



HAL
open science

Le chant comme outil d'incitation à l'action collective : le cas du mouvement social guyanais de mars-avril 2017

Isabelle Hidair-Krivsky

► To cite this version:

Isabelle Hidair-Krivsky. Le chant comme outil d'incitation à l'action collective : le cas du mouvement social guyanais de mars-avril 2017. Cahiers de Littérature Orale, 2022, cahiers de la littérature orale, 91-92, pp.49-80. 10.4000/clo.10220 . hal-04733537

HAL Id: hal-04733537

<https://hal.science/hal-04733537v1>

Submitted on 12 Oct 2024

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.

Public Domain

Le chant comme outil d'incitation à l'action collective : le cas du mouvement social guyanais de mars-avril 2017

Singing as mean for inciting collective action: the case of the Guyanese social movement of March-April 2017

Isabelle Hidair-Krivsky



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/10220>

DOI : 10.4000/clo.10220

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Pagination : 49-80

ISBN : 978-2-85831-441-6

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Isabelle Hidair-Krivsky, « Le chant comme outil d'incitation à l'action collective : le cas du mouvement social guyanais de mars-avril 2017 », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 91-92 | 2022, mis en ligne le 19 mars 2024, consulté le 29 août 2024. URL : <http://journals.openedition.org/clo/10220> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.10220>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Le chant comme outil d'incitation à l'action collective : le cas du mouvement social guyanais de mars-avril 2017

Isabelle HIDAIR-KRIVSKY
Université de Guyane

Introduction

Au cours de l'histoire, les périodes de peuplement de la Guyane ont favorisé l'émergence d'une société où la hiérarchisation raciale marque, encore aujourd'hui, les relations sociales. Ainsi, de colonie esclavagiste française, la Guyane a acquis le statut de département français, en 1946¹, sans que les préjugés raciaux ne disparaissent. Chaque vague migratoire, spontanée ou organisée par l'État, a contribué à façonner une société où la division ethnique des activités professionnelles² rythme les interactions. Actuellement, le statut de département-région français-européen en Amérique du Sud exerce une forte attractivité de la Guyane sur les populations voisines, provoquant une importante croissance démographique. Ainsi, 43 % des habitantes et habitants ont moins de 20 ans, 62,2 % des 18-79 ans sont nés hors du département – qui enregistre plus de 40 % des demandes d'asile reçues par la

1. La création du territoire de l'Inini en 1930 accorde un régime administratif d'exception aux populations de l'intérieur du pays qui n'étaient pas soumises à la loi civile française, ne payaient pas d'impôt et n'étaient pas astreintes aux déclarations à l'État civil. En 1946, la départementalisation ne concerne que la Guyane littorale. Puis, en 1951, l'Intérieur est « départementalisé » et l'Inini devient un arrondissement.

2. POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995.

France dans l’Outre-mer – et la population de nationalité étrangère représente 35 %. Dès lors, du fait de cet héritage colonial, la Guyane est souvent présentée comme étant une « mosaïque » de populations « étrangères » les unes aux autres, et, sur ce dernier point, nous observons qu’une confusion est entretenue, tant dans les médias que dans les discours politiques et populaires, entre nationalités et cultures. Nous recensons ainsi – par ordre alphabétique³ – les dénominations suivantes : Africaine, Africain, Amérindienne, Amérindien ou Autochtone⁴, Brésilienne, Brésilien, Chinoise, Chinois, Créole⁵ guyanaise, Créole guyanais, Dominicaine, Dominicain, Guadeloupéenne, Guadeloupéen, Guyanienne, Guyanien, Haïtienne, Haïtien, Hmong, Libanaise, Libanais, Martiniquaise, Martiniquais, Métropolitaine, Métropolitain⁶, Noire, Noir, marronne, marron⁷, Péruvienne, Péruvien, Sainte-Lucienne, Sainte-Lucien, Surinamaïse, Surinamaïse, Surinamaïse, Vénézuélienne, Vénézuélien. Ces catégorisations renvoient à l’idée d’altérité essentielle qui accentue la division socio-raciale de la population⁸. À cette multiculturalité s’ajoutent des conditions socioéconomiques difficiles, où une personne sur cinq vit en dessous de ce seuil de pauvreté alors que les prix à la consommation sont supérieurs de 13 % à ceux de la France⁹. C’est dans ce contexte que, du 17 mars au 21 avril 2017, la Guyane a connu une grève générale sans précédent, où la question de l’identité guyanaise a joué un rôle central.

Comme tout mouvement social, celui de mars-avril 2017 a entraîné un grand nombre de discours dans la sphère publique, tant à l’oral (discours des leaders, entretiens avec les journalistes des principales actrices et acteurs du mouvement, prises de parole lors des meetings notamment devant la préfecture), qu’à l’écrit, *via* des tracts, la publication de lettres d’opinion, l’utilisation des réseaux sociaux,

3. L’ordre alphabétique est proposé par l’auteur de l’article afin d’éviter toute mauvaise interprétation des lectrices et lecteurs. En effet, l’exposé des populations de Guyane est très souvent fondé sur l’ordre d’arrivée des vagues migratoires. Nous considérons que ce choix amplifie la hiérarchisation socio-raciale.

4. Depuis le milieu des années 90, nous constatons que le terme *autochtone* désigne les populations amérindiennes de Guyane qui s’identifient à cette identité que Morin (2006) qualifie de planétaire.

5. Désigne les descendants d’Africains esclavisés par la colonie française.

6. Désigne les Blancs originaires de France métropolitaine.

7. Désigne les descendants d’Africains esclavisés sur les plantations surinamaïses et issus du marronnage.

8. HIDAIR, 2014, p. 201.

9. INSEE PREMIÈRE, « Une pauvreté marquée dans les DOM, notamment en Guyane et à Mayotte ».

pour communiquer sur le contenu des revendications. Mais comment fédérer dans une société traversée par de nombreux sous-groupes aux intérêts divergents ? Quelles organisations, réseaux, traditions ont servi d'appui au mouvement ? Quelles représentations ont été activées pour médiatiser le discours manifestant ? Afin de répondre à ces questions, nous porterons notre attention sur trois chants et un slogan, entendus lors du mouvement social.

Tout d'abord, soulignons que l'analyse de l'utilisation de la musique dans les actions collectives est abordée par certaines autrices et auteurs sous l'angle de l'exploration des significations des paroles pour les interprètes et le public¹⁰. D'autres étudient le rôle de la musique dans les actions collectives à travers des éléments tels que la mélodie, le tempo, le rythme et l'harmonie¹¹. Le chant a aussi été mentionné comme étant un élément dans la formation des émotions¹². Lindsey (2015) étudie comment des chansons unissent les membres contre un adversaire commun au sein des mouvements sociaux. Morris (1984) et Young (1996) s'intéressent au mouvement américain des droits civiques des années soixante, et mettent en évidence que le chant a permis aux personnes manifestant de se forger une puissance spirituelle. Les chansons, entonnées lors des réunions en Alabama, ont créé un sentiment d'unité qui a encouragé les marcheuses et marcheurs à maintenir un mouvement centré sur la résistance non violente. Turino (2008) décrit comment ces chansons ont été fortement mobilisatrices et fédératrices, démontrant ainsi qu'une culture musicale partagée permet aux manifestantes et manifestants de se sentir intimement membres d'une communauté et constituent un moyen d'articulation de l'identité collective. Les chansons donnent accès à des pensées communes¹³, appartiennent au « matériel révolutionnaire¹⁴ » et contribuent à la construction de l'identité du groupe¹⁵. Ainsi, la musique peut être vue, non seulement comme un objet artistique en soi, mais aussi comme un concentré de représentations sociales, un répertoire de messages plus ou moins codés aptes à véhiculer le potentiel contestataire et à favoriser les mobilisations sociales¹⁶. Dès lors, notre étude portera sur le fonctionnement du chant – comme acte fédérateur – en dépit de la composition, sociologiquement et politiquement, hétérogène du mou-

10. TURINO, 2008.

11. McDONALD, 2009.

12. JASPER, 2003 ; BENSIMON, 2012.

13. EYERMAN & JAMISON, 1998.

14. CALVET, 1976.

15. VOEGTLI, 2010.

16. MÉTRAILLER & PÉCHU, 2020.

vement. Le cœur de notre analyse s'intéresse aux chansons des protestataires qui ont rythmé les semaines de grève. Sur ce point, le quotidien *France-Guyane*¹⁷ a consacré un article intitulé « La *playlist* des mouvements » qui recense 22 chansons. Le corpus est riche, mais nous avons choisi de nous intéresser plus particulièrement à trois d'entre elles, car ce sont les seules dont les refrains ont été repris par la population durant les cinq semaines.

