

Chapitre 12 / MILITER DANS LE MOUVEMENT AMÉRINDIEN EN GUYANE FRANÇAISE

Stéphanie Guyon

Ce chapitre articule les différents rapports sociaux de sexe, de race¹ et de classe qui structurent le mouvement et le militantisme amérindiens en Guyane. À l'opposé d'une approche additive de l'oppression selon laquelle les « handicaps » sociaux se cumulent, l'analyse de l'engagement et des carrières militantes montre ici que les effets de ces différentes variables ne s'additionnent pas mécaniquement mais que leurs combinaisons produisent des effets spécifiques. Ainsi, la détention de capital scolaire et l'exercice d'une profession prestigieuse – c'est-à-dire la position sociale –, semblent déterminer l'exercice du pouvoir dans le mouvement amérindien. Mais l'accès à ces capitaux est inégal et participe de processus distincts selon le sexe et selon les différentes « ethnies » amérindiennes.

Les Amérindien(ne)s représentent en effet un groupe socialement hétérogène. Il existe six « ethnies » amérindiennes en Guyane française² ayant chacune une langue et une organisation sociale propres. En particulier, les disparités sont fortes entre le littoral et l'intérieur du territoire, mais aussi entre les villages du littoral même, en fonction de leur plus ou moins grande proximité avec les centres urbains. L'intégration dans le schéma administratif français, les institutions politiques locales, le développement du salariat et l'entrée dans un système d'échanges économiques monétaires ont ainsi obéi à une chronologie

1. *La construction de la différence entre groupes racisés inhérente à l'histoire de la colonisation en Guyane produit une hiérarchie entre ces groupes que nous appelons rapports sociaux de race. De même, le genre, en tant que construction sociale de la différence sexuelle [Scott, 1988], produit une hiérarchie entre masculin et féminin et donc une domination du groupe social des hommes sur le groupe social des femmes aussi désignée par le terme de rapports sociaux de sexe.*

2. *Trois « ethnies » amérindiennes sont présentes sur le littoral guyanais : les Kali'na, les Lokono (ou Arawak) et les Palikwene (ou Palikur). Trois autres habitent à l'intérieur du territoire : les Wayana, les Wayampi et les Teko (ou Emerillon).*

distincte selon ces localités, de la fin des années 1960 dans certains villages à l'actuelle décennie pour les villages de l'intérieur. L'analyse du militantisme amérindien doit donc prendre en compte cette diversité d'organisations sociales des villages et des contextes administratifs, politiques et économiques dans lesquelles elles s'inscrivent.

De plus, le militantisme amérindien s'exerce à différentes échelles d'action – les villages, la Guyane et les institutions internationales – qui constituent des configurations sociales et politiques³ très distinctes.

Tout d'abord, le mouvement amérindien est caractérisé par la domination d'une élite masculine Kali'na originaire du seul village qui a initié le mouvement au début des années 1980, l'a diffusé dans les autres villages et fédéré. Les écarts importants de participation politique des femmes entre les villages montrent à quel point les rapports sociaux de sexe spécifiques à chaque communauté structurent le militantisme. Enfin, l'analyse des carrières militantes dans les villages et à l'échelle régionale dévoile les ressources et les marges d'autonomie relatives que peuvent trouver les femmes.

La domination des Kali'na dans le mouvement amérindien

Le mouvement politique amérindien a été la première et principale instance d'intégration politique de ces populations. En effet, en raison de la marginalisation sociale et géographique des Amérindien(ne)s dans la société guyanaise, ces groupes ont jusqu'à très récemment été exclus des institutions de la démocratie représentative de ce département d'outre-mer et ils le demeurent encore largement aujourd'hui. Ce n'est qu'en 1964 que l'administration accorde massivement la nationalité française aux Amérindien(ne)s à travers la politique dite de « francisation⁴ ». En 1969, une réforme du découpage communal intègre les populations amérindiennes dans les territoires des communes. Elles font désormais partie intégrante du schéma administratif français, ce qui se traduit par la scolarisation massive des enfants dans des internats gérés par le clergé et parfois par une politique d'assimilation autoritaire tels que les regroupements de familles isolées dans des

3. Ce texte adopte une acception large du politique au sens de pratiques, représentations et institutions afférentes à la prise de décision affectant un groupe (village, clan, société). Il ne se limite donc pas à la politique institutionnalisée dans un cadre étatique.

