HAL
open science

Dire la blancheur chez les Businenge(e) en Guyane : pratiques de catégorisation et racialisation des rapports sociaux

Isabelle Léglise, Clémence Léobal, Bettina M Migge

To cite this version:

Isabelle Léglise, Clémence Léobal, Bettina M Migge. Dire la blancheur chez les Businenge(e) en Guyane : pratiques de catégorisation et racialisation des rapports sociaux. Cahiers des Amériques Latines, 2020, Relations sociales, relations ethno-raciales dans les trois Guyanes, 93, pp.73-92. hal-02962567

HAL Id: hal-02962567

https://hal.science/hal-02962567

Submitted on 9 Oct 2020

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.

Léglise, Léobal, Migge, à paraitre 2020 dans *Cahiers des Amériques Latines*, janvier 2020, dossier « Relations sociales, relations raciales dans les trois Guyanes » (coord. Stéphanie Guyon et Marie-Hélène Sa Vilas Boas)

Dire la blancheur chez les *Businenge(e)* en Guyane : pratiques de catégorisation et racialisation des rapports sociaux

Isabelle Léglise (CNRS, SeDyL), Clémence Léobal (CNRS, Lavue) et Bettina Migge (University College Dublin et SeDyL)

Introduction

L'image de la mosaïque des peuples, des langues et des communautés est souvent utilisée dans ce qui est donné à voir de la Guyane que ce soit dans les images promotionnelles, les discours communs ou les discours scientifiques (voir la discussion dans Jolivet [1997]). Ainsi, une « grille de lecture ethniciste des relations sociales […] découpe la population en différents groupes aux frontières éminemment complexes et mouvantes, qui s'imposent à tous comme une évidence. Amérindiens, Créoles, Métropolitains, Marrons ou *Businenge*(*e*), Haïtiens, Brésiliens, Antillais, Chinois, etc. constituent, dans l'imaginaire collectif, autant de 'communautés' ou de 'groupes ethniques[1]' distincts » [Léglise 2007a, 30]. Cette grille de lecture ethniciste a été renforcée dans le cas de la Guyane par le fait que les chercheurs, anthropologues ou linguistes, étaient chacun spécialiste d'une communauté ou d'une langue particulière, ce qui laissait peu de place à l'étude des rapports sociaux de domination à l'œuvre dans toute société pluraliste [Benedict 1970]. Peu de travaux se sont penchés sur la société guyanaise dans son ensemble (voir toutefois [Léglise et Migge 2007] et [Collomb et Jolivet 2008]) incluant une analyse en termes de classe [Migge et Léglise 2013] ou de race [Léobal 2018].

Pour comprendre comment les différents types de hiérarchisations, de classe, de race et d'ethnicité s'articulent, dans une perspective intersectionnelle [Mazouz, 2017], il importe de situer la majorité par rapport à laquelle sont définies ces minorités ethniques. Si les catégories ethnicisées changent en fonction des situations [Barth, 1969], c'est qu'elles sont forgées dans des rapports de pouvoir entre des groupes majorisés et d'autres minorisés[2]. Dans les discours dominants racistes, le majoritaire est rarement spécifié – le blanc n'est pas une couleur ; alors que la spécificité des groupes dominés est sans cesse affirmée. Au contraire d'une autodéfinition implicite de la majorité comme universelle, Colette Guillaumin proposait notamment de renverser cette proposition et de faire ressortir la particularité historique et située des majoritaires. Cet article analyse la blancheur dans sa spécificité. C'est pourquoi nous nous intéressons à la façon dont l'un des groupes minorisés, les *Businenge(e)*, catégorisent les dominants dans leur propre langue, le *nenge(e) tongo* (désormais *nenge(e)* [3]).

---

[1] A l'inverse du Surinam voisin, les recensements de la population guyanaise ne s'appuient pas sur des catégories ethniques mais des dénominations ethnicisées circulent largement et les sites officiels de l'administration proposent généralement des répartitions de la population en groupes ethniques (voir Migge et Léglise [2013 : 37 et suivantes] pour une critique) dont la catégorisation trouve son origine dans le système colonial.

[2] C'est-à-dire « sociologiquement en situation de dépendance ou d'infériorité (mineurs, soit en pouvoir soit en nombre) » [Guillaumin 1972]

[3] Cette langue consiste en trois variétés (aluku, ndyuka, pamaka) dont l'une des différences saillantes consiste en voyelles longues à la fin de certains termes en ndyuka. Comme les Ndyuka sont les plus nombreux, leur variété est souvent à la base des propositions orthographiques au Surinam notamment, en notant deux 'e' à la fin des

Les *Businenge(e)* sont les descendants d'Africains déportés par les Européens vers le Surinam, qui ont fui les plantations et se sont battus pour créer des sociétés autonomes en amont des fleuves. Cette population transfrontalière circule de part et d'autre du Maroni et parle l'une des variétés de *nenge(e): aluku, ndyuka ou pamaka*. Leur langue joue un rôle important dans leur conceptualisation de soi, et de leur communauté imaginée. Elle est véhiculaire dans l'Ouest guyanais comme l'est également le *sranan tongo* (désormais *sranan*), langue véhiculaire du Surinam [Léglise 2007a].

Nous nous focalisons sur la population marronne *businenge(e)* en raison de son importance numérique dans la région et dans l'Ouest de la Guyane où elle connaît une croissance démographique importante[4]. Si les *Businenge(e)* forment aujourd'hui une part importante de la population guyanaise, l'étude de leur langue suppose de prendre en compte son histoire liée au Surinam.

Après une brève présentation du contexte guyanais, nous proposons dans un premier temps d'étudier les désignations renvoyant à la blancheur en langue *nenge(e)* dans une perspective historique, ancrée dans l'histoire de l'esclavage et du marronnage. En effet, les seules sources disponibles étant des sources coloniales surinamaises, nous devons prendre en compte ce filtre par lequel les mots du passé nous parviennent. Puis, dans un deuxième temps, nous nous penchons sur l'utilisation des catégories raciales contemporaines en *nenge(e)*. Enfin, nous présentons l'analyse d'interactions de service à Saint-Laurent-du-Maroni où ces catégorisations sont à l'œuvre notamment à travers l'analyse d'interactions de soin à l'hôpital.

Ce texte, réalisé à plusieurs mains, s'appuie d'une part sur notre connaissance partagée de la littérature contemporaine et historique et d'autre part sur nos enquêtes ethnographiques menées en Guyane et au Surinam ces vingt dernières années[5]. Pour cet article, nous avons décidé de nous pencher sur nos enregistrements où les termes renvoyant à la blancheur et aux populations dominantes sont employés en *nenge(e)* en les analysant spécifiquement. Nous mobilisons pour cela des approches sociales du langage, sociolinguistique contemporaine et historique, ancrées dans l'ethnographie, et une analyse sociologique des rapports sociaux.

1. Les populations dominantes en Guyane

Lors de la période coloniale, les populations amérindiennes, puis les populations importées d'Afrique, ont été subordonnées et exploitées par les Français en Guyane. Avec les

---

mots, soit *nengee*. En Guyane, le groupe de travail sur l'orthographe a décidé, dans un objectif d'inclusion, de présenter systématiquement les deux possibilités dans les documents traitant de langue de manière générique en notant le 'e' final possible entre parenthèses.

