étaient établies, qu'ils considéraient comme « tribales ». Le procès ne portait pas sur la nature ou l'étendue des terres en question, mais sur le fait de savoir si les demandeurs pouvaient véritablement être considérés comme représentant une tribu amérindienne « authentique ».

Les membres de la « tribu mashpee » n'ont pas été en mesure d'en convaincre le tribunal. Les documents historiques produits par leurs adversaires montraient qu'avec le temps une bonne partie des familles s'étaient mélangées avec des non-Indiens, que le christianisme avait remplacé les croyances religieuses anciennes, que la langue n'était plus parlée et que l'organisation politique traditionnelle avait disparu, signes de la transformation complète de ces Amérindiens en « Américains », qui ne pouvaient dès lors revendiquer des droits particuliers. Pour les plaignants, au contraire, il ne faisait aucun doute qu'ils formaient encore aujourd'hui la « nation Mashpee », en dépit des transformations sociales et culturelles qu'ils avaient connues dans l'histoire. S'ils avaient bien adopté un certain nombre de traits culturels, abandonné la plupart de leurs croyances et s'ils ne parlaient plus leur langue, les Mashpee ne s'étaient pas pour autant assimilés à la société nord-américaine : la communauté avait absorbé les non-Indiens, les décisions collectives importantes se prenaient toujours selon les règles traditionnelles, les formes religieuses anciennes n'avaient pas complètement disparu, se composant avec la religion chrétienne, et les mythes et les récits traditionnels continuaient d'être connus.

Les Mashpee ont perdu parce qu'ils ne pouvaient pas construire d'eux-mêmes l'image qu'attendait le tribunal. Alors que la question posée n'admettait qu'une réponse binaire (Indiens / pas Indiens), Clifford explique que l'argumentation des plaignants « semblait montrer des personnes qui, à certains moments étaient indépendantes et « Indiennes », à d'autres assimilées et « Américaines ». Leur histoire était une série de transactions culturelles et politiques, et non de conversions ou de résistances absolues. » Et surtout, ajoute-t-il, les Mashpee avaient, inconsciemment, avalisé et intériorisé les critères qui allaient permettre au tribunal de rejeter leur demande. Dans la représentation qu'ils se faisaient de leur propre histoire, ils « ne pouvaient pas admettre que les Indiens Mashpee avaient perdu, voire abandonné

volontairement, certains aspects fondamentaux de leur tradition, tout en faisant la preuve, au fil des siècles, d'une 'indianité' réinventée ». L'anthropologue voit dans ce procès une illustration du piège dans lequel ont été enfermés les peuples qui, à l'instar des Mashpee, ne peuvent se définir qu'en référence à un ordre de pensée qui leur est étranger. Pourtant, se demande Clifford en conclusion, « qu'est-ce qui est « perdu » dans une tradition quand on peut s'en souvenir, même des générations après, qu'on l'inscrit dans une dynamique contemporaine et qu'on lui demande de symboliser un avenir possible ? » (*ibid.*)

Le travail de la mémoire

En 1991, la préparation d'une exposition commémorant, cent ans après leur déplacement, la venue en Europe de familles kali'na dans le cadre des « exhibitions » organisées à la fin du XIX^e siècle, se voulait une tentative de dessiner autrement la ligne du « grand partage ». Il s'agissait de donner la parole aux acteurs eux-mêmes, qui construiraient leur propre lecture de l'histoire, en dialogue avec une lecture proprement occidentale. La démarche en elle-même n'avait certes rien de bien révolutionnaire en regard de pratiques muséales qui avaient alors déjà largement ouvert la voie à un renouvellement du regard porté sur les mondes non occidentaux¹⁷ ; mais dans le contexte dans lequel elle était mise en œuvre, c'était une des premières manifestations proposant une image des Amérindiens qui échappait à la fois à une simple caractérisation ethnographique et aux représentations classiques de « l'Indien » encore bien présentes alors dans les esprits en Guyane. Rappelons les faits.