4. Sur la francisation des Amérindien(ne)s, voir Gérard Collomb [1997, p. 51].

villages, le changement de système de filiation, l'interdiction faite aux enfants de parler leurs langues à l'internat. Les Amérindien(ne)s commencent au même moment à bénéficier des prestations sociales, en particulier des allocations familiales. Les conséquences politiques immédiates sont limitées : l'analphabétisme et la méconnaissance du français liés à leur longue exclusion du système scolaire rendent difficile l'appropriation des institutions politiques et des modes de participation. La fin de l'exclusion statutaire des Amérindien(ne)s de la citoyenneté française a donc laissé place à une exclusion de fait, en raison de la distance spatiale et sociale des Amérindien(ne)s à l'espace politique défini par les institutions démocratiques. Le mouvement politique amérindien a alors constitué dans les années 1980 et 1990 l'une des principales instances de socialisation et de politisation des Amérindien(ne)s au sens de « l'apprentissage originel de la politique en ses formes démocratiques » [Lacroix, 1985, p. 517]. Il fut l'une des médiations par lesquelles les populations amérindiennes, principalement du littoral, ont pu intégrer, en deux décennies, des enjeux et des formes de participation d'un espace politique élargi.

Ce processus a débuté au début des années 1980, lorsqu'émerge une nouvelle génération issue de la politique de francisation qui connaît la langue et la société françaises [Collomb et Tiouka, 2000]. Cette élite amérindienne apparaît d'abord dans le village kali'na d'Awala Yalimapo, où la mise en place de la francisation a été plus précoce. Les futurs fondateurs et cadres du mouvement amérindien se sont ainsi tous rencontrés dans les « homes indiens », les internats dans lesquels on les regroupait ; c'est là qu'ils ont eu leurs premiers échanges sur la condition des Amérindien(ne)s de Guyane et sur la possibilité de créer un mouvement politique [Collomb et Tiouka, 2000]. Ces jeunes leaders kali'na sont les premiers Amérindiens à séjourner en France métropolitaine ou en Guadeloupe pour y faire des formations ou des études supérieures ; ils y développent des liens avec des anthropologues et des responsables d'ONG indigénistes, qui à leur tour les familiarisent au discours de l'autochtonie constitué dans les ONG occidentales et les institutions internationales. Ce discours leur permet à la fois de penser la domination dont ils sont l'objet en Guyane et de revendiquer des droits politiques, territoriaux et culturels. En décembre 1984, l'Association des Amérindiens de Guyane française (AAGF), fondée en 1981, organise le premier rassemblement des Amérindien(ne)s de Guyane qui marque symboliquement leur entrée dans l'espace politique du département. L'AAGF y revendique auprès de l'État français

la reconnaissance des « peuples amérindiens » et de leur « souveraineté » sur leurs territoires.

L'AAGF est donc fondée par des leaders issus du même village, parce que c'est uniquement là qu'existe une élite francisée à même d'importer ce discours autochtone et de le diffuser en Guyane. Une telle élite n'apparaîtra dans les autres villages qu'une décennie plus tard. Pendant les années 1980, le mouvement amérindien se limite à l'activité de ces leaders kali'na, puis au début des années 1990, l'AAGF cherche à asseoir sa légitimité politique en développant des activités sur l'ensemble du territoire guyanais. Ses dirigeants suscitent alors la création de nombreuses associations locales, les « associations de base ⁵ ». Elles seront le fondement de la future Fédération des organisations amérindiennes de Guyane (FOAG) qui remplace l'AAGF en 1992. Les dirigeants de l'AAGF font la tournée des villages, rencontrent des leaders qu'ils contribuent à former et politiser, ils les aident à structurer des associations en fournissant des conseils juridiques et les incitent à revendiquer la propriété des terres de leur village. Un habitant du village lokono de Balaté raconte ainsi la création de l'association du village :

« C'était après que Félix Tiouka [l'un des fondateurs de l'AAGF] soit venu. Il était venu avec son frère et l'ancien maire d'Awala-Yalimapo, Henri Paul. Ils nous avaient dit qu'il fallait créer une association, qu'une association, c'était mieux qu'un chef ⁶, qu'on était plus forts avec l'association qu'avec le chef parce que c'était tout le village. On était plus nombreux, donc on était plus forts. Ils nous avaient donné des conseils pour créer l'association, comment faire pour la déclarer, avec l'administration, des choses comme cela ⁷... »

La diffusion des revendications et des techniques du mouvement amérindien n'est néanmoins pas mécanique ; les habitant(e)s des villages se réapproprient plus ou moins, selon leurs capitaux et les enjeux locaux, les revendications et les outils qui leur sont proposés. La création de l'association du village à Balaté en 1991 montre bien cette intrication des facteurs régionaux et locaux. Elle fait suite à

5. L'expression est courante dans le mouvement amérindien : elle désigne les associations locales, de village, par rapport à la direction fédérale du mouvement.

