

Marie-José Jolivet et Diane Vernon

## Droits, polygamie et rapports de genre en Guyane

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Marie-José Jolivet et Diane Vernon, « Droits, polygamie et rapports de genre en Guyane », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 187-188 | 2007, mis en ligne le 15 décembre 2010. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/8942>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://etudesafricaines.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://etudesafricaines.revues.org/8942>

Document généré automatiquement le 05 juillet 2011. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Cahiers d'Études africaines

Marie-José Jolivet et Diane Vernon

## Droits, polygamie et rapports de genre en Guyane

Pagination de l'édition papier : p. 733-752

- 1 Le propos qui suit porte sur une population des Guyanes qui pratique aujourd'hui encore la polygamie, quoique de manière non systématique, y compris dans le cadre de sa migration sur la côte où elle est alors plus directement confrontée à la culture occidentale et, partant, aux pratiques, aux devoirs et aux droits afférents. Il s'agit des Ndjuka qui constituent l'une des sociétés nées des grands mouvements de marronnage qui affectèrent les plantations surinamiennes aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles. Au cours d'une histoire particulièrement complexe, les descendants de ces esclaves fugitifs ont constitué six groupes distincts, dont quatre sont présents sur le territoire de la Guyane : les Aluku, les Paramaka, les Ndjuka et les Saramaka. Venus au temps des grandes ruées vers l'or, ces derniers ont essaimé en divers points de la côte guyanaise jusqu'à la frontière du Brésil. Les trois autres, en revanche, sont largement (quoique non exclusivement) concentrés dans la région du Maroni, à la frontière entre le Surinam et la Guyane, avec une prédilection de plus en plus marquée pour la zone côtière de Saint-Laurent-du-Maroni et de Mana.
- 2 Bien individualisés en raison d'itinéraires différents, parfois opposés, toujours difficiles – des itinéraires que n'épargnèrent en effet ni les guerres fratricides, ni les errances en quête d'asile, ni les migrations en vue de trouver de nouveaux lieux d'implantation ou d'autres moyens de subsistance –, ces Marrons se désignent néanmoins souvent, quand ils sont jeunes, par le vocable général de *Businenge* (litt. Nègres des bois) dont les Aluku ont promu l'usage en Guyane. Il n'empêche qu'ils relèvent de statuts divers. Ainsi, les Bonis (ancien nom des Aluku) qui demandèrent asile à la colonie française dès la fin du xviii<sup>e</sup> siècle et finirent par obtenir satisfaction plus tard, sous la forme d'une sorte de protectorat, jouissent désormais de la nationalité française au titre de leur présence ancienne sur le territoire de Guyane. Parmi les autres, quelques-uns ont également la nationalité française parce qu'ils sont nés sur la rive droite (guyanaise) du Maroni ou, plus en amont, du Lawa. Tel est notamment le cas de nombre de Ndjuka vivant actuellement dans le quartier marron de la Charbonnière à Saint-Laurent-du-Maroni. Le fait est beaucoup plus rare parmi les immigrants, même parmi ceux qui sont installés là depuis plus de vingt ans. La plupart d'entre eux restent officiellement considérés comme des étrangers, leurs statuts étant néanmoins également très divers : il y a ceux qui disposent d'une carte de séjour (de dix ans au maximum), ceux qui ne possèdent que l'attestation de demande de régularisation ; ceux, enfin, que l'administration française classe désormais dans la catégorie des « sans papiers », soit qu'ils ne parviennent pas à en obtenir, soit qu'ils aient finalement renoncé à en demander.
- 3 Nous reviendrons plus loin sur la question centrale de ces « papiers » quant au(x) droit(s) – au singulier et au pluriel selon qu'il s'agit de statut juridique ou de mesures sociales – concernant les immigrants, hommes et femmes, implantés en Guyane. Nous en verrons l'illustration à travers le cas des Ndjuka arrivés à l'époque de la guerre civile qui frappa le Surinam entre 1986 et 1992, sans oublier le point de vue si bien partagé de ceux pour qui le Maroni est moins une frontière qu'une voie de communication. En effet, il faut remonter le Maroni en pirogue pour gagner les villages ancestraux du Tapanahoni, au Surinam. Mais on traverse aussi le fleuve en des va-et-vient incessants qui scellent un espace transfrontalier que les intéressés perçoivent comme un seul et même territoire. Dans l'immédiat, contentons-nous de remarquer que, eu égard au sujet traité, les différences sont sans doute davantage marquées entre les générations – niveau où intervient la question de la scolarisation, elle-même liée à celle de la migration et des papiers – qu'entre les groupes. C'est ce qu'attestent les observations et les enquêtes que nous avons faites au cours de ces dernières années et qui portent sur une population essentiellement

ndjuka, à laquelle viennent s'ajouter quelques cas d'Aluku ou de Paramaka dont la similitude est plus notable que la différence.

- 4 Avant d'en venir au cœur du sujet, il faut encore préciser un dernier point concernant l'inclusion de ce propos dans un cahier centré sur l'Afrique. Qu'il n'y ait pas de malentendu : si le géographe Jean-Marcel Hurault a fait connaître les Aluku à travers une remarquable étude de leur vie matérielle et une approche (plus discutée) de leur art, en mettant l'accent sur le caractère africain de cette population et de sa culture jusqu'à désigner ces gens comme « Les Africains de Guyane »<sup>1</sup>, d'autres, tels Sidney W. Mintz et Richard Price (1992), ont au contraire insisté sur le caractère créatif dont font montre toutes les cultures « africaines américaines ». Sans vouloir nier l'influence africaine qui marque les cultures marronnes, nous croyons bon de rappeler, singulièrement dans le cas de la polygamie et des rapports de genre auxquels nous nous intéressons ici, l'importance des processus de création et des ajustements répétés au changement dont ces sociétés sont capables.
- 5 Au cours de cet article, nous traiterons la question des femmes ndjuka et du droit sous trois angles. Le premier sera celui de la tradition, telle qu'elle s'est construite au cours des trois siècles d'histoire marronne, ou plus précisément telle que nous avons pu y avoir accès à travers les témoignages des intéressés (femmes surtout, mais hommes aussi) véhiculant, outre leurs propres expériences, celles de leurs parents au sens large ou parfois même le discours de la tradition orale à ce sujet ; l'observation directe menée par l'une d'entre nous (Diane Vernon) de la vie d'un village au pays des ancêtres sur le Tapanahoni (le Ndjuka liba, c'est-à-dire le fleuve ou le pays ndjuka, en amont du Maroni), dans les années 1970, a en outre permis d'étayer solidement le propos. Le deuxième angle retenu sera celui du droit français et de la capacité qu'ont certaines femmes ndjuka d'en user de nos jours, en certaines circonstances, dans le cadre de pratiques qui, toutefois, peuvent aussi se retourner contre elles. Le dernier angle d'approche sera celui des situations que connaissent actuellement beaucoup de femmes marronnes de Guyane, qui accommodent droit traditionnel et droit français dans de nouvelles pratiques attestant le caractère vivant de cette culture.

