



HAL
open science

L'identité à “ géométrie variable ” des jeunes hommes Kali'na de Mana (Guyane française) : sur quelle mesure ?

Dorothee Serges

► To cite this version:

Dorothee Serges. L'identité à “ géométrie variable ” des jeunes hommes Kali'na de Mana (Guyane française) : sur quelle mesure ?. 2009. hal-00495479

HAL Id: hal-00495479

<https://hal.science/hal-00495479>

Preprint submitted on 29 Jun 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'identité à « géométrie variable » des jeunes hommes Kali'na de Mana (Guyane française) : sur quelle mesure ?



Résumé : Parler d'identité à « géométrie variable » suppose de comprendre la construction des jeunes hommes amérindiens Kali'na en Guyane selon deux axes en abscisse et en ordonnée. L'axe en abscisse tiendra compte des effets de la socialisation primaire, familiale, associant à la fois la culture des amérindiens Kali'na de Guyane ainsi que des éléments syncrétiques dû à la modernité. En ordonnée, nous trouverons les socialisations secondaires – les différents passages par les institutions françaises et « encrage » dans des groupes de pairs – au regard du contexte économique-social guyanais. Dans cet espace ainsi délimité, nous interrogerons les variations des « grammaires identitaires masculines », en fonction des générations et des influences tant locales, celles de la société guyanaise, créolisée et occidentalisée – que globales – les effets des « styles » frontaliers et/ou télévisés. Cette grammaire conditionne l'émergence d'individus pluriels et « incertains » (Ehrenberg, 1995), organisant leur masculinité autour de passages alternatifs et ritualisés, structurés et structurants.

Mots-clefs : jeunesse amérindienne Kali'na, Guyane française, identité masculine, groupe, homme.

Introduction

Les Amérindiens de Guyane française se répartissent, selon trois familles linguistiques, entre ethnies de l'intérieur et ethnies du littoral. Les populations Kali'na¹ du littoral, associées avec les populations Wayana (Roucouyennes) de l'intérieur, appartiennent à la famille linguistique Caribé (ou Karib). Selon les travaux de l'ethnohistorien Pierre Grenand et de l'ethnolinguiste Françoise Grenand, les groupes Caribes, partis du bas Amazone en l'an 900 et présents depuis le XVI^{ème} siècle sur le littoral, forment aujourd'hui une famille qui se disperse au Brésil, au Surinam, jusqu'au Guyana et au Venezuela (*Ethnies* 1985 :14).

En 1958, la population Kali'na résidant à Mana était évaluée par Jean-Marcel Hurault (1965 : 823) à 116 hommes et 115 femmes pour 261 enfants (53%) de moins de 14 ans. En trente ans, l'effectif des Kali'na passe – pour la Guyane française – de 670 à 2000 personnes en 1990. A ce chiffre s'ajoute les populations déplacées en 1995, conséquence de la guerre civile du Surinam. Aujourd'hui, les Kali'na sont entre de 2800 et 4000 individus – 2850 selon l'Association des Amérindiens de Guyane² – répartis principalement sur la région côtière de l'Ouest guyanais, selon trois zones géographiques incluant l'Estuaire de la Mana, le Maroni et Iracoubo.

Dans l'Estuaire de la Mana, comprenant les villages des Hattes, d'Awala-Yalimapo, la Bouverie et la Cité Anne-Marie Javouhey de Mana, ils représentent une population totale de 433 personnes. Plus précisément, les habitants de la cité Javouhey sont répartis autour de cinq grandes familles : François, Lieutenant, Frédéric, Emile et Nenesse, auxquelles s'ajoutent des proches parents venus les rejoindre, élevant la population à environ 150 personnes. Les jeunes de cette cité ont, pour la majorité, moins de 25 ans. Le groupe dont nous allons parler se compose de 20 personnes environ dont les âges varient entre 15 à 30 ans. Aussi, prendre la mesure de la construction identitaire de ces jeunes kali'na a tout d'abord consisté à recueillir des données de terrain – par entretiens, semi-directifs et ouverts ; par des observations, directes, participantes – et ce, lors de différentes recherches³ s'étalant de 2004 à 2008. Le cadre offre ainsi une vue à la fois synchronique et diachronique, une sorte d'arrêt sur image annuel me permettant de saisir les changements dans le temps.

¹L'ethnonyme « Galibi », employé par les premiers observateurs sera remplacé par l'autodénomination « Kali'na » d'origine Arawak, *Kaniriphuna* («Les Galibi », Odile Renaud Lescure, *Ethnies*, 1985 : 19). Pour faciliter cet exposé j'emploierai ici la dénomination Kali'na, que les groupes avec qui j'ai travaillé utilisent également.

²Données de l'Association des Amérindiens de Guyane Française (AAGF, formée en 1981 par Félix Tiouka) croisées avec celles de la Direction Départementale de l'Équipement.

³Master 1, puis Master 2 en anthropologie et socio-anthropologie, puis, Master 2 en cinéma documentaire sur le travail d'un artisan vannier (*Manaré*, 31').

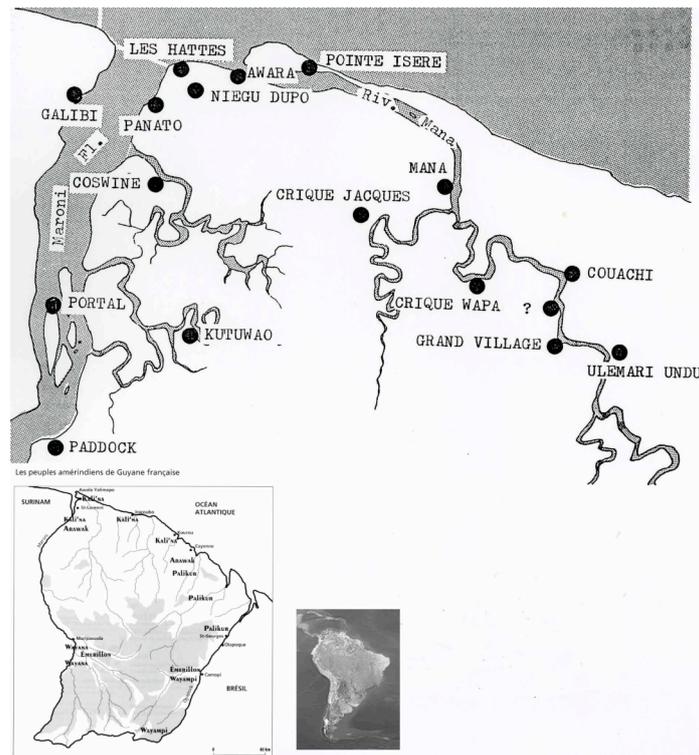


Figure 1 Localisation des ethnies et des villages amérindiens
(Grenand, *Ethnies* 2005 & Cornette, 1988)

Grammaire identitaire des jeunes hommes Kali'na de Mana

Des modèles masculins kali'na en mutation

La construction de l'identité masculine kali'na suppose l'incorporation et l'intériorisation de modèles culturels masculins de ce groupe dans la modernité. Le modèle est constitué à partir d'un ensemble de qualités sexuées, bi-partitionné en fonction d'une échelle de valeurs asymétriques organisant la complémentarité entre les sexes (Mathieu, 1989). Cette complémentarité entre les sexes était et est encore au principe de la division sociale et donc sexuelle des tâches et du travail. L'ordre ainsi fondé est maintenu par la coexistence de différents modèles d'hommes, chacun étant détenteur d'une autorité, garante de l'ordre social : les chamans, les chefs coutumiers, les anciens et les pères.

