

LES AMÉRINDIENS FACE
À L'IDENTITÉ NATIONALE EN
GUYANE FRANÇAISE ET EN ARGENTINE :
DE L'EXCLUSION À LA REVENDICATION
D'UNE IDENTITÉ PROPRE

par

Maité BOULLOSA JOLY

Université de Picardie Jules Verne, CURAPP-ESS/CERMA

et

Stéphanie GUYON

Université de Picardie Jules Verne, CURAPP-ESS/SOGIP

Introduction

Nous proposons ici d'interroger l'identité nationale dans deux États, l'État français et l'État argentin en appréhendant leur rapport aux « indigènes » dans la période coloniale et post-coloniale. Le terme d'indigène ne recouvre pas strictement le même sens et il n'en est pas fait les mêmes usages dans le contexte français et le contexte argentin. En France, cette catégorie du droit colonial désignait les sujets français privés des droits de la citoyenneté française au motif qu'ils avaient conservé un statut personnel distinct du code civil, qu'il soit confessionnel ou coutumier ¹. En Argentine, le terme *indígena* a été instauré au XIX^e siècle, suite à l'indépendance, afin de remplacer le terme « Indio » qui avait une connotation coloniale et insultante. Dans la perspective de créer une nation homogène, tous ont eu le statut de citoyens. On peut néanmoins voir dans les archives juridiques qu'un droit différencié existait pour les indigènes et que la ségrégation et les hiérarchies raciales héritées de l'époque coloniale n'ont pas été éradiquées dans le contexte républicain, bien au contraire. De plus, le tribut payé par les Indiens à

1. Blévis, L., « Des « indigènes » en métropole ? Catégories coloniales et catégories métropolitaines », in L. Blévis, H. Lafont-Couturier, N. Snoep *et al.* (éd.), 1931. *Les étrangers au temps de l'Exposition coloniale*, Paris : Gallimard, 2008.

l'époque coloniale qui permettait aux communautés de conserver leurs terres collectives a été supprimé. L'État indépendant a ainsi cédé ou vendu les larges territoires dans un contexte libéral et les habitants ont eu alors un statut de métayer sans droits spécifiques pour les protéger.

Dans les deux cas, les indigènes sont des populations colonisées renvoyées à une altérité radicale. La spécificité des Amérindiens argentins et guyanais est en effet d'avoir été longtemps des « quasi-étrangers » d'un point de vue civil, social et culturel. Dans quelles conditions se sont ainsi construites et redéfinies, au fil du temps, des logiques d'appartenance et d'identité nationales des Amérindiens dans ces territoires ?

Les dynamiques coloniales en Argentine et en Guyane ont suscité des constructions de l'altérité entre colons et colonisés et entre colonisés eux-mêmes différentes. L'histoire coloniale spécifique de ces deux territoires a, de ce fait, aménagé une place relativement différente aux Amérindiens. On peut toutefois appréhender un mouvement comparable dans les processus d'encadrement juridique et administratif de ces populations, d'une matrice coloniale de la différence vers une matrice coloniale de l'assimilation. Outre ces dispositifs juridiques et administratifs, nous nous intéresserons aussi aux expériences sociales et politiques des Amérindiens. Nous analyserons leurs stratégies d'appropriation ou de contournement de l'identité nationale et des multiples identités ou appartenances alternatives dont ils peuvent jouer, en particulier dans une perspective de revendication collective.

Nous décrirons ce processus dans une perspective comparative et diachronique en identifiant trois moments historiques communs aux deux territoires quand bien même ils obéissent à des chronologies différenciées. Dans un premier temps, il s'agira de revenir sur les différentes histoires coloniales et la façon dont les Amérindiens ont été exclus de l'identité nationale. Dans un deuxième temps, nous étudierons les politiques d'assimilation qui ont été beaucoup plus précoces en Argentine qu'en Guyane pour ensuite analyser les mouvements de revendication d'une identité propre.

Le moment colonial, la civilité comme frontière de l'identité nationale

Les Amérindiens de Guyane et d'Argentine ont été dans les deux territoires considérés comme des primitifs et exclus de l'identité nationale, toutefois selon des modalités différentes.

Les Amérindiens de Guyane aux marges de la colonie

Pendant la période coloniale, bien qu'ils ne soient pas soumis au code de l'indigénat comme d'autres populations colonisées de l'empire français, les Amérindiens de Guyane sont des indigènes de fait dans le sens où, à la différence des Créoles Guyanais, l'État français les reconnaît comme sujets mais non comme citoyens. Les anciens libres de couleur, les esclaves affranchis et leurs descendants qui forment la population créole ont en effet accédé aux

suffrages et aux droits civils à la suite de l'abolition de l'esclavage (1848). Les Amérindiens et les Noirs-marrons sont en revanche exclus de la civilité et de son corollaire la citoyenneté. Après l'abolition, par opposition aux Créoles, les Amérindiens et les Noirs-marrons qui vivent en forêt en dehors des centres économiques et administratifs de la colonie sont considérés comme des « primitifs » et réputés incapables de s'assimiler, leur mode de vie aborigène étant stigmatisé par les Créoles et les métropolitains. Les Amérindiens et les Noirs-marrons sont reconnus et recensés par l'État colonial qui consacre les chefs de villages comme ses relais au sein de ces populations, mais il ne leur reconnaît pas le statut de citoyens. Les recensements coloniaux de la fin du XIX^e siècle classaient ainsi les résidents de Guyane en fonction de trois catégories : d'une part la « population des colons » qui englobe l'ensemble de la population créole, d'autre part la « population autre que celle des colons » qui comprend principalement les « immigrants » coloniaux et enfin les Indiens aborigènes². La distinction entre « tribus bosh³ et indiens autochtones » et le reste de la population guyanaise perdure jusqu'au recensement de 1961 où figure encore une catégorie « populations primitives ». À l'issue de la période coloniale, la société guyanaise apparaît donc clivée entre un groupe créole dominant socialement et politiquement et des groupes amérindiens et noirs-marrons fortement altérés.