## Rapports de genre, polygamie et droits des femmes dans la tradition ndjuka

- 6 La société ndjuka étant matrilineaire, tout mariage y commence par de longues tractations entre les matrilignages respectifs des deux protagonistes.
- 7 Auparavant, la jeune Ndjuka doit avoir reçu le don du pague (*pangi*), dans le cadre d'un rituel qui lui permet d'être reconnue comme « femme » et d'acquérir ainsi un certain nombre de droits, en particulier ceux d'avoir, si elle le souhaite, son propre abattis<sup>2</sup>, différent de celui de sa mère et, tant qu'elle n'est pas mariée, les relations sexuelles de son choix – mais dans une relative discrétion pour ne pas ternir sa réputation ni celle de sa famille. Ce rituel s'effectue en principe avant le dix-huitième anniversaire de la jeune fille et peut être organisé quand survient une grossesse<sup>3</sup>.
- 8 Nul mariage ne saurait avoir lieu sans l'accord des deux intéressés. Les mariages forcés n'existent donc pas. Des mariages peuvent toutefois être arrangés, mais jamais si l'un des deux époux pressentis s'y oppose. Quand l'accord est acquis, l'affaire devient celle des deux familles concernées. Dans la tradition, l'initiative de la négociation revenait au matrilignage du futur marié, représenté notamment par un oncle maternel, qui devait se déplacer pour rencontrer le matrilignage de la future mariée, en apportant quelques bouteilles de rhum destinées aux principaux membres de la famille de la jeune fille. Pour le matrilignage de celle-ci, l'engagement qu'impliquait le mariage se limitait à deux points : garantir au mari la fidélité de son épouse et lui faire don des activités domestiques qu'elle réservait jusqu'alors à sa famille. Du matrilignage de l'homme était en revanche attendu l'engagement d'un soutien économique complet de l'époux qui allait devoir assurer à sa femme les moyens de sa subsistance en lui coupant un abattis renouvelé à chaque fois que nécessaire, en lui offrant régulièrement des produits de sa chasse, en lui fabriquant une pirogue et des pagaies, en achetant pour elle literie et batterie de cuisine, en veillant à ce qu'elle ne manque jamais des trois produits symboliques de son ménage qu'étaient le sel, le savon et l'huile pour la lampe,

en se chargeant, enfin, de rapporter de la côte – où les hommes effectuaient généralement des travaux saisonniers dont ils tiraient un peu d'argent – des biens de consommation qui ne pouvaient être produits au village.

9 Par le mariage, se trouvaient ainsi transférées à l'époux des obligations qui, sinon, incombaient à la famille de la jeune femme. Avant le mariage ou après un divorce, celle-ci devait en effet pouvoir compter sur l'assistance de sa famille pour les questions de subsistance ; en particulier, elle pouvait demander à ses frères de lui couper un abattis. De même, elle pouvait demander à ses frères, ses oncles (et éventuellement son père) de lui construire une case ou d'assumer le coût des soins relatifs à sa santé. Ses oncles étaient plus particulièrement chargés de la défendre en cas de litige impliquant une bonne connaissance de la jurisprudence...

10 La lutte contre les abus sexuels dont une jeune femme pouvait être victime était également prise en charge par ses frères et ses oncles. Signalons quelques cas de figure, en commençant par l'exemple limite d'un homme qui aurait obtenu les faveurs sexuelles d'une femme en lui promettant le mariage, mais aurait refusé de donner suite : le frère de cette femme serait alors simplement allé voir l'amant en fuite pour connaître ses intentions et tenter de l'amener à respecter sa promesse. En revanche, quand une femme se faisait violer alors qu'elle vivait seule, son frère allait battre le violeur<sup>4</sup>. La punition était encore aggravée quand le délit – nous dirions aujourd'hui le crime – concernait une jeune fille : non seulement les frères et les oncles allaient châtier physiquement le coupable, mais la famille pouvait encore en exiger une compensation matérielle importante, ainsi que l'accompagnement, le cas échéant, de la grossesse de la jeune femme, voire son mariage, si cette dernière le souhaitait.

11 D'une manière générale, une fois mariée, la femme passait sous la protection de son mari, sous sa dépendance économique aussi, au moins en large partie. Jusque dans les années 1980, en effet, il lui était interdit de descendre seule sur la côte ; elle ne pouvait donc vendre l'éventuel surplus de l'abattis qu'elle avait elle-même cultivé – les hommes n'ayant en charge que l'abattage et le brûlage de la végétation – qu'avec l'accord et l'aide de son mari (ou d'un homme de sa famille) qui devait soit l'accompagner, soit se charger lui-même de la vente des produits concernés. Si elle passait outre cette règle, elle était vivement critiquée, quand elle n'était pas soupçonnée de s'adonner à la prostitution. Ledit mari représentait par conséquent sa principale source de biens et de revenus. Quelques plaisanteries énoncées par les femmes elles-mêmes donnent la mesure et l'esprit de cette dépendance : c'était entre leurs jambes, disaient-elles souvent, qu'elles portaient leur trésor ; là se situait leur compte en banque...

12 C'était dans la stricte observance des règles précédentes que s'inscrivait alors la polygamie. Pour obtenir une deuxième ou une troisième épouse, l'homme et son matrilignage devaient accomplir les mêmes démarches que pour la première et prendre les mêmes engagements. En principe, un deuxième ou un troisième mariage ne pouvait se réaliser sans l'assentiment initial de la première ou des deux premières épouses. Cet assentiment prenait la forme d'un *Gi odi* (donner le bonjour) adressé à la nouvelle épouse par la ou les précédentes. Mais ces dernières refusaient parfois d'entériner le projet d'union par ces salutations, surtout lorsqu'elles craignaient d'être lésées par une union supplémentaire dépassant ce qu'elles estimaient être la mesure.

13 Autant dire qu'au-delà de trois femmes, effectivement, la vigueur physique et sexuelle de l'époux ou au moins sa richesse risquaient de n'être plus à la hauteur de ses prétentions, car il lui fallait être capable d'entretenir chacune des maisonnettes qu'il avait fondées. La cohabitation de ses femmes sous un même toit n'étant pas la norme, le mari devait en effet, s'il voulait inscrire ces unions dans la durée et assurer par là même sa réputation, construire une case pour chacune, lui couper son abattis et lui fournir, ainsi qu'à ses enfants, les biens de consommation indispensables. En revanche, s'il visitait généralement ses femmes à tour de rôle, la fréquence de ces visites restait à sa discrétion et il pouvait avoir en plus sa propre maison.

14 Mais nous décrivons là le schéma théorique, « idéal » en quelque sorte – tout dépend du point de vue. Dans la réalité, depuis assez longtemps déjà, les mariages traditionnels ne sont qu'une forme parmi d'autres des relations de couple. La tradition connaît aussi les fiançailles qui, lorsqu'elles durent assez longtemps sans déboucher sur un mariage, en jouent un peu le rôle, au rabais. Tout commence, là encore, par la visite des représentants du matrilignage du jeune

homme à leurs homologues du côté de la jeune fille, en vue d'accréditer le fait que ces deux jeunes, évidemment consentants, se fréquentent. À partir de là, la palette des possibles reste largement ouverte.