La colonisation par les Missions Jésuites, dont l'une arrivée en 1828 dans cette commune, a profondément transformé les croyances chamaniques. L'ordre cosmologique est maintenu par l'intermédiaire de croyances symboliques, d'origine mythique, organisant les comportements entre les hommes et les femmes à partir de discours et de rites. Jean-Jacques Chalifoux ajoute qu'il faut le lire comme un « *canevas cosmologique contemporain des Galibi* » (1998 : 103). Les esprits forts sont masculins : esprits malins, bons ou mauvais, ils sont orchestrés par *Tamusi*, le grand père des esprits. Les Missions, en obligeant les enfants à quitter leur famille

pour recevoir une éducation dispensée dans des internats (de 1949 à 1960), déstructureront ces croyances au profit d'un système syncrétique, mêlé de catholicisme. Qui plus est, le syncrétisme kali'na, ancré dans le contexte guyanais, intègre des éléments symboliques créole ou bushinenge⁴ – *Maman Di Lo*, croyance créole en la présence d'une femme mystérieuse dans l'eau, une jeune et charmante sirène qui entraîne avec elle les individus imprudents ou les *Bakruu* : personnages bushinenge, esprits malfaisants « *liés aux choses de la ville* » – comme autant d'esprits supplémentaires au panthéon des croyances kali'na.

La politique coloniale de francisation, c'est-à-dire la scolarisation des enfants et l'administration des populations citoyennes va également octroyer droit de vote et prestations sociales (aides et allocations, 1970-1973) à tous les groupes ethniques de Guyane, dits ressortissants français. S'ajoute la départementalisation, en 1946. Elle modifie le système politique des capitaines, confié aux autorités coutumières, encore présentes sur la scène politique, soutenues par le Conseil des anciens (Collomb, 1999). Enfin, la régionalisation, dernière étape du processus va faire osciller ces citoyen-ne-s entre une dépendance à la politique métropolitaine, couplée d'une dépendance au fonctionnement institutionnel majoritairement créole. Des revendications identitaires et territoriales émanent de jeunes Kali'na, notamment Félix Tiouka, dont les passages par le « home » de Mana et le lycée de Saint Laurent le conduiront, en 1984, à porter la voix des ethnies Amérindiennes, minorisées, sur le devant de la scène politique guyanaise. Aujourd'hui la politique amérindienne se conjugue au féminin avec l'entrée, sur le devant de la scène, de « cheffes coutumières⁵ ».

Parler de familles Caribes suppose ici de comprendre ces populations selon une organisation sociale semblable, signifiant une similitude entre leurs systèmes de parenté, d'alliance et de résidence. L'unité domestique, traditionnellement basée sur la famille paternelle, étendue et uxori-locale, se modifie avec la sédentarisation des familles dans des villages amérindiens. L'autorité du ménage, reposant sur le père comme principal pourvoyeur économique, tient compte à présent de l'entrée des femmes sur le marché du travail et des aides sociales de la politique familiale. Ainsi, le pouvoir est pensé et agit pour et par les hommes, ayant les positions de chefs dans le domaine religieux, civil et familial. Cependant, les Missions, la francisation et les répercussions de la politique sociale métropolitaine vont affaiblir l'autorité des chefs, et par conséquent des modèles qu'ils véhiculaient, au profit d'une réélaboration centrée sur l'individu. Nous allons voir comment cela se traduit dans la vie quotidienne des jeunes kali'na de Mana.

Identité masculine et encrages corporels

Construire une identité masculine suppose d'intégrer la compréhension de ce fonctionnement lors de la socialisation primaire, en élaborant des éléments à la fois culturels et sociaux. Nous envisagerons cette fabrication à partir de deux dimensions, l'une symbolique et l'autre idéologique, à travers lesquelles les jeunes hommes vont façonner leur propre grammaire, notamment à partir de la pratique du tatouage. Il nous faut préciser qu'aucun document dans

⁴L'appellation Bushinenge – signifie littéralement « nègres des bois » en Créole Surinamien (Sranan Tongo) – est la réunion des ethnies Noirs Marrons : Saramaka, Ndjuka, Aluku (Boni) et Paramaka.

⁵En 1997, Cécile Kourouyi succède à son grand-père Philobine Kouyouri, dernier « capitaine » de la communauté Kali'na de Yanou-Bellevue, village de la commune d'Iracoubo (Entretien, 2004)

les archives ne fait mention de cette pratique. Nous pouvons toutefois tenir compte d'une tradition de peintures corporelles, effectuées lors de la cérémonie de clôture de deuil appelée *Epekodono*. Cependant, les descriptions faites par les chercheurs (Ahlbrink, W. 1931, De Goeje, C-H. 1943, Hurault, 1965, Delawarde, 1967) ne décrivent pas cette pratique telle qu'elle a lieu et se développe aujourd'hui. Il faut attendre les travaux plus récents pour en avoir une description plus fine (Lemorin, 1996). Ces dessins débutent avec un motif principal, pouvant représenter à la fois des éléments animaux (faune) et/ou végétaux (flore), et s'étalent sur tout le corps. Ils expriment dans la pensée kali'na « *la vie au-delà de la disparition de l'enveloppe corporelle* » (Lemorin 1996 : 123). Est-ce une omission des premiers chercheurs ? Une pratique rendue secrète par les groupes amérindiens ? Ou, pouvons nous envisager une réappropriation récente d'éléments traditionnels par les anciens, débouchant sur une réécriture de soi par les plus jeunes ?