[4] Price [2018] considère qu'aujourd'hui 77% de la population de St Laurent du Maroni est constituée de *Businenge*(*e*) contre 38% pour la Guyane dans son ensemble.

[5] Isabelle Léglise est spécialiste de la situation sociolinguistique multilingue en Guyane ; depuis 1999, elle travaille sur la pratique des langues en famille et dans diverses institutions comme l'école ou l'hôpital. Elle a initié en 2004 une enquête ethnographique sur l'utilisation et la dénomination des langues *nenge(e)* et *sranan* avec Bettina Migge. Elles ont également mené une grande enquête sur la situation sociolinguistique au Surinam à partir de 2007. Bettina Migge travaille sur la langue *nenge*(*e*), son émergence et ses emplois contemporains. Elle a vécu dans un village pamaka en 1995-1996 et travaille actuellement à réaliser le premier dictionnaire nenge(e)-français-anglais. Clémence Léobal est sociologue, elle a mené une enquête ethnographique en langue *nenge(e)* sur les questions d'habitat en ville, entre 2013 et 2014.

affranchissements, puis l'abolition de l'esclavage, les relations demeuraient hiérarchisées racialement, toutefois, une classe moyenne métisse a émergé et a progressivement acquis du pouvoir financier et institutionnel. En 1946, l'ancienne colonie est devenue département sans processus de décolonisation : il n'y a donc jamais eu réellement de rupture avec les institutions françaises.

La Guyane a connu ensuite, depuis les années 1980, une grande expansion démographique due à l'arrivée de migrants originaires essentiellement du Brésil, du Surinam et d'Haïti [Piantoni 2009] d'une part et à un taux important de naissances, en particulier chez les *Businenge(e)* et dans une moindre mesure chez les Amérindiens d'autre part. Elle compte actuellement environ 280 000 habitants, dont un tiers de *Businenge(e)*, selon les estimations récentes de Richard Price [2018], 30% de personnes s'auto-désignant comme Créoles, et 10% d'originaires de France hexagonale (voir Piantoni [2009]). Ces deux derniers groupes forment le gros des classes moyennes et dominantes, travaillant pour la plupart dans les services publics. Les groupes amérindiens et businenge(e) sont transnationaux, et comptent de nombreux ressortissants surinamais. Ils forment une partie importante des classes populaires en partie étrangères, non locutrices du français comme langue de première socialisation.

Parmi les emplois déclarés, 8 sur 10 se trouvent dans le secteur tertiaire, pour lequel l'usage du français continue à jouer le rôle de *gate keeper*, dans un contexte où les ¾ de la population sont non francophones avant d'aller à l'école [Léglise 2017]. Depuis les années 1980, le nombre de fonctionnaires originaires de France hexagonale a augmenté, suivant l'expansion des services gouvernementaux qui accompagnait la croissance démographique. Même si certains de ces Métropolitains[6] s'installent durablement, une grande partie occupent des postes dans l'armée, l'éducation, la justice ou la santé de manière temporaire et repartent au bout de quelques années vers d'autres affectations.

De plus, les élus politiques appartiennent traditionnellement aux grandes familles créoles même si des représentants amérindiens ou marrons font désormais partie du jeu politique[7]. L'accès aux postes dans le secteur public, qui représente la quasi-totalité des emplois dans ce territoire au développement économique très limité, est donc contrôlé par les fonctionnaires métropolitains et la bourgeoisie créole. Certaines parties de la population, amérindiennes, *businenge(e)*, ou étrangères (haïtienne, brésilienne, surinamaise et plus largement caribéenne) restent marginalisées dans cet espace social. Si l'éducation française, d'abord religieuse puis nationale, est bien installée dans certaines familles créoles du littoral depuis plusieurs générations, et a donc permis une certaine ascension sociale à ses membres, elle est encore récente pour les Amérindiens et *Businenge(e)* des communes de l'intérieur du territoire où la scolarisation obligatoire a débuté dans les années 1970 [Puren 2007].

La Guyane, en tant qu'ancienne « société de plantation », a été structurée par une idéologie raciste qui détermine les caractéristiques générales de la société [Smith, 1970]. Les colonies américaines ont joué le rôle de « laboratoire » en matière raciale : alors qu'avant l'époque moderne, la notion de race était réservée à la noblesse et ses lignages, elle a été élargie dans les colonies à l'ensemble de la population. En ce qui concerne les colonies françaises, ces innovations idéologiques ont d'ailleurs commencé par la naissance de la blancheur, associées à des taux de mélanine et à un type de chevelure, qu'il importait de préserver des métissages

[6] Si Métropolitains est préféré à « Blanc » comme euphémisme, il n'en demeure pas moins un équivalent direct : il « désigne les Blancs nés en France métropolitaine » [Hidair 2008 : 18].

[7] L'Ouest guyanais a été précurseur, avec la création et l'administration de la commune d'Awala-Yalimapo chez les Amérindiens kali'na (1989) et l'arrivée de représentants aluku au conseil régional dans les années 1990.

[Dorlin, 2009]. L'invention de la blancheur a pour pendant celle de la noirceur, qui lui est associée, comme nous allons le voir dans la partie suivante.

2. Les désignations de la blancheur et de la noirceur au temps des plantations

En *nenge(e)*, il existe aujourd'hui plusieurs termes pour renvoyer à la blancheur : notamment *bakaa* (< *bakkra*)[8], *weti* (< angl. *white*) et *poyte* (< fran. déporté). Ces derniers ne sont pas équivalents : ils ont de multiples sens et usages et des connotations différentes. Nous allons d'abord étudier l'émergence de ces termes dans une perspective historique, ancrée dans l'histoire de l'esclavage et du marronnage. Comme les variétés de *nenge(e)* proviennent des différentes formes de la langue créole qui se sont développées sur les plantations du Surinam (appelées *early Sranan* dans la littérature), on doit se référer aux traces écrites de ces formes qui ont subsisté dans cette ancienne colonie anglaise, puis néerlandaise. Il s'agit de textes rédigés par des missionnaires, colonisateurs ou voyageurs européens au Surinam, chacun ayant sa propre perspective. Nous proposons de glaner des informations sur la langue à travers les traces que ces divers auteurs ont laissées, tout en ne se laissant pas emporter par leur point de vue, en suivant la démarche d'Ann Stoler avec les archives coloniales [Stoler, 2013]. Une grande tradition linguistique historique étudie ces sources afin de retracer l'histoire de l'émergence de ces langues au Surinam [Arends, 2017: 27-31]. Ces travaux estiment que les missionnaires moraves, germanophones[9], étaient des observateurs minutieux et exacts de la langue, même s'ils exerçaient une influence européenne dans leurs transcriptions, notamment sur l'orthographe, et parfois sur la phonétique et le lexique, ce sont souvent les seules sources existantes [Arends 2017 : 26].