La construction coloniale de l'Argentine contre les Indiens

Dans le contexte argentin, parler des Indiens n'est pas sans ambiguïté. Ce pays a construit son identité nationale au XIX^e siècle en niant toute composante indienne. Les « Conquêtes du désert » menées successivement en 1833 et en 1880, où les populations indiennes de la pampa furent exterminées, sont au fondement même de la construction nationale (Quijada, Bernand et Schneider, 2000). Elles répondaient à la volonté d'expansion territoriale mais aussi à la détermination d'évincer la « barbarie », pour reprendre la fameuse doctrine dichotomique de Domingo Faustino Sarmiento reposant sur l'alternative « civilisation ou barbarie »⁴. L'« Indien » était associé au « sauvage », à la nature qu'il fallait dompter. Même si toutes les régions n'ont pas connu des campagnes d'extermination telles qu'elles se sont déroulées dans la Pampa au XIX^e siècle⁵, l'idée qu'ils ont disparu de l'espace national demeure très ancrée, ceux-ci étant renvoyés à un passé lointain antérieur au triomphe de la civilisation.

Après l'indépendance en 1816, l'aspiration des « constitutionnalistes » argentins était de former un pays moderne de « race blanche », avec l'apport d'une immigration européenne. Même si de nombreux pays latino-américains

2. Piantoni, F., *Histoire et mémoire des immigrations en régions et dans les départements d'Outre-mer*, Rapport de recherche à l'Acsé, 2008, p. 193.

3. Le terme de Bosh qui renvoie au terme anglophone de Bush signifie « hommes des bois ». C'est un terme péjoratif désignant les populations noirs-marrons.

4. Doctrine qu'il développe dans son ouvrage *Facundo* publié en 1845.

5. En Argentine, un ouvrage coordonné par Claudia Briones analyse finement le processus de construction des mouvements indigénistes dans chaque province (Briones, 2005).

partageaient cette ambition, c'est l'Argentine qui a le mieux réussi à attirer d'énormes contingents d'immigrants. On attendait d'eux qu'ils contribuent à la construction prospère de l'État nation (Quijada, 1994). Entre 1916 et 1930, l'Argentine vit son âge d'or, on lui donnait alors le nom de « grenier du monde ». Sa croissance semblait sans limite et ses dirigeants considéraient qu'ils représentaient le triomphe de la « civilisation » contre la « barbarie » sud-américaine (Quattrocchi-Woisson, 1992).

C'est ainsi qu'au « problème indien », présent dans d'autres pays latino-américains, s'est substitué en Argentine le « problème de l'immigrant ». L'enjeu était de consolider une personnalité collective et une conscience unitaire malgré les divers éléments étrangers. Le terme clef de ce processus n'a pas été le métissage comme pour d'autres pays hispano-américains, mais celui de la fusion (Quijada, 1994). Le *crisol de raza* (mélange de races) aurait ainsi effacé définitivement toutes les différences en faveur d'une hypothétique unité raciale, culturelle et linguistique (Carrasco, 2000). La scolarisation, très développée dans le pays en général, a joué un rôle important d'effacement de l'Indien dans les représentations de ceux qui auraient pu se considérer comme tels. L'École a participé à développer un fort sentiment d'appartenance nationale et a inculqué l'histoire officielle excluant l'Indien du pays. Les manuels scolaires ont largement contribué à ce processus d'invisibilisation (Di Fini, 2001). Jusque dans les années 1990, l'Indien y était encore présenté comme le primitif en opposition à l'« Autre national » synonyme de civilisation. Il était renvoyé au passé dont il ne serait resté que de rares spécimens en voie d'extinction (Braslavsky, 1993).

En Guyane et en Argentine, comme dans de nombreux territoires coloniaux, c'est la conversion à la civilisation qui fonde la hiérarchie interne à la société coloniale. C'est donc selon la notion d'assimilation que s'élaborent les frontières entre sujets et citoyens (Saada E., 2005). La différence notable entre l'Argentine et la Guyane est toutefois qu'en Guyane, la civilité fait la différence entre deux catégories de nationaux, les sujets et les citoyens, les Amérindiens étant pleinement reconnus comme nationaux dans les dispositifs coloniaux, alors qu'en Argentine la constitution de l'identité nationale s'est faite sans composante indienne.

Les Indiens et les frontières physiques

Les Amérindiens de Guyane et d'Argentine étant des peuples transfrontaliers, ils constituent un enjeu dans la constitution des frontières qui sont alors peu solidifiées.

Ce caractère transfrontalier pose problème en Argentine. À l'époque coloniale, les vastes zones habitées par des populations amérindiennes étaient appelées les « frontières intérieures » (Quijada, 2003). À l'indépendance, celles-ci constituaient une ligne imaginaire horizontale d'est en ouest, du sud de la ville de Buenos Aires jusqu'à la Cordillère des Andes. En dessous de cette ligne s'étendait le « désert », un euphémisme symbolisant l'absence ou la très faible densité de population « blanche », refusant ainsi aux groupes

indiens qui l'habitaient le statut de personne (Quijada, 2003). Une seconde frontière intérieure située au nord, incluant la zone du Chaco, délimitait un territoire où des groupes indiens ont pu maintenir leur autonomie jusqu'au début du xx^e siècle. Pour ce qui est du nord-ouest argentin sur laquelle porte plus spécifiquement notre enquête, les populations furent intégrées aux formes institutionnelles de la colonisation espagnole. Les colons de cette région n'ont pas appliqué la législation valable pour toute l'Amérique hispanique qui interdisait l'appropriation des terres des communautés indiennes. Pour ce faire, ils arguaient principalement du nombre réduit d'Indiens qui les occupaient, raison pour laquelle ils proposaient de les emmener sur les terres plus fertiles d'un *encomendero*. Par la suite, les Indiens ne pouvaient plus les réclamer car elles appartenaient alors légalement à d'autres. Une fois expropriés de leur terres, ils avaient alors le statut de *arrendatarios* (locataires) et devaient satisfaire aux besoins de main-d'œuvre des exploitations.