Une trentaine de Kali'na de Guyane française et du Surinam, plusieurs familles, avaient été amenés à Paris en 1892 pour être montrés au Jardin d'Acclimatation. Arrivés à la fin de l'hiver beaucoup sont tombés malades, trois sont morts sur place. Le prince Roland Bonaparte avait photographié ces familles, laissant une galerie de portraits présentant toutes les personnes rassemblées dans « l'exhibition » du Jardin d'Acclimatation (Collomb, 1992 et 2002). L'existence de ces portraits était ignorée des Kali'na, qui les ont découverts en Guyane lors de la préparation des expositions commémorant le voyage à Paris effectué cent ans auparavant, occasion d'une réappropriation de cette histoire par les descendants des personnes déplacées.¹⁸

Contemplées et commentées dans les villages, ces photographies devenaient le support d'une mémoire familiale et collective, portraits de

17 Voir, par exemple, les contributions rassemblées dans Karp & Lavine (1991).

18 L'exposition « Pau:wa itiosan:bola. Des Galibi à Paris en 1892 » a été montée en 1991 à Awala-Yalimapo, à l'occasion du dixième anniversaire de l'Association des Amérindiens de Guyane française (AAGF) ; elle fut présentée par la suite à Cayenne par le Bureau du Patrimoine Ethnologique. En novembre 1992, l'exposition « Kali'na. Des Amérindiens à Paris », qui développait l'exposition d'Awala, était inaugurée au Musée national des arts et traditions populaires, dans le cadre de la commémoration du cinquantième centenaire de la rencontre des deux mondes.

personnes qui ont vécu, pour un certain nombre d'entre elles, jusqu'au milieu du siècle dernier. Plusieurs étaient identifiées, nommées, et situées dans les généalogies, elles avaient témoigné à leur retour dans les villages de l'absurdité et de la dureté de ce voyage, et leurs récits étaient encore rapportés avec une grande émotion par les villageois âgés qui les avaient côtoyées.

L'inscription dans le présent, que rendait possible la transmission des témoignages rapportés par les personnes déplacées conférait une valeur « patrimoniale » à ces photographies ; elles devenaient aussi un moyen pour les Kali'na de construire un récit indigène de leur histoire, validé dans l'espace légitime du musée et de l'exposition. C'est ce qu'exprimait le président de l'Association des Amérindiens de Guyane française dans le discours qu'il prononçait à l'occasion, en rappelant que la communauté Kali'na avait vu

dans cette initiative beaucoup plus qu'une simple tentative de conserver la mémoire d'un événement douloureux ; elle a compris qu'il s'agissait d'un effort pour commencer à rendre à notre peuple son histoire, une histoire longtemps déformée, occultée, une des bases sur lesquelles nous pouvons aujourd'hui construire notre identité. [...] Mais, ajoutait-il, les Kali'na ont senti, dans le même temps, tout le danger que représentait pour eux le dévoilement, la mise au jour trop brutale, de ce qui a longtemps constitué leur seule véritable intimité¹⁹.

L'ambivalence du propos ne surprendra pas, elle reflète toute la complexité de la manière dont les Kali'na ont reçu et compris cette opération, dont on s'aperçoit après coup qu'elle ouvrait sur des interrogations que l'on ne soupçonnait pas initialement.

La découverte de l'image de ces personnes qui, toutes, étaient décédées, a d'abord suscité une réaction affective et sensible, que l'on pouvait certes comprendre mais dont l'ampleur inattendue révélait une relation toute particulière à cette mémoire réactivée. On l'a rappelé plus haut, la société kali'na s'efforce d'évacuer le souvenir des défunts, et l'évocation de ce souvenir à l'occasion de l'enquête dans les familles et de l'examen des photographies a libéré une forte charge émotionnelle et provoqué tristesse et douleur chez ceux et celles qui se connaissaient un lien de parenté, même lointain, avec les disparus²⁰. Mais plus encore, la découverte de ces documents ravivait chez les villageois des inquiétudes récurrentes sur ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui la « marchandisation » de leur culture et de leur histoire. Leurs grands-parents, placés sous le regard des visiteurs et abondamment photographiés, avaient été dépossédés de leur propre image