La méthodologie repose sur l'observation participante. Nous avons suivi le mouvement en fréquentant quotidiennement les grévistes de l'« éducation » dont le piquet était installé devant le rectorat et il fallut également sillonner les différents sites afin de recueillir les propos, assister aux conférences et observer les activités. Méthodologie centrale de l'enquête en anthropologie, cette observation participante, consignée dans un carnet de terrain, est menée jusqu'à percevoir un effet de saturation¹⁸. Par ailleurs, elle favorise la compréhension des productions chantées dans les contextes dans lesquels elles s'expriment. Afin de compléter cette phase d'observation participante, au fil du temps, nous avons procédé à des entretiens semi-directifs auprès d'acteurs et d'actrices du mouvement social. Ces entretiens ont été menés dans l'optique de comprendre des groupes stratégiques et d'en trianguler les récits¹⁹. Van der Maren (1996) souligne l'intérêt de l'entretien à colliger des données ayant trait au cadre personnel de référence des individus (émotions, jugements, perceptions, entre autres), par rapport à des situations déterminées.

Le discours manifestant chanté est étudié ici comme relevant de la rhétorique de la revendication et des mouvements sociaux²⁰. Ainsi, les enjeux de l'actualisation d'un patrimoine culturel de lutte sont examinés à travers l'analyse des trois chansons – dont deux écrites en créole guyanais et une en français, portugais, nenge²¹ et kali'na²² – et du slogan en créole guyanais « *Nou Bon Ké Sa* » qui a donné son nom au mouvement social. Nous donnons à *slogan* le sens général d'« énoncé manifestant²³ » et vecteur d'engagements²⁴. Nous analysons « *Nou*

17. *France-Guyane*, « Guyane : La playlist des mouvements ».

18. OLIVIER DE SARDAN, 1995, p. 4.

19. *Ibid.*

20. RENNES, 2011 ; ORKIBI, 2013.

21. Une des deux familles linguistiques des créoles à base lexicale anglaise.

22. Une des six langues autochtones de Guyane.

23. GRINSHPUN, 2013, p. 3.

24. SAWICKI, 2004.

Bon Ké Sa! » comme étant un signe de ralliement qui a une dimension identitaire qui est centrale dans le mouvement social qui nous intéresse. Ainsi, nous considérons que le slogan a joué ce rôle déclencheur afin de poser les bases cohésives au sein du groupe revendicateur qui se pense dès lors comme homogène, parce qu'il partage la même souffrance, la même exaspération, face au groupe dominant (symbolisé par les élus, hommes et femmes, et l'État).

« *Nou Bon Ké Sa!* » : Un slogan mobilisateur

Le slogan « *Nou Bon Ké Sa!* » [ou « *Nou Gon Ké Sa!* »²⁵], une « phrase sans texte²⁶ », remplit les fonctions pulsionnelle, rythmique et linguistique permettant de fédérer et faire agir (dénonciation, protestation) par son appel aux émotions. « *Nou Bon Ké Sa!* », que l'on peut traduire par « Nous en avons assez! », est une expression populaire en langue créole guyanaise²⁷. Elle est employée au quotidien sous sa forme contractée et familière « *Mo Bon!* » qui signifie « j'en ai assez! » ou « j'en ai marre! ». Ce slogan s'est imposé dès le premier jour de la mobilisation lorsque les associations « 500 Frères contre la délinquance » (que nous écrirons désormais « 500 Frères²⁸ ») et *Tròp Violans* (Trop de violence) – qui seront présentées dans la chronologie des événements – ont défilé dans les rues. Ce slogan était accompagné du mot « Déterminés! » et de la phrase écrite « Fier d'être Guyanais! ».

« *Nou Bon Ké Sa!* » est le slogan scandé, un mot d'ordre, que nous avons retrouvé sur de multiples supports : affichettes, cartons bruts, bannières, draps, *tee-shirts*, tableaux, dessins. Ainsi, « *Nou Bon Ké Sa!* » s'inscrit dans la lignée des slogans tels que décrits dans les travaux fondateurs de Reboul qui souligne qu'il s'agit d'une « formule concise et frappante, facilement repérable, polémique et le plus souvent anonyme, destinée à faire agir les masses tant par son style que par l'élément d'autojustification, passionnelle ou rationnelle, qu'elle comporte²⁹ ». Dans le cas guyanais, lors de cette manifestation qui rassemble une population

25. « *Nou Bon* » est une version plus francisée et familière que « *Nou Gon* ».

26. MAINGUENEAU, 2012.

27. La Guyane est une société plurilingue dans laquelle, du fait de l'histoire, le créole guyanais est souvent employé dans l'espace public juste après le français.

28. À l'initiative d'un groupe d'amis, composé d'hommes, le groupe sera appelé « Frère », même si les femmes sont présentes dès le début par l'intermédiaire des épouses, des mères, des sœurs, des collatéraux ordinaires ou des amies.

29. REBOUL, 1975, p. 42.

fortement hétérogène, socialement et culturellement, autour d'une question d'actualité, le slogan doit être fédérateur, persuasif, concis. Il doit résumer des idées et des situations complexes, des idéologies et intérêts qui sont parfois opposés, en focalisant l'attention sur un aspect particulier³⁰ qui vise à mobiliser (contre) par un appel aux émotions et une pression mise sur l'adversaire. Mais un slogan ne suffit pas, le groupe revendicateur sait qu'il est constitué d'une multitude de sous-groupes aux intérêts divergents. Ainsi, après avoir présenté la chronologie des événements, nous analyserons le rôle complémentaire joué par les trois chansons.

La naissance de « *Nou Bon Ké Sa!* »

Durant cinq semaines, la Guyane a vécu un mouvement social inédit pour deux raisons : la première est l'organisation de la population sous la forme de différents collectifs associatifs se plaçant sur un pied d'égalité avec les syndicats et les partis politiques ; la seconde tient à l'ampleur de la manifestation qui a concerné l'ensemble du territoire guyanais.

Afin de mieux comprendre la genèse de cette colère, il faut revenir au mois de juillet 2016 marqué par le décès d'un chef d'entreprise assassiné à son domicile par des cambrioleurs. Une marche était aussitôt organisée, au centre-ville de Cayenne, par des femmes et hommes élus et des associations. Deux mois plus tard, un autre meurtre eut lieu. Il s'agissait d'un homme politique, père de famille, assassiné, lui aussi, chez lui par un cambrioleur. Les réactions de mécontentement se multiplièrent, et aux problèmes d'insécurité des personnes et des biens s'ajoutèrent les questions liées à l'éducation. En effet, le journal *Libération*³¹ révéla, le 30 décembre 2016, la situation catastrophique dans laquelle se trouvait l'université d'Orléans à la suite de la présidence de Youssoufi Touré, recteur de Guyane au moment même de la publication de cet article. En Guyane, l'annonce du départ du recteur ne se fit pas attendre et des syndicats de personnels enseignants se mobilisèrent afin d'exiger la nomination d'un nouveau recteur. Quelques semaines plus tard, le 15 janvier, un homme de 39 ans décéda à l'hôpital de Cayenne des suites d'une morsure de serpent. Sur les réseaux sociaux, à l'annonce de ce décès, l'émoi fut grand. Des habitantes et habitants remirent en cause la qualité des soins dispensés à l'hôpital dépourvu d'antidote. Le mois suivant, le 11 février, un homme de 30 ans fut assassiné dans son quartier par un voleur à l'arraché. Quatre jours plus tard, le 15 février, l'association les « 500 frères » défila – encagoulée – « contre

30. DENTON, 1980.

31. *Libération*, « Ardoise qui plombe l'université d'Orléans ».

la délinquance pour sauver la Guyane ». « *Nou Bon Ké Sa !* » scandaient-ils, le poing levé. Le lendemain, les journalistes, très conciliants, écrivaient :

Le collectif a déjà recueilli l'assentiment d'une belle frange de la population. Le reste de la population va suivre, cela est inévitable. L'objet des 500 frères est limpide : nettoyer la Guyane de toutes violences, vols et autres déviances qui rendent la vie quotidienne de plus en plus compliquée³².