Alors qu'en Argentine les Amérindiens étaient considérés comme une menace à l'unité territoriale, en Guyane, l'État colonial a usé de leur présence pour fixer les frontières à son avantage. Ainsi les Amérindiens de Guyane font l'objet d'un important travail de « propagande » (c'est le terme employé par l'administration). Les agents coloniaux puis préfectoraux, en particulier ceux du service des populations primitives distribuaient aux Indiens des cadeaux (verroterie, perle, tissus, matériel de pêche) en échange de leur fidélité au Royaume puis à la République française. L'allégeance des chefs de village à la France a ainsi servi de marqueur dans le conflit qui oppose la France et la Hollande sur le tracé des frontières ouest de leurs colonies.

Inclusion dans l'identité nationale et politique d'assimilation

En Argentine comme en Guyane, l'inclusion dans l'identité nationale des populations d'origine indienne est associée à des politiques d'assimilation autoritaire dont l'École et l'Église ont été des acteurs centraux. En Argentine, ce processus a commencé dès la fin du xix^e siècle et le début du xx^e siècle. Il a donc été beaucoup plus précoce qu'en Guyane où il ne débuta que dans les années 1960, c'est-à-dire dans la période post-coloniale.

La mission assimilationniste de l'École et de l'Église

Dans le Nord-ouest argentin, des archives des années 1920-1940 attestent du regard porté sur les Indiens et du rôle attendu de l'École et de l'Église : l'École est présentée comme un moyen de « répandre sa sève bienfaitrice » auprès de la jeunesse malgré les difficultés qu'elle rencontre face à l'« idiosyncrasie » des parents et à l'« apathie héréditaire » des enfants eux-mêmes (Velez, 1936). Dans les années 1950, l'administration projette de construire un internat dans un des villages : « l'enfant interne durant toute la période scolaire, acquerrait non seulement les notions élémentaires de l'instruction primaire, mais aussi des normes d'hygiène de vie. Il s'habituerait à la pro-

preté, à l'ordre et à la discipline à même de former son caractère » (Figueroa, Mulet, 1949). Les auteurs concluent ainsi : « il rapporterait chez lui une vision pratique de la civilisation ». L'Indien, à travers ces descriptions, représente le « sauvage arriéré », dont l'apathie serait héréditaire et qu'il faut civiliser. L'École en est un moyen, tout comme l'Église :

« Le christianisme est un élément de civilisation spirituel et matériel et toutes ces pratiques-là (allusion aux offrandes à la Pachamama, la mère terre) ne sont que pure idolâtrie. Ou, pour le dire à la manière indigène : "Apachétisme", très intéressant du point de vue historique et philosophique mais pernicieux pour le progrès et l'avancement humains ».

Le culte à la Pachamama consiste, entre autres, à faire des offrandes à la mère terre, divinité de la fertilité, afin de s'accorder ses faveurs. Il est très valorisé aujourd'hui tant dans les milieux indianistes et dans le cadre touristique. Nous pouvons voir cependant dans ces archives qu'il était, jusque récemment, considéré comme idolâtre et païen, contraire à des pratiques civilisées chrétiennes. Juan Heller met en évidence le rôle « civilisateur » de l'Église et la volonté d'évangéliser ces populations idolâtres. Cette description faite dans les années 1920 n'est pas sans rappeler le discours colonial et les campagnes d'« extirpation des idolâtries » menées durant la Conquête. Elle explique en partie la dichotomie chrétien/non-civilisé qui perdure dans les représentations actuelles des habitants de ces villages. C'est ainsi que pour beaucoup, encore aujourd'hui, se reconnaître Indien serait trahir son appartenance nationale et religieuse.

En Guyane, les politiques « civilisatrices » n'ont pas été systématiques et ont été beaucoup plus tardives — puisqu'elles n'interviennent que dans la seconde moitié du xx^e siècle — mais consacrent également le rôle central de l'Église et de l'École. La Guyane constitue ainsi un cas singulier car c'est après la période coloniale qu'ont été mises en œuvre des politiques d'assimilation alors que les Amérindiens et Noirs-marrons avaient jusque-là bénéficié d'une large autonomie. En 1964, l'administration française commence à accorder massivement la nationalité à de nombreux Amérindiens et Noirs-marrons par l'enregistrement de « jugements déclaratifs de naissance ». C'est le début de ce que Jean Hurault a nommé la politique de « francisation » qui va de pair avec la suppression du territoire de l'Inini, la circonscription administrative qui régissait depuis 1930 l'intérieur de la Guyane (Hurault J., 1989, Collomb G., 1997, Thabouillot G., 2012). En 1969, une réforme du découpage communal intègre les populations amérindiennes dans les territoires des communes. Elles font désormais partie intégrante du schéma administratif français. Les conséquences politiques sont limitées car les Amérindiens, analphabètes et ignorants des institutions républicaines ne peuvent pas réellement exercer la citoyenneté qui vient de leur être accordée, mais les effets économiques, culturels et sociaux sont en revanche nombreux. L'accès à la nationalité française s'accompagne en effet d'une normalisation administrative des Amérindiens de Guyane (affiliation à la sécurité sociale, obtention des allocations familiales, scolarisation des enfants) qui transforme l'organisation sociale de