L'analyse des dictionnaires a montré que deux types de parlers (early Sranan) étaient présents au XVIIe siècle [van den Berg 2007, 2013 ; Arends, 2017] : le *bakra* ou *bakkra tongo*, le parler des Blancs d'origine Européenne – les *Bakkra* – et le parler de la population noire d'origine africaine, les *Ningre* / *Nengre*, appelé *ningre tongo*[10]. Cette distinction suggère qu'il y avait au moins deux groupes racialisés identifiés à l'époque. Dans le premier dictionnaire de Sranan [Schumann 1783][11] qui est jugé très représentatif de la langue de l'époque[12], ces termes sont définis ainsi :

[8] Selon Alleyne [2002], ce terme aurait la même étymologie que d'autres termes employés dans les Caraïbes, comme *béké* aux Antilles françaises. Ils seraient dérivés d'un terme existant dans les langues africaines ibo et efik Selon Cassidy et Le Page [1967], *backra* renverrait historiquement à la fois aux hommes blancs, mais aussi aux élites métisses. Toutefois, selon Alleyne [2002, 230], ce terme, utilisé pour parler des colons ou, par extension, des personnes blanches, n'aurait pas été transféré aux nouvelles classes dirigeantes non-blanches.

[9] La communauté protestante des Frères moraves, persécutée en Moravie par les autorités impériales austro-hongroises, s'est exilée en 1722, en Saxe. Elle a développé une importante activité missionnaire au Groenland, en Afrique et aux Caraïbes.

[10] Les deux termes sont transcrits de différentes manières dans les documents. Voir notamment le dictionnaire de *sranan* de Schumann 1783, cité par Arends [2017 : 166].

[11] http://www.suriname-languages.sil.org/Schumann/National/SchumannGerDict.html (traduit de l'allemand par l'une des auteures).

[12] Le dictionnaire sranan de Schumann est une ressource centrale. Il a travaillé de manière extensive avec des locuteurs natifs d'origines différentes au Surinam, qui sont mentionnés tout au long du dictionnaire dans la représentation des items [van den Berg 2017 : 28] car il s'intéressait à la langue « authentique » que parlaient ses premiers locuteurs, la population noire. Schumann parlait *sranan*, avait eu une formation en linguistique, des expériences avec d'autres langues dans la région et a grandi en Berbice, une ancienne colonie néerlandaise située sur le territoire de l'actuel Guyana.

(1) **bakkra** personne blanche., Europe., personne blanche née en Europe., il comprend la langue des Noirs. Car lorsque les Noirs disent <Bakkra-tongo>, ils veulent dire la langue des Noirs comme elle est parlée par les Blancs européens.

(2) **ningre** personne noire.

En revanche, selon Arends [2017 : 168 et suivantes], l'entrée du terme *bakkra*[13], dans un dictionnaire allemand-sranan du XIXe siècle [Wullschlägel 1856] [14], donne l'impression que des changements de sens ont eu lieu au cours du siècle. L'auteur estime que « *ningre tongo* » désigne la langue des Noirs, mais que les Noirs venant directement d'Afrique appellent également cette langue, le *bakkra*. Le terme *bakkra tongo* était donc utilisé pour le spectre tout entier de cette langue, par opposition aux langues africaines [Arends 2017 : 169]. Au fur et à mesure des arrivées de déportés africains, le terme de *bakkra* aurait donc progressivement dérivé pour désigner non seulement la langue parlée par les colons, mais aussi celle parlée par les esclaves créolisés présents sur le territoire.

Les termes de *bakkra* et de *ningre* sont distincts des termes renvoyant aux couleurs noire et blanche. Pourtant le terme associé à la couleur noire des objets est aussi utilisé pour les personnes : le terme *blakka* (< angl. *black*) 'noir' semble désigne les personnes d'origine africaine et la couleur de leur peau :

(3) **blakka, […]** noir; bleu; être noir; noircir., […] une personne noire (ou d'origine africaine) […] **alla Ningre de blakka blakka** toutes les personnes africaines sont noires'

En ce qui concerne *weti* 'blanc', il ne semble pas être utilisé pour décrire ou pour se référer à une personne car l'entrée du dictionnaire *weti* n'évoque que des choses. Dès cette époque (1850), on constate donc que la blancheur sociale était distincte de cette couleur blanche : le terme de *bakkra* renvoie ainsi à une blancheur socialement construite, distincte du phénotype, renvoyant spécifiquement aux rapports de pouvoir localisés dans cette colonie.

Au milieu du XIXe siècle, la distinction entre *bakkra tongo* et *ningre tongo* disparaît pour faire place à une nouvelle strate lexicale, venant du néerlandais, qui s'ajoute aux variétés déjà présentes et commence à servir de marque distinctive urbaine. Selon Arends [2017], cette nouvelle distinction apparaît au moment où la population noire qui habite en ville augmente : aux esclaves domestiques s'ajoutent les esclaves libérés. Cette variété de *sranan* (aussi nommée *bakkra*) parlée à Paramaribo est alors associée aux personnes habitant en ville plutôt qu'aux personnes catégorisées racialement. Après l'abolition de l'esclavage, en 1863, le Surinam a connu l'émergence d'un nouveau groupe intermédiaire, une élite noire ou métisse à Paramaribo, qui parlait *sranan* et néerlandais.

La distinction entre les deux variétés, présentées dans les dictionnaires, est donc non seulement une catégorisation linguistique, mais surtout une catégorisation raciale de la population. D'autre part, les catégories de Blancs et de Noirs se sont construites au XVIIe siècle en suivant des processus distincts : le groupe *ningre* est catégorisé à partir de sa couleur

[13] Écrit *bakra* ou *brakra tongo* dans son dictionnaire mais, pour des raisons de lisibilité, nous continuons à utiliser *bakkra* dans la suite de cet article.

[14] Wullschlägel, formé comme botaniste et théologien, documentait le *sranan* et les traductions. On considère que son dictionnaire de *sranan* est le plus complet. Il est basé sur des versions augmentées de Schumann et Focke à l'aide de ses propres observations en ville. Il est plus européanisé et permet de documenter les habitudes urbaines de cette époque.

(*blakka*), alors que la catégorie blanche désignait d'abord les colons (*Bakkra*) puis le mode de vie urbain ou bourgeois, et non la couleur puisque *weti* n'était pas utilisé à l'époque pour renvoyer à des personnes, et qu'une élite métisse émergeait, incluse dans cette catégorisation par les nouveaux-venus d'Afrique. Le terme *poyte* est, pour sa part, absent des anciens dictionnaires.

3. Les usages contemporains de la catégorie de *bakaa* et émergence de la couleur blanche (*weti*)

Nous nous penchons à présent sur l'évolution de ces termes, dans une perspective contemporaine, tels que nous les avons notés sur le terrain et tels qu'ils ont été discutés par les locuteurs lors de l'établissement d'un dictionnaire de *nenge(e)* et utilisés lors d'interactions enregistrées à cette occasion par Bettina Migge. Le sens de certains de ces termes a en effet évolué à la fois en *sranan* et en *nenge(e)*. *Weti* est à présent clairement utilisé pour renvoyer à la couleur blanche des corps alors que *blaka* (en *sranan*) et *baaka* (en *nenge(e)*) 'noir' continuent à être utilisés pour renvoyer aux corps minorisés racialement. La distinction n'est pas simple à saisir pour une personne peu familière de ces langues, car la différence entre ces deux catégories opposées ne tient qu'à la place de la voyelle longue qui change (*bakaa* vs. *baaka*).