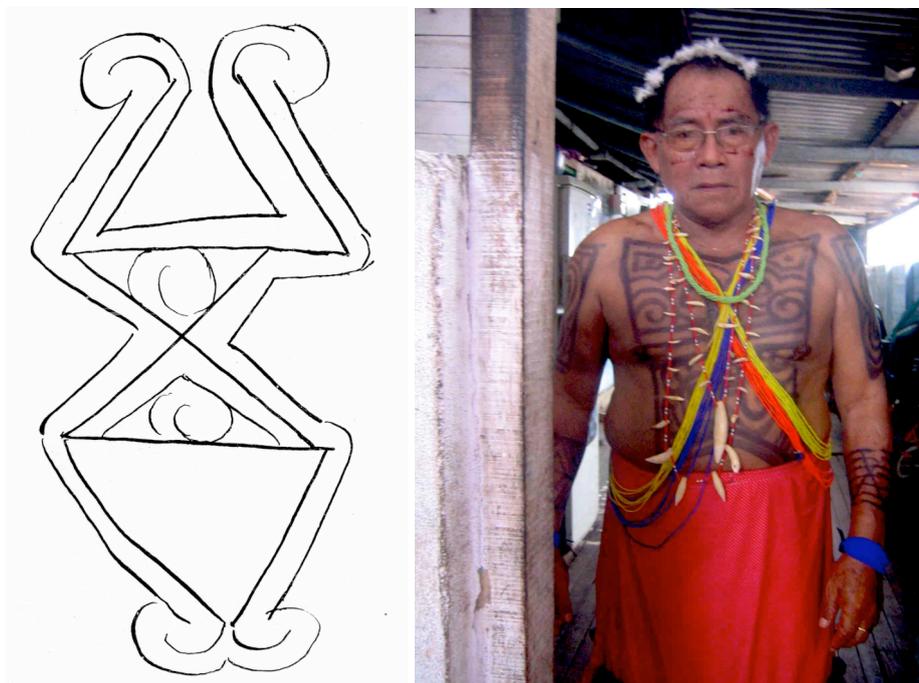


Figure 2 (Ahlbrink, W. 1931) & Photographies 1 (cliché personnel, 2008) :

Du motif principal à toile corporelle

Le tatouage n'est pas une pratique culturelle traditionnelle propre au groupe kali'na. Cependant tous les jeunes de la cité Javouhey en possèdent un, voir plusieurs. Certains d'entre eux ont la quasi-totalité du corps tatoué, alors que d'autres en ont disséminé sur le cou, les bras – et/ou les mains – le dos et les cuisses, pour ce qui concerne les principaux lieux exposés. Cette pratique débute vers 13/14 ans avec la réappropriation de son nom à travers l'écriture d'initiales – lettres majuscules, symboles japonais – ou même du prénom de la personne dans son intégralité. Auguste, 19 ans, a tatoué son prénom en entier il y a trois ans. D'autres comme Joël, 29 ans, ont uniquement leurs initiales tatouées en lettres capitales, correspondant à son nom de famille d'abord, puis son prénom ensuite : « *Être amérindien, c'est dans le sang* ». Il a voulu le faire lui-même pour se « retrouver », à l'âge de 12 ans. Rico,

30 ans a préféré écrire guerrier sur son poignet pour s'identifier à une idée, plutôt qu'à une personne/personnage. Il est devenu le tatoueur de la cité en 1998, remplaçant son cousin Sylvain décédé par noyade, dans le fleuve de la Mana en 1996.



Photographies 2, 3 & 4 : réécritures corporelles (clichés personnels, 2004-2008)

Les motifs amérindiens viennent ensuite ajouter des attributs culturels à leur identité. C'est notamment le cas de Rico, qui s'est fait tatouer une tortue en motif tribal, par Sylvain, pour matérialiser son attachement à cet animal. Il a également un dauphin tatoué sur le dos et un margouillat – lézard tropical – sur le pied droit. Il me précise que l'un est un animal malin et que l'autre annonce la pluie. Il décrit également son œil, tatoué à l'intérieur de la main, comme étant une protection :

« Si par exemple t'as un doute pour les gens (sous entendu vis-à-vis des gens), tu leur mets la main en face des yeux et leur dit « mon œil oui » et là, tu vois si dans leurs yeux ils mentent ».

Il peut s'agir d'une réélaboration de motifs traditionnels, tribalisés, compris dans un rapport entre l'attribution des qualités propres d'un animal à un être humain, celui « *qui serait entièrement dominé par une passion prendrait [ou risquerait de prendre] alors l'apparence de l'esprit de cette passion* » [De Goeje (1955 : 34)].

De manière similaire, Chris, 24 ans, me dit s'être fait tatouer par Sylvain une aurore boréale dans le cou, comme premier « vrai tatouage » - le premier étant une croix catholique – afin de rester dans l'atmosphère, dans l'espace. Il associe ce motif à d'autres symboles comme des feuilles de marijuana – appelées localement kali – et des personnages fumant des joints (cigarettes contenant un mélange tabac/kali). Eloïm, 16 ans, s'est fait tatouer une sirène « une bel Famn⁶ », par Rico, cité précédemment et devenu tatoueur. Ce motif occupe la moitié de son dos. Il l'appelle « *Maman-di-lo* ». Cette figure n'est pas éloignée de celle de la culture amérindienne, où « *Amana* »⁷ est la déesse de l'eau, « *La Vierge-Mère de l'Univers. Elle est un esprit des eaux ou un esprit serpent, une sirène* » [De Goeje, (1943)1955 : 39].

⁶Belle femme en créole.

⁷Dans la cosmogonie kali'na, *Amana* est à l'origine de la formation de l'Univers, elle est une jeune fille dont le corps se termine en queue de serpent. Elle est un personnage marin ambigu, représentant à la fois la beauté et suscitant la méfiance. L'eau est construite dans la pensée Kali'na comme un élément dangereux pour les

Les intérêts portés aux motifs choisis émanent à la fois de cultures amérindiennes qui leur sont proches et d'autres (créoles) à l'intérieur desquels ils se conforment. Ces emprunts nous renseignent sur les distinctions faites entre les jeunes en fonction de leurs âges, de leur histoire personnelle, individuelle, mais également à travers l'histoire de leur groupe d'appartenance. Cette pratique masculine – seule une femme Kali'na a un tatouage sur la moitié de la cuisse. Les autres, que j'ai pu observer sur d'autres femmes, représentent des points soit disposés sur le front ou sur les bras – permet d'incorporer des éléments culturels symboliques que les jeunes hommes vont sélectionner en fonction de leur génération. Ils se répartissent entre « aînés » [25-30 ans] et « cadets » [15-25 ans], également en fonction de leur personnalité, intériorisant par cet intermédiaire un système de pensée comme trame philosophique de leur rapport au monde.