6. Les villages amérindiens de Guyane ont habituellement un chef de village.

7. Entretien avec l'un des membres du conseil d'administration de l'association du village de Balaté, réalisé en mars 2003 à Balaté.

une intervention dans le village de trois responsables du mouvement amérindien qui sont venus encourager les Lokono de Balaté à revendiquer la propriété collective des terres du village dans le cadre du décret de 1987⁸. D'un point de vue local, les habitant(e)s de Balaté se réapproprient cette proposition, car le décret de 1987 leur paraît pouvoir garantir les terres du village qui sont soumises à une pression foncière sans précédent en raison de l'urbanisation de la ville de Saint Laurent du Maroni sur le territoire de laquelle se situe le village. Les habitant(e)s craignent en effet qu'on ne cherche à déplacer leur village ou à en réduire la superficie :

« Avec qui et pourquoi avez-vous créé Hanaba Lokono [l'association du village] ?

C'était pour demander le terrain et puis pour faire des améliorations dans le village, pour la lumière, l'eau, tout cela.

Qu'est-ce qui vous a décidé à demander le terrain ?

C'est parce qu'on avait peur qu'ils nous prennent le terrain, qu'ils déplacent le village encore une fois... On a eu peur qu'on nous déplace encore. Le maire avait dit qu'il voulait construire un hôtel à l'endroit du village.

Il avait annoncé cela au village ?

Non, mais ils en parlaient à la mairie et comme il y a des gens au village qui connaissent des gens qui travaillent pour la commune, ils leur avaient répété qu'ils voulaient récupérer la plage et le terrain pour construire un hôtel. On a eu peur qu'ils veuillent nous mettre ailleurs. On voulait protéger le village. C'est pour cela qu'on a fait l'association⁹. »

Le concept de propriété collective de la terre proposé par les dirigeants de l'AAGF qui l'ont importé des ONG indigénistes occidentales et le décret de 1987 constituent donc une opportunité face à ce nouvel enjeu foncier. Les leaders kali'na ont une fonction pédagogique et de médiation auprès des leaders d'autres villages moins dotés qu'eux

8. Ce décret datant de 1987 permet « aux populations tirant traditionnellement subsistance de la forêt » de se faire céder collectivement des terres dont l'État est propriétaire. Une association du village doit pour cela recueillir l'accord des villageois(e)s au moyen d'une pétition qui est transmise aux services fiscaux. Les terres sont alors cédées à cette association et non dévolues à un particulier comme dans le régime commun.

9. Entretien avec la première présidente de l'association du village, Balaté, mars 2003.

scolairement et politiquement. Mais leur initiative n'est fructueuse que lorsque les villageois(e)s sont à même de se la réapproprier, parce qu'elle correspond à des enjeux locaux. Dans les villages, où ce n'est pas le cas, des associations sont certes créées au début des années 1990 mais leurs activités cessent rapidement.

Outre les associations de village, les dirigeants kali'na de l'AAGF constituent de nouveaux relais locaux en favorisant l'émergence d'une nouvelle génération de chefs de village qu'ils dénomment « chefs coutumiers ». Depuis la fin des années 1980, les responsables du mouvement amérindien ont en effet promu ce nouveau terme pour désigner dans les communautés amérindiennes la figure du « chef amérindien », celui que l'administration coloniale avait autrefois dénommé « capitaine ¹⁰ ». La promotion du terme de « chef coutumier » ne se réduit pas au remplacement du terme colonial par un autre dénué d'une telle connotation, mais s'accompagne d'un travail de médiatisation de la fonction de chef, d'un renouvellement des formes de désignation – en particulier le recours à l'élection – qui s'inscrit dans un projet politique plus large, celui de rendre visible une spécificité amérindienne et des institutions propres à s'opposer symboliquement aux institutions républicaines [Collomb, 1999]. En quelques années, l'AAGF encourage plusieurs villages qui n'avaient plus de chefs à organiser des élections qui sont l'occasion de festivités largement médiatisées. Cette promotion des chefs coutumiers s'est également traduite par un renouvellement des personnes qui en occupent la fonction, devenue accessible à une nouvelle génération plus diplômée et politisée. Ceci introduit une rupture avec la génération des vieux chefs souvent proches de l'administration et des élus locaux, favorisant la promotion, au sein des descendant(e)s de ces chefs ¹¹, des jeunes proches du mouvement amérindien.