Le 11 mars, une cinquantaine de membres des associations « 500 Frères » déambulèrent au marché de Cayenne. Cette présence fut qualifiée de « dissuasive » par les journalistes, qui rappelèrent qu'à cet endroit des vols avaient régulièrement lieu. Les « 500 Frères » assuraient être prêts à intervenir en cas de besoin, sans se substituer à la police, avec qui ils affirmaient être en contact rapproché. Les militants et militantes reçurent les remerciements et félicitations de nombreux passants. Puis, le 17 mars, à Cayenne, une quarantaine de « Frères » entraient de force dans l'enceinte de la Collectivité Territoriale de Guyane (CTG) où se tenait la conférence des pays de la convention de Carthagène sur la protection des milieux marins, présidée par Ségolène Royal, alors ministre de l'Environnement. Cette intrusion d'hommes encagoulés eut un retentissement national. Le mardi 21 mars, les « 500 Frères » rejoignirent un autre collectif, les « *Toukan* » (Toucan) de Kourou, et le syndicat Union des Travailleurs Guyanais (UTG) d'Électricité de France (EDF), afin de bloquer l'entrée qui mène au Centre Spatial Guyanais (CSG), à Kourou, d'où sont lancées les fusées Ariane, Véga et Soyouz. Un lieu stratégique où la présence militaire est forte³³.

La tension était extrême, car le collectif des « 500 Frères » tenta de pénétrer dans l'enceinte de la base spatiale. Dès lors, en présence de femmes et hommes élus, venus échanger avec les manifestants et manifestantes, les gendarmes firent reculer la foule avec des grenades dispersantes. Ces aspersions de gaz lacrymogène choquèrent la population qui considéra ce geste comme une marque d'irrespect envers les représentantes et les représentants du peuple. Le 23 mars, des barrages furent érigés afin de bloquer l'ensemble de la région d'une superficie de 84 000 km². Ainsi, l'année 2017 fut marquante en Guyane, parce qu'elle vit naître cette grève générale qui eut une résonance nationale et internationale. Des col-

32. *France TV Infos*, « Insécurité : 500 frères contre la délinquance pour sauver la Guyane ? ».

33. THÉRY, 2015, p. 221.

lectifs thématiques³⁴ furent créés afin d'organiser des réunions de travail, et un collectif centralisa l'ensemble des revendications. Créé le 23 mars, ce dernier fut baptisé « *Kolektif pou lagwiyann dékolé* » (Collectif pour que la Guyane décolle) – que nous appellerons désormais *Kolektif*).



Figure 1 – Blocage du Centre Spatial Guyanais, Kourou, 2017
Photo : Isabelle Hidair-Krivsky

34. Les discussions ont été menées sur les sujets suivants : la sécurité et la justice, l'économie, la pêche, les transports, le bâtiment, les travaux publics, l'éducation, le tourisme, les mines, le développement de l'agriculture, l'énergie, la situation des Autochtones et Bushinenge, le foncier, et le soutien aux collectivités locales.



Figure 2 – Blocage du rond-point de la crique fouillée, 2017

Photo : Isabelle Hidair-Krivsky

La Guyane reste au sol

La notion de décollage de la Guyane est issue de la chanson éponyme « la fusée décolle, mais la Guyane reste au sol », écrite par le rappeur Frédéric Alain Nsegbe alias « Freaky Fan », décédé en 2001. Cette chanson, enregistrée vingt ans avant le mouvement social, devint célèbre grâce à la mobilisation. Cette phrase était, elle-même, influencée par l'interrogation formulée par le président François Mitterrand en visite en Guyane, le 11 septembre 1985, qui se serait étonné en ces termes : « Comment pouvons-nous continuer à lancer des fusées sur fond de bidonvilles ? ».

Au début de la grève, le 24 mars 2017, la première action de l'État consista à envoyer une délégation interministérielle. L'accueil du *Kolektif*, des « 500 Frères » et des hommes et femmes élus fut froid, car toutes ces personnes voulaient négocier directement avec les ministres. Le président de la République, François Hollande, rappela alors les moyens déjà déployés et ceux à venir, mais cette intervention ne convainquit pas, et l'appel à la grève générale fut lancé par le syndicat UTG et le *Kolektif*. Le 28 mars, le mouvement gagna véritablement en ampleur après la marche organisée par le *Kolektif*, les « 500 Frères », l'UTG et *Trôp Violans*. Les barrages furent exceptionnellement levés, afin de permettre à la population de

rejoindre le lieu de rassemblement. Des bus furent mis à disposition gratuitement par un syndicat de transporteurs, et un covoiturage fut organisé par les particuliers pour rejoindre Cayenne. La consigne imposa le port de vêtements noirs et l'interdiction de jouer d'instruments de musique, afin de symboliser le mécontentement et le deuil des Guyanais et Guyanaises en colère. Toutefois, la musique était bien présente à travers les trois refrains des chansons entonnées *a capella* et ponctuées de « *Nou Bon Ké Sa!* ». De nombreuses vidéos furent postées en ligne à l'issue de cette journée montrant les images de cette foule chantante.



Figure 3 – Marche du 28 mars, Chants avenue du Général de Gaulle, 2017

Vidéo: Isabelle Hidair-Krivsky

URL : <https://media.hal.science/bal-04264160>

Comme la campagne pour les présidentielles battait son plein, la mobilisation eut pour conséquence d'obliger les candidats et candidates à s'exprimer sur la crise qui secouait la Guyane³⁵. Dès lors, la venue de ministres fut annoncée. Différents journaux internationaux s'intéressèrent au sujet, et les personnes expatriées d'origine guyanaise manifestèrent leur soutien à travers la publication de vidéos³⁶. La cagoule noire des « 500 Frères » impressionna et atteignit son objectif : attirer

35. Sur ce point, le candidat à la présidentielle Philippe Poutou (Nouveau Parti Anticapitaliste), invité de l'émission *15 Minutes pour convaincre* de France 2, a présenté le drapeau de la Guyane pour « rendre hommage à la lutte ».

36. <https://www.youtube.com/watch?v=ZjhKpgSfqMI>.

l'attention. Dès lors, la presse nationale évoqua la présence d'une « milice encagoulée », mais la réalité était autre. Il n'y eut aucun débordement. L'ambiance sur les barrages était studieuse, familiale, solidaire, conviviale et sérieuse : soutien scolaire, barbecue, promenades le soir pour assister à des concerts ou à des conférences, et organisation d'un marché solidaire par les agriculteurs et agricultrices.



Figure 4 – Les « 500 Frères » encagoulés centre-ville de Cayenne, 2017

Photo : Isabelle Hidair-Krivsky

Du 29 au 31 mars, les ministres de l'Intérieur et des Outre-mer vinrent à la rencontre des « 500 Frères » et du *Kolektif* qui présentèrent leurs revendications. La population se rassembla en nombre à l'entrée de la préfecture en signe de soutien. Le lendemain, les ministres reçurent séparément différentes organisations. Sur ce point, soulignons que depuis le début du mouvement les Autochtones formaient un collectif à part, conférant à leurs revendications un caractère spécifique. Cette distinction révélait déjà la difficile union de la société, un sujet que nous développerons plus loin. À l'issue des échanges, l'État proposa 1,085 milliard. Mais, cette somme étant jugée insuffisante, les discussions se poursuivirent pendant que les manifestantes et manifestants maintenaient le siège devant la préfecture en chantant. Des ateliers thématiques œuvrèrent toute la nuit afin de trouver un accord qui fut soumis à la population le lendemain.



Figure 5 – Siège la nuit devant la préfecture, 2017
Vidéo : Isabelle Hidair-Krivsky
URL : <https://media.hal.science/hal-04264149>

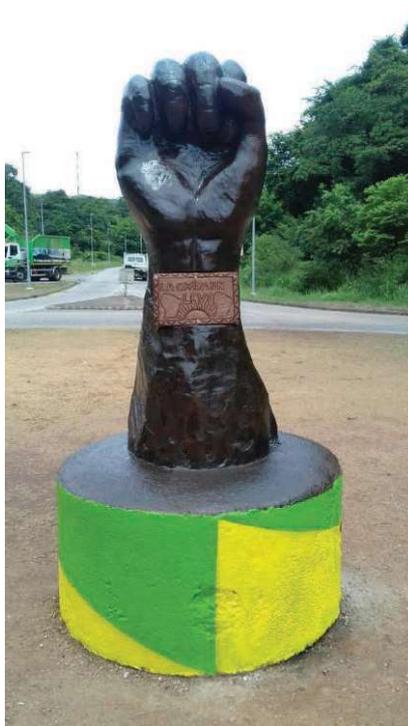


Figure 6 – Sculpture « Lagwiyan l'évélé », avril 2017
Photo : Isabelle Hidair-Krivsky

À la liste des revendications, le *Kolektif* ajouta celle d'un statut particulier pour la Guyane qui prendrait la forme d'une autonomie de gestion chapeauté par la Collectivité Territoriale (CTG). Mais, parallèlement, après avoir signé un accord avec l'État, les syndicats agricoles levèrent leur piquet. Ce départ marqua une division profonde au sein du mouvement social, car le *Kolektif*, de son côté, rejeta les propositions des ministres et réclama 2,1 milliards d'euros. Le 4 avril, une nouvelle marche fut organisée à Kourou. Elle fut doublement symbolique : outre que Kourou est la ville d'où sont lancées les fusées, c'est aussi là que le mouvement avait débuté quinze jours plus tôt. Une sculpture, représentant un point levé, accompagnée de la phrase « *Lagwiyann lèvé* » (La Guyane debout) fut dévoilée juste avant le départ³⁷.