- 15 Souvent, les fiançailles ont pour point de départ la conception d'un enfant. Lorsque la mère de la fille et son lignage l'apprennent, outre les remontrances qui peuvent être adressées à la fille si elle est trop jeune pour qu'on l'estime en âge d'être mère, outre le don du pague qu'on ne tarde pas à lui faire, si besoin est encore, l'urgence est d'aller prévenir la famille du jeune homme pour connaître ses intentions. C'est à la suite de cette première visite que vient la demande en fiançailles. Le jeune homme aura de toute façon trois mois, après l'accouchement, pour décider s'il reste ou non auprès de la jeune mère. Passé ce délai, il pourra choisir de partir.
- 16 On notera la liberté qu'ont ainsi les hommes d'assumer ou non les conséquences de leurs actes en matière de procréation. Elle s'inscrit en fait étroitement dans l'organisation matrilineaire de ces sociétés qui désignent le mariage coutumier par une périphrase, *libi anga* (vivre avec) ou *poti a osu* (mettre dans la maison) et qui, surtout, ne connaissent ni la notion de couple, ni davantage celle de biens partagés. Aussi officiels soient-ils, le mariage et *a fortiori* les fiançailles ne scellent aucune propriété commune – fût-elle réduite aux acquêts – aux protagonistes de ce que nos sociétés désignent comme le couple : maison, meubles, pirogues, tout appartient à l'un ou à l'autre, jamais aux deux à la fois. Il en va de même pour l'enfant qui appartient à sa mère et qui est membre à part entière et exclusive de son matrilineage. Certes, ladite mère peut choisir d'en faire don à quelque parent, notamment au père de l'enfant ; mais nul enfant ne peut lui être enlevé sans son accord.
- 17 Néanmoins, le lien instauré par le mariage ndjuka traditionnel, dûment agréé par les familles, n'est jamais pris à la légère. Marié, un homme a toujours meilleure réputation que célibataire, une femme également : le mariage rend respectable. Certes, il peut être officiellement défait avec une relative facilité, dès l'instant où il y a eu faute. Si une femme trompe son mari, ce dernier est en droit de s'en séparer ; il lui suffit alors de reconduire la coupable dans sa famille, avec ses affaires et accompagnée de leurs enfants, pour que le divorce soit effectif. De même, si une femme est battue par son mari, elle peut le mettre à la porte ou s'en aller. Mais le divorce reste une affaire de familles, en particulier lorsque les fautes reprochées à l'un ou l'autre des époux ne semblent pas très graves, ou quand la décision dépend trop manifestement de l'humeur d'un conjoint. Ainsi, le mari aura à répondre de l'offense faite à l'épouse délaissée et à sa famille devant celle-ci, tandis que sa propre famille pourra le menacer de ne plus demander d'épouse pour lui. Il en va de même pour une femme dont la famille aura à se prononcer sur l'opportunité du divorce qu'elle souhaite. Une mère peut même conseiller à sa fille de ne pas quitter l'homme qui la bat, de patienter encore, tant le mariage lui paraît préférable au célibat ; mais la famille peut aussi, à l'inverse, décider de casser un mariage et reprendre une fille jugée malheureuse parce que mariée à un homme qu'elle n'aime pas ou qu'on soupçonne de sorcellerie. D'une manière générale, la procédure reste dans les faits assez souple, pour l'homme comme pour la femme.
- 18 En revanche, les questions de deuil le sont infiniment moins, et là se mesure toute l'importance du lien conjugal, fait aussi d'une inscription dans un monde religieux où les morts et leurs esprits contrôlent étroitement les vivants. Porter le deuil de son épouse défunte permet de se mettre à l'abri de possibles représailles de la part de la morte. Mais c'est un droit qui dépend du sérieux préalable de la prise en charge de l'épouse par le mari. Jamais les hommes ne sont aussi fidèles ni attentionnés que lorsque leurs épouses sont malades. Le deuil est lourd pour eux, car le veuf doit rester fidèle à son épouse défunte durant une longue période<sup>5</sup>. Toutefois, si aucune nouvelle liaison n'est admise, on tolère qu'un homme ait occasionnellement des rapports sexuels avec ses éventuelles autres épouses. Pour la veuve, la même fidélité au défunt est requise, sans l'échappatoire que la polygamie offre aux hommes. Les autres contraintes sont également plus fortes : durant toute la période de deuil, la veuve appartient au défunt ; elle dépend de la famille de ce dernier et doit en suivre les consignes. En contrepartie, elle peut en attendre les éléments de subsistance que lui fournissait son mari de son vivant et, à la levée de deuil, elle en recevra encore sel, pétrole et savon pour une année.

- 19 Envisageons maintenant la position des femmes ndjuka en termes d'activités socio-économiques. Leur vie s'organise traditionnellement autour de la culture de l'abattis et de la récolte de ses produits, incluant le manioc amer dont elles tirent le couac<sup>6</sup>. Elles peuvent aussi, en certaines circonstances, broder des tissus (les pagnes de fête, par exemple, que se confectionnent les jeunes femmes) et graver desalebasses. Une large partie de leur temps est occupée par les soins apportés aux enfants et par leur éducation. Quelle que soit par ailleurs l'autorité dont disposent les oncles maternels comme dans tout système matrilineaire, les femmes restent largement responsables de leurs enfants : tout choix de traitement, en cas de maladie les concernant, requiert leur autorisation ; leur avis est premier lorsqu'une question est débattue à leur sujet, au sein du matrilineage...
- 20 Une femme peut être également amenée à sortir de ce rôle classique pour embrasser quelques carrières porteuses de prestige et de rémunérations. Outre le métier de fossoyeur qui lui est ouvert et lui permet de diriger les travaux dévolus aux femmes lors des funérailles, une femme peut en effet devenir *basia*<sup>7</sup> pour diriger les corvées qui échouent traditionnellement aux femmes dans les villages ; depuis quelques années, on rencontre même des femmes *kapiten* à raison d'une par lignage. Il s'agit là de la situation propre au pays ndjuka, situé au Surinam où le gouvernement rémunère les cadres traditionnels des organisations politiques marronnes. En Guyane, les autorités françaises font de même avec les Aluku. Dans la migration, toutefois, les Ndjuka ont été conduits à désigner, avec l'assentiment de leur *Gaanman* resté au Surinam, des *kapiten* chargés de représenter les *kapiten* de clans et des *basia*.
- 21 Enfin, une femme peut également devenir thérapeute ou médium d'un esprit : il s'agit de vocations libres, ouvertes aux plus talentueuses. Notons que si une femme devient le médium d'un grand esprit, son mari devra se faire petit, à côté d'elle ; il n'osera plus jamais lui donner des ordres. Mais c'est là une belle exception à la règle qui veut qu'une femme ndjuka ne puisse rien entreprendre sans l'accord de son époux : ni un voyage, ni rien qui sorte du cadre de ses activités traditionnelles. Et si elle le défie, il aura le droit de la battre.

## Femmes ndjuka et droit(s) français

- 22 Dans le cadre de la migration, les activités d'une femme restent en principe placées sous le contrôle de son mari qui peut, par exemple, s'opposer à ce qu'elle poursuive des études ou une formation. C'est de lui qu'une femme attend en outre que, le cas échéant, soient faites les démarches nécessaires à la régularisation de sa situation (carte de séjour et autres papiers d'identité) et il peut ne pas vouloir que cette régularisation intervienne. Mais la situation même de migration place les femmes dans une position un peu différente de celle qui leur était dévolue en pays ndjuka : à Saint-Laurent-du-Maroni et plus largement sur la côte guyanaise, elles sont confrontées quotidiennement à des règles qui dépendent du droit français. Or, par leur application, voire leur seule existence, ces règles perturbent souvent les pratiques traditionnelles, quand elles ne viennent pas contredire frontalement celles du droit coutumier.
- 23 En l'affaire, la question des « papiers » (d'identité) est centrale. L'expression a d'ailleurs trouvé sa traduction littérale, en nengée, avec le mot *panpila* dont l'usage fortement récurrent dans les discours en dit long sur le caractère quasi obsessionnel de cette question. Sans doute le fait doit-il être d'abord saisi dans sa profondeur de champ historique : les conditions de la migration font parfois écho à celles du marronnage d'antan. Mais autour du statut de la mère, du père et des enfants se joue aussi l'accès à certains avantages sociaux, rmi et allocations familiales, notamment.
- 24 On entend souvent dire que l'accès aux allocations familiales allouées aux parents d'un enfant né sur le territoire guyanais pousse beaucoup de femmes marronnes à traverser le Maroni pour venir accoucher à Saint-Laurent. Sans vouloir nier l'attrait forcément exercé par cette possible manne auprès de gens dénués des ressources nécessaires à la vie dans un monde occidentalisé<sup>8</sup>, nous devons rappeler que la situation est infiniment plus complexe que ne le laisse supposer ce type de raccourci.
- 25 Tout d'abord, il faut avoir à l'esprit la configuration des lieux : le Tapanahoni, ou pays ndjuka, en amont, est certes situé au Surinam, mais en tant que rivière – c'est-à-dire voie de communication – il vient se jeter dans le Maroni dont la rive droite est guyanaise. Par ailleurs,

la guerre civile qui a sévi au Surinam entre 1986 et 1992 a sensiblement modifié l'équilibre de cette région frontalière en réduisant la petite ville surinamaïenne d'Albina, située juste en face de Saint-Laurent-du-Maroni, aux dimensions d'un village. L'un de nos informateurs nous rappelait récemment que, dans les années 1970, Albina surclassait Saint-Laurent. Le fait que cette dernière ville soit devenue le seul pôle urbain du Bas-Maroni n'est sans doute pas étranger à son présent attrait. Le fait, surtout, que cette même guerre ait contraint quelque six mille Ndjuka de la région de la Cottica où s'affrontaient les belligérants<sup>9</sup> à venir se réfugier en Guyane où des camps les ont abrités pendant six ans et où nombre d'entre eux se sont finalement implantés, n'est pas étranger non plus au renforcement du lien existant entre les deux rives du Maroni.