Ces termes, loin de renvoyer à des réalités fixes, semblent fonctionner comme pôles permettant la catégorisation des individus. Les chercheuses que nous sommes avons également été l'objet de catégorisations, en français ou en *nenge(e)*, renvoyant à notre blancheur et notamment via *weti* ou *bakaa* (< *bakkra)*. Communément, les interlocuteurs ndyuka répondent à l'une de nous « *Bakaa* ? C'est toi ! », en désignant sa peau claire comme si son corps valait explication. Toutefois, le terme de *Bakaa* ne recoupe pas exactement la réalité renvoyant à la couleur blanche, désignée par le terme *weti*. Certains – et en particulier des enfants[15] – ont parfois mis en doute le fait qu'on soit vraiment *Bakaa*, parce que nous connaissions leur langue ou leur culture. Dans l'extrait suivant, Clémence est assise sur la terrasse d'une mère de famille *businenge(e)*, agricultrice et propriétaire d'un logement social, de nationalité surinamaise et sans diplôme. Comme chez beaucoup d'autres familles des classes populaires *businenge(e)*, un petit étal situé sur la terrasse sert à vendre aux personnes du quartier des produits de l'agriculture et de l'alimentation industrielle à l'unité. L'action de vendre ou d'acheter est souvent réalisée par les enfants des familles. Cette fois-ci, en l'absence des enfants de Ma Dina, c'est Clémence qui se lève pour aller vendre un bonbon à l'enfant, d'où la réaction étonnée de ce dernier :

(4) L'enfant : Na wan Bakaa de ya ? *C'est une Bakaa qui est là ?*
Ma Dina : Eeye. I ná e si fa a weti ? *Oui. Tu ne vois pas comme elle est blanche* ?
L'enfant : Neen a e taki a tal so? *Et elle parle la langue comme ça ?*
Ma Dina : Eeye, a leri en, enke fa i e leri a tal fi en. *Oui, elle l'a apprise, comme toi tu apprends la sienne.*

La catégorisation comme *Bakaa* dénote en même temps que la référence à un phénotype valorisé, l'appartenance à des classes sociales dominantes, dotées en capitaux de toutes sortes : capital social, capital culturel, capital économique, diplôme français, et souvent aussi privilège de la nationalité française ou européenne.

[15] Voir également Léglise [2007a] « Mais madame, tu es pas Blanche ? Comment tu sais ? »

Le terme de *Bakaa* peut à la limite désigner des personnes qu'un Européen ne qualifierait pas de Blancs. Une écolière *businenge(e)* parlait un jour à l'une d'entre nous d'une institutrice à la peau de couleur marron en la qualifiant de *Bakaa* (la fillette disait en français : « c'est une *Bakaa* à la peau marron »). La chercheuse a su ensuite qu'elle était antillaise par l'un de ses collègues. Cette fillette qualifiait donc de *Bakaa* une personne représentant l'école française, ne parlant pas la langue locale, même si sa peau était de couleur marron. Elle soulignait la contradiction constituée par le fait que cette institutrice *bakaa* critiquait « les Blancs », alors que pour l'enfant, elle relevait d'une même catégorie.

Des personnes à la peau foncée peuvent ainsi être qualifiées de *Bakaa*, si elles ont d'autres attributs attestant d'une position dominante. Ce terme peut ainsi désigner des Créoles, ces Afro-descendants vivant dans les villes du Surinam et de Guyane, et plus récemment aussi des *Businenge(e)* quand ils travaillent pour l'État ou adoptent un mode de vie européen (5) :

(5) Mi na bakaa fasi mi e wooko '(énoncé par un *Businenge(e)*) : Moi je mène mes affaires à la manière européenne

Énoncé par un *Businenge(e)*, ce terme a ici une connotation élogieuse à propos de pratiques professionnelles valorisées, de gestion du commerce par exemple. Mais ce terme peut également dénoncer de la prétention, lorsqu'on dit d'une personne qu'elle fait le ou la *Bakaa* (« *a e pee bakaa* ») : ce jugement est parfois porté sur des personnes qui manifesteraient avec excès une ascension sociale, par une aisance matérielle, la pratique de langues européennes, des voyages en Europe, ou encore des pratiques alimentaires associées aux *Bakaa* (la salade, typiquement).

Le terme de *Bakaa* peut également être combiné avec celui de *nenge*, terme qui renvoie alors à une personne en général, mais aussi plus spécifiquement à une personne noire (il découle du terme colonial *negro* ou *neger*). L'expression de *bakaa nenge(e)* désigne littéralement les personnes (noires) qui sont proches du pouvoir. Auparavant, il était utilisé pour renvoyer aux personnes non-blanches qui accédaient à ces positions de pouvoir. Aujourd'hui, ce terme est encore parfois utilisé, souvent de manière péjorative, comme dans l'exemple (6) :

(6) Neen den bakaa nenge(e) e teki ala den busi fu u ' Et les "gens de la côte" s'emparent de toute notre forêt.'

Le fait que d'un côté, on puisse combiner *bakaa* et *nenge(e)* et de l'autre, que les deux notions (couleur de peau et pouvoir occidental) puissent être distinguées si nécessaire montre que ces dernières ne sont pas obligatoirement convoyées par le terme *bakaa*. *Bakaa* fonctionne donc comme catégorisation racialisée dans laquelle la couleur de peau joue un rôle important, mais pas déterminant. Elle est associée à la notion de domination et de pouvoir – une définition politique de la race, en somme. Colette Guillaumin [1972] proposait ainsi une définition de la race comme un signe, où le marqueur physique est le signifiant dans un processus sémiotique où il est interprété comme le signe d'une altérité radicale biologique. Ce qui constitue ce marqueur n'a qu'une importance secondaire et il est d'ailleurs sujet à de fortes variations en fonction de lieux et des époques. Ce qui fait la race, c'est le signifié attribué à ce marqueur, où l'altérité est naturalisée comme si elle relevait de la génétique. Le terme *bakaa*, en se dissociant du marqueur de la clarté de la peau, par opposition à celui de *weti*, permet ainsi de déconstruire cette idéologie raciale.

On constate également que *weti* et *bakaa* peuvent être combinés : le terme *weti bakaa* semble employé comme équivalent de *bakaa*, pour renforcer la signification (blancheur sociale liée à la couleur blanche).

(7) K: A den faansi sikowtu e du en so. Da den biya ya ná e sabi, da inii wan weti bakaa di den si kon ya, da den e kay en poyte. 'Ce sont les gendarmes français qui font cela. Alors les gars d'ici ne le savent pas, donc n'importe quel Blanc européen qu'ils voient venir, ils l'appellent *poyte*.'

(8) A wooko, a [be] abi weti bakaa fann[16] 'Au travail, il y avait des Blancs très très pâles.'