ces groupes. Dans certaines localités du littoral, celle-ci se caractérise par des politiques d'assimilation autoritaires tels que les regroupements de familles isolées dans des villages, la scolarisation forcée des enfants et l'interdiction qui leur est faite de parler leur langue dans les internats gérés par le clergé. Dans l'intérieur du pays où l'obligation scolaire n'est pas strictement appliquée, la scolarisation à la demande des Indiens eux-mêmes favorise toutefois également la sédentarisation des villageois pour demeurer à proximité des Écoles. L'administration impose également progressivement la reconnaissance des enfants par le père et donc le nom du père. Cette pratique administrative tend ainsi à substituer la filiation patrilinéaire au système de filiation matrilineaire en vigueur chez les Noirs-marrons, mais aussi chez les Amérindiens lokono ⁶.

Pour certains acteurs, il s'agit alors clairement d'assimiler ces populations à l'ensemble créole guyanais. Dans ses mémoires, le commissaire préfectoral des Galibis (Kali'na) écrit ainsi à son propos : « Maintenant que les peuplades primitives jouissent de droits civiques et des devoirs du citoyen, avec le concours de l'École que fréquente la nouvelle génération avide de s'instruire, la Guyane bénéficiera d'un apport nouveau de ses fils trop longtemps abandonnés à eux-mêmes. Une ère nouvelle, à l'instar du Brésil fera disparaître le mot indien qui fera place à celui de guyanais dont ils sont les vrais enfants » ⁷. Cette vision positiviste du progrès voue les « primitifs » à l'assimilation dans un ensemble guyanais qu'ils pourront contribuer à mettre en valeur une fois éduqués et convertis à la civilisation, c'est-à-dire quand ils auront cessé d'être indiens, comme l'exprime le commissaire Lohier. Pour autant, les visées assimilatrices de cette « politique de francisation » ne sont pas aussi claires, celle-ci a en effet obéi à une chronologie différenciée selon les localités et y a également pris des formes distinctes.

Politiques d'assimilation et appropriation de l'identité nationale

La puissance de la catégorisation et de l'identification nationale a profondément affecté les groupes amérindiens en Guyane comme en Argentine, toutefois selon des modalités spécifiques et toujours selon des chronologies distinctes. En Guyane, l'appropriation de l'identité nationale par les Amérindiens se traduit surtout par la différenciation des groupes amérindiens transfrontaliers en fonction de leurs appartenances nationales. En Argentine, l'identification à l'identité nationale a suscité le déni de l'identité amérindienne stigmatisée. Même ceux qui auraient pu s'identifier comme Indiens se reconnaissent rarement comme tels.

L'octroi de la nationalité française et l'inclusion des Amérindiens de Guyane dans les dispositifs administratifs français, en particulier l'École et les politiques d'assistance, ont bouleversé l'organisation de l'ensemble de ces groupes transfrontaliers en affirmant une frontière nouvelle entre Français et

6. Les enfants appartiennent au clan de la mère et portent son nom. Grenand, F. et Grenand, P., *Les amérindiens, des peuples pour la Guyane de demain*, ORSTOM, 1990.

7. Lohier, M., *Les mémoires de Michel*, Clamecy : Imprimerie Labellery, 1972, p. 156, cité in G. Collomb et Tiouka F., *Na'na Kali'na, une histoire des Kali'na de Guyane*, Ibis rouge éditions, 2000, p. 110.

non français. Ainsi alors même que les Amérindiens de Guyane et du Surinam appartiennent aux mêmes groupes ethniques et aux mêmes réseaux de parenté, les Amérindiens de Guyane de nationalité française tendent désormais à affirmer leur différence avec les Amérindiens du Surinam. Ce processus s'est en particulier accentué avec la guerre civile au Surinam qui a entraîné un important afflux de réfugiés amérindiens surinamais dans les villages de Guyane. Les groupes villageois sont désormais segmentés selon la date d'arrivée en Guyane et la nationalité : les Amérindiens installés en Guyane depuis longtemps ou ceux qui ont émigrés du Surinam dans les années 1950 et 1960, avant la guerre civile au Surinam, essaient de faire valoir sur les « réfugiés » leur ancienneté relative. Jenny, une jeune amérindienne du village arawak de Balaté (St-Laurent du Maroni) m'explique ainsi :

« Mais moi, je ne comprends pas : quand on s'exprime ou quelqu'un d'autre, ils [elle parle ici des vieilles familles de son village] disent que ce sont toujours les étrangers qui s'expriment. [...] Je ne comprends pas tous ces critères dans ce village⁸. »

Les membres des familles amérindiennes les plus anciennement installées, les « établis », stigmatisent les familles plus récemment immigrées du Surinam qu'ils désignent par les termes d'« étrangers » ou de « réfugiés »⁹. La catégorisation juridique, l'identification nationale a donc été appropriée par les Amérindiens et, à la faveur des bouleversements démographiques et migratoires qui affectent ces groupes, les Indiens français affirment désormais leur différence avec les membres des mêmes groupes ethniques de nationalité surinamaïse.