26 Cela dit, l'accès aux allocations familiales n'est pas insignifiant du point de vue qui nous intéresse ici. Il est même au cœur de certaines stratégies conjugales. Il suit toutefois des règles dont il convient de rappeler l'application en situation migratoire, puisque c'est celle qui prévaut dans ces régions : outre la naissance de l'enfant sur le territoire guyanais, l'ouverture du droit aux allocations familiales implique que le parent bénéficiaire soit en situation régulière (carte d'identité française ou carte de séjour valide) ; ce parent peut être le père, si celui-ci a officiellement reconnu l'enfant. Pourtant, cette dernière pratique ne s'inscrit pas naturellement dans un système matrilinéaire ; elle tend même à le contredire. Dans le droit français, le mariage instaure une double responsabilité parentale, et le temps n'est pas si loin où les femmes restaient mineures à vie, passant de la tutelle du père à celle du mari. D'une certaine manière, on pourrait être tenté de voir, dans la position des femmes soumises au système ndjuka tel qu'il a été décrit plus haut, une semblable mise sous tutelle masculine. Toutefois, la matrilinéarité limite considérablement le champ de l'équivalence. Ainsi, ce qui, dans un cas, donnait au mari toute l'autorité sur les enfants, et dont l'évolution s'est faite dans le sens de la co-responsabilité du père et de la mère, se traduit chez les Ndjuka par une affirmation de l'autorité maternelle, étant entendu que, dans le système traditionnel, cette autorité est celle du matrilignage.

27 Or, nous avons constaté, au cours des enquêtes que nous avons menées ces dernières années auprès des foyers ndjuka ou plus largement marrons de l'ouest guyanais (Saint-Laurent – Mana), que, souvent, pour des raisons difficiles à identifier d'emblée, les femmes souhaitent que leurs enfants soient reconnus par leurs pères. En fait, diverses motivations peuvent être envisagées. Dans certains cas, on assiste simplement au passage d'un système à un autre, indiquant un processus d'acculturation fort qui, souvent, s'appuie sur une conversion de la femme (plus rarement de l'homme) à l'une des Églises protestantes qui fleurissent dans les Guyanes. On peut également y voir le produit de la volonté masculine qui, parfois, en particulier chez les gens venus de la Cottica, c'est-à-dire d'une région déjà largement confrontée aux règles du monde occidental<sup>10</sup>, peut aller dans le sens de ces dernières en matière de paternité et de filiation – ce cheminement ayant aussi ses modèles du côté de la tradition qui admet l'existence de *kampu* (villages de culture, en principe temporaires, mais qui tendent aujourd'hui à se pérenniser) dominés par un homme entouré de ses enfants et de ses petits-enfants.

28 Il semble cependant que ce cas de figure ne soit pas le plus fréquent ou, plus exactement, comme nous le verrons plus loin, qu'il prenne des formes plus hybrides. Plus souvent intervient en l'affaire le problème des « papiers ». Plus mobiles que les femmes – même si celles-ci ont aussi pu ou dû braver parfois les habitudes au temps de la guerre civile pour prendre, si besoin était, l'initiative d'une fuite en Guyane –, les hommes connaissent souvent la côte guyanaise depuis longtemps. Ils peuvent donc être en possession d'une carte de séjour et faire venir leurs épouses du Surinam. Une femme que nous nommerons Elsa, âgée de 38 ans et mère de six enfants, explique :

« Petite, je suis allée vivre à Foto [Paramaribo], chez ma tante [maternelle]. Elle n'avait pas d'enfant et elle a demandé à ma mère de lui en envoyer un [...] Cette tante est morte quand j'avais 15 ans. Alors, je suis retournée vivre chez mes parents à Grand Santi<sup>11</sup>. Mais ma mère n'était pas française ; elle venait du pays ndjuka. C'est seulement mon père : lui avait une carte d'identité [française]. Moi, je viens juste de l'obtenir. C'est mieux. Quand on vit ici, c'est mieux d'être français. Ça aide pour se nourrir.

[...] J'ai rencontré mon mari à Grand Santi. J'avais 19 ans. On s'est mariés avec le rhum [selon la tradition]. Comme il n'avait pas d'oncle, c'est sa mère qui est venue voir mes parents. [...] C'est avec lui que j'ai eu mes six enfants : ils ont tous le même père ; il les a tous reconnus. Parce que lui, il avait une carte de séjour, et moi je n'avais rien à ce moment-là. C'est lui qui m'a fait avoir la carte d'identité : il s'est occupé de tout. C'est lui qui touche les allocations familiales, mais il me redonne l'argent, car c'est pour les enfants. Il est au chômage. Il a juste le rmi. Mais quand même, il préférerait que ce soit moi qui touche directement les allocations : on va faire les démarches. C'est mieux, je le pense aussi. Jusqu'à maintenant, je n'ai pas trop eu à me plaindre de lui, mais je ne sais pas comment ça va tourner. Il m'a déjà demandé deux fois s'il pouvait avoir une seconde épouse [officielle]. J'ai refusé les deux fois, mais je sais qu'il a eu une maîtresse et un enfant avec elle. Ils ne sont plus ensemble aujourd'hui. Ce sont des voisins qui m'ont raconté tout ça. Je crois qu'il continue à aller voir ailleurs, mais je ne veux pas le savoir. Tant qu'il ne vient pas m'en parler, cela n'a pas d'importance pour moi. S'il m'imposait une seconde épouse [officielle], je le laisserais avec elle : je n'accepterais pas. Je suis contre cette habitude d'avoir plusieurs femmes. Je sais que pour un homme ndjuka, c'est obligatoire d'avoir au moins deux femmes. Mais ces femmes ne pensent pas assez à elles avant d'accepter. La loi française qui interdit cette situation est nettement mieux pour ça... » (Traduit du *nengee*, Saint-Laurent-du-Maroni, 2006.)

29 Cet exemple illustre assez clairement divers points déjà évoqués, ainsi que quelques autres. On aura remarqué, en particulier, la place de l'initiative masculine quand il s'agit de l'épouse. Le père d'Elsa, d'identité française, n'avait pas jugé bon, semble-t-il, de faire obtenir des « papiers » à sa mère, bien qu'il s'agisse, là aussi, d'un couple stable avec dix enfants de mêmes père et mère. Il n'avait pas davantage cherché à faire régulariser la situation de sa fille quand elle était revenue de Paramaribo. Son mari, en revanche, titulaire quant à lui d'une simple carte de séjour, a fait le nécessaire pour que la nationalité française de sa femme ainsi que celle de leurs six enfants soit établie. En attendant, ayant déclaré ses enfants, il a pu toucher des allocations familiales auxquelles le couple, sinon, n'aurait pas eu droit avant la régularisation – récente – de la situation d'Elsa. Cet aspect de la question n'est certainement pas indifférent à cette femme qui n'envisage le transfert de responsabilité qu'en raison de sa crainte d'une possible polygamie. Il faut dire que son mari a toujours été très correct avec elle sur le plan financier, ce qui n'est pas le cas de figure le plus fréquent.

30 Il arrive, en effet, que les femmes se plaignent du fait que leurs maris ne leur rétrocèdent guère l'argent des allocations familiales. Certaines accusent même ces maris d'aller entretenir des maîtresses avec cet argent. Encore faut-il que lesdits maris soient en situation de percevoir ces allocations. Tel était le cas avec Elsa, et comme elle-même n'aurait pas pu bénéficier de cette aide, on comprend d'emblée sa satisfaction de voir son mari prendre l'initiative d'aller déclarer leurs enfants. Mais dans nombre d'autres cas, les femmes paraissent satisfaites d'une mesure (ou la souhaitent) qui va (ou risque d'aller) à l'encontre de leurs propres intérêts financiers. Il est difficile d'interpréter ce fait autrement qu'en termes de rapports de pouvoir. La situation est néanmoins ambiguë. L'homme paraît en être maître : il en use et abuse. Toutefois, il peut aussi être manipulé. Certaines femmes le disent d'ailleurs crûment (plutôt à propos des autres et d'une façon indéfinie) : « Il y en a [des hommes], c'est pour l'argent qu'ils restent là ; elles laissent faire pour que leurs maris ne les quittent pas. » S'agit-il d'une quête de respectabilité face au célibat dévalorisant ? En vérité, ce ne peut être que dans une mesure très relative : le souci premier des femmes est toujours d'assurer leur subsistance et celle de leurs enfants. Laisser le mari dilapider les allocations familiales ne saurait constituer une solution de longue haleine. Si une femme s'y résout, c'est généralement parce qu'elle n'a guère le choix, faute d'avoir des « papiers » ou de savoir comment en obtenir : si peu que ce soit, ce que le père donne est toujours bon à prendre.