Les premiers tatouages sont complétés, en suivant la trajectoire identitaire de ces mêmes personnes (Serges, 2006), de motifs guerriers, indiens d'Amérique du Nord et de culture/religion rastafari⁸ pour les plus jeunes. Elle est également en opposition avec les lois françaises car, afficher des signes relatifs à la consommation de drogues constitue un délit aux yeux des autorités locales de la commune : les gendarmes. Le tatouage est alors conçu comme étant un « *processus contre-acculturatif* » (Bastide, 1971), résultant d'une situation de colonisation et d'acculturation à l'intérieur de laquelle les individus vont réagir en s'opposant aux modèles de leurs pères, dont les jeunes hommes s'empareraient afin de revaloriser certains éléments de la culture amérindienne et se forger de nouvelles références identitaires. Plus largement l'étude de cette pratique nous renseigne sur la nature des contacts entretenus avec d'autres cultures à travers lesquelles les jeunes hommes s'identifient, de manière différenciée relativement à leur génération. Comment se façonnent les relations interethniques entre les jeunes de la commune de Mana et ceux de la cité Javouhey ?

Ces jeunes hommes célibataires à la mesure des contacts culturels

Ces jeunes hommes, tatoués, restant dans la rue en groupes, ne se rapprochent-ils pas de ce que Park nomme « *l'hybride culturel* », un produit du monde moderne ? Les modèles des pères, destitués de leur autorité par la sédentarisation, le fonctionnement social attribuant des aides, perdent leur place d'unique pilier et adoptent, pour certains, des conduites pouvant être violentes. Quelque uns des jeunes me disent recevoir des coups :

J'ai pas eu une enfance facile, le pater [père] nous frappait, mes frères et moi, tu sais, un moment il buvait beaucoup d'alcool... (Haze). [...] son père était très souvent alcoolisé et qu'il cognait sur ses enfants assez fréquemment "pour leur faire comprendre", parce que sans ça "ils n'auraient jamais retenu de la même manière"

femmes, particulièrement lors de leurs premières menstruations. Ainsi, elle est réservée aux hommes, ou à certains hommes, comme le chaman qui communique aux esprits par l'intermédiaire de l'eau, ou le chef, qui seul à l'autorisation de s'y baigner. Ces interdits sont présents dans les pensées, mais ne sont plus strictement respectés. *Amana* en kali'na est le toponyme de la commune, Mana, bordée par un fleuve du même nom.

⁸Ce mouvement, prônant une spiritualité fondée en la reconnaissance de l'empereur d'Éthiopie Haïlé Sélassié II, est en partie initié par Robert Nesta Marley, dit Bob un jeune jamaïcain de Kingston. L'empereur est représenté en étant accompagné d'un lion, et d'un drapeau aux couleurs vert, jaune et rouge.

Dans ces extraits d'entretiens, effectués avec Haze et croisé avec celui de sa compagne Ségolène, nous pouvons saisir la manière dont est pensé l'éducation des enfants comme faisant partie de la « norme », engendrée par la violence. Il s'agit ici de prendre la mesure des origines du décalage entre les modèles – ou de leur reproduction, mais dans ce cas, les jeunes seraient dans un autre espace que celui de la rue – à la lumière de leur vécu familial.

Un second phénomène social, nous semble-t-il, peut être rattaché à la situation de marginalité de ces jeunes : la « fuite » des femmes. En effet, ces dernières ne se soumettent plus aux obligations d'unions entre familles, les plus jeunes veulent leur indépendance, économique et sociale. Ségolène me précisera que pour « régler » une femme – sous-entendant, la faire obéir – le mari la frappe. Sa mère lui a dit que « *dans la culture amérindienne, tu dois toujours écouter la parole de ton mari, (...) tu ne dois jamais le contredire* ». Elle me précisera son point de vue à travers l'expérience personnelle qu'elle en a eue : « *j'aime pas leur façon de vivre, j'aime pas, j'aime pas leur façon de vivre, boire, rentrer chez eux pour battre leur femme ou leurs enfants, non* ».

Une des première forme de violence structurelle à l'œuvre dans la socialisation primaire est familiale. Elle nous permet de comprendre à la fois les raisons des mutations dans les modèles, la volonté de ne pas adhérer aux normes que leur propose leurs pères et de s'en extraire et également les raisons pour lesquelles ces jeunes ont une place marginale. Le groupe des aînés [25-30 ans] est un groupe de célibataires, représentant ce que Pierre Bourdieu⁹ nomme « *le symptôme le plus éclatant de la crise d'une société qui, par tradition, condamne ses cadets à l'émigration ou au célibat* ». Quelles sont les raisons de leur place dans ces espaces urbains ?

Marques, démarcations et affirmations identitaires

« Y a pas une méthode qui partirait d'ici et qui dirait si tu prends ce chemin-là, ton identité va être là [...] moi on m'a toujours appris que la construction de l'identité, ma culture, y faut l'imaginer comme un filet, comme un filet de pêche, c'est-à-dire qu'il y a plusieurs, hein, et que quand on va, quand on coupe un morceau, le filet continue à exister [...]. Parce que moi, je suis persuadé que la construction identitaire c'est quelque chose qui se construit au quotidien, à chaque seconde où y a des rencontres, ou l'individu est des fois en difficultés, est dans des problèmes, ou l'identité se construit à ce moment-là, elle est perpétuelle. On peut avoir aussi une identité multi, multi dimension culturelle. Et c'est ce qui va se faire, le petit Hmong qui va se marier avec le petit Kali'na, le petit Kali'na avec le petit Bushinenge, le Kali'na qui va se marier avec le métro, celui qui va avoir une culture brésilienne ou surinamaïse, l'ensemble de ces éléments là va façonner ».
Félix Tiouka (Entretien 2005).

Prendre la mesure de la construction des jeunes hommes kali'na suppose de les comprendre dans leur contexte social, c'est-à-dire à partir des espaces masculins où se co-construisent les valeurs de la masculinité. Lors de la socialisation secondaire, la construction des identités masculines se rejoue auprès des « autres » jugés significatifs pour ego, la bande, ou le groupe

⁹ « *Le bal des célibataires* », *Etudes Rurales*, N°5/6, 1962.

d'appartenance. Nous envisagerons ses groupes à partir de la place qu'ils occupent dans l'espace à la cité et dans les rues, ainsi qu'à partir des relations et des solidarités qu'il existe entre les différents membres, en fonction des contextes sociaux.