En Argentine, l'inculcation du sentiment patriotique a longtemps été de pair avec l'idée de disparition de la sauvagerie associée aux Indiens d'autrefois. Même à Amaïcha, un village du Nord-Ouest argentin qui a toujours eu le statut de communauté indienne et qui est un des rares villages à pouvoir gérer ses terres collectivement depuis l'époque coloniale, les habitants ont du mal à se reconnaître en tant qu'Indiens. Les propos de Filimón Lara, habitant d'Amaïcha, de 78 ans, faisant la transhumance chaque année dans la haute montagne, sont explicites :

« Et vous, que savez-vous des Indiens ? »

Filimón : Eh bien... Ceux que j'ai connus, tous ces petits vieux qui appartenaient aux Indiens étaient bien parce qu'ils étaient déjà tous civilisés. J'ai connu deux Indiens à Jujuy [province du nord], ils avaient les cheveux longs comme ça et un bouton posé qu'ils mettaient là [il me montre son front], bleu ou rouge. Là-bas j'ai vu des Indiens mais ici, non, quand je suis arrivé moi, non, tout le monde était déjà civilisé, bien sûr que beaucoup ne savaient pas lire mais ils se rendaient compte. Quoi d'autre ? »

8. Entretien avec Jenny, lycéenne, 18 ans, Balaté, février 2003.

9. Norbert Elias analyse la configuration établis/marginaux observée à Winston Parva, un quartier ouvrier d'une banlieue d'une ville anglaise, dont les logiques d'exclusion par lesquels le groupe installé maintient sa domination vis-à-vis des nouveaux venus se retrouvent dans de nombreux autres contextes. Elias, N. et Scotson, J., *Logiques de l'exclusion, enquête sociologique au cœur d'une communauté*, Paris : Fayard, 1997.

Filimón Lara, face à notre insistance sur ce qu'il saurait des Indiens, fait ici référence à des Indiens venus d'Inde qu'il aurait croisés, excluant ainsi la présence d'Indiens « autochtones » dans la région. Dans ses représentations, l'Indien est non-civilisé, inculte et incapable de s'« orienter ». Il met ainsi en avant l'aspect disqualifiant et insultant que peut avoir ce terme, notamment pour une personne de sa génération. Pour les plus jeunes qui vivent dans ce village, l'acceptation d'une filiation avec ces ancêtres est plus aisée, mais toujours ambiguë. Voici le témoignage de Luli, un jeune homme de 25 ans faisant partie d'une des trois associations de gauchos de la commune. Le Gaucho, cavalier expert en dressage animal, représente les valeurs *criollas* (rurales et populaires). Il symbolise une appartenance nationale revendiquée ici par Luli à la question de savoir s'il se sent Indien :

« *Oui je le porte dans le sang (mes origines indiennes), oui mais... pas... pas autant que ça. Je suis plus devenu gaucho comme ça, comme... criollo simplement non ?* »

Pour beaucoup, être Indien entre donc en opposition avec le fait d'être Argentin. Cependant, l'idée se développe dans le milieu militant indianiste que cette opposition est contradictoire car finalement, les autochtones sont les premiers Argentins.

Le réveil Indien : la revendication d'une identité amérindienne

En Argentine comme en Guyane, l'émergence de mouvements amérindiens au début des années 1980 est à double titre une conséquence des politiques d'assimilation. D'abord, la scolarisation des Amérindiens leur fournit de nouvelles ressources pour contester leur condition et se politiser, ensuite ces mouvements identitaires sont aussi une réaction contre ces politiques d'assimilation. Toutefois, la naissance de ces mouvements tient aussi à un contexte régional et international plus large d'institutionnalisation de la cause autochtone tant en Amérique latine que dans les Organisations internationales, l'ONU en particulier.

La dynamique des mobilisations amérindiennes en Guyane et en Argentine

La création d'associations amérindiennes en Guyane date du début des années 1980, période marquée par l'émergence d'une nouvelle génération issue de la politique de francisation (Collomb G. et Tiouka F., 2000). Cette élite amérindienne apparaît tout d'abord dans le village d'Awala-Yalimapo — à 50 km environ de St-Laurent du Maroni — où la mise en place de la francisation a été plus précoce. Les jeunes gens qui la composent sont les premiers Amérindiens à partir pour la métropole ou la Guadeloupe afin de suivre des formations ou des études supérieures ; au cours de leurs séjours, ils développent des liens avec des anthropologues et des responsables d'ONG dites de soutien aux droits des « peuples autochtones ». Ils se familiarisent

alors avec le discours de l'autochtonie élaboré dans les institutions internationales (Morin F., 2005) ¹⁰, qui leur permet à la fois de penser la domination dont ils sont victimes en Guyane et de revendiquer des droits politiques, territoriaux et culturels. En décembre 1984, ils organisent le premier rassemblement des Amérindiens de Guyane qui marque symboliquement leur entrée dans l'espace politique du département. En leur qualité de « premiers habitants », ils revendiquent auprès de l'État français la reconnaissance des peuples amérindiens de Guyane et leur « souveraineté » sur leurs territoires. Ils souhaitent en particulier que l'État français leur accorde la propriété collective des terres qu'ils habitent et qu'ils utilisent pour l'agriculture, la cueillette et la chasse. La primauté accordée au principe de collectivité des terres est caractéristique de la manière dont le mouvement autochtone international pense la spécificité des peuples autochtones par rapport aux sociétés occidentales. Ce recours à une notion forgée à l'échelle transnationale permet d'affirmer une unité des Amérindiens face aux autres composantes de l'ensemble guyanais et soutient leur revendication d'une plus grande autonomie politique.