31 On aurait pu penser que les femmes qui laissaient ainsi leurs maris reconnaître leurs enfants, voire les y poussaient, y trouvaient un réel bénéfice. Outre la perte éventuelle des allocations familiales, ne pouvaient-elles pas, en effet, selon les recommandations dispensées par les conseillers de la caf (Caisse d'allocations familiales), assigner en justice les pères négligents, pour les obliger à payer les pensions alimentaires de leurs enfants ? Il est difficile de dire ce qu'il serait advenu de ce principe, si un tragique fait divers n'était pas venu enrayer la mécanique. Voyons quels sont les faits.



Une femme, que nous appellerons Maria<sup>12</sup>, vivait sur le Tapanahoni (le pays ndjuka) avec ses cinq enfants. En 1993, un homme nommé Edward la fait demander pour femme, selon la tradition ndjuka, et la fait venir avec ses enfants à Saint-Laurent-du-Maroni où lui-même travaille. Tous deux ont quatre enfants ensemble, le premier étant né l'année qui suit leur union. Dès 1995, Edward obtient pour Maria et par dérogation (elle a un enfant né sur le territoire français, mais n'y réside elle-même que depuis un an) une carte de séjour d'une durée de 10 ans. Après la naissance du quatrième enfant, en 2001, Edward prend une seconde femme. Apparemment, Maria ne l'accepte pas ; peut-être prend-elle dès ce moment l'amant qu'elle aura par la suite, peut-être y a-t-il plus simplement intervention de sa famille... Toujours est-il qu'Edward choisit de divorcer : il la reconduit dans son village du Tapanahoni avec ses neuf enfants. Mais Maria ne l'entend pas ainsi : elle redescend à Saint-Laurent pour vivre dans la maison qu'elle occupait précédemment. Selon que les sources viennent de l'un ou l'autre camp, les conditions de réoccupation de cette maison par Maria sont racontées différemment : pour la fille de Maria, il s'agit d'un accord passé entre sa mère et Edward. Selon ce dernier, il est mis à la porte par Maria et le nouveau compagnon dont elle vient d'avoir un enfant (son dixième).

Pour les cinq enfants nés en Guyane, Maria touche les allocations familiales assorties d'un complément que lui verse un moment la caf (Caisse d'allocations familiales). Comme Edward a reconnu les quatre enfants qu'ils ont eus ensemble, un conseiller de la caf suggère à Maria de suivre la procédure habituelle dans ces cas et d'exiger devant les tribunaux qu'Edward paye désormais une pension pour l'entretien de ses enfants. Maria fait les démarches et obtient gain de cause. Mais Edward pense, semble-t-il, que la possibilité d'occuper la maison est une compensation suffisante ; Maria le fait alors convoquer une seconde fois au tribunal. Il est obligé d'abandonner un chantier difficile d'accès (au cœur de la Guyane) pour se rendre au tribunal où Maria elle-même ne se présente pas. À partir de là commence l'engrenage de la violence. Rendu fou par cette absence, eu égard au coût du déplacement pour lui, Edward se rend chez Maria avec un bidon d'essence ; il menace de mettre le feu à la maison ; puis il va chercher une balle pour armer son fusil. Il tire et atteint Maria en pleine poitrine ; elle meurt sur le coup tandis que son compagnon, présent au moment des faits, est également atteint par ricochet.

- 32 Cette tragique histoire est aujourd'hui bien connue, à Saint-Laurent et dans les alentours. Cette diffusion n'est pas sans conséquences. On entend assez souvent dire, dans les conversations de femmes, quand le sujet vient à toucher la question de la responsabilité des pères dans l'entretien de leurs enfants : « Je ne voudrais pas terminer comme Maria ! » La violence d'Edward, ou sa folie momentanée sont désormais brandies comme des murs que les femmes ne peuvent franchir. Qu'Edward purge une peine de prison relativement longue ne saurait contrebalancer le funeste effet de la mort de Maria. Il y a d'ailleurs des voix qui rejettent l'essentiel de la faute sur son comportement, jugé par trop provocateur. De fait, selon les règles de la tradition, une femme, même répudiée, n'a pas à braver ainsi son ancien époux. N'être pas Maria, ne pas se comporter comme elle pour ne pas finir comme elle, tels sont pour l'instant les préceptes qui rendent aux hommes ndjuka les prérogatives que les femmes semblaient pouvoir leur disputer au nom de la loi française.
- 33 Toutefois, rien ne saurait être jamais totalement tranché dans un pays soumis de façon continue à de tels changements, comme nous allons le voir maintenant.

## D'un droit à l'autre : le temps des accommodements

- 34 Reprenons tout d'abord la question des « papiers ». Elle se tient souvent, en effet, pour ce qui est des femmes, à l'intersection des deux systèmes que constituent le droit coutumier et le droit français. Effectuer les démarches requises pour procurer des « papiers » à sa femme est une des manières dont dispose aujourd'hui un Ndjuka pour lui prouver son attachement et s'assurer de ses faveurs. Certaines femmes peuvent en jouer. On dit qu'elles se marient pour les « papiers ». L'inverse, toutefois, peut également exister, et les bonnes âmes n'oublieront pas de stigmatiser celui qui choisit sa femme, voire reconnaît officiellement ses enfants en fonction de cet objectif. Il n'empêche que, d'une manière générale, les femmes en situation illégale d'immigration attendent bien de leurs époux et autres concubins respectifs qu'ils assument pleinement leur rôle traditionnel en mettant tout en œuvre pour leur procurer ces papiers. Mais comme, grâce à ces derniers, elles peuvent ensuite acquérir une certaine autonomie financière – par l'entremise de la caf, de ses allocations et des indemnités diverses qu'elle est susceptible d'accorder aux mères de famille dans le besoin – elles ne sont pas étonnées de constater assez souvent que les maris oublient la question ou en remettent toujours le traitement au

lendemain. Sans aller nécessairement jusqu'au détournement des allocations familiales auquel nous avons fait plus haut allusion, ces hommes « négligents » connaissent en général l'intérêt qu'ils ont à maintenir les femmes dans un droit coutumier qui est aujourd'hui plus favorable aux hommes que le droit français. Car leur insertion dans le monde des *Bakaa* (Blancs et Créoles), en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, modifie sensiblement la donne : le droit coutumier ne peut plus s'exercer avec la même rigidité ni les mêmes contraintes que sur le fleuve où, par exemple, avoir plusieurs femmes était une pratique exigeante en matière de travail et d'argent. *Jobeurs*<sup>13</sup>, chômeurs ou rmistes plus souvent qu'agriculteurs, ces hommes ne sont plus guère en mesure d'assurer l'entretien d'une famille – *a fortiori* de plusieurs. Garder la main sur le statut des femmes reste l'un de leurs derniers privilèges. Pour l'instant, beaucoup de femmes s'imaginent incapables d'entreprendre par elles-mêmes les démarches nécessaires à la régularisation de leur situation. Mais la montée d'une génération scolarisée est en train de bousculer les habitudes : telle fille de 18 ans vient d'aider sa mère à obtenir les papiers d'identité dont elle avait besoin pour établir ses droits sur un logement dont le père – qui habitait ailleurs – ne voulait plus entendre parler pour n'avoir pas à en payer les taxes ; telle mère a demandé à sa fille de seize ans de prendre tous les renseignements pour l'aider à régulariser sa situation en effectuant des démarches que son mari oublie (ou refuse, elle ne sait) de faire...