La manifestation atteignit l'entrée du CSG où le directeur accueillit le *Kolektif* et plusieurs femmes et hommes élus. Au total, c'est une quarantaine de personnes qui entrèrent afin que leurs revendications soient entendues par l'Union Européenne. Mais, coup de théâtre, une fois à l'intérieur, le *Kolektif* déclara : « Tant que nous n'avons pas de réponse de l'Europe, nous ne bougerons pas ! Comme la fusée ! ». Ainsi, une vingtaine de ces personnes, élues ou membres du *Kolektif*, s'enfermèrent vingt-quatre heures dans une salle de réunion. Aussitôt, le président de la République annonça un plan d'urgence qui intégrait un point spécifique destiné aux populations amérindiennes et noires marronnes. Le 6 avril, malgré les annonces, le *Kolektif* déclara le maintien des barrages. Le lendemain, une division émergea par l'intermédiaire de dirigeantes et dirigeants d'entreprises qui s'inquiétaient des conséquences de l'absence d'activités économiques depuis trois semaines. L'idée de contraindre le *Kolektif* à lever les barrages fut émise par certaines entrepreneuses et entrepreneurs. Dès lors, le 11 avril, un nouveau collectif, baptisé « *Pou Lagwiyann circulé* » (Pour que la Guyane circule), organisa une marche, peu suivie, à Kourou. Ce collectif s'affirmait « pour le mouvement » mais « contre les restrictions de liberté ». Le lendemain, le leader des « 500 Frères » annonça le durcissement du mouvement face au « mépris du gouvernement ». Puis, des Autochtones se désolidarisèrent du *Kolektif*, en levant le barrage du village Pierre, regrettant leur place secondaire. Le 14 avril, une personne planta anonymement 46 croix sur la place des Palmistes, place centrale de la ville de Cayenne, symbolisant le nombre d'homicides comptabilisés depuis janvier 2016 en Guyane.

37. L'artiste Djamal Santos précisa que cette statue était un hommage au poing levé de Nelson Mandela le jour de sa libération, en 1990, ainsi qu'aux deux athlètes afro-américains Tommie Smith et John Carlos médaillés des jeux olympiques de 1968.



Figure 7³⁸ – 46 croix plantées, Place des palmistes, Cayenne, 2017
Photo : Isabelle Hidair-Krivsky

Le 17 avril, le *Kolektif* informa de la rédaction d'un nouveau projet d'accord, mais l'un des porte-paroles des « 500 Frères », le leader du mouvement³⁹, annonça son retrait du *Kolektif* regrettant que « l'évolution de la mobilisation ne soit pas en adéquation avec sa vision ». Il poursuivit son propos en se désolidarisant :

Les décisions du collectif sont prises dans le dos du peuple. Les lobbies sont structurés, la jeunesse n'est pas positionnée, les médias sont écartés, les tentatives de récupération sont manifestes. Lentement mais sûrement, nous avançons vers un bain de sang alors que nous avons besoin d'un bain de connaissances et de savoir⁴⁰.

Par cette annonce, le leader laissa la population et le *Kolektif* sous le choc.

38. Plantées le Vendredi Saint : la symbolique religieuse fut immédiate. Certaines personnes y ont vu la forme d'un ange dessinée par les palmiers royaux de la place.

39. Il s'agit de Mickaël Mancée, né en 1984 à Cayenne ; cet ancien policier jugeait les méthodes de l'État inadaptées face à l'ampleur de la crise guyanaise et considérait qu'il était préférable de sévir.

40. BONDAMANJAK, 17 avril 2017.

Passionné de musique, cet ancien policier rythmait les meetings en entonnant des chants, en déclamant son amour du pays et sa détermination « jusqu'à la mort ». Avec l'annonce de ce départ, la confusion régna et les divisions se creusèrent. Le 19 avril, la ministre des Outre-mer transmet une proposition d'accord au *Kolektif*. Le lendemain, les porte-paroles du collectif du Lawa⁴¹ estimèrent que les personnes habitant la partie fluviale ouest de la Guyane étaient lésées. De même, le 21 avril, le collectif des *Toukan*, à Kourou, maintint le blocage de l'entrée du CSG. Mais le porte-parole du *Kolektif* annonça la levée de tous les barrages afin de permettre à la population de se réunir devant la préfecture. C'est dans ce contexte de division profonde au sein du *Kolektif* que les « Accords de Guyane » furent signés par le préfet, les quatre parlementaires, le président de l'association des maires, celui de la CTG et un représentant du *Kolektif*.

Le chant et son rôle identitaire

Les chansons portent exclusivement sur un débat récurrent dans la société guyanaise dont l'histoire est traversée par de nombreux flux migratoires qui engendrent des questionnements identitaires permanents : Qui est Guyanaise ou Guyanais ? Peut-on devenir Guyanaise ou Guyanais et, le cas échéant, sous quelles conditions ? L'identité guyanaise existe-t-elle ? Dans une société où 63% de la population n'est pas née en Guyane, ces questionnements tourmentent, et les réponses peuvent prendre l'aspect de discours de rejet⁴². En d'autres termes, les discussions identitaires en Guyane sont généralement houleuses et le mouvement social, pour fédérer, devait surmonter cet obstacle. C'est la raison pour laquelle nous considérons que les chants ont servi à porter l'espoir d'une unité face à l'adversité.

La première chanson, « *Gwiyàn mo péyi* », est un rythme *kasékò* posé, typique de l'Est de la Guyane. Le « *Kasékò* » (casser le corps) désigne à la fois une danse, un rythme, une musique et le nom d'un tambour à peau. Il symbolise la liberté des esclaves par excellence, car son succès repose sur l'improvisation. Du fait du déhanchement des femmes et des acrobaties des hommes, le *Kasékò*, longtemps rejeté par la bourgeoisie, est devenu le symbole des classes populaires. Les paroles de « *Gwiyàn mo péyi* » sont principalement axées sur la valorisation de l'endogénéité. Ce *Kasékò*, chanté en créole guyanais, a été écrit dans les années soixante par Yves Cippe, alors qu'il avait à peine vingt ans. Dans cette chanson, l'auteur insiste

41. Également connue sous le nom *Litani* ou *Itany*, la rivière Lawa se situe à l'ouest de la Guyane entre la Guyane et le Suriname.

42. HIDAIR, 2014.

sur le fait que l'on peut parcourir le monde, mais que les racines sont toujours ancrées en Guyane⁴³ :

Menmsi oun jou mo alé a "Paris"
 Même si je vais à Paris un jour
Menmsi oun jou mo alé an "Italie"
 Même si je vais en Italie un jour
Menmsi oun jou mo alé a "Tabiti"
 Même si je vais à Tahiti un jour
Mo ké toujou viré
 Je reviendrai toujours

[Refrain répété 2 fois]
Gwiyàn
 Guyane
Gwiyàn
 Guyane
Gwiyàn mo péyi bèl péyi
 Guyane, mon pays, beau pays
Gwiyàn a mo péyi natal
 La Guyane est mon pays natal
A la mo nonbri planté
 Là où mon nombril est planté
Mo pé ké janmen bliyé to
 Je ne t'oublierai jamais

Menmsi oun jou mo alé an "Amérique"
 Même si je vais un jour en Amérique
Menmsi oun jou mo alé an "Afrique"
 Même si je vais un jour en Afrique
Menmsi oun jou mo alé an "Martinique"
 Même si je vais un jour en Martinique
Mo ké toujou viré
 Je reviendrai toujours

[Refrain]

43. Informations fournies par Denis Duvigneau, producteur passionné de chansons guyanaise et président de l'association Patawa, qui précise que cette chanson n'est pas répertoriée à la Société des Auteurs, Compositeurs et Éditeurs de Musique (SACEM).