Positions spatiales entre groupes de jeunes hommes

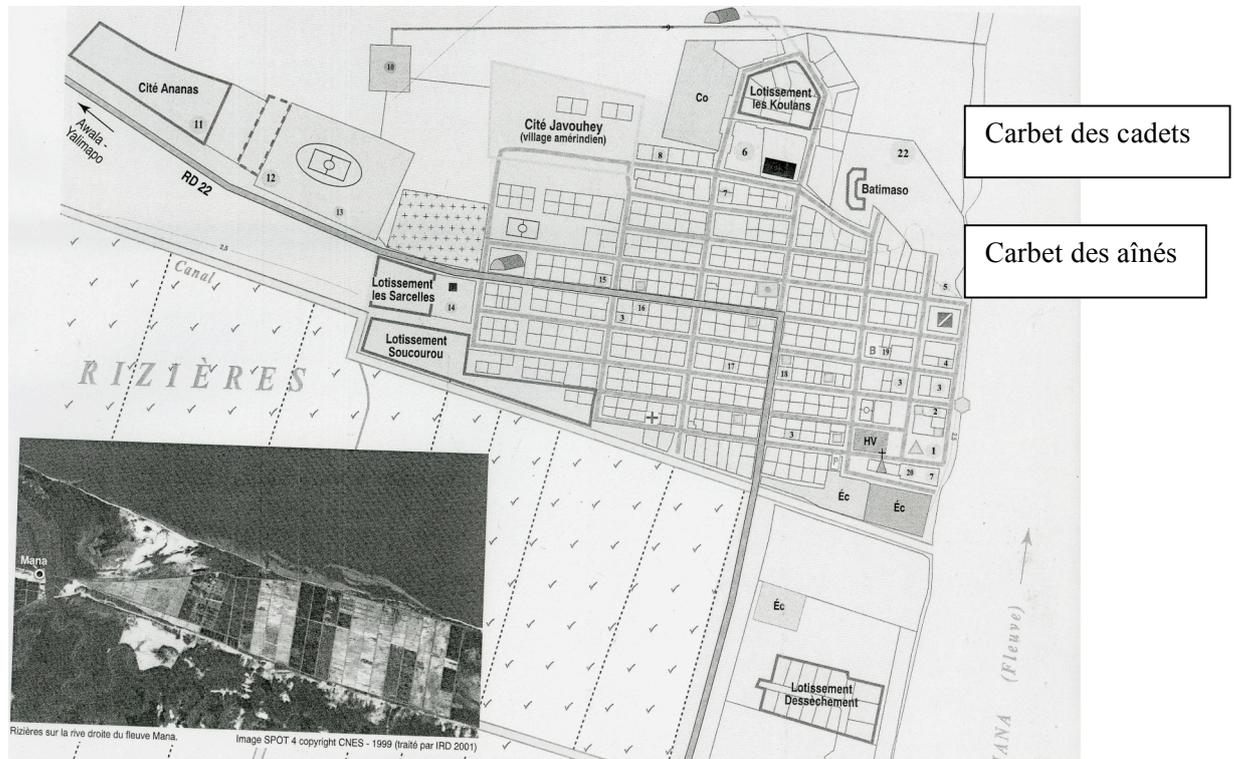


Figure 3 : Localisation de la Cité Javouhey, Ananas et du fleuve

Source Mairie, 2001

L'analyse des trajectoires de vies de ces jeunes amérindiens nous permet d'envisager leur place dans l'espace urbain, public ainsi que leurs rassemblements entre hommes dans les espaces privés. Mon terrain s'appuie sur de nombreuses observations auxquelles il me faut ajouter le biais que constitue ma position de jeune femme blanche, ethnologue « de passage » (Serges, 2004 ; 2006). J'ajoute que la cité est située à l'écart du centre, que ce quartier périphérique est quasi mono-ethnique et qu'il est actuellement en cours de réhabilitation, les maisons/carbets sont détruite pour être reconstruire « en dur ».

Les aînés se retrouvent au bord du fleuve (photo 5) et ceci pour plusieurs raisons. C'est un point stratégique il est situé sous un arbre permettant d'être à l'ombre, il est à l'intersection avec la seule route d'arrivée dans la commune et il se situe devant le magasin chinois où les prix sont les plus bas. Ils passent de longues heures à blaguer évoquant les beuveries de la veille ou les personnes ayant été incapables de rentrer chez elles, autour d'une ou plusieurs boissons alcoolisées – bières ou rhum. Se trouver devant le magasin favorise les rencontres. S'il y a des anciens, des Touchi¹⁰, ils vont employer l'expression « *mondoma*¹¹ ? », ou, « *a la sani*

¹⁰ Appelés autrefois « *Tamouchi* », ce terme est remplacé par les jeunes de cette étude par le terme « *Touchi* ».

bon ? ». Les Touchi vont répondre par « *mondo* ». Il n'y a que les plus âgés qui utilisent le kali'na dans l'espace urbain. Les cadets se retrouvent sous un carbet, à 300 mètres de là, en suivant le fleuve. Ils n'aiment pas traîner devant les magasins comme leurs aînés. Ils privilégient les espaces sans passages, où ils peuvent fumer, des cigarettes ou des joints et contrôlent les arrivants en les repérant de loin. Ils parlent créole, des préoccupations de leurs quotidiens et de blagues intégrant les métissages :

Eddy me parlera des « *maskilili, mi-humains, mi-bois qui sont des enfants. Tu ne dois pas te retourner, il ne faut surtout pas que tu les croises la nuit, ils sont dangereux* ». Puis, des « *Bakuu* », « *si tu les entend pleurer devant chez toi, n'ouvre pas, surtout ne regarde pas* » (Jimmy).

Ils se saluent en disant « *what's up ?* », « *ça to fè ?* », « *comment vas-tu ?* » ? Les réponses en créole sont toujours « *mo la* », « *ça y fè* », littéralement « *je suis là, je vais bien* ». Ces interactions sont accompagnées d'un geste de la main, où les deux personnes en se rencontrant vont « *checker* », c'est-à-dire, vont joindre leurs deux points fermés l'un contre l'autre et les entrechoquer. À ce moment, ils disent « *check* » ou « *check man* » en signe de bienvenue. La fin d'une rencontre est exprimée par : « *plus tard* » ou « *demain* ».

L'utilisation des espaces privés et publics sont également soumis aux règles de la bi-partition des sexes. En effet, à l'espace féminin, intérieur, correspond l'espace masculin, extérieur. Les filles apprennent très tôt à ne pas rester seules dans les espaces publics, sous peine d'avoir à subir les moqueries des jeunes hommes. Elles apprennent très tôt les dangers de la rue, surtout après 18 heures, à la tombée de la nuit. En parlant de cela avec Rose, elle me dira qu' : « *ils font ça pour te faire peur !* ». L'identité sexuée est ainsi modelée en fonction du genre (Mathieu, 1989), c'est-à-dire, de la grammaire organisée par la société pour définir les sexes, et tant que le système social s'y conforme, la reproduction de ces modèles se maintient.