35 Est-ce à dire que le passage au droit français est en train de s'opérer dans les pratiques actuelles ? Rien n'est moins sûr que cette idée du tout ou rien. Plusieurs indices tendent au contraire à montrer que, pour l'instant, se font plutôt jour des formes hybrides. Par rapport à la polygamie, par exemple, si les femmes y restent profondément hostiles en tant que principe, dans la pratique le fait est souvent accepté comme une contrainte à laquelle il est difficile d'échapper « pour un homme ndjuka, c'est obligatoire d'avoir au moins deux femmes » disait plus haut Elsa. D'une certaine manière, c'était déjà vrai dans le cadre traditionnel où la plupart des premières épouses auraient préféré éviter la fatale évolution du couple monogamique vers la polygamie. Ce qui change de nos jours, c'est la diversité des situations que connaissent les femmes. Parmi les facteurs déterminants interviennent l'âge et le niveau de scolarisation, mais aussi l'itinéraire précédemment parcouru et l'exemple des autres. Ainsi, tout en condamnant la polygamie avec une grande force verbale qui peut aller jusqu'au cri d'horreur, beaucoup de femmes pensent que le célibat ne vaut guère mieux ; elles peuvent même vivre ou souhaiter vivre, par défaut, une situation de polygamie. Quelques cas de figure illustreront cette diversité de situations et les contradictions qui les fondent.

Suzanne est une jeune femme de 28 ans, mère de trois enfants qui ont tous trois le même père. Née à Grand Santi, en territoire français, elle a d'abord été emmenée et élevée à Moengo (Surinam) jusqu'à 6 ans, ensuite à Cayenne où vivait une de ses tantes, puis à Saint-Laurent-du-Maroni. Elle avait 15 ans lorsqu'elle a rencontré le père de ses enfants. Ce dernier a voulu l'aider à régulariser sa situation, ce dont ni sa mère, ni sa tante ne s'étaient jusqu'alors préoccupées, n'ayant elles-mêmes aucuns papiers d'identité. Cet homme avait une première épouse et souhaitait que Suzanne devienne la seconde, selon la tradition ndjuka. Or il avait déjà obtenu une carte de séjour pour sa première épouse. L'État français ne reconnaissant pas la bigamie, il n'a pas pu aider Suzanne à obtenir la sienne. Ils se sont néanmoins officiellement mariés, deux ans plus tard, Suzanne ayant alors le statut de seconde épouse, reconnue comme telle par la première. Elle venait d'accoucher de leur premier enfant. Sa mère avait d'abord été très hostile au mariage, à cause de la première épouse ; mais, ayant constaté, au cours des deux années qui s'étaient écoulées depuis leur rencontre, que cet homme était « sérieux », elle avait fini par accepter le mariage, la venue d'un enfant n'étant sans doute pas étrangère à ce revirement.

Bien qu'elle n'ait pas fréquenté l'école au-delà du cours préparatoire suivi à Moengo, Suzanne a appris à parler, à lire et à écrire le français en suivant des cours de remise à niveau. Elle a alors pu prendre son sort en main et faire elle-même toutes les démarches nécessaires à l'obtention de la nationalité française que sa naissance à Grand Santi et sa longue présence en Guyane lui permettaient d'espérer. Elle a aujourd'hui une carte d'identité en bonne et due forme. Elle s'en est déjà servie pour aller à Lyon rendre visite à son mari alors en stage d'électronique.

N'était sa qualité de seconde épouse et ce qui en découle, Suzanne pourrait sembler parfaitement intégrée au monde des *Bakaa* (Blancs et Créoles). Mais il faut l'interroger sur sa vie familiale pour voir soudain surgir toute l'hybridité de son système de références. Fièvre d'être indépendante

financièrement, grâce aux allocations familiales et aux *jobs* qu'elle parvient à trouver, elle dit n'être en rien jalouse du fait que son mari envoie chaque mois de l'argent à sa première épouse (avec laquelle il a également trois enfants). Elle-même se fait un principe de ne rien lui demander. Il peut avoir l'initiative de lui donner quelque chose : c'est lui qui a payé le billet d'avion pour qu'elle vienne à Lyon. Mais sinon, il lui paraît normal qu'il s'occupe d'abord de son autre foyer. À propos de cette femme, elle dit : « Il faut la respecter puisqu'elle est la première. Il faut lui dire bonjour, ne rien dire qui puisse la fâcher. »

Le conseiller de la caf lui a suggéré de demander une pension alimentaire au père de ses enfants, puisque ces derniers ont été reconnus. C'est un droit, elle le sait, mais elle n'en fera rien : le funeste exemple d'Edward et de Maria ne l'y encourage pas, et d'ailleurs, si son mari devait la quitter, elle préférerait que ce soit en bons termes, pour continuer à communiquer à propos des enfants.

- 36 On le voit, la parfaite inclusion dans la vie moderne n'empêche pas le maintien parallèle de pratiques familiales proprement marronnes. Une jeune fille de 18 ans qui fait des études de comptabilité explique qu'elle accepterait d'être la deuxième et même la troisième épouse d'un homme plutôt que de rester seule, mais elle dit aussi utiliser des préservatifs pour ne pas tomber enceinte avant d'avoir terminé ses études, et déclare vouloir tout mettre en œuvre pour réussir dans son métier. Dans d'autres cas, toutefois, si le principe de la polygamie n'est pas nécessairement refusé, il apparaît bien difficile à vivre dans la pratique.

Marielle est une femme d'une cinquantaine d'années. Elle a eu 9 enfants de 8 pères différents. Son premier enfant est né sur le fleuve ; elle-même n'avait guère plus de 11 ans – il a été conçu dès ses premières règles, précise-t-elle. Le jeune homme avait une vingtaine d'années. Marielle vivait chez son grand-père maternel. C'est la sœur de ce dernier qui est allée voir la famille du jeune homme pour la prévenir, et la demande en mariage s'est ensuite faite selon les règles habituelles. Mais la mère de Marielle, qui vivait à Saint-Laurent, a voulu que sa fille la rejoigne avec le bébé. Elle la trouvait trop jeune pour rester avec lui sur le fleuve. Le couple s'est défait : le jeune homme n'a pas voulu la suivre à Saint-Laurent. Il est toutefois venu chercher son fils, un peu plus tard, et elle le lui a laissé : la mère de Marielle pensait que c'était mieux pour l'enfant.

Parmi les sept autres liaisons qu'elle a ensuite connues, seules deux d'entre elles ont fait l'objet d'un mariage traditionnel qui, les deux fois, a été cassé à cause d'une co-épouse. Dans un cas, la seconde femme que souhaitait prendre le mari avait auparavant vécu avec l'oncle paternel de Marielle, et cette union n'était pas acceptable aux yeux des familles. C'est Marielle qui est partie. Dans l'autre cas, le mari qui s'était séparé d'une première épouse avant d'épouser Marielle voulait à nouveau épouser la première car il la préférait à Marielle, laquelle s'est donc retirée. Une seule des autres liaisons s'est faite avec un homme déjà officiellement marié. Marielle ne l'a appris qu'après coup. Elle aurait toutefois pu être la deuxième épouse, mais elle a craint que la première ne lui rende la vie impossible, comme elle avait commencé à le faire en apprenant les intentions de son mari. Marielle a donc dû, là encore, se retirer.

Sa dernière liaison a été la plus longue : elle s'est faite sur le mode des simples fiançailles, mais a duré sept ans. Pourtant, Marielle dit de cet homme qu'il était méchant. À chaque dispute, il la menaçait d'un couteau. Elle a fini par le quitter.

Au moment de l'enquête, Marielle est seule. Elle n'a pas d'autres revenus fixes que ceux des allocations familiales concernant sa dernière fille âgée de 8 ans. Mais elle est propriétaire de sa maison, dans le quartier marron de la Charbonnière. Cette maison lui a été attribuée, il y a une quinzaine d'années, dans le cadre d'un relogement – elle vivait auparavant dans un quartier insalubre. Elle a pu l'agrandir et l'aménager grâce à l'argent qu'elle gagnait en faisant des ménages ici et là. C'est assez grand pour y accueillir, outre la petite de 8 ans, l'une de ses grandes filles et les deux enfants de cette dernière. Pourrait y trouver place un nouveau mari, aussi : Marielle l'appelle de ses vœux. Car quels qu'aient été les déboires successifs de sa vie conjugale, elle n'a pas encore renoncé à trouver un compagnon sur qui compter.