Ces leaders politisés par une exposition plus longue à l'institution scolaire que les autres Amérindiens et par leurs échanges avec les militants et chercheurs pro-autochtones deviennent à leur tour des entrepreneurs politiques. Au début des années 1990, ils développent des activités sur l'ensemble du territoire guyanais, font la tournée des villages, en particulier ceux de St-Laurent du Maroni, fournissent à leurs habitants des conseils juridiques pour fonder des associations et les incitent à revendiquer la propriété des terres de leur village, dans le cadre du décret de 1987 ¹¹. De nombreuses associations de villages sont ainsi créées au début des années 1990. Elles permettent la création en 1992 de la Fédération des Organisations Amérindiennes de Guyane (FOAG) qui marque une nouvelle étape dans l'institutionnalisation du mouvement amérindien. En particulier, les dirigeants de cette nouvelle organisation participent désormais aux activités du groupe de travail sur les peuples autochtones à l'ONU.

En Argentine, de nombreuses organisations indiennes sont nées depuis ce que l'on a appelé la « marche de la paix » en 1946, quand le peuple Kolla de la province de Salta est arrivé à Buenos Aires pour réclamer la propriété de ses terres. Il faudra toutefois attendre les années 1970 pour que s'engage dans les cercles intellectuels, en Argentine comme sur la scène internationale, toute une réflexion critique sur la place des Indiens dans la société nationale. En 1985, une première loi est votée donnant des droits aux autochtones en matière d'accès à la propriété de la terre. Certains conflits agraires se sont

10. Les Indiens d'Amérique du Nord ont été les premiers à s'identifier comme *indigenous peoples* dans les années 1960. Des rencontres internationales entre peuples indigènes ont été organisées dans les années 1970 (World Council of Indigenous Peoples, 1975), mais le mouvement international autochtone s'est pleinement structuré dans le cadre de l'ONU dans les années 1980 avec la création en 1982 du Groupe de travail sur les populations autochtones.

11. Ce décret permet « aux populations tirant traditionnellement subsistance de la forêt » d'acquies collectivement la propriété de terres du domaine de l'État. Ces terres sont cédées à une association et non dévolues à un particulier comme dans le régime commun.

alors ethnicisés. C'est à cette période que deux villages du Nord-Ouest argentin sur lesquels nous avons particulièrement travaillé, Amaicha et Quilmes, ont commencé à formuler leurs revendications territoriales en termes identitaires.

En 1994, l'Argentine modifie sa constitution et reconnaît aux Indiens leur « préexistence » à la construction nationale. Jusque-là, l'Indien avait encore le statut d'indigent que l'État se devait de convertir au catholicisme. La constitution n'avait pas changé depuis 1853 et il était encore stipulé que le Congrès se devait de « pourvoir à la sécurité des frontières ; conserver un traitement pacifique aux Indiens, et promouvoir leur conversion au catholicisme »¹². On retrouve là cette idée d'« Indien de frontière » qui représente une menace pour l'identité nationale argentine et la conception d'une évangélisation nécessaire et civilisatrice. C'est donc seulement en 1994 qu'a été mise en évidence l'importance de la préservation de leurs particularités culturelles et du droit de propriété sur le territoire qu'ils occupent¹³. La convention internationale 169 de l'Organisation Internationale du Travail (qui octroie des droits territoriaux aux peuples autochtones) a été ratifiée en 2001 par l'Argentine. C'est alors que le processus d'auto-affirmation ethnique s'est généralisé dans certaines régions du pays. Ce fut le cas dans le Nord-Ouest argentin. Lors de notre première enquête en 2000, seuls Amaicha et Quilmes réclamaient le statut juridique de « communauté indienne ». En 2002, plusieurs villages alentour revendiquaient également une identité jusqu'alors passée sous silence.

En Argentine comme en Guyane, les revendications identitaires sont portées par les leaders des mouvements amérindiens qui permettent la construction progressive d'une identité propre.

Les usages politiques de la culture : vers une affirmation d'une fierté indienne

Dans les deux territoires et comme dans de nombreuses sociétés anciennement colonisées, cet usage politique de la culture passe par l'affirmation d'une identité autrefois stigmatisée et par « l'invention de la tradition » (Hobsbawm E. et Ranger T., 1983). L'invention de la tradition ayant été paradoxalement l'un des rouages de l'administration coloniale (Bayart J-F. et Bertrand R., 2005), ces processus contemporains de construction par les anciens colonisés de leur identité prolongent ainsi souvent des formes coloniales d'altérisation. On assiste donc en Guyane comme en Argentine à des processus de retournement des anciens stigmates coloniaux. Il en est ainsi de la valorisation de la propriété collective de la terre, l'absence de propriété individuelle ayant longtemps constitué un marqueur de la primitivité des Indiens aux yeux des colons, comme de la revendication même du terme d'Indiens. Ces processus

12. « Proveer a la seguridad de las fronteras ; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo », Constitution de 1853, Chapitre IV, Attributions du Congrès, Article 63, 15.

13. Constitution de 1994, article 75 alinéas 17 et 19.

de retournement du stigmate ne sont toutefois pas identiques en Argentine où nous verrons qu'il est complexe, et en Guyane où il paraît plus aisé.

Pour la Guyane, cette revalorisation culturelle prend de nombreuses formes. Les dirigeants de la FOAG ont par exemple redéfini et valorisé l'institution coutumière à la fin des années 1980 et au début des années 1990, en l'affirmant comme un trait culturel spécifique et central des « communautés autochtones » de Guyane. Ils ont réintroduit cette fonction dans les villages dans lesquels elle avait disparu et organisé de grandes et médiatiques cérémonies d'intronisation des nouveaux chefs, participant ainsi à rendre visible l'institution coutumière. Elle passe aussi par la mise en évidence d'une histoire et d'une culture propres (recherche historique, collecte de témoignages, travail sur les langues amérindiennes, constitution d'une graphie, transcription des contes) et par un effort de réappropriation des danses et chants traditionnels amérindiens. Les habitants de différents villages réapprennent par exemple auprès d'Amérindiens du Surinam, des danses et des chants traditionnels qui avaient été perdus en Guyane. De la même manière, les dirigeants de la FOAG et des associations de village organisent des stages de formation à la vannerie et à la construction de carbets¹⁴. La revalorisation symbolique du groupe indien passe ainsi par le recours à certains éléments matériels sélectionnés de la culture. Il s'agit ici de réintroduire ou de généraliser des usages perdus ou devenus minoritaires et qui sont considérés comme emblématiques du groupe.