10. « Capitaine » est le statut colonial donné par l'administration française aux chefs amérindiens et noirs-marrons dès le ^{XVII^e} siècle à travers lequel elle les consacrait comme ses interlocuteurs et relais dans les populations concernées. Encore aujourd'hui les capitaines représentent les villages à l'extérieur; ils sont les interlocuteurs des élus locaux et de l'administration pour tout ce qui concerne le village. Cette position de médiation leur assure une autorité relative au sein du village en fonction de la manière dont ils en jouent. De plus ces capitaines sont le plus souvent les fondateurs des villages ou leurs descendants directs et bénéficient d'une certaine autorité sur les habitant(e)s liée au fait que cette famille fondatrice a accueilli les autres familles. Les capitaines ont en effet la tâche d'accueillir les nouveaux arrivants, d'attribuer des emplacements aux familles et éventuellement de régler des conflits internes.

11. Voir note précédente.

Ces deux initiatives se recoupent d'ailleurs en partie car dans de nombreux villages, les nouveaux chefs coutumiers sont aussi président(e)s de l'association du village. Le développement des « associations de base » permet alors la création de la FOAG. À partir de ce moment, le mouvement amérindien est donc constitué, à l'échelle locale, d'associations qui sont adhérentes d'une fédération régionale dirigée par un coordinateur général et un bureau. Selon l'organigramme officiel, les associations de base désignent des représentant(e)s qui assistent au congrès de la FOAG et y élisent la commission et le bureau de la fédération. Ce sont ensuite ces dirigeants qui désignent leurs représentants au sein des organisations internationales tels que le groupe de travail sur les peuples autochtones aux Nations unies.

Jusqu'au milieu des années 1990, les dirigeants de la FOAG viennent régulièrement dans les villages et sont présents auprès des représentant(e)s des associations locales en cas de difficultés, même s'ils n'interviennent pas directement dans la vie associative locale. Les responsables des associations locales sont en revanche peu impliqué(e)s dans les instances régionales de la FOAG qui, comme on le verra, demeure dominées par ses fondateurs Kali'na. Les différentes échelles du mouvement sont donc relativement autonomes, néanmoins la FOAG a ouvert un espace militant qui permet à une population jusque-là exclue de la vie politique de s'engager politiquement. Comment le genre structure-t-il alors le militantisme sur ces nouvelles scènes politiques ?

Engagements et carrières militantes dans les villages

J'ai principalement enquêté dans quatre villages – Balaté, Sainte Rose de Lima, Yanou et Kamuyene – où j'ai été reçue par deux cheffes coutumières et deux responsables associatives, toutes les quatre activement engagées dans le mouvement amérindien. Le recueil des données ethnographiques dépend des conditions d'enquête et de la manière dont les enquêté(e)s perçoivent le statut de la personne qui enquête. De nombreux facteurs déterminent ce statut (âge, sexe, situation matrimoniale, groupe social de race, statut professionnel [doctorant(e) précaire ou chercheur(e) statutaire] [Warren, 1988] et peuvent varier selon les circonstances¹². Le genre structure ainsi l'accès au terrain

12. Je peux, par exemple, être invitée à une réunion politique en tant que métropolitaine, puis conviée à une fête en tant que jeune, et enfin amenée à servir les hôtes dans une cérémonie traditionnelle en tant que femme.

parce que les enquêté(e)s assignent à l'enquêteur/trice une position en fonction de son sexe. Cette assignation m'a ouvert les espaces de sociabilité féminins, en particulier dans le partage des activités domestiques. Mes données sont ainsi inégales selon le sexe des enquêté(e)s : avec les hommes, je n'ai effectué que des entretiens semi-directifs et des observations lors de réunions publiques, alors que pour les femmes, ces données sont complétées par des entretiens informels et de nombreuses observations quotidiennes tant de leurs activités publiques que privées.

Ces données permettent d'observer un engagement militant des femmes contrasté selon les villages : elles sont très impliquées dans les associations locales à Balaté et Yanou et moins à Awala ou Kourou. On perçoit là les effets du contexte politico-économique sur la structure sexuée du militantisme. Nous verrons ainsi comment l'évolution des rapports sociaux de sexe dans le village lokono de Balaté et le village Kali'na de Yanou autorise le militantisme des femmes. Il serait intéressant d'étudier ce qui le freine dans d'autres villages, mais en l'absence de terrain ethnographique approfondi, je proposerai seulement des hypothèses. En revanche, les entretiens effectués avec nombre de responsables des associations locales permettent de comparer systématiquement les carrières des hommes et des femmes dans les différents villages et d'en dégager les spécificités.