Enfin, deux autres termes désignent la blancheur : *babilan*[17] et *poyte*. *Poyte* viendrait de « déporté » et renvoie aux bagnards, ces prisonniers envoyés par l'État français en Guyane – la colonie pénitentiaire du Maroni, fondée en 1857 [Pierre, 2018]. Lors d'une discussion, un chef de village ndyuka expliquait à un ami plus jeune, venu lui rendre visite de Paramaribo avec Bettina :

(9) K: Den poyte, a faansiman e kay sitaafuman so. 'Les poyte, c'est les Français qui appellent les bagnards comme ça.'
F: Eeye 'Oui'
K: Depote, depote 'déporté, déporté.'
F: Mmm! Iya, na fu ape den teli a nen. 'Hm, oui, c'est de là-bas que vient ce nom.'
K: Weeno! 'Exactement.'[18]

Le terme *poyte* est considéré comme insultant. Il est rarement employé lors d'une interaction avec l'une des chercheuses, si ce n'est pour désigner une tierce personne, et souvent sous forme de plaisanterie. Il est souvent employé de manière péjorative par des *Businenge(e)* plus jeunes (40 ans) pour désigner des Européens se comportant de manière égoïste (10) ou pour dénoncer un pouvoir illégitime envers les *Businenge(e)* (11).

(10) Di mi be de anga a poyte uman, na mi be abi fu boli ala yuu. 'Quand j'étais avec la femme blanche, c'était moi qui faisais la cuisine tout le temps.'

Dans cet extrait, la situation conjugale, où le mari fait systématiquement la cuisine, est dénoncée comme non conforme aux relations de genre habituelles, situation dénoncée par cet homme à travers l'emploi du terme *poyte* pour qualifier son ex-conjointe. Dans d'autres cas, ce terme s'applique à des agents administratifs :

(11) Den poyte fu la mairie denki taki den sa du fa den wani anga wi. 'Les personnes de la mairie pensent qu'ils peuvent faire comme ils veulent avec nous.'

Là encore, le terme *poyte* s'accompagne d'une remise en question de leurs pratiques.

L'extrait suivant, qui provient du même enregistrement que (9), témoigne de l'utilisation des trois termes : *weti*, *bakaa*, et *poyte*. La discussion était assez informelle (*gi toli*) entre un *kabiten* (chef coutumier) ndyuka d'environ 65 ans et F, un ancien du village qui habitait à Paramaribo et qui avait environ 45 ans. Il avait amené Bettina en visite :

(12) K: Fa a misi de ya, ná **poyte** tok. 'Prenons cette femme [chercheure], elle n'est pas une poyte, ok.'
F: Eee! 'non'
K: A **weti sama** 'C'est une personne blanche.'

[16] *Fann* est un idéophone, il permet d'intensifier la couleur blanche.

[17] Pour des questions de place, nous ne pouvons développer plus largement l'emploi de ce terme d'argot qui viendrait du reggae et est utilisé pour désigner la police ou les gendarmes, plus particulièrement quand ils sont blancs. Largement péjoratif, il a aussi des emplois non connotés négativement.

[18] Cet extrait, enregistré à Diitabiki en 1996, est présenté plus longuement plus bas en (12).

F: Iya 'oui'
F: (rires)
[…]
K: Den wetiman a **bakaa** 'Les Blancs, ce sont les *Bakaa*.'
F: Eehe!

Alors que le terme *weti* s'applique à la chercheuse, celui de *poyte* ne peut pas s'y rapporter, car trop insultant, tout comme il ne peut s'appliquer aux autres Européens qualifiés de manière plus générale de *Bakaa*.

Les termes *bakaa* et *poyte* sont donc des catégorisations de la blancheur qui renvoient directement au contexte historique et social dans lequel ces catégorisations ont été forgées : contexte colonial, esclavagiste pour l'un, et contexte de la colonisation pénale pour l'autre et certaines traces de leur histoire sont encore présentes dans leurs utilisations contemporaines, marquées par l'existence de rapports de pouvoir de classe, de race et de nationalité. Leur articulation avec le synonyme *weti*, qui lui renvoie explicitement à la couleur, permet de saisir la dimension racialisée de ces termes, tout en déconstruisant l'idéologie raciste qui interprète immédiatement la couleur de peau comme un signe.

Il importe donc de saisir comment ces catégories sont mobilisées dans les interactions entre différents groupes sociaux, en situation, et ce qu'elles permettent aux locuteurs du *nenge(e)* de faire, ce à quoi la dernière partie de ce texte est consacrée.

4. Nommer la blancheur pour remettre en cause l'ordre racial.

Dans le quotidien des relations entre les administrés et les agents des institutions, comment la mention d'une blancheur des agents apparaît-elle ? Pour saisir la dimension interactionnelle de ces rapports de pouvoir, nous analysons l'emploi de ces termes de blancheur dans le cadre des relations aux autorités et aux agents des institutions. Il s'agit de décrire les « arts de faire » des usagers *businenge(e)* face aux instruments de gouvernement, qui comprennent non seulement la socialisation aux normes étatiques, mais aussi les manières de se ménager des interstices critiques, les « braconnages », ou « marges de manœuvre » [Ossipow & Lambelet, 2007].

Le terme de *Bakaa* connote une position de domination administrative. Bien souvent en effet, il est associé aux autorités étatiques, comme dans l'exemple ci-après où un vieil homme pamaka parlait de sa jeunesse à la fin des années 1990 :

(13) Di mi be go a Soolan na den Bakaa be e seni kaa mi. 'Lorsque je suis parti à Saint Laurent, c'était les autorités qui m'avaient demandé de venir.'

Les habitants ndyuka de Saint-Laurent-du-Maroni qualifient ainsi la commune de « pays *bakaa* », un territoire du littoral dominé et dirigé par les *Bakaa*, par opposition à l'amont du fleuve – même si dans d'autres contextes énonciatifs, vue de Cayenne par exemple, « *Soolan* (<Saint Laurent du Maroni) » peut au contraire être décrite comme une ville ndyuka[19]. Les logements sociaux peuvent par exemple être qualifiés de maisons *bakaa* : les locuteurs soulignent alors les spécificités culturelles occidentales attachées à des formes

[19] Saint-Laurent est ndyuka par opposition à Cayenne ou Paramaribo qui sont vus comme les territoires des Créoles guyanais ou des *Foto sama* (gens de la ville de Paramaribo), ou encore par opposition à Maripasoula qui est une municipalité dirigée par les Aluku.

architecturales telles qu'une maison en dur réunissant en un seul bâtiment les espaces pour dormir, cuisiner, se laver, se réunir, ou qu'un appartement dans un logement collectif, sans jardin, avec des voisins au-dessous et au-dessus. De même, les normes et les formulaires imposés par l'administration peuvent être qualifiés de *bakaa* pour souligner leur spécificité culturelle. Les demandeuses de logement social *businenge(e)* peuvent ainsi constater que « les *Bakaa* ne prennent pas en compte la possibilité d'avoir deux femmes » [Léobal 2016].