Dans les villages du nord-ouest argentin qui revendiquent aujourd'hui le statut de communauté indienne, certaines institutions politiques censément traditionnelles ont aussi été instaurées. Il y a eu la création d'un conseil des anciens et la remise au goût du jour de la figure du *cacicazgo* modernisée (la figure du Cacique représentant le dirigeant indien par le passé). Ces institutions leur permettent de se légitimer en tant qu'institution spécifiquement indienne vis-à-vis de l'extérieur et de réactualiser un passé mythique dans un contexte de politisation des identités. Dans ce cadre, les traditions, qu'elles soient nouvelles ou anciennes, ont un sens éminemment politique et symbolique dans la lutte pour une certaine reconnaissance et pour l'obtention des terres qu'ils occupent.

Bien que ces villages argentins aient le statut de « communauté indienne », l'identification aux ancêtres n'est cependant pas généralisable à l'ensemble des habitants. Leur mode de vie a pourtant des points communs avec celui que l'on peut observer dans les régions andines et les Indiens sont très présents dans les récits de tradition orale où l'on y fait référence en tant qu'« ancêtres ». Mais le terme « Indien », sur la scène sociale actuelle, demeure stigmatisant et insultant¹⁵. Être Indien, dans les représentations collectives que partage

14. Les carbets sont les maisons traditionnelles amérindiennes dont le toit est en feuilles de palmier tressées et la structure en bois.

15. Andrew Canessa fait ce même constat dans les Andes boliviennes. Bien qu'en Bolivie le terme *indígena* soit aujourd'hui beaucoup plus valorisant depuis l'élection d'Évo Morales en 2005 et que l'auto-identification en tant qu'indigène y soit massive, Canessa montre que cela ne va pas de soi pour les habitants de son village d'étude, Pocabaya. Dans ce village des Andes reculé,

l'Argentine avec beaucoup d'autres pays latino-américains, évoque spontanément la pauvreté et une position de dominé (Lavaud, 2000). fait référence, on l'a vu, à la sauvagerie préalable à la Conquête. La valorisation de l'Indien dépend cependant du capital culturel de ceux qui emploient ce terme : l'Indien est valorisé aujourd'hui en Argentine dans les univers à capital culturel élevé, comme les groupes intellectuels ou artistiques, où il incarne le représentant d'une culture millénaire aux traces prestigieuses. Par contre, il est dénigré dans les autres groupes où il est resté le barbare non-christianisé au plus bas de l'échelle sociale. Dans la région du Nord-Ouest argentin en général, notamment dans les milieux populaires, c'est cette deuxième représentation disqualifiante qui prédomine. Ils sont toutefois quelques-uns à la tête des organisations politiques indianistes à lutter en son nom et à prendre la parole au nom de tous. L'analyse de leur trajectoire montre que, comme les militants Guyanais, ils ont un capital scolaire plus important que la moyenne villageoise et qu'ils ont connu une longue expérience urbaine. Cela leur a permis de se distancier des rapports de domination locaux. Pour la majorité, c'est en ville qu'ils ont fréquenté les milieux militants qui les ont informés sur les droits réservés aux communautés indiennes. Ils ont ainsi intégré les représentations internationales valorisantes de l'Indien et opéré une inversion du stigmatisme nécessaire à leur engagement militant dans la cause identitaire qu'ils défendent.

Leur lutte, grâce au cadre juridique réservé aux populations autochtones, a permis de nombreuses avancées pour une frange de la population longtemps marginalisée et cantonnée à l'invisibilité. Elle a remis en cause des rapports de domination avec les propriétaires terriens et rendu possible l'expression de revendications territoriales, sociales et politiques sur la scène régionale, nationale voire internationale. Mais il existe toujours une violence symbolique pour la majorité des villageois à se reconnaître Indien. Son image portée par les institutions de l'État comme l'École est de première importance. En effet, les manuels scolaires ont peu évolué quant à la vision d'un passé archaïque et révolu qu'ils véhiculent. Depuis la fin des années 1990, on assiste à la promotion de politiques d'éducation multiculturelles. Elles concernent cependant des actions très localisées et n'ont pas amené un changement profond dans les manuels éducatifs nationaux qui seuls permettraient de faire évoluer les représentations stigmatisantes de l'Indien qu'ils reproduisent.