Lò mo sonjé mo bon bouyon wara
Lorsque je pense à mon bouillon d'awara⁴⁴
Lò mo sonjé mo kolonmbo ti-djòl
Lorsque je pense à mon colombo de ti-djòl⁴⁵
Lò mo sonjé mo bon ti kalalou
Lorsque je pense à mon petit calalou⁴⁶
Mo ké toujou viré
Je reviendrai toujours

[Refrain]

La deuxième chanson étudiée a été écrite, en 1975, par l'enseignant en sciences économiques et sociales, poète et militant politique, Élie Stéphenon. C'est une biguine⁴⁷ chantée en créole guyanais. Elle s'intitule « *Lagwiyann Lévé* ». Il est question d'un enterrement, mais au fil des couplets nous apprenons qu'il ne s'agit pas d'une personne mais de l'enterrement de « La Guyane ». Le pays est « tombé », il « tremble », il est « fini », il « meurt », il est « blessé » et « écrasé ». Cependant, le refrain invite la Guyane à se lever, à « marcher » jusqu'à la « victoire » symbolisée par la « Liberté ». À l'instar de la chanson d'Yves Cippe, où le nom « *Gwiyann* » est répété dans le refrain, on note ici que la répétition trois fois de suite de la phrase « *Lagwiyann lévé, lévé!* » occupe une

44. Plat auquel est associée une légende. Les Guyanais ont longtemps dû faire face au sous-peuplement du pays dont l'histoire coloniale est ponctuée d'échecs. Dans l'imaginaire collectif s'est progressivement construite l'idée qu'il fallait convaincre les visiteurs de rester. Le « *bouyon wara* » symbolise cette volonté de fixer les populations, car sa consommation est liée à la croyance que celui qui l'ingère est amené à revenir un jour en Guyane. Le *bouyon*, cuisiné à partir de l'awara, fruit du palmier *Astrocaryum vulgare* (Arecaceae), est consommé à Pâques.

45. Nom d'un poisson cuisiné au curry *colombo*.

46. Le « *calalou* » guyanais, appelé aussi « *calou* », est à base de viande boucanée, de crabes, de crevettes, d'épinards et de *calous*, encore appelés *gombos* (*abelmoschus esculentus*, famille des malvaceae). Plat considéré comme symbolique de l'Afrique du fait de l'utilisation de la fleur du gombo.

47. La biguine est une musique de bal, aux rythmes variés, que l'on retrouve en Martinique, Guadeloupe et Guyane. Béroard souligne qu'en Martinique, à l'abolition de 1848, « la rencontre des populations des bourgs et des campagnes a conduit au détournement d'usage des instruments de facture européenne, créant un genre nouveau qui ne prit le nom officiel de biguine qu'après 1902, année d'éruption de la montagne Pelée » (2018, p. 2). Rappelons que la Guyane accueille des centaines de réfugiés à la suite de cette éruption volcanique.

place importante dans le refrain. Ces répétitions d'ordre lexical, produisent un effet d'intensification par insistance et durée⁴⁸.

Tambou déy-o

Les tambours dehors

Tambou déy-o

Les tambours dehors

Tambou déy

Les tambours

Di mo ki moun qui ka mourir

Dis-moi qui meurt

Tambou déy-o

Tambou déy-o

Tambou déy

Sa lagwiyann ka antéré

Qui la Guyane enterre

Lagwiyann !

La Guyane !

[Refrain]

Lagwiyann lève lève !

La Guyane debout !

Lagwiyann lève lève !

La Guyane debout !

Lagwiyann lève lève !

La Guyane debout !

Lagwiyann i tan pou to maché

La Guyane, le moment est venu de marcher

[Refrain]

Lagwiyann i tan pou to maché

La Guyane, le moment est venu de marcher

Mo tandé yé di mo lagwiyann tonbé

J'ai entendu dire que la Guyane est tombée

Mo tandé yé di mo lagwiyann tranblé

J'ai entendu dire que la Guyane tremble

48. GRUNIG, 1990 ; MICHELI & PAHUD, 2012.

Mo tandé yé di mo lagwiyann fini
J'ai entendu dire que la Guyane est finie
Mo tandé yé di mo lagwiyann mourì
J'ai entendu dire que la Guyane meurt
Mè mo di yé sa pa vrè
Mais je leur ai dit que c'était faux
Lagwiyann to ké maché
La Guyane, tu marcheras

[Refrain]

Mo tandé yé di mo lagwiyann blésé
J'ai entendu dire que la Guyane est blessée
Mo tandé yé di mo lagwiyann krazé
J'ai entendu dire que la Guyane est écrasée
Mo tandé yé di mo lagwiyann fini
J'ai entendu dire que la Guyane est finie
Mo tandé yé di mo lagwiyann mourì
J'ai entendu dire que la Guyane est morte
Mè mo di yé sa pa vrè
Mais je leur ai dit que c'était faux
Lagwiyann to ké maché
La Guyane tu marcheras

[Refrain]

Tanbou déy-o
Tanbou déy-o
Tanbou déy

Sa la viktoir
C'est la victoire

Tanbou déy-o
Tanbou déy-o
Tanbou déy
La liberté
Tanbou déy-o
Tanbou déy-o
Tanbou déy
La libertééé!

Ce texte, écrit en 1975, est largement influencé par le contexte politique des années soixante-dix d'une Guyane où les Créoles, majoritaires au sein de la population, vont commencer à s'intéresser à leurs origines africaines. La descendance des colons européens a quitté la Guyane au moment de l'abolition de l'esclavage laissant libre tout l'espace culturel et politique⁴⁹. Cette ascension sociale des esclaves affranchis, hommes et femmes, valorisera l'idéologie de l'assimilation de la culture française chrétienne. Le mouvement de la Négritude, amorcé dans les années trente par le Martiniquais Aimé Césaire, le Sénégalais Léopold Sédar Senghor et le Guyanais Léon Gontran Damas, n'avait aucune résonance en Guyane. Il faudra attendre les années soixante-dix, où la Guyane est confrontée à des vagues migratoires importantes, pour voir émerger un intérêt pour l'ancêtre africain. Les discours indépendantistes vont, dès lors, se construire autour du retour aux sources. C'est une période durant laquelle la vie politique guyanaise se caractérise par une division entre la droite gaulliste et la gauche plutôt favorable au statut autonomiste de la Guyane.

Nous considérons que les époques (années soixante et soixante-dix) sont une explication pertinente pour comprendre pourquoi le lexique est exclusivement créole. Comme nous l'avons souligné, à cette période, les Créoles sont encore majoritaires. Dès lors, la troisième chanson, chantée en français, en créole, en portugais, en nenge et en kali'na, « *Ti Moun Lagwiyann* » (Enfants de Guyane), écrite en 2012 – qui s'adresse en premier lieu aux enfants – prend en compte la diversité linguistique, car cette dernière est valorisée dans la formation du personnel enseignant, et ce, depuis une dizaine d'années. Francis Nugent, le compositeur, l'a enregistrée avec ses élèves. Comparée aux deux précédentes, cette chanson est la seule à avoir été parfois interprétée de vive voix par le compositeur lui-même, durant les cinq semaines de grève. Elle insiste sur l'identité multiple de la Guyane aux « couleurs » variées, aux « mélanges » de cultures, mais au « sang » identique qui amène à construire « une seule identité » « main dans la main » sur « le chemin de l'amitié ». Les sujets du mélange (6 occurrences) des sangs (respectivement 6 et 2 occurrences), de l'amitié/amour/cœur (6 occurrences) associés à l'« identité » (2 occurrences) sont les fils conducteurs de cette chanson :

[Refrain]

En Guyane nous sommes de toutes les couleurs,
Cultures mélangées pour une seule identité,
Main dans la main nous marcherons
Sur le chemin de l'amitié,

49. MAM LAM FOUCK, 1992, p. 379.

Celle que l'on partage entre amis pour la vie.

Mo sa roun ti kréol, lo mo kalé lékol,
Je suis un Créole, je vais à l'école
nou ansanm nou ka jwé nou mélanjé,
Nous jouons ensemble, nous sommes mélangés
mi na wang bushi nengé, té mi e go na chico
Je suis un Businenge, je vais à l'école
wi dé makandida we pée widé mockchy
Nous jouons ensemble, nous sommes mélangés

A menm disan ki ka koulé,
C'est le même sang qui coule
annan nou tchô plen ké lanmou,
Notre cœur est plein d'amour
a menm disan ki ka koulé,
C'est le même sang qui coule
lo nou ka ari ou lo nou ka pléré
Lorsque nous rions ou lorsque nous pleurons

[Refrain]

Eu so brasileiro, e quando vou a escola,
Je suis un Brésilien, je vais à l'école
ficamos juntos e bricamos misturados,
Nous jouons ensemble, nous sommes mélangés
kalina awu wa, omeba wytoły yako,
Je suis un Kali'na, je vais à l'école
nanan kanasha banon asewa, aseka nanan man
Nous jouons ensemble, nous sommes mélangés.