- 37 Dans certains cas, enfin, la polygamie est refusée avec énergie. C'est en général le fait des filles jeunes et scolarisées. Le cas de la jeune fille de 18 ans cité plus haut est atypique. En revanche, un certain consensus se fait sur la question du mariage selon la loi française, pour celles qui savent un peu ce dont il s'agit : trop compliqué, trop cher, trop difficile à défaire. La souplesse du divorce à la manière ndjuka semble presque toujours préférable...
- 38 Mais parmi les pratiques les plus marquantes quant à cet entre-deux des droits, il faut citer celle de la plainte pour viol. D'un point de vue général, si les Marrons ont l'habitude de régler à leur manière les petits différends, ils savent aussi porter plainte à la gendarmerie quand un délit grave intervient. Nous avons vu plus haut que, dans la tradition du pays ndjuka, une affaire

de viol se réglait directement avec le coupable. De nos jours, sur la côte, on peut aussi porter plainte. Les Marrons savent que le viol est un crime pour le droit français et que la prison guette le coupable. De plus, cette démarche rend la chose publique. Tous ces éléments sont parfaitement maîtrisés par la plupart des femmes marronnes vivant à Saint-Laurent-du-Maroni et dans les alentours. « Si un homme viole l'une de mes filles, je porte plainte immédiatement » nous dit avec véhémence une femme ndjuka de 35 ans, mère de plusieurs adolescentes. Et c'est là une réaction qu'on retrouve presque systématiquement chez les femmes plus jeunes, quand est évoquée l'idée d'un viol les concernant.

39 Si l'on passe maintenant des discours aux faits, on s'aperçoit que, aujourd'hui encore, la victime d'un viol et sa famille préfèrent souvent régler le problème à l'ancienne : la femme peut ainsi être financièrement dédommée et l'affaire étouffée – car, tout comme dans nos sociétés occidentales, le viol reste stigmatisant pour la femme qui le subit, comme si elle en était forcément un peu responsable. Néanmoins, nombreuses sont les accusations de viol, la plainte pouvant être effective ou simplement proclamée imminente. Il peut alors s'agir d'une réinterprétation, dans le cadre du droit français, d'une méthode ancestrale de vengeance. Autrefois, on convoquait un esprit pour punir l'homme déloyal qui s'éclipsait sitôt la liaison consommée ; désormais, on en charge la justice française à partir d'une plainte pour viol. Cette plainte n'a pas même toujours besoin d'être effective ; la simple rumeur d'une probable plainte est déjà fort dévastatrice pour l'accusé et sa famille. Dans l'un et l'autre cas, la plainte est comme une arme entre les mains des femmes : dérisoire, il est vrai, si le viol est réel, mais ô combien puissante dans le cas inverse. Les rapports de genre en sortent donc quelque peu modifiés.

40 L'ethnographie mise au jour au cours de cet article ne prendra sans doute son véritable intérêt que dans le dispositif comparatif que devrait offrir le présent recueil. Au terme de cet exercice, nous ne pouvons ici que restituer les faits observés dans le contexte où ils se déploient : celui d'une société multiculturelle, dominée par une forte tendance à l'occidentalisation. La situation migratoire où se trouvent les Ndjuka de la région de Saint-Laurent – Mana peut néanmoins être appréhendée de diverses manières. L'une de nous, Diane Vernon l'analyse en termes d'acculturation en insistant sur le caractère pour l'instant essentiellement destructeur du contact, tandis que l'autre, Marie-José Jolivet (2006) y voit plutôt un processus de néo-créolisation, c'est-à-dire porteur d'une culture nouvelle, en train de se construire. En réalité, au-delà de ces points de vue, il est possible de repérer quelques éléments significatifs quant à l'évolution actuelle de la position des femmes et des rapports de genre chez les Marrons de la côte guyanaise. On notera tout d'abord la diminution progressive du nombre d'enfants par femme, diminution en étroite relation avec la scolarisation. Certes, il n'est pas rare de rencontrer de très jeunes femmes enceintes, fréquentant encore le lycée ou même le collège. Mais, on en a vu un exemple plus haut, d'autres sont au contraire très attentives à ne pas se trouver dans cette situation, car elles savent qu'elles réduisent ainsi sensiblement leurs chances d'acquiescer des diplômes qualifiants et, partant, la possibilité de trouver ensuite un travail correctement rémunéré. Les mères y sont particulièrement sensibles : parmi les souhaits qu'elles formulent pour l'avenir de leurs filles, l'idée que celles-ci trouvent un bon travail au sortir de l'école est presque toujours placée au premier plan.

41 Il est évident que la maîtrise de la langue française est un viatique important dans les relations avec l'administration et qu'une large partie de l'avenir de ces femmes en dépend : outre les démarches concernant les papiers d'identité, c'est tout le dispositif des droits sociaux qu'il est bon de connaître. Les plus jeunes aident aujourd'hui leurs parents et plus souvent encore leurs mères, ce qui disqualifie quelque peu les maris négligents – parfois volontairement.

42 Par rapport au système antérieurement en place en pays ndjuka, ce qui se joue aujourd'hui sur la côte n'est ni stabilisé, ni formalisé : l'entre-deux s'accommode de bien des manières de faire. Mais il est clair que se profile désormais pour les femmes une alternative à la dépendance économique qui était jusqu'alors leur lot. Reste à savoir comment pourront réagir les hommes, trop souvent condamnés à être chômeurs ou rmistes, dans une Guyane où le développement économique n'a jamais rivalisé avec le développement social.

## Bibliographie

- Goury, L. & Migge, B.  
2003 *Grammaire du nengee. Introduction aux langues aluku, ndyuka et pamaka*, Paris, IRD Éditions (« Didactiques »).
- Hoogbergen, W.  
1990 *The Boni Maroon Wars in Suriname*, Leiden, E. J. Brill.
- Hurault, J.-M.  
1970 *Africains de Guyane : la vie matérielle et l'art des Noirs réfugiés de Guyane*, Paris-La Haye, Mouton.
- Jolivet, M.-J.  
1993 « De "l'habitation" en Guyane. Éléments de réflexion sur la question identitaire créole », in M.-J. Jolivet & D. Rey-Hulman (dir.), *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan : 141-165.  
2006 « Créoles et Marrons en Guyane : d'une créolisation à l'autre » in C. Célius (dir.), *Situations créoles : pratiques et représentations*, Québec, Éditions Nota Bene : 107-123.
- Mintz, S. W. & Price, R.  
1992 *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press.
- Parris, J.-Y.  
2002 *Une controverse politique : l'interrogatoire posthume chez les Marrons ndjuka (Surinam, Guyane)*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- Price, S. & Price, R.  
2005 *Les Arts des Marrons*, La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs.
- Thoden van Velsen, H. U. E. & van Wetering, W.  
1988 *The Great Father and the Danger. Religious Cults, Material Forces, and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons*, Leiden, Royal Institute of Linguistics and Anthropology.
- Vernon, D.  
1992 *Les représentations du corps chez les noirs marrons Ndjuka du Surinam et de la Guyane française*, Paris, Éditions de l'ORSTOM (« Études et thèses »).  
1993 « "Choses de la forêt". Identité et thérapie chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam », in M.-J. Jolivet & D. Rey-Hulman (dir.), *op. cit.* : 261-281.

---

## Notes

1 C'est le titre d'un de ses ouvrages, portant sur l'art des Boni (Hurault 1970), qui met précisément l'accent sur le symbolisme africain des figures gravées ou dessinées, là où des spécialistes des Saramaka, comme Sally & Richard Price (2005), mettent plutôt en relief le goût du beau.