Genre et engagement politique

Le politique ne fait pas irruption dans les villages Balaté et Yanou au début des années 1990, il y existait des formes d'organisation politique qui régissaient, entre les familles, les questions matrimoniales, l'occupation de l'espace collectif, les tâches collectives, etc. Mais le capitaine, qui était toujours un homme, avait peu ou prou l'exclusivité de la médiation entre le village et les administrations étatiques et territoriales, sous-préfecture, gendarmerie, éducation nationale, mairie. Les habitant(e)s ne participaient pas directement à la vie politique extérieure. Cependant, les associations constituent de nouvelles instances politiques dans le village et de médiation avec l'extérieur. Elles émergent à un moment où ces deux villages sont soumis à un intense changement social : les communes et l'État interviennent de plus en plus dans leur territoire en l'aménageant et en établissant des équipements tels que routes, réseaux d'eau et d'électricité, salle polyvalente, terrain de sport. Les habitant(e)s bénéficient massivement des différents services publics et de l'aide sociale intégrant ainsi l'économie monétaire et marchande.

Or, dans les deux villages, les deux associations sont massivement investies par les femmes. À Balaté, le premier bureau de l'association était très féminisé et ce sont trois femmes qui ont successivement exercé la fonction de présidente entre 1991 et 2005. Depuis quatre ans, les femmes sont devenues majoritaires dans le public des assemblées de l'association. Certaines assemblées sont mêmes quasi exclusivement féminines ; ainsi, l'assemblée du 20 mars 2004 sur les enjeux des élections régionales comptait trente femmes et un seul homme. À Yanou, en 1994, la mobilisation des villageois(e)s pour revendiquer auprès des élus locaux la construction d'une nouvelle route a été initiée par des femmes, même si les hommes ont ensuite participé à la construction et à la garde du barrage routier.

Comment peut-on expliquer l'engagement des femmes et la relative désaffection des hommes pour l'espace politique des villages de Balaté et Yanou ? On peut faire l'hypothèse que ceci renvoie à l'actuelle incertitude des rôles masculins face à l'intensité du changement social dans les deux villages. En effet, jusqu'au début des années 1980, il existait une division sexuelle du travail qui attribuait aux hommes les activités de chasse et de pêche, ainsi que l'exercice d'un emploi salarié à l'extérieur du village, principalement dans les chantiers de construction dans les grandes villes de Guyane, tandis que les activités domestiques et maraîchères étaient réservées aux femmes. La déstabilisation des rôles masculins tient à deux facteurs : l'intégration du village dans une économie globale marchande a supplanté les activités traditionnelles de subsistance assurées par les hommes (chasse et pêche), et il leur est quasi-impossible désormais d'accéder aux emplois salariés en raison de la crise économique affectant l'ouest de la Guyane d'une part, et de l'inadéquation de la main-d'œuvre amérindienne aux emplois actuels d'autre part. La cheffe coutumière de Yanou l'exprime ainsi :

« À l'époque, c'étaient des hommes forts, ils faisaient de grands abattis¹³, ils chassaient, pêchaient, faisaient la vannerie.

Maintenant les hommes ne sont plus forts ?

Maintenant, ils font de petits abattis et ils ne chassent plus. Si, certains chassent encore, mais pas beaucoup¹⁴. »

13. Les Amérindien(ne)s pratiquent l'agriculture sur brûlis dans des espaces en forêt nommés abattis. Les hommes aménagent les abattis (abattage et brûlage du bois) tandis que les femmes les entretiennent et y cultivent des denrées maraîchères.

14. Entretien avec Cécile Kouyouri, Yanou, *Journal de terrain*, 11 mars 2003.

En revanche, les rôles féminins tels que les soins aux enfants, les tâches domestiques (repas, ménage...) et l'agriculture à l'abattis n'ont pas été remis en cause. Cette évolution autorise les femmes à occuper l'espace associatif, la plupart du temps en lien avec les activités qu'elles exercent dans la sphère domestique. Or on constate une forte perméabilité entre l'espace associatif social et culturel et l'espace associatif politique du village. Ce sont les mêmes personnes qui sont d'une part membres de l'association culturelle, des associations d'artisanat et d'animation extra-scolaire, et qui, d'autre part, participent aux réunions de village et sont membres du bureau de l'association du village. C'est donc la forme même de militantisme adoptée par les associations de village qui amène les femmes à y participer, la forme associative se prêtant mieux à une non-dissociation des sphères de vie domestique et militante. Cependant, dans les villages kali'na d'Awala Yalimapo et de Kourou, mais aussi de Terre-Rouge, Pierre ou Espérance, cette continuité entre les deux espaces associatifs n'existe pas. Ainsi à Kourou, les femmes participent aux activités comme à la direction de l'association d'artisanat Kuwana mais sont absentes du bureau de l'association T'Leuyu dont l'objet est politique.