Nous proposons de nous focaliser à présent sur l'analyse d'interactions de service à Saint-Laurent-du-Maroni où ces catégorisations – et en particulier *weti* et *bakaa* – sont à l'œuvre. Les enregistrements ont été réalisés à l'hôpital de Saint-Laurent-du-Maroni au milieu des années 2000 par Isabelle Léglise[20]. Elle a montré que le phénotype est utilisé par les soignants par exemple pour faire des suppositions d'appartenance ethnique permettant de décider dans quelle langue s'adresser aux patients [Léglise 2007b] dans un contexte où de nombreuses discriminations sont présentes dans l'accès au soin, en particulier pour les *Businenge(e)* [Carde 2016]. Dans l'extrait qui suit (14), les soignants s'adressaient d'abord à une personne en *nenge(e)* (appelé taki-taki[21]), avant de se rendre compte qu'elle comprend le français. L'extrait met en scène un interne métropolitain, deux infirmières métropolitaines et deux aides-soignantes de Saint-Laurent :

(14) Int : madame comme vous allez vous allez probablement aller au scanner passer un scanner […] à Cayenne euh donc on vous mettra dans la machine d'accord il faudra pas bouger ça fait pas mal d'accord il faudra pas bouger
Inf1 : elle comprend ?
AS1 : mais oui elle comprend très bien
Int : oui je crois qu'on s'est rendu compte que
AS1 : elle comprend très bien parce que on lui parlait taki-taki / d'un seul coup elle nous parle français
Inf1 : elle comprend bien
AS2 : je pense pas qu'elle est Businenge(e) hein
AS1 : tu es Businenge(e) ?
Inf 2 : vous êtes Businenge(e) ?
AS1 oui ? ha ha ha ha et puis tu nous fais parler taki-taki là ? et tu sais parler français ? alors ?
(silence)

Dans cet échange, l'infirmière et les aides-soignantes demandent à la patiente quelle est son origine, non pas en lui posant une question ouverte sur son origine, son lieu de naissance ou sa nationalité mais en lui proposant une pré-catégorisation[22] « tu es Businenge(e) ? », « vous êtes Businenge(e) ?». La catégorisation ethnique, si présente en Guyane, et les choix de langues qu'elle induit, est donc sous-tendue par une lecture racialisée du phénotype des patients (la patiente, Haitienne en l'occurrence, a la peau très foncée, comme beaucoup de *Businenge(e)* habitant Saint-Laurent), et non sur leurs appartenances déclarées. C'est sans doute aussi la manière de s'habiller et l'hexis corporelle qui sont interprétées par le personnel soignant ici, inférant une appartenance à une classe sociale et raciale défavorisée. Si les catégorisations

[20] Pour une présentation plus large du contexte de l'hôpital de Saint Laurent, voir Léglise [2007b].

[21] Désignation parfois péjorative qui renvoie à l'ensemble des langues créoles à base anglaise : *nenge(e)* et *sranan*, peu maîtrisés par les Métropolitains, voir Migge et Léglise [2013] notamment.

[22] On parle de pré-catégorisation car une première catégorisation est proposée à l'interlocutrice. Le terme employé *Businenge(e)* n'est pas une désignation ethnique précise comme Ndyuka, Aluku, Pamaka ou Saamaka ; il renvoie à l'ensemble du groupe des Marrons. Il s'agit par ailleurs d'une hétéro-désignation sous une forme affirmative, avec intonation montante, c'est-à-dire d'une question fermée.

ethniques (présentées en introduction de ce texte) comme *Businenge(e)* vs. Créole vs. Métro sont utilisées directement dans les interactions de service, les catégorisations faisant référence à la couleur (Noir / Blanc) ne sont pas directement utilisées ni de la part des soignants ni de la part des patients. On pourrait penser que la racialisation est ici euphémisée à travers l'utilisation de catégories ethnicisées telles que « Businenge(e) ». Au contraire, du point de vue *businenge(e)*, les dénominations de la blancheur sont énoncées comme on va le voir ci-dessous.

Les dénominations *weti* ou *wetiman* sont employées dans les échanges entre les membres de la famille de patients *businenge(e)* pour parler des soignants métropolitains blancs, mais elles ne sont pas adressées directement aux personnes concernées. Dans l'extrait suivant, enregistré dans une chambre d'hôpital à Saint-Laurent-du-Maroni, des infirmières demandent combien d'enfants a une patiente, dans l'intention probable de faire sortir de sa chambre les autres personnes, membres plus éloignés de la famille. La famille présente dans la chambre ne répond pas directement à la question, mais commence à échanger en *nenge(e)* sur les habitudes interactionnelles des Blancs. C'est le terme *wetiman* qui apparaît ici :

(15)

Inf 2 combien de garçons ? combien de filles ? vous savez pas ?
Fille 5 **na Baa Levi uman pikin de ya oo** *ce sont que des filles de Monsieur Levi qui sont ici !*
Fille 1 **na Baa Levi uman de ya / ala sama a Baa Levi pikin a ini ya** *ce sont les filles de Monsieur Levi / toutes les personnes qui sont ici sont des enfants de Monsieur Levi*
Inf 2 regardez moi quand vous parlez ! pourquoi vous parlez comme ça là ?
Fille 2 **weeno ala sani den wani sabi** *bien sûr ils veulent toujours tout savoir*
Inf 2 **luku mi** *regardez-moi* / je suis pas belle ? je suis moche ? il y a quelque chose qui va pas ? **luku mi** *regardez-moi !*
Fille 1 **a wetiman noyti i e sabi sani fu den ! ma ala sani den wani sabi** *jamais tu ne sais quelque chose d'un Blanc ! mais ils veulent tout savoir !* non c'est pas possible
Inf 1 c'est pas facile de quoi ?
Fille 3 **noyti, ma den sama ya i ná sabi sani fu den, noyti ! na a sani de mi e taygi Ma Thérésa /** *jamais, tu ne sais jamais rien sur eux / c'est ce que je disais à Madame Thérésa*
Fille 1 non c'est pas possible !
Inf 1 c'est pas facile de quoi ?
Fille 4 c'est pas bon **ala sani fu yu nanga den wani sabi !** */ ils veulent connaître les moindres détails de ta vie*
Fille 2 **ma san a akisi i ?** *mais qu'est-ce qu'elle t'a demandé ?*
Fille 3 **ma noyti wan fa den wetiman noyti den ná e taygi i fu den famii, fa den famii de, wisi den libi anga yu seefi den ná e taygi i taki a somen famii den abi** *jamais un mot avec les Blancs, jamais ils ne te diront quelque chose de leur famille/ comment elle va / même s'ils vivent avec toi / ils ne te diront pas combien ils sont dans la famille*

Dans cet échange conflictuel, les membres de la famille contestent l'injonction des soignants à sortir de la salle, en nommant leur blancheur et leur habitude de questionner les administrés. Le ton monte entre les personnes présentes, et les soignantes exigent une communication verbale et un contact oculaire qui leur est refusé par les proches de la patiente (les codes gestuels *businenge(e)* concernant l'expression du respect par le regard détourné étant en contradiction avec l'attente de regard direct de l'infirmière blanche). Ceux-ci sont parfaitement conscients des enjeux de cet interrogatoire – faire sortir tous ceux qui ne sont pas

des enfants au sens strict de la patiente, et ils contestent l'asymétrie de ces rapports de pouvoir avec ces Blancs qui posent les questions mais qui ne donnent jamais d'information sur eux. Ainsi la mention de la blancheur permet de contester le pouvoir médical et de créer une réaction de solidarité pour exiger de rester auprès de la patiente. Dans leur langue, ces personnes se réfèrent à un idéal de réciprocité des échanges, notant que si les Blancs ne livrent jamais les réponses sur ces informations jugées intimes sur la composition familiale, elles-mêmes ne voient pas la nécessité de s'y soumettre. Lors de cette même interaction, un peu plus tard, d'autres interventions adressées en *nenge(e)* au médecin, montrent également des enjeux épistémiques de revendication d'un savoir opposé au savoir médical (voir Léglise [2018] pour l'analyse de ces échanges ultérieurs).