Les espaces masculins ainsi dessinés, organisés et différenciés sont des points de rendez-vous quotidien. Ils permettent de mettre en commun des croyances, des envies, de partager des blagues et des boissons et/ou drogues. Ils sont l'occasion de réaffirmer sa place dans l'espace social, de la visibiliser en sortant de la cité. Les groupes intègrent à leurs discussions des éléments culturels d'autres groupes ethniques, de manière similaire à ce que nous avons envisagé lors de l'analyse des tatouages. En effet, par leur vécu avec des créoles, notamment sur les bancs de l'école, ou avec des bushinenge, les plus jeunes intègrent la connaissance de « l'autre ». A cela s'ajoute la génération des jeunes métisse, possédant un parent brésilien, bushinenge ou créole.

« Entre-soi » masculins et démarcations ethniques

Aussi, la démarcation par la construction d'un entre-soi au masculin peut être envisagée à partir des pratiques sportives telles que le football. Lors d'un match entre des équipes amérindiennes et équipes mixtes des moments de tensions plus fortes entre les équipes apparaissent lors des échanges interethniques. Les équipes sont formées d'un côté par des amérindiens et des amérindiens/brésiliens, d'un autre, elles sont majoritairement bushinenge.

¹¹Signifiant en Kali'na : « Est ce que tu te portes bien ? ». La rencontre se clôturera par « *kolopo* », qui veut dire « à demain ».

Au moment où le jeu commence, les tensions s'expriment par des cris, des bousculades et des regards méprisants. Les interactions avec d'autres groupes ethniques peuvent faire l'objet de conflits (physiques ou verbaux). Le sentiment d'appartenance à une équipe est réaffirmé en s'opposant, non plus aux membres périphériques mais à l'équipe adverse. Lucky à ce propos me dira :

« Un des adversaires [Bushinenge] m'a manqué de respect, il m'a fait tomber exprès, et tout le monde l'a vu [à cet instant, un des gars de son équipe l'a défendu]. Il est venu chez moi le soir même pour s'excuser, il m'a dit qu'il s'excusait parce qu'il ne voulait pas qu'il y ait des conflits entre nous ».

Il élabore une théorie des conflits en prenant comme base un triangle, sur le schéma d'une « relation triangulaire ». Il y a le sauveur, la victime et le persécuteur. La victime est la personne qui subit le préjudice. Ce préjudice peut être d'ordre affectif, économique, ou social : il exprime un conflit entre deux personnes. L'idée d'équilibre/déséquilibre se met en place dans les relations. Elle s'articule avec celle du pouvoir, puisque c'est en quelque sorte dans la demande, donc dans le discours et par l'action, le « sauvetage », que les choses se jouent. Il y a une inversion des rôles dans cette relation triangulaire. La victime/sauveur (en position de pouvoir sauver) et la victime/persécuteur (demandeur, dans la demande) vont pouvoir s'expliquer, rendant « visible/dicible » leur situation inférieure/supérieure et rétablir l'« ordre » socialement inversé. C'est-à-dire que la victime va pouvoir récupérer un certain pouvoir sur son persécuteur en l'aidant, et le persécuteur perdre ce pouvoir en demandant.

Pour les cadets, ces valeurs masculines sont exprimées de manière plus tempérée, le football étant vécu à travers les jeux vidéos. Les modèles deviennent virtuels et les conflits se règlent sans affrontement, entre le joueur et son adversaire. C'est le cas pour Maurice, appelé « le vampire », qui joue des heures d'affilée aux jeux vidéo, qui est un « mordu », et ne vit pas que la nuit, il ne sort plus et ne fait plus rien d'autre que de jouer. Limite, me précise son cousin, « il ne mange plus ». Il est dans un état second et ne peut même plus sortir sans porter de lunettes car la lumière du jour lui agresse les yeux. Pour lui comme pour d'autres jeunes de la cité, les jeux constituent un moyen d'entrer dans des univers parallèles, de se risquer aux corps-à-corps entre individus, de se choisir et de construire leurs propres personnages. Les plus jeunes retrouvent ainsi dans le monde surréel l'image inversée de ce qu'ils attendent de leurs personnes dans le monde réel.

Un autre espace où s'affirme l'entre-soi masculin, distinct pour les deux groupes, concerne les lieux festifs intérieurs à la cité : la salle polyvalente, le carbet principal, les carbets individuels et/ou extérieurs : le Manoa del dorado, le Buffalo, « Chez Ramona » – une maison clause tenue par une Brésilienne – aujourd'hui fermée et les espaces aménagés dans le cadre de soirées privées. Les aînés, qui ne savent pas toujours danser, restent à l'écart, entre eux, privilégiant les blagues entre « blada », entre copains. Les plus jeunes dansent le zook, le ragga, des pratiques culturelles se rapprochant du modèle créole. Lors de fêtes, des différents peuvent intervenir :

« La différence entre « les grands » et « nous » [dit-il] c'est à cause des filles, lorsque tu touches à une fille remarquée par un mec plus âgé, alors tu peux te prendre un coup de sabre ».

Pour les deux groupes, la majorité des conflits se produisent à l'extérieur de la maison, qu'il s'agisse de tensions entre les jeunes de la cité Ananas (voisine), d'Awala, où d'altercations avec des personnes d'autres groupes ethniques et à l'intérieur des espaces de la commune. Les motifs peuvent alors être multiples : non respect d'un des membres de la famille d'Ego, ou d'Ego, dispute pour une fille, ou ancienne querelle remise à l'ordre du jour sous les effets de l'alcool et/ou de la fume. Les jeunes hommes utilisent les poings et/ou les armes blanches (rarement les armes à feu), des projectiles (cailloux), des bâtons. Les conflits peuvent entraîner des lésions graves, handicapantes et humiliantes. Les marques du masculin prennent la forme de cicatrices, pouvant également être tatouées, comme c'est le cas pour Rico, qui, après avoir reçu treize coups de sabre, et être resté quelques semaines à l'hôpital de Saint-Laurent, s'est tatoué le chiffre XIII comme symbole de sa « résistance »¹². Chris me dira que lors de cette bagarre, les deux opposants, dont un jeune Bushinenge, étaient saouls et que « *quand monsieur et bourré, il dit n'importe quoi, il devient fou dans sa tête et qu'il provoque les personnes* » (Entretien, 2008).