Outre la forme et le fonctionnement mêmes des associations, d'autres facteurs favorisent donc l'inclusion des femmes amérindiennes dans le champ politique dans certains villages, et leur exclusion dans d'autres. La nature des rapports sociaux de sexe à Balaté contribue certainement à cette inclusion. Dans cette société matrilineaire et matrilocale¹⁵, les femmes transmettent l'appartenance au clan, et lorsqu'elles sont mariées à des conjoints qui ne sont pas originaires du village, ce qui est fréquent en raison même de la matrilocalité, elles deviennent les interlocutrices privilégiées pour tout ce qui concerne les affaires du village. Ainsi, la première présidente de l'association du village explique que :

« Avec mon mari, on n'était pas d'accord pour la charte du village¹⁶, moi, j'étais pour et lui, il était contre, il disait qu'il ne fallait pas régler tout comme ça dans le village.

Et alors, vous l'avez signée ou pas ?

15. Dans une société matrilineaire, l'appartenance au clan se transmet par la mère. La matrilocalité indique que la résidence des nouveaux époux se situe dans le village de l'épouse.

16. L'association du village a conçu une charte pour le village qui est un ensemble de règles collectives auxquelles doivent se soumettre les habitant(e)s.

Oui, je l'ai signée et lui de toute façon, il peut être contre, mais c'est à moi de signer, il n'est pas du village, c'est à moi qu'a été attribué l'emplacement de notre maison ¹⁷.»

À Balaté, des femmes ont donc les attributs de chefs de famille, ce qui ne me semble pas être le cas à Awala-Yalimapo et Kourou où la division sexuelle des sphères de vie est plus stricte. Les rapports sociaux de sexe de la société kali'na actuelle renvoient à des facteurs anthropologiques anciens, mais pour comprendre les différences selon les villages, il faut aussi invoquer la manière dont la société kali'na s'est adaptée au changement social. À Awala et Kourou, les Amérindien(ne)s ont été soumis(e)s à d'intenses changements comme dans les autres villages, mais certains hommes avaient plus de ressources qu'ailleurs pour y faire face du fait de leur scolarisation précoce. À Kourou, un bassin d'emploi important et pérenne a permis à certains hommes d'accéder à des postes qualifiés et bien rémunérés. À Awala, les plus diplômés occupent des postes dans les collectivités territoriales, et de plus, les activités de subsistance traditionnelles sont toujours possibles. L'incertitude des rôles masculins observée à Yanou ou Balaté est donc peut-être moindre du fait de l'insertion d'une partie des hommes de ces villages dans le monde salarié. Finalement, l'existence d'une élite masculine dotée de capitaux scolaires et professionnels permet de maintenir la division sexuelle traditionnelle des sphères domestiques et publiques.

Des carrières militantes sexuées

En comparant les trajectoires des militants et militantes amérindiennes de différents villages, on constate de nombreux points communs, néanmoins il existe des trajectoires spécifiques selon le sexe.

Un certain nombre des militant(e)s locaux détiennent aujourd'hui une forte légitimité coutumière ; c'est en particulier le cas de plusieurs cheff(e)s coutumiers et président(e)s d'associations qui sont les descendant(e)s du fondateur de leur village. L'appartenance à la famille fondatrice confère en effet toujours une certaine autorité sur les membres des familles plus récemment installées. Néanmoins, en raison de l'insertion croissante des villages dans l'économie et le schéma

17. Entretien avec la première présidente de l'association du village, Balaté, mars 2003.

administratif guyanais, il ne suffit plus d'appartenir à la famille fondatrice. Pour accéder à des responsabilités, les militant(e)s doivent également détenir des ressources scolaires et sociales leur permettant d'occuper la position de médiation entre leur village et la société guyanaise. Lorsqu'on étudie les trajectoires de ces militant(e)s, on constate que leur connaissance de la société guyanaise et métropolitaine est supérieure à celles des autres habitant(e)s de leur village. Ils et elles ont tout(e)s vécu en dehors de la Guyane, parlent et écrivent le français, ont un niveau scolaire plus élevé que celui des autres habitant(e)s de leur village. Enfin, ces militant(e)s exercent souvent une activité professionnelle salariée alors que le taux de salariat est faible chez les Amérindien(ne)s. Il semble néanmoins qu'il existe des processus différentiels de socialisation politique et d'accès à cette position de médiation selon le sexe.