Conclusion

Les processus de revendications identitaires indiennes s'inscrivent dans des dynamiques sociales similaires en Guyane et en Argentine. Ils se situent cependant dans des temporalités et des processus historiques distincts. Au

dont les habitants auraient le plus les caractéristiques attribuées aux indigènes (langue, coutumes...), ceux-ci ne se reconnaissent pas en tant que tels. Dans leurs représentations, les indigènes sont ceux qui vivent presque nus dans la forêt à l'état sauvage (Canessa, 2007).

moment de la colonisation française, il n'y a eu en Guyane ni massacre ni mise en esclavage des Indiens et la spécificité du territoire amazonien leur a permis de se réfugier dans des espaces dans lesquels l'emprise coloniale était faible. La colonisation, du moins vis-à-vis des Indiens, y a été moins violente qu'en Argentine où les populations indiennes étaient perçues au XIX^e siècle comme une entrave à la construction nationale et où de ce fait l'Indien constituait une figure repoussoir, mais centrale, de ce processus de construction. C'est pourquoi les politiques d'assimilation forcée ont été mises en œuvre en Argentine dès le XIX^e siècle et qu'elles ont été beaucoup plus tardives, dans les années 1970, en Guyane. Sans doute parce que la figure de l'Indien a été beaucoup moins présente dans le processus de construction nationale centré sur la métropole, la stigmatisation des Indiens de Guyane a été moins forte qu'en Argentine. Le processus d'auto-reconnaissance en tant qu'Indien y est donc plus aisé. Malgré ces différences, les entrepreneurs d'identité amérindienne ont connu des trajectoires sociales et géographiques similaires. Ce sont, en Guyane comme en Argentine, leur capital scolaire et leur expérience urbaine qui leur ont permis de s'approprier les langages de l'autochtonie et de revendiquer des droits. Dans des histoires nationales tout à fait distinctes, être Indien est aujourd'hui est devenu une catégorie juridique ouvrant des droits spécifiques sans être exclusive de l'appartenance nationale.

BIBLIOGRAPHIE

- BAYART J-F., BERTRAND R. (2005), « La problématique du legs colonial », Paris, Fasopo.
- BRASLAVSKY C. (1993), "La historia en los libros de texto de ayer y de hoy para las escuelas primarias argentinas", Buenos Aires : FLACSO-UBA, Serie "Documentos e Informes de Investigación" núm. 133, mimeo.
- BRIONES C. (2005), *Cartografías argentinas — Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires : Ed. Antropofagia.
- CAMPI D. (1993), "Captación forzada de mano de obra y trabajo asalariado en Tucumán, 1856-1896", in *Anuario IEHS*, Facultad de Ciencias Humanas del centro Tandil, n° 8.
- CANESSA A. (2007), "Who is Indigenous ? Self-identification, Indigeneity, and claims to justice en contemporary Bolivia", *Urban Anthropology*, Vol. 36 (3).
- CARRASCO M. (2000), *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*, IWGIA, Argentina.
- COLLOMB G. (1997), La "question amérindienne" en Guyane. Formation d'un espace politique, In M. Abéles et H-P. Jeudy (dir.), *Anthropologie du politique*, Paris : Armand Colin.
- COLLOMB G., TIOUKA F. (2000), *Na'na Kali'na. Une histoire des Kali'na en Guyane*, Petit Bourg, Guadeloupe : Ibis Rouge Éditions.
- CONKLIN A.-L. (1997), *A mission to civilize. The republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford : Stanford University Press.

- DI FINI M. (2001), "Visibilidad/Invisibilidad en la relación Sociedad Aborigen/ Estado Nacional", in M. Garreta et C. Bellelli, *La trama cultural. Textos de antropología y arqueología*, Buenos Aires : Ediciones Caligraf.
- HOBBSAWM E. et RANGER T. (1983), *The invention of tradition*, Cambridge University Press.
- HURAUULT J. (1989), *Français et Indiens en Guyane, 1604-1972*, Cayenne : Guyane Presse Diffusion.
- LAVAUD J.-P. (2000), « Essai de définition de l'Indien : le cas des Indiens des Andes » in Gosselin G. et Lavaud J.-P. (eds), *Ethnicité et mobilisations sociales*, Paris : L'Harmattan.
- LÓPEZ DE ALBORNOZ C. (1997), « Productores rurales de San Miguel de Tucumán. Fines de siglo XVIII », in *El Tucumán Colonial y Charca* — t. II, Universidad de Buenos Aires.
- LORANDI A.-M. (1997), *El Tucumán Colonial y Charcas* — Tomo I, Universidad de Buenos Aires.
- MAM LAM FOUCK S. (2006), *Histoire de l'assimilation, des « vieilles colonies » françaises aux départements d'outre-mer. La culture politique de l'assimilation aux Antilles et en Guyane françaises (XIX^e et XX^e siècles)*, Matoury : Ibis rouge.
- MIGUEL FIGUEROA R., FRANCISCO J. ANDRÉS MULET (1949), *Planificación integral del Valle de Amaicha*, Instituto de Sociografía y Planeación, Universidad nacional de Tucumán.
- MORIN F. (2005), « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *Parcours anthropologique*, 5 : 35-42.
- QUATTROCCHI-WOISSON D. (1992), *Un nationalisme de déracinés — l'Argentine : pays malade de sa mémoire*, Paris : éd. du CNRS.
- QUIJADA M., BERNAND C. et SCHNEIDER A. (2000), *Homogeneidad y nación con un estudio de caso : Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid : CSIC.
- QUIJADA M. (2003) « ¿Hijos de los barcos o diversidad invisibilizada ? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX) », in *Historia Mexicana*, Vol. LIII, octubre-diciembre, n° 2.
- QUIJADA M. (1994) « La Nación reformulada : México, Perú, Argentina (1900-1930) », in A. Annino, L. Castro Leiva et F.-X. Guerra (dir.), *De los imperios a las naciones : Iberoamérica*, IberCaja : Zaragoza, pp. 567-590.
- SAADA E. (2005), Une nationalité par degré. Civilité et citoyenneté en situation coloniale », in S. Dufoux et P. Weil (dir.), *L'esclavage, la colonisation, et après...*, Paris : PUF, 2005.
- THABOUILLOT G. (2012), *Un projet politique et administratif pour l'arrière-pays de la Guyane française : le territoire de l'Inini (1930-1969)*, Thèse pour le doctorat d'Histoire de l'Université Paris IV.