Si l'on additionne les trois refrains comprenant le nom « Guyane », en français et en créole, le total obtenu s'élève à 38 occurrences. Au sein de cet ensemble, les mots « enterrer », « tomber », « trembler », « blesser », « écraser » (1 occurrence chacun), « finir » (2 occurrences), « mourir » (3 occurrences) – appartenant au champ lexical de la catastrophe – se mêlent à l'expression de la résistance, de l'opposition mais surtout de la résurrection au sens judéo-chrétien du terme : « lever » (30 occurrences), « marcher » (8 occurrences), « liberté » (2 occurrences), victoire (1 occurrence). À cela s'ajoutent les références à l'autochtonie, à la terre, au retour au pays : « pays » (6 occurrences), « pays natal » (3 occurrences), « nombril » (3 occurrences), « revenir » (3 occurrences) et

« se souvenir » (2 occurrences). La question de l'attachement à la terre guyanaise s'exprime au travers des paroles dans lesquelles trois sujets sont connectés. Le premier groupe fait référence à la « mort », au « départ », à « l'intolérance », le deuxième à la « fierté », « l'appartenance », l'« autochtonie » et le troisième intègre les populations non natives qui sont majoritaires en Guyane. En d'autres termes, le message porté indique que vous pouvez vous joindre au « Nous », même si vous n'êtes pas natif ou native. L'objectif est de rassembler une population extrêmement hétérogène et, pour ce faire, les revendications devaient se construire autour de thèmes fédérateurs : sécurité, santé, éducation. Les militantes et militants des collectifs agissaient comme le symbole de cette opposition à la « mort » de la Guyane dont le coupable désigné au cours des manifestations était l'État. Toutefois, l'opposition à ce dernier étant un sujet extrêmement sensible, la source de divisions profondes, les chansons remplissaient la mission de connecteurs. Elles rappelaient que nous ne constituons peut-être pas un groupe homogène, mais que nous sommes ensemble « sur le même bateau » guyanais, et que la diversité culturelle ne devait pas faire obstacle aux revendications communes. Dans la chanson « *Gwiyann mo péyi* », les personnes natives, dont le nombril est planté en Guyane, invitent les autres à se joindre au mouvement social face à l'État. Mais le pari est risqué, car, parmi les personnes natives et les allogènes, il existe des sous-groupes qui ne montreront jamais d'opposition à ce dernier⁵⁰. Ainsi, la stratégie adoptée par les collectifs consistant à disqualifier, également, les élus locaux, hommes et femmes, afin de se présenter comme les meilleurs interlocuteurs a été efficace, puisque le « Nous » et « Eux » s'est construit, conformément à la structure binaire typique de la façon de mobiliser l'énonciation dans les participations de groupe⁵¹.

Les éléments « nombril », « sang », « mort », « lever », « marcher » entrent en relation d'équivalence avec le cycle « naissance », « mort », « résurrection ». Ils sont symboliques d'une identité judéo-chrétienne à laquelle les Guyanais et Guyanaises (y compris Autochtones) – même ceux et celles qui s'opposent à l'État français – tiennent profondément. Le mouvement social était d'ailleurs ponctué de prières (organisées à genoux devant la préfecture), de partages de signes annonciateurs (les 46 croix plantées) et était surtout accompagné par l'Évêque de Guyane, présent sur les piquets de grève durant les cinq semaines. Aussi, sur ce point, nous ajoutons, comme le rappellent, Carnac et Descloux que

50. Cas des partis politiques de droite notamment qui mesureront leurs critiques envers l'État car l'idée de l'autonomie de la Guyane est, pour eux, inacceptable.

51. MAINGUENEAU, 2012.

« les mouvements sociaux séculiers suscités par ces transformations peuvent rejaillir à l'intérieur des religions⁵² ». De même, les revendications autonomistes et l'opposition à l'État restent mesurées, puisqu'elles portent bien sur une seule et unique demande : plus d'intervention, d'engagements financiers et de contrôles de la part de l'État. Ce constat est fait également par Lasserre (2014) à propos de la grève générale survenue en Guadeloupe en 2009 où l'auteur décrit le certain « consentement » d'une population qui dénonce des monopoles économiques et politiques tout en revendiquant « sa part ».

L'attachement au sol s'exprime par le « *nonbri planté* » (Là où le nombril est enterré) qui renvoie à une pratique concrète qui était courante en Guyane où tous, même dans les zones plus urbanisées, possédaient un petit lopin de terre. Sur ce point, Barry rappelle que, parmi les nombreux rituels pratiqués à travers le monde à la naissance d'un enfant, « le traitement du placenta (et, parfois aussi, du cordon ombilical) occupe une place particulièrement importante. [...] Le placenta – en tant que partie détachée de deux corps – pourrait être une représentation forte de ce qui est perdu à l'issue de la toute première séparation biologique [...]»⁵³. De même, l'auteur souligne qu'un jeune arbre peut être planté « sur le “lieu sacré” où le cordon ombilical est enterré et considère que “si l'arbre prospère, c'est un présage pour l'avenir de l'enfant” ; *symbole* où le destin de l'enfant est ouvertement inscrit⁵⁴ ». C'est ce qui est observé en Guyane, mais aussi aux Antilles, comme le rappelle Migerel sur son blog :

Une femme ou un homme l'enterrait près de la maison à l'abri des regards afin que la sorcellerie ne l'atteigne. Planté sous un solide cocotier ou dans un trou sur lequel était planté un arbre il devait protéger l'enfant. [...] Cette restitution sert à la féconder davantage, à donner vie à ceux qui l'habitent. Le cocotier, arbre quasi indestructible, arbre roi, lui confère un rôle de protection, de conservation de la santé⁵⁵.

Le lien affectif, perceptible dans l'expression « *Mo Péyi* », « *Lagwiyann* », « *Bel Péyi* », s'exprime à travers la déclaration d'amour faite au pays considéré comme maltraité à travers son douloureux passé – la colonisation et l'esclavage – qui est évoqué par les mots « enterrer », « tomber », « trembler », « blesser », « écraser ». Ces chansons ont aussi pour fonction de contredire l'image

52. CARNAC & DESCLOUX, 1995, p. 492.

53. BARRY, 2017, p. 129.

54. *Ibid.*, p. 130.

55. MIGEREL, 2020.

négative d'enfer vert, encore associée à la Guyane, et d'aller vers la « liberté », « l'amour », « l'amitié ». Il s'agit aussi de convoquer la dimension biblique, de faire appel à l'aide divine. La Guyane « blessée », « enterrée », ressuscitera !

Les oppresseurs et oppresseuses visées par le discours manifestant sont l'État et les personnes élues, accusées de favoriser la dégradation de la situation par leur immobilisme. À l'opposé, les collectifs sont fédérés par des chants qui puisent dans des registres de valeurs identitaires complémentaires. Leur action, leur mission, est désintéressée, voire sacralisée par la convocation d'éléments religieux. L'argumentation des femmes et hommes manifestant s'inscrit dans une conception large⁵⁶ où se mêlent persuasion et émotion.

L'exposé du contexte dans lequel émerge le corpus étudié favorise une approche multidimensionnelle qui a démontré, dans les recherches menées ces dernières décennies en matière d'analyse, l'importance d'envisager le discours manifestant comme un tout complexe. C'est là que le chant jouera son rôle fédérateur. En effet, le discours scandé visait à appeler à l'action les protagonistes des manifestations, en montrant l'exaspération (« *Nou Bon Ké Sa!* », « *Lagwiyann lèvé, lèvé!* ») de la population et sa volonté de contraindre l'État à agir (« Déterminé! »). Le mode impératif incite à l'action au sein de son propre groupe mais aussi envers ses adversaires qui sont ainsi mis en garde contre la détermination des protestataires. Le cortège comprend ainsi que la manifestation est « déterminée » à prendre le contrôle.