Ainsi, la carrière des hommes amérindiens repose sur une position sociale dominante, sur leur scolarisation et leur accès au travail salarié. Les militants masculins ont tous un capital scolaire important relativement à la situation des populations amérindiennes qui sont souvent exclues du système scolaire après le collège : ils sont détenteurs du baccalauréat et pour quatre d'entre eux ont effectué des études supérieures (Bac + 2 et même Bac + 3). Comme on l'a vu, en l'absence de socialisation politique primaire, celle-ci s'est effectuée lors de leurs études secondaires et supérieures au sein du groupe de pairs et à travers les échanges avec des anthropologues qui leur ont permis de se réapproprier les concepts politiques liés au discours des Nations unies sur les droits des peuples autochtones.

La carrière des femmes amérindiennes est également tributaire de leur accès à l'éducation, mais elle l'est surtout de leur trajectoire conjugale caractérisée par la mixité. Leur conjoint, métropolitain ou créole, est la médiation par laquelle elles acquièrent une compétence politique. Les femmes amérindiennes qui exercent aujourd'hui des responsabilités électives, coutumières ou associatives, ont souvent un moindre capital scolaire que leurs homologues masculins, même s'il est supérieur à celui des habitant(e)s de leur village. Aucune d'entre elles n'a obtenu le baccalauréat à l'issue de l'enseignement secondaire. Mais elles ont toutes les cinq, à l'exception d'une responsable associative, épousé des métropolitains ou des créoles, c'est-à-dire des membres des groupes sociaux dominants en Guyane. Étant donnée la hiérarchie entre les différents groupes racisés au sein de la société guyanaise, ce sont le plus souvent des hommes créoles ou métropolitains qui

épousent des femmes amérindiennes¹⁸. Si les mariages mixtes se font surtout dans ce sens, c'est sans doute parce que le mariage est une institution qui garantit le maintien de l'ordre sexuel à travers la supériorité masculine [Guillaumin, 1992]. C'est pourquoi les hommes épousent plus souvent des femmes dont la position sociale, qu'elle soit déterminée par leur profession ou l'appartenance à un groupe dominé, est inférieure à la leur [Bozon et Héran, 2006]. Ici, les couples des militantes amérindiennes sont caractérisés par une double mixité, culturelle et sociale : ces femmes occupent une position sociale inférieure à celle de leur conjoint en termes de diplôme, de profession et de revenu. Les mariages mixtes de ces femmes amérindiennes sont donc le produit d'une double domination, de genre et de race. Néanmoins, elles acquièrent ainsi un statut par procuration, qui leur fournit les ressources nécessaires pour s'engager politiquement.

La trajectoire d'une cheffe coutumière et présidente d'association de village illustre bien le rôle du mariage dans la socialisation politique, puis l'accès aux responsabilités de ces militantes. Elle est la petite fille du premier capitaine et la fille du chef en exercice au moment où elle devient présidente de l'association de son village. Son niveau d'étude – BEP secrétariat – est alors supérieur à celui des autres habitant(e)s du village de cette génération. Mais surtout, par son mariage avec un professeur de lycée métropolitain, elle a accédé à une très bonne maîtrise de la langue et des institutions du département. Toujours du fait de son mariage, elle a vécu en dehors de la Guyane, en Martinique et à La Réunion, et elle parle et écrit le français. Sa socialisation politique s'est en grande partie effectuée lors de ces années passées à l'extérieur de son village, et par la médiation de son conjoint : elle a des connaissances générales de la vie politique nationale, connaît les organisations partisans et manie les concepts qui organisent cette vie politique tels que la division droite/gauche, autant de compétences¹⁹ politiques que

18. *Les groupes métropolitains et créoles dominent économiquement et socialement les groupes amérindiens et noirs-marrons. Ainsi à Balaté, on ne recense aucun couple mixte homme amérindien/femme créole ou métropolitaine. En revanche, on compte cinq couples mixtes d'homme métropolitain, créole ou chinois avec une femme amérindienne. Il en est de même à Yanou. Sur les cinq villages amérindiens de la commune de Saint Laurent du Maroni, nous n'avons recensé que deux couples joignant un homme amérindien à une femme créole, mais il s'agit d'hommes occupant une position sociale dominante.*

19. *La compétence politique se définit comme « l'aptitude à reconnaître les différences entre les prises de position des hommes politiques et des candidats des diverses tendances, ou entre les partis politiques, leur capacité à situer et à justifier leurs préférences par rapport à ces prises de position, et tout*

n'ont pas les autres habitant(e)s du village. À son retour en Guyane, elle fréquente les dirigeants du mouvement amérindien et s'approprie ainsi les concepts, la grille d'analyse et les revendications du mouvement amérindien – propriété collective des terres, souveraineté des peuples autochtones, reconnaissance des chefs coutumiers. Ces différentes ressources lui ont permis d'accéder à une activité professionnelle salariée : animatrice-bibliothécaire. Ce travail a renforcé à son tour l'acquisition de compétences politiques par la lecture régulière de la presse. De plus, son conjoint la soutient dans l'ensemble des démarches administratives à accomplir pour la gestion de l'association.