19 Félix Tiouka, Président de l'Association des Amérindiens de Guyane française.

20 Les personnes décédées des suites de ces voyages avaient été enterrées dans un cimetière parisien. Il n'avait donc pas été possible alors aux familles restées en Guyane d'accomplir le rituel *epokotono*, qui permet de libérer définitivement de ce monde l'esprit du défunt. Quelques années après que l'exposition des photographies eut réactivé le souvenir de ces événements, un *p'iyai* du village d'Awala est venu sur place à Paris pour procéder enfin à cette cérémonie et délivrer ainsi les familles de ce poids. (Collomb & Tiouka, 2000).

et les personnes interrogées considéraient qu'elles avaient permis l'enrichissement des organisateurs de leur exhibition en 1892. Aujourd'hui, les mêmes personnes s'inquiètent du devenir de ces photographies qu'elles découvrent, déposées dans des institutions lointaines²¹ et susceptibles d'être utilisées à leur insu pour des expositions ou des publications, et donc à leurs yeux d'être à nouveau à l'origine d'un profit²².

Alors, certes, l'exposition réalisée à partir des photographies et des témoignages contemporains avait circulé en Guyane, à Cayenne et dans les petites villes du littoral, contribuant à dessiner une autre image des sociétés amérindiennes. Elle avait été, en son temps, l'occasion de l'appropriation par les responsables politiques kali'na d'un nouvel outil culturel et elle ouvrait la voie à d'autres opérations de valorisation du patrimoine qui allaient être initiées ou soutenues au cours des années suivantes. Elle avait aussi joué un rôle dans l'image que la société kali'na pouvait donner aux « autres », mais aussi se donner à elle-même, à un moment où le mouvement de revendication indigène n'avait pas encore acquis le caractère d'évidence qu'il connaît aujourd'hui ; ainsi que l'exprimait à l'époque un responsable politique, « des actions comme celles-ci servent à ressouder la communauté, en permettant de passer par dessus les querelles locales ».

Décembre 1991, l'exposition "*Pau:wa itiosan:bola*" a été inaugurée à Awala-Yalimapo. La cérémonie, qui marquait aussi le dixième anniversaire de l'Association des Amérindiens de Guyane, s'est déroulée en présence des autorités coutumières et des représentants de la République. A l'issue des festivités, D.W., chef coutumier d'un des villages qui composent la commune, me prend à part : « Nous n'aurions pas dû faire cette exposition. Les Blancs nous ont fait beaucoup de mal dans le passé, et aujourd'hui tu viens nous montrer ici qu'ils sont encore les plus forts, parce que ce sont eux qui possèdent les portraits de nos grands-parents... » En engageant cette opération, on souhaitait célébrer le souvenir des morts et légitimer une mémoire, valoriser un patrimoine culturel ; mais on était soudain confronté aux vivants, qui s'élevaient contre le maintien d'un véritable « droit de regard » de l'Occident sur leur société, leur culture et leur histoire²³.

21 Les clichés du Prince Bonaparte sont conservés à la Bibliothèque Nationale de France et au Musée du Quai Branly.

22 La cupidité et l'avarice attribuées aux Blancs forment un thème récurrent du discours que les Kali'na tiennent sur le monde occidental...

23 Le débat qui s'est ouvert en mars 2011 à propos de la construction de carbet amérindiens au jardin d'Acclimatation dans le cadre de l'Année de l'Outre-Mer est venu rappeler, s'il en était besoin, que les constructions mémorielles représentent toujours un enjeu très fort des rapports entre les différentes communautés guyanaises, et entre ces communautés et l'Etat, au-delà des considérations proprement « patrimoniales »...

Le « patrimoine » comme ressource stratégique : une question de citoyenneté

Au lendemain de la départementalisation de la Guyane, les Amérindiens – et singulièrement les Kali’na – sont entrés dans un monde au sein duquel ils ont été sommés de se « franciser », une situation qui a suscité l’apparition dans les années quatre-vingt d’un discours politique porté par les organisations indigènes²⁴. Dans ses diverses déclinaisons, qu’il s’agisse de la terre, de la reconnaissance des autorités coutumières ou encore de la question de la langue, ce discours dénonçait globalement la volonté de l’État d’imposer aux Amérindiens une place dans la Cité, c’est-à-dire une forme de citoyenneté, pensée strictement à l’intérieur du modèle français de la Nation, qui reconnaît l’individu mais refuse de prendre en considération l’appartenance au groupe, à la « communauté », une dimension importante d’un socius amérindien.