Mais celui-ci est difficile à mettre en œuvre, car l'hétérogénéité de la population se retrouve au sein du groupe manifestant. De nombreux sujets vont diviser (syndicats agricoles et patronaux), mais deux en particulier vont scinder le groupe : l'évolution statutaire et le foncier. Le premier sous-entend l'idée d'indépendance à laquelle la majorité de la population n'adhère pas, le second crée une distance entre les Autochtones et les autres, car les Amérindiens considèrent être les mieux placés pour aborder la question foncière en qualité de peuple premier colonisé. Ces propos seront confirmés dans une interview accordée par la Jeunesse Autochtone de Guyane (JAG) en 2018 :

La France a légitimé son plein pouvoir sur ces terres sur le concept de terra nullius, c'est-à-dire, terres vacantes et sans maîtres. Autrement dit, les populations autochtones, à savoir les Amérindiens, sont considérés comme appartenant à l'environnement naturel comme la faune et la flore. Aujourd'hui encore, soit après plusieurs siècles d'occupation, la France ne reconnaît toujours pas nos droits sur nos terres. S'il

56. AMOSSY, 2012.

faut parler de choses concrètes, nous pouvons remettre en avant les revendications qui avaient été listées lors des mouvements sociaux de 2017⁵⁷.

Le débat se voit ainsi complexifié et ces divisions importantes ont eu raison du mouvement social qui s'est achevé par la signature d'un accord alors que le groupe était éclaté à la suite du départ d'un des leaders, de la contestation des agriculteurs et agricultrices, celle des personnes socioprofessionnelles, mais aussi du fait de la volonté de rester à l'écart des Autochtones⁵⁸. Dès lors, il devenait difficile de maintenir la pression sur l'État. Les habitantes et habitants de la Guyane ne partagent pas tous la même cause et font régulièrement montre de profondes dissensions du fait, entre autres, d'intérêts politiques et économiques divergents. Durant les cinq semaines, ces conflits ont été surmontés à de nombreuses occasions, mais étant très ancrés dans l'histoire de la Guyane, ils ont facilement été réactivés.

Ainsi, les conditions de la cohésion ont été créées par l'intermédiaire des chants qui font appel directement à l'émotion. « *Gwiyann mo péyi, bel péyi* », est une déclaration d'amour à laquelle les personnes non-natives peuvent se joindre. Avec « La fusée décolle, mais la Guyane reste au sol », l'intention est de faire adhérer à cette cause, une population majoritairement allogène. Prouver l'injustice en citant en exemple la haute technologie qui est le symbole de l'indécente opulence qui existe dans une région pauvre. La fusée servait de preuve du désintérêt de l'État quant au sort de la population, le succès des lanceurs démontrant la possibilité de bien faire. La question du décalage entre la situation socio-économique de la Guyane et la présence de la haute technologie est rappelée lors des manifestations. Sur ce point, Vincent et Bernard Barbeau (2012) soulignent que la condamnation adressée vise deux objectifs : faire agir ou faire haïr. Ainsi, les manifestantes et manifestants souhaitaient persuader la population d'entretenir des sentiments négatifs envers les responsables. Ce mouvement social était alors l'occasion de transmettre l'histoire, de partager la mémoire collective avec la grande majorité qui n'est pas née dans le pays.

En guise de conclusion

Les manifestantes et manifestants savent qu'ils ont un rôle à jouer dans la vie démocratique de la Guyane et que nous sommes en pleine campagne présidentielle.

57. LOPES, 2018.

58. Qui vont d'ailleurs faire le choix de se vêtir de rouge alors que le reste de la population est en noir conformément à la demande du *Kolektif*.

Mais ils savent aussi que la formation de l'identité collective est freinée par les intérêts divergents liés, nous l'avons évoqué en introduction, à la division ethnique des activités professionnelles. Sur ce point, Voegtli rappelle que l'identité collective ne préexiste pas toujours « à l'émergence d'une entreprise de mouvement social⁵⁹ », que la formation d'une identité collective passe par les luttes – externes et internes – du groupe « auquel se réfèrent objectifs et actions de la mobilisation⁶⁰ ». Ainsi, cet auteur met en exergue deux formes de « travail identitaire » (la recherche d'identité et l'appropriation) et quatre processus : l'« amplification » consistant au renforcement d'une forme préexistante congruente avec l'identité collective d'un mouvement ; l'« extension » qui fait référence au déploiement d'une identité personnelle adaptée à celle d'un mouvement ; la « transformation » qui renvoie au phénomène d'engagement où le protagoniste est en situation de « reconstruction biographique » ; la « consolidation » relative à l'adoption d'une combinaison de deux identités personnelles préalables jusqu'alors jugées incompatibles. Voegtli souligne que « cette typologie, en l'adaptant pour considérer qu'elle fait référence à l'attachement aux rôles militants des entreprises de mouvement social, permet de montrer la variabilité des modes d'adaptation des individus aux collectifs et des remaniements qu'ils impliquent⁶¹ ». Du fait de la diversité de la population guyanaise, nous considérons que le mouvement social devait composer avec les quatre processus actifs dans une société aux identités plurielles. Ainsi, le chant a fortement contribué à rassembler autour de valeurs et luttes fédératrices (vie chère, insécurité, éducation), et, comme le soulignent les travaux de McDonald à propos du « Printemps arabe », « *the participatory nature of this soundscape served to mobilize and shape popular sentiment, propelling the demonstrations, and creating spaces for diverse social groups to coalesce around a nexus of shared history and experience*⁶² ». L'analyse des chants retenus a permis de faire état de la volonté de fédérer une population, historiquement, profondément divisée. Dans cette veine, Bensimon constate que « *in a social context, collective*

59. VOEGTLI, 2010, p. 215.

60. *Ibid.*, 1995, p. 209.

61. *Ibid.*, p. 217.

62. MCDONALD, 2019, p. 2. . Que je traduis ainsi : « La nature participative à ce paysage sonore a servi à mobiliser et à façonner le sentiment populaire, à propulser les manifestations et à créer des espaces permettant à divers groupes sociaux de se rassembler autour d'une histoire et d'une expérience partagées ».

*singing has been found to be a powerful force*⁶³ ». Ainsi, les refrains repris en cœur ont réussi à fédérer, temporairement, une société où les groupes sont juxtaposés et qui méconnaît ses points communs. Même si l'amalgame n'a pas duré, les chants ont réussi à faire émerger l'idée d'un possible enracinement dans une région dont l'histoire est caractérisée par des renouvellements permanents de populations.

Bibliographie

- AMOSY Ruth, 2012, *L'argumentation dans le discours*, Armand Colin, Paris, 346 p.
- BARRY Aboubacar, 2017, « L'enterrement des placentas et ses enjeux dans la tradition Africaine » in *Essaim*, Érès, vol. 2, n° 39, p. 129-141.
DOI : 10.3917/ess.039.0129
- BENSIMON Moshe, 2012, "The Sociological Role of Collective Singing during Intense Moments of Protest: The Disengagement from the Gaza Strip" in *Sociology*, vol. 46, no 2, p. 241-247.
DOI : 10.1177/0038038511416160
- BEROARD Michel, 2018, « La culture musicale de la biguine martiniquaise à l'aune du XXI^e siècle : mémoire et avenir. La question de la continuité masquée, du *bélé* à la biguine » in *Études caribéennes*, n° 1.
DOI : 10.4000/etudescaribeennes.11858
- CALVET Louis-Jean, 1976, *La production révolutionnaire : slogans, affiches, chansons*, Payot, Paris, 202 p.
- CARNAC Romain & DESCLOUX Gilles, 2020, « Religion(s) et mouvements sociaux » in FILLIEULE Olivier *et al.* (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po (coll. Références), p. 488-494.
- DENTON Jr. Robert, 1980, "The rhetorical functions of slogans: Classifications and characteristics" in *Communication Quarterly*, vol. 28, no 2, p. 10-18.
DOI : 10.1080/01463378009369362
- DONEGANI Jean-Marie, 2004, « Musique et politique : le langage musical entre expressivité et vérité » in *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po, vol. 2, n° 14, p. 5-19.

63. BENSIMON, 2012, p. 1. Que je traduis ainsi : « Dans un contexte social, le chant collectif possède une force très puissante ».

DOI : 10.3917/rai.014.0005

GRINSHPUN Yana, 2013, « Discours manifestant et contestation universitaire (2009) » in *Argumentation et analyse du discours*.

DOI : 10.4000/aad.1476

GRUNIG Blanche-Noëlle, 1990, *Les mots de la publicité. L'architecture du slogan*, Presses du CNRS, Paris, 255 p.

HIDAIR Isabelle, 2014, « Les représentations de la mobilité chez les jeunes créoles de Guyane : la construction identitaire contemporaine en question » in VITALE Philippe (dir.), *Mobilités ultramarines*, Éditions des Archives contemporaines, Paris, p. 199-220.

LASSERRE Dimitri A., 2014, « LKP: Jamais vu, déjà vu ou rejavu ? Hétérotopologie d'une utopie régressive à caractère historique » in *Études caribéennes*, n° 29.