Ces échanges donnent ainsi à voir le rapport aux administrations des *Businenge(e)* et en particulier la façon dont ils perçoivent les interrogatoires nécessaires pour avoir accès aux bénéfices de l'Etat social. Ils adoptent également des stratégies visant à se conformer à ces exigences administratives *bakaa* tout en maintenant un quant à soi, des formes de résilience ou de subversion qui passent notamment par l'usage oral du *nenge(e)* par les personnes *businenge(e)* au sein des administrations françaises [Léobal 2016]. Les échanges à l'hôpital constituent ainsi un lieu d'observation de la préservation du « quant-à-soi », défini comme le fait de « détourner du temps et de l'espace pour soi-même », et qui se manifeste dans les « activités et des désirs grâce auxquels les individus, seuls ou en groupe, s'efforcent d'échapper aux exigences et aux ordres venus 'd'en haut' ou 'de l'extérieur' » [Lüdke, 1991]. Le seul fait de nommer la majorité non dite donne la possibilité d'une critique de l'ordre racialisé.

Conclusion

Nous avons montré que les catégories désignant la blancheur changent de sens en langue *nenge(e)*, dans la région du Surinam et de l'Ouest guyanais. À l'époque des plantations surinamaises, d'après les dictionnaires d'époque, le terme renvoyant à la couleur blanche n'était pas utilisé pour désigner des personnes : les dictionnaires mettent plutôt en avant la catégorie de *Bakaa* (sous diverses variantes orthographiques), toujours en usage de nos jours. Cette catégorie de la blancheur n'est pas biologisante en tant que telle : sans mentionner le marqueur biologique qu'est la couleur, ce terme se réfère à un rapport de pouvoir issu de l'histoire esclavagiste qui est commune à toute la Caraïbe. Le fait que la couleur blanche devienne un signifié racialisé est ainsi également un produit de l'histoire coloniale.

Le détour par les catégorisations raciales en langue *nenge(e)* nous aide ainsi à penser la race en sortant de l'évidence naturalisante qui est le produit de cette idéologie. En effet, la race est un rapport de domination politique, où le marqueur biologique de la couleur est le signifiant d'une altérité radicale qui serait génétique. Mais ce marqueur n'est en réalité que secondaire dans le processus sémiotique d'interprétation de celui-ci. C'est la raison pour laquelle certains termes renvoyant à la blancheur peuvent exclure la mention de ce marqueur (la couleur).

La diversité des expressions désignant la blancheur montre que ces catégories ne sont pas figées et évoluent en fonction des situations. Elles font soit référence au différentiel de pouvoir (*bakaa*), soit à la couleur (*wetiman*). A présent, il est de plus en plus courant d'utiliser *weti/wetiman* pour renvoyer aux Blancs. L'analyse historique démontre ainsi la contingence des identifications et des frontières ethniques et raciales qui évoluent dans le temps. Certains termes sont ancrés dans l'histoire de la colonisation pénitentiaire (*poyte*) et ou dans le mouvement culturel reggae des années 1980 (*babilan*).

Enfin, la racialisation se construit dans les interactions. Le fait que *weti* soit utilisé actuellement montre que les *Businenge(e)* emploient par moment des catégories racialisantes pour mieux contester les processus de domination Les catégories qui désignent les Blancs, en *nenge(e)*, permettent d'affirmer une solidarité dans des rapports aux administrations ou à la police alors que les *Businenge(e)* sont minorisés par des institutions et des agents qui véhiculent les normes majoritaires. Nommer la blancheur s'avère ainsi un moyen de proposer une perspective critique de l'ordre social local.

Bibliographie

ALLEYNE Mervyn C., *The construction and representation of race and ethnicity in the Caribbean and the world*, Kingston, Jamaïque, University of the West Indies Press, 2002.

ARENDS Jacques, *Language and slavery: A social and linguistic history of the Suriname creoles*, Amsterdam, John Benjamins, 2017.

AUDEBERT Cédric, HOFFMANN Odile et POIRET Christian, « Éditorial : Contextualiser pour mieux conceptualiser la racialisation », *Revue européenne des migrations internationales*, 1 septembre 2011, vol. 27, n° 1, p. 7- 16.

BARTH Fredrik, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, Boston, Etats-Unis, Little, Brown and Company, 1969.

BENEDICT Burton, « Pluralism and Stratification », in Leonard PLOTNICOV et Arthur TUDEN (dir.), *Essays in comparative social stratification*, Pittsburgh, University of Pittsburgh press, 1970, p. 29- 41.

CASSIDY Frederic Gomes et LE PAGE R. B., *Dictionary of Jamaican English*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Cambridge U.P, 1967.

COLLOMB Gérard et JOLIVET Marie-José (dir.), *Histoires, identités et logiques ethniques : Amérindiens, Créoles et Noirs-Marrons en Guyane*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques – CTHS, 2008.

DORLIN Elsa, *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, la Découverte, 2009.

CARDE Estelle, *Les discriminations selon l'origine dans l'accès au soin. Etude en France métropolitaine et en Guyane française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2016.

GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste*, Paris, Mouton, 1972.

HIDAIR Isabelle, « L'espace urbain cayennais : un champ de construction identitaire », *L'Espace Politique,* [En ligne], n°6, mars 2008, [consulté le 22 juillet 2019], Disponible sur : 10.4000/espacepolitique.1039.

JOLIVET Marie-Josée, « La créolisation en Guyane Un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1997, p. 813-837.

LAMBELET Alexandre et OSSIPOW Laurence, « Règles, marges de manœuvre et abus à l'assistance publique » in Olivier SCHINZ, Alessandro MONSUTTI et Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER (dir.), *Entre ordre et subversion. Logiques plurielles, alternatives, écarts, paradoxes*, Genève, Karthala, 2007, p.101- 118.

LEGLISE Isabelle « Des langues, des domaines, des régions. Pratiques, variations, attitudes en Guyane », in Isabelle LEGLISE et Bettina MIGGE (dir.), *Pratiques et attitudes linguistiques en Guyane. Regards croisés.* Paris, IRD Editions, 29-47, 2007a.

LEGLISE Isabelle « Environnement graphique, pratiques et attitudes linguistiques à l'hôpital (Saint-Laurent-du-Maroni) » in Isabelle LEGLISE et Bettina MIGGE (dir.), *Pratiques et attitudes linguistiques en Guyane. Regards croisés*, Paris, IRD Editions, 319-334, 2007b.

LEGLISE Isabelle « Multilinguisme et hétérogénéité des pratiques langagières. Nouveaux chantiers et enjeux du *Global South* », *Langage et Société* 160-161, 2017, p. 251-266.