D'un côté les valeurs entrant dans la fabrication du masculin sont forgées dans l'effort et la solidarité d'une équipe, par le façonnage d'un esprit communautaire à l'intérieur d'une identité collective. Ces valeurs contribuent à créer les normes de la virilité, de la masculinité, tout en exerçant le côté « malin » de l'esprit, de la personnalité par l'intermédiaire de la résolution des conflits latents ou par la mise en place de stratégies de défense pour les plus jeunes. Lorsqu'un des membres du groupe ne règle pas ses conflits, personne ne lui adresse plus la parole, à moins qu'il y parvienne. Ce rapport s'applique pour chacune des tensions entre les jeunes des deux groupes. Les conflits peuvent aussi être violents, des règlements de comptes, ou les enjeux entre les groupes kali'na des cités voisines peuvent être mis à jour. Ces différents se retrouvent dans la sphère publique lors des fêtes pouvant alors déboucher sur des bagarres, parfois plus sanglantes.

En nous appuyant sur les travaux menés par les chercheurs de l'Ecole de Chicago, nous pouvons comprendre la ville comme « *scène de la vie quotidienne* » d'Erving Goffman [(1956)1974], où la culture de la rue est alors entendue comme « *un véritable forum alternatif où peut s'affirmer une dignité personnelle autonome* », Bourgois (1995 : 37). Elle devient le lieu d'affirmation possible de leur masculinité, à travers des conduites pouvant être elles-mêmes violentes (consommations de drogues, et d'alcool, bagarres), à l'égard des autres membres de leur communauté, souvent des plus jeunes et des autres jeunes de issus de groupes ethniques différents. Dans cette perspective, la violence individuelle répond-elle à une violence structurelle, plus masquée, dans le contexte de la société guyanaise ou correspond-elle à ce que Chérubini analyse comme étant « l'impossibilité de disposer des moyens de canaliser cette violence sous une forme ritualisée » ? Les jeunes boivent et fument car les structures communautaires dites traditionnelles ne sont plus à même de pouvoir canaliser les violences exprimées alors dans et par les consommations.

¹²Peut-on y voir un parallèle, toutes proportions gardées bien sûr, avec les jeunes des « gangs » du mara 13, tant au niveau des rites de passage que dans l'organisation des groupes de jeunes, s'étendant dans les autres villes de Guyane (Kourou, Saint-Laurent du Maroni, Cayenne) ?

Identification par la marge et ordonnancement culturel de la société guyanaise

Les modèles culturels que les jeunes kali'na choisissent ont une base culturelle amérindienne, et/ou appartiennent à des cultures en marge, comme nous en avons parlé dans la première partie, mais également aux modèles culturels proposés par la société guyanaise. En effet, cela n'est pas anodin si les plus âgés choisissent des motifs amérindiens et que les plus jeunes se tournent vers des motifs créolisés. Que ces derniers s'orientent vers les danses locales – et notamment le zook – alors que leurs aînés y restent à l'écart. Cet aspect est extensible à d'autres sphères de la vie sociales telles : les goûts musicaux, les goûts vestimentaires, l'attachement à mettre en avant le nombre de relations entretenues avec les femmes, la valorisation de bien de consommation comme la voiture « tuning », avec des bas de caisse et une sonorisation aménagée. Tous ces éléments renvoient à la hiérarchie des modèles culturels, telle qu'elle agit en Guyane. Nous avons en premier lieu une forte influence du modèle occidental, fondé sur l'individualisme. Jolivet décrit que c'est la distance qui sépare les groupes ethniques de Guyane de ce modèle, groupes plus souvent fondés sur le holisme, que « *se séparent les Métropolitains des Créoles, puis les Noirs Marrons et les Amérindiens, mais aussi toutes les minorités [...]* » (1990 : 16).

L'individualisme, c'est être capable de réussite par soi-même, de s'accomplir en tant qu'individu et non plus en tant que groupe. Les valeurs qui ordonnent et hiérarchisent la communauté 'holiste' sont donc prégnantes et imprègnent l'individu, tandis que dans les sociétés occidentales, l'individu va s'en détacher et poser son être et ses propres valeurs au dessus du tout. Les structures sociales fondent ces valeurs ainsi que les mécanismes de domination entre les ethnies, entre les classes et entre les sexes. Elles sont institutionnelles, administratives, et intègrent inégalement les individus à la société. Nous pouvons prendre dans les trajectoires les moments de ruptures analysés (Serges, 2006) à partir des entretiens pour en saisir la portée

Les jeunes hommes ayant quitté tôt le cursus scolaire [16 -18 ans], en 5^{ème} ou 4^{ème}, alors qu'ils sortaient de leur environnement familial et communal pour se rendre au Lycée de Saint Laurent du Maroni. Pour Hervé, lorsqu'il était plus petit, et avec ses copains à l'école, il se moquait de « *la face des petits blancs* », pour leur couleur, pour « *la manière dont ils étaient nuls, il se faisait un plaisir de se foutre de leur gueule* ». Il y a un terme en kali'na désignant le fait d'être responsable de ses actions, de ses actes : « *awala* », c'est toi. Une mère me dira à ce sujet : « *les enfants, c'est eux qui voient, c'est eux qui font ce qu'ils veulent, s'ils veulent aller à l'école, s'ils veulent rester à ne rien faire, c'est eux quoi* ». Le rejet du modèle métropolitain est le premier dont m'ont fait part les jeunes hommes, reflétant le décalage vécu avec le décalage réel. Cependant, si les aînés se posent en opposition à ce système, la génération des cadets lie des relations d'amitiés plus fortes avec les groupes bushinenge, créoles et métropolitains. Les structures d'enseignement en Guyane sont inadaptées au contexte local, les différentes culturelles – linguistiques, mais également de transmission des savoirs par voix orale – deviennent des inégalités dans l'accès aux classes supérieures. Plutôt que de se tourner vers l'éducation, les jeunes se tournent vers des contres cultures : les clips visuels (Buju Banton, Eminem), les films, les jeux vidéos ou encore le tabac accompagné ou non de kali.

Dans un second temps, nous envisagerons le passage par les institutions militaires, permettant à ces jeunes d'éprouver leur masculinité et de la comparer avec celle des autres groupes. Certains m'ont fait part de discriminations subies par les chefs, deux d'entre eux ont dû arrêter leur service avant la fin pour être hospitalisés. Ce service n'étant plus obligatoire, les jeunes

hommes entrent alors dans les métiers de l'armée, en s'engageant comme pompiers – il y a deux des aînés, mariés, entrés dans l'armée et présentant de nouveaux repères/modèles et trois des cadets qui s'y sont engagés en 2008 – et dans les emplois du tertiaire, le secteur de la sécurité. Un nouveau modèle se dessine, avec le prestige attaché à la profession, tant du point de vue de l'autorité que de celui du pouvoir. Viennent alors s'ajouter les modèles d'acteurs tels que Sylvester Stalone ou Arnold Schwarzenegger, modèles de la force et de la résistance.