DOI : 10.4000/etudescaribeennes.7238

LINDSEY Linda L., 2015, *Gender Roles: A Sociological Perspective*, Routledge.

DOI : 10.4324/9781315664095

MAINGUENEAU Dominique, 2012, *Les phrases sans texte*, Armand Colin (coll. U Linguistique), Paris, 184 p.

MAINGUENEAU Dominique, 2016, *Analyser les textes de communication*, Armand Colin, Paris, 280 p.

MAM LAM FOUCK Serge, 1992, *Histoire de la Guyane contemporaine, 1940-1982*, Éditions Caribéennes, Paris, 446 p.

MCDONALD David A., 2009, "Poetics and the Performance of Violence in Israel/Palestine" in *Ethnomusicology*, vol. 53, n° 1, p. 58-85.

URL : <http://www.jstor.org/stable/25653047>

MCDONALD David A., 2019, "Framing the 'Arab Spring': Hip Hop, Social Media, and the American News Media" in *Journal of Folklore Research*, vol. 56, n° 1, Indiana University Press.

DOI : 10.2979/jfolkrese.56.1.04

MÉTRAILLER Marie & PÉCHU Cécile, 2020, « "14 juin nous y voilà" : populariser les revendications du Manifeste de la grève féministe/des femmes* en chanson » in *Cahiers de littérature orale*, p. 135-146.

DOI : 10.4000/clo.6972

MICHELI Raphaël & PAHUD Stéphanie, 2012, « Options épistémologiques et

- méthodologiques de l'analyse textuelle des discours : l'exemple d'un corpus de slogans politiques » in *Langage et société*, n° 140, p. 89-101.
DOI : 10.3917/lis.140.0089
- MORIN Françoise, 2006, « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogenèse ? » in *Parcours anthropologiques*, n° 6, p. 54-64.
DOI : 10.4000/pa.1903
- MORRIS Aldon D., 1984, *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organising for Change*, New York: Free Press, 354 p.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain » in *Enquête*, n° 1, p. 71-109.
DOI : 10.4000/enquete.263
- ORKIBI Eithan, 2013, « Critique et engagement dans la rhétorique des mouvements sociaux » in *Argumentation et analyse du discours*, n° 11.
DOI : 10.4000/aad.1559
- POUTIGNAT Philippe & STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, « Catégorisations raciales et gestion de la co-présence dans les situations mixtes » in *Cahiers de l'Urmis*, n° 1, p. 22-32.
DOI : 10.4000/urmis.438
- REBOUL Olivier, 1975, *Le slogan*, Éditions Complexe, Bruxelles, 156 p.
- RENNES Juliette, 2011, « Les formes de la contestation. Sociologie des mobilisations et théories de l'argumentation » in *A contrario*, n° 16, p. 151-173.
DOI : 10.3917/aco.112.0151
- SAWICKI Frédéric, 2004, « Les temps de l'engagement. À propos de l'institutionnalisation d'une association de défense de l'environnement » in LAGROYE Jacques (dir.), *La Politisation*, Belin (coll. Socio-Histoires), Paris, p. 123-146.
- THERY Hervé, 2015, « À quoi sert la Guyane ? » in *Revue Outre-Terre*, n° 43, p. 211-235.
DOI : 10.3917/oute1.043.0211
- TURINO Thomas, 2008, *Music as Social Life*, The University of Chicago Press, Chicago, 258 p.
- VAN DER MAREN Jean-Marie, 1995, *Méthodes de recherche pour l'éducation*, De Boeck Université, Bruxelles, 502 p.
- VINCENT Diane & BERNARD BARBEAU Geneviève, 2012, « Insulte, disqualification, persuasion et tropes communicationnels. À qui l'insulte profite-t-elle ? »

in *Argumentation et analyse du discours*, n° 8.

DOI : 10.4000/aad.1252

VOEGTLI Michaël, 2010, « Quatre pattes oui, deux pattes, non ! », L'identité collective comme mode d'analyse des entreprises de mouvement social » in AGRIKOLIANSKY Éric, SOMMIER Isabelle & FILLIEULE Olivier (dir.), *Penser les mouvements sociaux*, La Découverte, Paris, p. 203-223.

DOI : 10.3917/dec.filli.2010.01.0203

YOUNG Andrew, 1996, *An Easy Burden: The Civil Rights Movement and the Transformation of America*, HarperCollins, New York.

Articles de journaux

France-guyane, 14 avril 2017, « Guyane : La playlist des mouvements », Pierre ROSSOVICH, URL : <https://franceguyane.fr/loisirs/musique/guyane-la-playlist-des-mouvements-342852.php> (consulté le 30/04/2017).

France TV infos, 16 février 2017, « Insécurité : 500 frères contre la délinquance pour sauver la Guyane ? », Marie-Claude THEBIA, URL : <https://la1ere.francetvinfo.fr/guyane/insecurite-500-freres-contre-delinquance-sauver-guyane-444047.html> (consulté le 17/02/2017).

INSEE PREMIERE, 1^{er} juillet 2020, « Une pauvreté marquée dans les DOM, notamment en Guyane et à Mayotte », Ludovic AUDOUX, Claude MALLEMANCHE & Pascal PREVOT, URL : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/4622377> (consulté le 15/08/2020).

Libération, 30 décembre 2016, « Ardoise qui plombe l'université d'Orléans », Mourad GUICHARD, URL : https://www.liberation.fr/france/2016/12/30/l-ardoise-qui-plombe-l-universite-d-orleans_1538330/ (consulté le 30/12/2016).

Survie, 22 octobre 2018, « Jeunesse autochtone de Guyane : "les nations autochtones ayant survécu à la colonisation" », Mathieu LOPES, URL : <https://survie.org/billets-d-afrique/2018/281-octobre-2018/article/jeunesse-autochtone-de-guyane-les-nations-autochtones-ayant-survecu-a-la> (consulté le 5/01/2019).

Site internet

BONDAMANJAK, *Crise en Guyane, pour moi la vie va comme Mancée*, URL : <https://www.bondamanjak.com/crise-en-guyane-pour-moi-la-vie-va-comme->

mancee/Crise en Guyane : pour moi la vie va comme Mancée (consulté le 17 avril 2017).

MIGEREL Hélène, *Un rite de naissance : enterrer le nombril*, URL : <https://helenemigerel.com/un-rite-de-naissance-enterrer-le-nombril/> (consulté le 22/12/2021).

Discographie

CIPPE Yves, 1960, *Gwiyann, Mo Péyi*, non référencé à la SACEM.

NUGENT Francis, 2012, *Ti Moun Lagwiyann*, DJSCS, Conseil Régional de Guyane.

STÉPHENSON Élie, 1975, *Lagwiyann Lévé, Lévé*.

Résumé : Le discours manifestant est étudié à travers l'analyse des énoncés spécifiques que sont les chants entendus lors du mouvement social guyanais de mars-avril 2017. Nous qualifions ce dernier de majeur pour deux raisons : tout d'abord, du point de vue de son ampleur et de sa durée, puisqu'il a bloqué l'ensemble du territoire durant cinq semaines ; et ensuite, de par sa visibilité médiatique, puisqu'il a été relayé par la presse nationale et internationale. En retenant le contexte de communication qu'est la manifestation, les dimensions sociale, historique et politique sont privilégiées afin de cerner le fonctionnement du chant revendicatif et de l'envisager comme outil d'incitation à l'action collective. Nous interrogeons trois chansons qui ont servi de support à des revendications sociales sur fond de tensions économiques, politiques et identitaires.

Mots-clés : Guyane, mouvement social, chants contestataires, mars 2017

Singing as mean for inciting collective action: the case of the Guyanese social movement of March-April 2017

Abstract: The protest discourse is studied through the analysis of the specific statements that the singing heard during the French Guianese social movement of March-April 2017. We qualify the latter as major for two reasons: on the one hand, from the point of view of the sound magnitude and duration since it blocked the entire territory for five weeks; and, on the other hand, its media visibility, since it was relayed by the national and international press. By retaining the context of communication that is the demonstration, the social, historical and political dimensions are favored in order

to identify the functioning of the protest song and to consider it as a tool for inciting collective action. We question three songs that have served as support for social demands against a background of economic, political and identity tensions.

Keywords: French Guiana, social movement, protest songs, March 2017

Notes sur l'auteurice

Isabelle Hidair-Krivsky est professeure des universités en anthropologie, elle est membre fondatrice et première directrice du laboratoire « Migrations, Interculturalité et éducation en Amazonie » (UR 7485, université de Guyane). Ses recherches portent sur les constructions identitaires, l'immigration, les discriminations, la pédagogie plurielle et les relations interculturelles.