Ces dernières années, plusieurs des responsables kali’na qui avaient adopté cette posture de « résistance » envers l’État ont fait le constat que les choses se jouaient désormais de plus en plus dans les espaces politiques et symboliques où se construit au quotidien le rapport du soi et de l’autre, entre des populations qui cohabitent depuis longtemps (Collomb, 2007). Plus que dans la France, une entité qui reste lointaine et abstraite, c’est donc désormais au sein même de la Guyane que les Amérindiens sont amenés à revendiquer leur place. Mais, dans cet espace, ils se trouvent dans un rapport de force politique qui ne leur est pas favorable, du fait de leur faible poids démographique et surtout de la place marginale que l’histoire leur avait assignée. Pour faire reconnaître une culture et une forme sociale particulières à travers lesquelles ils construisent une identité de groupe, et pour se voir accorder – en tant qu’Amérindiens - une véritable place dans la société guyanaise, il leur a fallu *se faire entendre* mais il était tout autant important pour eux de *se rendre visibles*.

Cette volonté s’est donnée à lire ces dernières années, par exemple, dans les efforts pour faire reconnaître la « communauté » comme une forme institutionnelle légitime, opposable aux institutions de l’État, dans leur dimension nationale et régionale. A travers une médiatisation efficace de la vie sociale et politique des villages ou la publicité faite aux élections et aux intronisations des « chefs coutumiers », les responsables amérindiens entendaient faire la démonstration de l’existence des « communautés » dans l’espace social et politique guyanais, et en donner à voir la vitalité et la réalité. Si l’on balaye rapidement les actions conduites ces dernières années, on voit que d’autres initiatives manifestent cette même volonté de construire progressivement une image renouvelée des cultures indigènes. On n’en retiendra que deux exemples, deux manifestations organisées par la commune d’Awala-Yalimapo.

24 L’Association des Amérindiens de Guyane française, devenue en 1996 la Fédération des Organisations Amérindiennes de Guyane. Voir aussi sur cette période Mam Lam Fouck (1992).

La première, le « Festival interculturel Kiyapane », rassemble musiciens, chanteurs et groupes guyanais, antillais, européens, mais aussi des musiciens traditionnels kali'na, pour offrir

à tous les Guyanais un espace pour regarder avec dignité et fierté leur culture d'hier, d'aujourd'hui et de construire ensemble celle de demain. Awala-Yalimapo, sourire de la Guyane, symbole de dignité et de fierté retrouvée, prend ainsi toute sa place dans la construction d'une Guyane respectueuse des droits fondamentaux de ses fils²⁵.

L'autre manifestation organise la confrontation d'équipes dans des épreuves sportives librement inspirées d'activités amérindiennes traditionnelles (tir à l'arc, lancer de javelot, glisse sur vase, course de pirogue, transport de poids...). Le comité d'organisation de ces « Jeux kali'na » invite sur les ondes et dans la presse régionales « toute la communauté sportive guyanaise à cette manifestation, placée sous le signe du partage et de l'ouverture ».

Inversant les termes d'une lecture classique qui plaçait les « primitifs » à la marge de la société guyanaise, de telles manifestations ont comme caractéristique commune de s'emparer de traits culturels amérindiens – musique, culture matérielle, techniques du corps – généralement représentés en Guyane dans le registre du folklore ou de la muséographie, mais en les légitimant et en leur donnant une place parmi les cultures régionales vivantes, et en proposant une autre lecture du « fait amérindien » dans l'espace politique et social de la Guyane.