Photographies 5, 6 & 7 : Présentation de soi, les attributs des hommes modernes

Dans un second temps, les aînés, ayant aujourd'hui le Revenu Minimum d'Insertion ainsi que des aides pour obtenir des formations orientent leurs motivations vers des débrouillardises, des trocs, des échanges monétaires leur assurant le minimum pour continuer à boire et à rester avec les « bladas » tous les jours s'ils le veulent. Ils adhèrent à d'autres modèles visuels, les individus présentant un caractère marginal - les délinquants, les jeunes en échec scolaire, les bandits. Ces sont des modèles « extrêmes » à travers lesquels les plus jeunes vont osciller, conjointement à ceux présentés dans les clips visuels.

Dans ce contexte où se mêlent les ruptures scolaires, liées à une crise identitaire – si l'on s'en tient au schéma développé par Duret – provenant de la profusion des modèles identitaires, et surtout de « *la difficulté à gérer des normes contradictoires dans une société pluraliste* » (1999 : 3), les jeunes hommes vont se recréer des réseaux d'interconnaissance et s'identifier par les marges, à ceux qui leur semblent les plus valorisants et représentatifs de ce que doit être un homme kali'na guyanais, particulièrement les modèles créoles.

Vers une identité masculine guyanaise sur quelle mesure ?

Prendre la mesure c'est d'une part évaluer le poids que représente ces jeunes dans la « balance » culturelle : l'intensité des changements dans la construction des identités masculines kali'na et ce que cela produit sur le groupe. Leur place dans la société guyanaise se mesure à l'aune des modèles choisis, leur ordonnancement à partir des modèles véhiculés dans la société guyanaise et à la valeur qui leur est accordée. Leur identification est relative à l'adhésion aux modèles masculins, construits relativement à la hiérarchie des groupes ethniques en Guyane.

Repensons à notre graphe initial comprenant en abscisse la variation des grammaires identitaires et en ordonnée le contexte économique-social. Ce graphe nous indique la mesure des changements, du point de vue de leur valeur, c'est-à-dire, de leur intensité. Les identités masculines Kali'na ne suivent pas les modèles proposés par les pères, par les hommes du village. Les générations de jeunes hommes Kali'na ne se ressemblent pas à l'identique et les plus jeunes de ces hommes tendent à se confondre avec les modèles proposés par les pays limitrophes, ainsi que par les modèles guyanais. Prenons ensuite l'effet de cette mesure par la marge, avec le groupe de jeunes hommes Kali'na célibataires. Ils visibilisent l'existence d'une limite à l'insertion, tant dans leur groupe culturel que dans celui de la société guyanaise. En étant célibataires, ils expriment le dysfonctionnement du système de mariage ainsi que le manque de femmes. Qui plus est ils sont au quotidien dans les espaces publics, dans lesquels ils ont des comportements pensés comme étant déviants. Le caractère marginal de leurs positions nous informe alors sur ce que qu'est le modèle, sur les plans culturel, économique, idéologique et moral. Et pour les générations futures ?



Photographies 8, 9 & 10 : quels modèles pour les générations futures ?

Bibliographie

Ahlbrink, W. 1931. Encyclopaedie der Karaïben. Beheelzende taal. Zeden en gewoonten dezer Indianen. Verh. Afd. Letterk, 27-1, Amsterdam.

Bastide, Roger. 1971. *Anthropologie appliquée*. Paris, Payot.

Bourdieu, Pierre. 1962. « Célibat et condition paysanne ». *Etudes Rurales*, N°5/6, pp 32-135

Bourgois, Philippe. (1995)2001. *En quête de respect. Le crack à New York*. Paris, Seuil.

Chalifoux, Jean-Jacques. 1998 « Chamanisme et couvade chez les Galibi de la Guyane française », in *Anthropologie et Sociétés*, vol.22 (2) : 99-123.

Collomb, Gérard.

1999. « Entre ethnicité et national : à propos de la Guyane ». *Socio-anthropologie*. N°6, Passages [<http://socio-anthropologie.revues.org/index113.html>]

2001. « Identités et territoires chez les Kali'na : à partir d'un récit du retour des morts », in *Journal de la Société des Américanistes*, vol.1, n°2 : 149-158.

Cornette, Alain. 1988. *Les amérindiens en Guyane. Aspects de la vie matérielle*. Académie des Antilles-Guyane.

Delawarde, Jean-Baptiste. 1967. « Les Galibi de la Mana et d'Iracoubo (II) ». In *Journal de la Société des Américanistes*, n°56. pp333-388.

Ethnies.

1985. « Droits de l'homme et peuples autochtones. La question amérindienne en Guyane française ». *Revue trimestrielle de Survival International*, n°1-2, Vol.1.

2005. « Guyane : le renouveau amérindien ». *Revue trimestrielle de Survival International*, n° 31-32.

De Goeje, C-H. (1943)1955. « Philosophie, initiation et mythes des indiens de la Guyane et des contrées voisines ». Extrait de *International Archives Fur ethnographie* 1944. Trad. De l'anglais par Françoise Lhomme. Paris.

Duret, Pascal. 1999. *Les jeunes et l'identité masculine*. Paris. Presses Universitaires de France. 176p.

Goffman, Erving. (1959)1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*, Ed. Minit.

Hurault, Jean-Marcel.

1965. La population des Indiens de Guyane française. *Population*, pp 817-823.

(1972)1989. *Français et Indiens en Guyane : 1604-1972*. Série 10/18.

Guyane Presse Diffusion. Cayenne, p. 203

Jolivet, Marie-José. 1990. « Entre autochtones et immigrants : diversité et logique des positions créoles guyanaises », *Etudes Créoles* vol. XIII(2) :11-32.

Lemorin, Karen. 1996. *Approche ethnoscéologique des pratiques spectaculaires ritualisées dans le bassin du Maroni (Guyane française)*. Thèse pour le doctorat, (ss Dir.)Jean Marie Pradier. Univ. Paris VIII.

Mathieu, Nicole-Claude. 1989. « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois mode de conceptualisation du rapport entre sexe et genre » : 109-147. Réédité dans N.-C. Mathieu (1991), *L'Anatomie Politique*.

Poutignat, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne. 1995. *Les théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.

Renaud Lescure, Odile. 1985. «Les Galibi », *Ethnies*, pp 5-11.

Serges, Dorothée. 2006. Socialisation et dynamiques identitaires d'un groupe de jeunes Kali'na à Mana (Guyane française). M2 (Dir). Sylvaine Conord. UPX, Nanterre.