2 On le désigne comme *goon* en langue nengee – créole à base lexicale anglaise que parlent les Ndjuka, les Aluku et les Paramaka, avec parfaite intercompréhension par-delà quelques variations (Goury & Migge 2003). Il s'agit du produit d'une agriculture itinérante sur brûlis dont la technique, adaptée à la forêt amazonienne et aux terres exondées de sa lisière, implique, comme dans les traditions amérindiennes et créoles, l'abattage et le brûlage d'une haute végétation. Fertilisé par les seules cendres, l'abattis reste précaire et, pour nourrir une famille, il faut en ouvrir un nouveau quasiment chaque année (Jolivet 1993).

3 C'est la mère qui juge du moment opportun pour ce rituel, en fonction moins de l'âge légal, auquel on n'attache pas beaucoup d'importance, que du degré de maturité physiologique de la jeune fille, un degré apprécié à partir de l'épanouissement de sa poitrine, ce qui peut se produire dès ses 15 ou 16 ans. Toutefois, quand une jeune fille tombe enceinte avant d'atteindre cette maturité physiologique, si le pagné lui est nécessairement donné, ce don est assorti d'une désapprobation. Soucieuses de la réputation de leurs filles, les mères déplorent même aujourd'hui la mixité des collèges qui favorise, selon elles, les rencontres prématurées.

4 Il faut ici garder à l'esprit le fait que, quand s'exerçaient pleinement les règles du droit coutumier, en pays ndjuka, la plupart des différends opposaient des gens inscrits dans un espace assez restreint pour qu'on sache très vite quels étaient les auteurs des actes condamnés.

5 Le deuil pouvait autrefois durer jusqu'à deux ans. Il s'est un peu raccourci au fil du temps, et peut aujourd'hui ne durer que six mois, mais reste considéré comme très contraignant dans la

mesure où tout manquement à la fidélité requise à l'égard du défunt, qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme, peut amener les pires problèmes, en particulier les maladies relevant de la catégorie dite *kandu* (principe magique et vengeur), au sein de laquelle on a voulu placer, notamment, le sida.

6 Constitué de granulés déshydratés par séchage et cuisson, le couac est un produit de longue conservation. Fabriqué par les Marrons, les Créoles et certains Amérindiens, il est commercialisé sur la côte et représente l'un des produits dont les femmes peuvent tirer un surplus.

7 Comme les autres sociétés marronnes des Guyanes, la société ndjuka est divisée en clans, eux-mêmes organisés en matrilignages ; à sa tête figure un *Gaanman*, à la fois chef politique et prêtre suprême. Le *Gaanman* est assisté de plusieurs *kapiten* (au moins un par clan) qui le représentent dans les divers grands villages du pays ndjuka ; ces *kapiten* sont eux-mêmes assistés de *basia* auxquels peuvent être dévolues des tâches plus spécifiques. Parmi ces *basia* et plus récemment parmi ces *kapiten* peuvent figurer des femmes qu'on appelle alors *uman basia* (femme *basia*) et *uman kapiten* (femme *kapiten*). Pour toute question concernant l'organisation politique et religieuse des Ndjuka, voir Thoden van Velsen & van Wetering (1988) et Parris (2002). Pour les aspects plus spécifiquement spirituels de cette société, voir Vernon (1992, 1993).

8 La question ne se pose pas tout à fait dans les mêmes termes en amont, là où le mode de vie traditionnel demeure encore un peu actif – même s'il l'est de moins en moins. On doit toutefois noter que, depuis le traité de paix signé en 1760 par les Ndjuka et les autorités coloniales de la Guyane hollandaise, traité qui déclarait les Ndjuka libres et autonomes, mais au titre duquel aussi, entre autres clauses, ils devaient percevoir des gratifications périodiques (Hoogbergen 1990), les Ndjuka ont, dans leurs propres traditions, celle des libéralités consenties par les *Bakaa* (Blancs).

9 La guerre opposait les troupes de l'homme fort du gouvernement surinamien, un Créole nommé Desi Bouterse, aux troupes levées par son ancien garde du corps, Roniy Brunsjwik, un Ndjuka de la Cottica. Cette rivière, qui prend sa source tout près du Maroni et coule parallèlement à la côte, était devenue, au XIX<sup>e</sup> siècle, le nouveau pays de Ndjuka venus du Haut-Tapanahoni. Les descendants de ces derniers sont d'ailleurs souvent désignés comme étant non plus des Ndjuka, mais des Cottica *sama* (gens de la Cottica).

10 Là se situe notamment la petite ville de Moengo, avec ses activités en matière de traitement de la bauxite dont le Surinam est un gros producteur. Plus généralement, le pays cottica est à proximité immédiate du monde côtier des *Bakaa* (Blancs et Créoles).

11 Ce bourg est situé sur la rive droite, française, du Lawa – qui devient le Maroni, un peu plus bas, à sa jonction avec le Tapanahoni. Il est essentiellement peuplé de Ndjuka venus autrefois du Tapanahoni.

12 Les noms d'emprunt choisis ici, ne masqueront sans doute pas ceux des véritables protagonistes d'une affaire assez bien connue – et au demeurant jugée. Mais, ne voulant pas déroger à la règle de l'anonymat que nous garantissons aux personnes auprès desquelles nous récoltons nos informations et menons nos enquêtes, nous préférons nous en tenir à cette pratique.

13 Ainsi désigne-t-on souvent, en français régional des Antilles et de la Guyane, ceux qui vivent des aléas de petits travaux non déclarés (*jobs*).

---

### **Pour citer cet article**

Référence électronique

Marie-José Jolivet et Diane Vernon, « Droits, polygamie et rapports de genre en Guyane », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 187-188 | 2007, mis en ligne le 15 décembre 2010. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/8942>

---

### **À propos des auteurs**

**Marie-José Jolivet**

Centre IRD d'Île-de-France.

**Diane Vernon**

Hôpital de Saint-Laurent-du-Maroni, Guyane.

---

**Droits d'auteur**© Cahiers d'Études africaines

---

**Résumé / Abstract**

Cet article traite de la question des femmes et du droit en Guyane, à partir de l'exemple des Ndjuka venus s'implanter dans la région frontalière de Saint-Laurent-du-Maroni. Trois angles d'approche y sont retenus. Le premier est celui de la tradition, telle qu'elle s'est construite au cours d'une histoire débutant avec les grands mouvements de marronnage qui affectèrent les plantations du Surinam aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles. Dans les villages ancestraux de la forêt surinamaïenne, les rapports de genre restent marqués par la pratique d'une polygamie qui s'inscrit dans un système matrilineaire où les femmes sont tout à la fois puissantes et dépendantes. Le deuxième angle retenu est celui du droit français usage sur la côte guyanaise : certaines femmes ndjuka en situation d'immigration ont de nos jours la capacité d'en user, dans le cadre de pratiques revendicatives qui, toutefois, peuvent aussi se retourner contre elles. Le dernier angle d'approche est celui des situations que connaissent actuellement beaucoup de ces femmes qui accommodent droit traditionnel et droit français dans de nouvelles pratiques attestant le caractère vivant de cette culture.

**Mots clés :** femmes, polygamie, genre, famille, Guyane, Surinam, Marrons, droits, matrilinearité

*Rights, Polygamy and Gender Relations in French Guiana.* – This article concerns women and their rights in French Guiana, based on examples of Ndjukas who have come to settle in the frontier region of Saint-Laurent-du-Maroni. Three avenues of approach have been chosen. The first is that of tradition as it has evolved over time, with the great Maroon movements concerning plantations in Suriname through the seventeenth and eighteenth centuries. In the ancestral villages of the Surinamese forest, relationships between the sexes have been determined by the practice of polygamy enshrined in a matrilineal system in which women are both powerful and dependent. The second avenue of approach concerns French law as applied on the Guyanese coast: today, some Ndjuka women in a situation of immigration attempt to use French law as an alternative system in making claims, which nevertheless sometimes turn to their disadvantage. The third avenue of approach concerns situations in which many of these women now find themselves: adapting traditional rights along with French law, creating new practices that reflect the living nature of this culture.

**Keywords :** women, migration, maroons, polygamy, gender, family, French Guiana, Suriname, rights, matrilineal system