C'est, nous semble-t-il, une des grilles de lecture qui permettent de comprendre comment, et dans quelle perspective, les responsables kali'na se sont approprié dans une certaine mesure l'outil patrimonial, dans sa dimension institutionnelle et publique. Dessinant une sphère d'interaction sociale, un espace investi symboliquement et politiquement, cette démarche s'inscrit dans l'affirmation de ce que l'on appelle une « citoyenneté culturelle » (Rosaldo 1999, Flores 2003). Cette notion s'est construite, notamment, à partir d'un ensemble de travaux conduits aux États-Unis sur les nouvelles formes d'intégration sociale et politique des immigrants latino ou asiatiques, pour désigner « les différents processus par lesquels les groupes se définissent eux-mêmes, forment une communauté, et revendiquent un espace et des droits sociaux »²⁶, en marge de la citoyenneté politique. Dans ce contexte, la référence au « patrimoine culturel » cessait d'être la célébration d'un héritage, elle devenait une *ressource* que les Kali'na pouvaient mobiliser, de manière contextuelle, pour assurer leur reproduction comme groupe, pour conforter leur identité collective mais surtout pour faire reconnaître cette identité sur la scène commune guyanaise.

25 Document de présentation du Festival interculturel Kiyapane.

26 « The concept of «cultural citizenship» has been developed to refer to the various processes by which groups define themselves, form a community, and claim space and social rights [...]» (Flores, 2003 : 89)

Références bibliographiques

- Borges Jean-Louis, 1994, « De la rigueur de la science », in *Histoire universelle de l'infamie/Histoire de l'éternité*, Paris, Union générale d'éditions, collection 10/18.
- Bourdieu Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Certeau Michel de, 1970, « La beauté du mort : sur le concept de culture populaire », *Politique d'aujourd'hui*, 12, p. 1-23 (avec J. Revel et D. Julia).
- Clifford James, 1996, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts.
- Collomb Gérard, 1992, *Kali'na. Des Amérindiens à Paris. Photographies du prince Roland Bonaparte*, Éditions Créaphis, Paris.
- , 2002, « Les Kali'na de Guyane et le 'droit de regard' de l'Occident », in N. Bancel et alii (eds.), *Zoos Humains, Mémoire coloniale*, Paris, La Découverte, p. 127-135.
- , 2007, « Amérindiens en Guyane : l'entrée en politique », in Mam Lam Fouck S. [éd.] *Comprendre la Guyane aujourd'hui. Un département français dans la région des Guyanes*, Ibis Rouge Éditions, p. 657-667.
- Collomb Gérard & Félix Tiouka, 2000, *Na'na Kali'na. Une histoire des kali'na en Guyane*, Ibis Rouge Éditions.
- Crestig, *La Créolité, la Guyanité*, Cayenne, 1989.
- Damas Léon-Gontran, 1938, *Retour de Guyane*, Paris.
- Flores William V., 2003, « New Citizens, New Rights : Undocumented Immigrants and Latino Cultural Citizenship », *Latin American Perspectives*, Vol. 30, N^o. 2, p. 87-100.
- Godard Olivier, 1990, « Environnement, modes de coordination et systèmes de légitimité : analyse de la catégorie de patrimoine naturel », *Revue économique*, 41, p. 215-242.
- Goody Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit.
- Guillaume Marc, 1980, *La politique du patrimoine*, Galilée, 1980.
- , 2000, « La politique du patrimoine ... vingt ans après », *Labyrinthe*, 2000/7, p. 11-20.
- Hartog François, 2002, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil.
- Hurault Jean-Marcel, 1968, *Les Indiens Wayana de la Guyane française : structure sociale et coutume familiale*, ORSTOM, Paris.
- Karp Ivan & Steven D. Lavine (eds.), 1991, *Exhibiting Cultures : the Poetics and Politics of Museum Display*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Laporte, Paul (1983) [1915], *La Guyane des Écoles*, Paris, Karthala.
- Mam Lam Fouck Serge, 1992, *Histoire de la Guyane contemporaine (1940-1982)*, Paris, Éditions Caribéennes.
- Price Richard, 1994, *Les 'premiers temps' : la conception de l'histoire des Marrons Saramaka*, Paris, le Seuil.
- Rosaldo Renato, 1999, « Cultural citizenship, inequality, and multiculturalism », in R. D. Torres, L. F. Mirón, J. X. Inda (eds.) *Race, identity, and citizenship : a reader*, Blackwell Publishers, p. 253- 261.
- Taylor Anne Christine, 1997, « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres », *Terrain* (29) septembre 1997, p.83-96.