LEGLISE Isabelle, « Pratiques langagières plurilingues et frontières de langues », dans Greco L. et AUZANNEAU M. (dir.), *Dessiner les frontières*, Lyon, ENS Editions, 2018, p. 143-169.

LEOBAL Clémence, « Des marches pour un logement. Demandeuses bushinenguées et administrations *bakaa*. », *Politix*, n°16, vol.4, 2016, p. 163-192.

LEOBAL Clémence, « La blancheur *bakaa*, une majorité bien spécifique : race, classe et ethnicité dans les situations de démolition à Saint-Laurent-du-Maroni, Guyane », Asylon(s).Digitales 15[En ligne], février 2018 [consulté le 22 juillet 2019]. Disponible sur : http://www.reseau-terra.eu/rubrique313.html.

LÜDTKE Alf, « La domination au quotidien. », *Politix*, 1991, vol. 4, n° 13, p.68- 78.

MAZOUZ Sarah, *La République et ses autres: politiques de l'altérité dans la France des années 2000*, Lyon, France, ENS Éditions, 2017.

MIGGE Bettina & LÉGLISE Isabelle, *Exploring Language in a Multilingual Context: Variation, Interaction and Ideology in Language Documentation*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013.

OSSIPOW Laurence & LAMBELET Alexandre, « Règles, marges de manœuvre et abus à l'assistance publique » in *Entre ordre et subversion. Logiques plurielles, alternatives, écarts, paradoxes.*, Genève, Karthala, 2007, p.101- 118.

PIANTONI Frédéric, *L'enjeu migratoire en Guyane. Une géographie politique*, Ibis Rouge éditions, Matoury, 2009.

PIERRE Michel, *Le temps des bagnes : 1748-1953*, Paris, Éditions Tallandier, 2018.

PRICE Richard, « Maroons in Guyane: Getting the Numbers Right », *New West Indian Guide* 92 (3- 4), 2018, p.275- 83.

PUREN Laurent, « Contribution à une histoire des politiques linguistiques éducatives mises en œuvre en Guyane française depuis le XIXe siècle » in Isabelle LEGLISE et Bettina MIGGE (dir.), *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane*, p. 279–298. Paris, IRD Editions, 2007.

SMITH Raymond T., « Social stratification in the Caribbean » dans Leonard Plotnicov et Arthur Tuden (eds.), *Essays in comparative social stratification*, Pittsburgh, University of Pittsburgh press, 1970, p. 43- 75.

STOLER Ann Laura, « Raison mise à part », *Mouvements*, n° 72, février 2013, p. 27-34.

VAN DEN BERG, Margot, « Ningretongo and Bakratongo: Race/ethnicity and language variation in 18th century Suriname », *Revue belge de philologie et d'histoire* n°3, vol. 21, p. 735-61.

VAN DEN BERG, Margot, *A Grammar of Early Sranan*, Zetten, Drukkerij Manta, 2007.

Résumé :

Cet article vise à analyser des catégorisations de la majorité raciale dans une langue minoritaire, afin de saisir ces dynamiques de racialisation depuis la perspective de personnes minorisées. Il s'agit de catégories utilisées en Guyane par des personnes bushinenge(e) – des Marrons –, locuteurs des variétés de *nenge(e).*

Nous étudions ainsi les désignations comme *bakaa*, *weti* et *poyte* renvoyant à la blancheur, dans une perspective historique, à partir de dictionnaires anciens, puis contemporaine, en s'appuyant sur des données collectées ethnographiquement. Puis nous analysons des interactions à l'hôpital à Saint-Laurent-du-Maroni, en combinant la sociologie des rapports sociaux et des approches sociales du langage ancrées dans l'ethnographie.

La distinction entre *bakaa* et *weti* permet de penser la race comme rapport de pouvoir, où disparait l'évidence du marqueur biologique de couleur. Nommer la blancheur s'avère aussi un moyen de proposer une perspective critique de l'ordre social.

Mots clés : racialisation, interactions de service, Marrons, blancheur, Guyane

Indexing whiteness: practices of categorization and racialization of social relations among Maroons/*Businenge(e)* in French Guiana

This article investigates racial/ethnic categorizations designating the majority in a minority language and their uses and meanings in everyday interactions to grasp the dynamics of racialization from the perspective of minorized people. The investigation focuses on the varieties of the language called *Businenge(e) Tongo* locally or Eastern Maroon Creoles spoken by Maroon populations resident in French Guiana and Suriname. We first examine the different terms used to refer to whiteness such as *bakaa*, *weti* and *poyte* from a historical perspective on the basis of historical documents before examining their uses in contemporary conversational recordings. The analysis in the final part focuses on interactions at the hospital of Saint-Laurent-du-Maroni. It combines two approaches: the sociology of social relations and social approaches to language rooted in ethnography. The distinction between *bakaa* and *weti* makes it possible to imagine race as a power relation, where the evidence of the biological marker of color disappears. Naming whiteness is also a way of providing a critical perspective of the social order.

Keywords: racialization, service interactions, Maroons, whiteness, French Guiana

Dizer a brancura entre *Businenge(e)* na Guiana francesa: práticas de categorização e racialização das relações sociais

Este artigo tem como objetivo analisar as categorizações da maioria racial em uma língua minoritária, a fim de apreender essas dinâmicas de racialização a partir da perspectiva de pessoas da minoria racial. Analisamos as categorias utilizadas por *Businenge(e)* – os

quilombolas de là - falantes de variedades de *nenge(e)*, na Guiana Francesa.
Estudamos as designações como *bakaa*, *weti* e *poyte* referindo à brancura, numa perspectiva histórica, a partir de dicionários antigos, e numa perspectiva contemporânea, contando com dados recolhidos etnograficamente. Em seguida, analisamos as interações no hospital de Saint-Laurent-du-Maroni, combinando a sociologia das relações sociais e abordagens sociolingüísticas e etnográficas ao linguagem.
A distinção entre *bakaa* e *weti* torna possível pensar a raça como uma relação de poder, onde a evidência do marcador biológico da cor desaparece. Nomear a brancura tambem é uma maneira de fornecer uma perspectiva crítica sobre a ordem social.

Palavras-chave: racialização, interações administrativas, quilombolas, brancura, Guiana francesa

Biographies

Isabelle Léglise est Directrice de Recherche au CNRS (UMR 8202 SeDyL). Elle s'est notamment consacrée à l'étude du multilinguisme et des rapports sociaux sur le plateau des Guyanes (Guyane, Brésil, Surinam) liée aux questions de mobilités et à leur prise en compte dans l'éducation et la santé.
Clémence Léobal est chargée de recherche au CNRS (UMR Lavue). Elle a soutenu en 2017 une thèse sur les politiques de logement à Saint-Laurent-du-Maroni, en s'appuyant sur une immersion ethnographique en langue businenge.
Bettina Migge est professeure en linguistique à l'University College Dublin et est rattachée au SeDyL (UMR 8202). Elle a beaucoup publié sur la genèse et le développement linguistique des créoles businenge(e) et sur leur sociolinguistique au Surinam et en Guyane.