Rapports sociaux de sexe, de race et répartition des tâches politiques

À l'exception de l'une d'entre elles, les militantes amérindiennes dont l'observation fonde cette analyse sont donc en couple mixte et leurs conjoints sont impliqués dans leur combat politique. Or, l'asymétrie des positions sociales des femmes amérindiennes et de leur conjoint génère une répartition spécifique du travail militant.

On constate en effet que les courriers, la rédaction de textes, enfin tout ce qui relève exclusivement de la culture écrite et administrative, sont fréquemment effectués par les hommes. En particulier, ce sont eux qui ont la quasi-exclusivité de l'usage de l'ordinateur ; bien que ces militantes sachent se servir d'un micro-ordinateur, elles n'en ont pas un usage autonome dans la pratique. Les conjoints sont également plus présents dans certains domaines d'action tels que les dossiers techniques et demandant une compétence juridique comme le règlement des problèmes fonciers, l'aménagement des villages, la mise en place d'équipement en relation avec une administration extérieure. Outre leur contribution au travail de l'association, même sans y appartenir officiellement, les conjoints demeurent influents dans les prises de décision de leur épouse.

Cette répartition des tâches renvoie aux différences de dispositions et de positions sociales entre conjoint(e)s liées à la fois aux rapports sociaux de sexe et de race. Les différences de compétences scolaires très inégalement réparties selon les groupes sociaux de race déterminent le monopole des maris sur les activités nécessitant de fortes compétences

autant la croyance qu'ils ont de l'importance de ces débats et des actes assurant l'arbitrage entre des "programmes" politiques » [Bastien, Lagroye et Sawicki, 2002 p. 344].

rédactionnelles. Cet aspect de la séparation des tâches renvoie également à la division sexuelle du travail militant, telle que la décrit Xavier Dunezat dans un tout autre espace, à savoir le mouvement des chômeurs et chômeuses à Morlaix²⁰. Néanmoins, à un second niveau d'analyse, la division sexuelle du travail politique caractérisée par la séparation et la hiérarchie des tâches socialement construites comme masculines et féminines [Kergoat, 2000] ne rend pas entièrement compte de ce qui se passe dans ces couples. On pourrait parler d'une telle division sexuelle du travail si les Amérindiennes étaient invisibilisées dans leur travail militant par leur mari, or elles assument au contraire toutes les tâches de représentation extérieures qui sont parmi les plus valorisées. La spécialisation et la hiérarchie traditionnelle des tâches féminines et masculines sont en effet empêchées ici par l'illégitimité qui frappe les maris métropolitains sur la scène politique locale. Les épouses sont nécessairement associées à toutes les tâches de décision et de représentation, car elles ont seules la légitimité de représenter le village. Cette organisation du travail politique est donc singulière : la supériorité des ressources sociales des conjoints n'est pas au service de leur propre carrière politique mais à celui de leur conjointe amérindienne. Les rapports de domination au sein du couple sont alors très ambivalents, les deux conjoint(e)s détenant des ressources complémentaires. La majorité des militantes n'ont pu s'approprier l'ensemble des compétences rédactionnelles et administratives nécessaires aux activités de l'association, elles sont donc dépendantes de leur conjoint pour effectuer certaines tâches. Ainsi, la rupture du couple peut mettre à mal leur capacité à gérer l'association et signifier le terme de leur carrière militante. Par exemple, une militante a quasiment cessé ses activités politiques après sa séparation d'avec son conjoint métropolitain. Contraints à la discrétion, les conjoints peuvent néanmoins avoir dans la sphère privée une forte emprise sur les militantes en raison de leur domination sociale et culturelle. Dans le cadre semi-privé de l'entretien ethnographique, le conjoint d'une militante d'un village du centre de la Guyane s'est par exemple rapidement substitué à l'enquêtée, exposant à sa place l'objet de l'association du village. Il était en effet à

20. Dans cette étude, Xavier Dunezat définit quatre catégories de tâches selon la proportion d'hommes et de femmes les réalisant : les tâches « féminines », « masculines », les tâches « majoritairement féminines » et celles « majoritairement masculines ». Dans les tâches majoritairement masculines, on trouve notamment la rédaction de tracts et dans les tâches masculines, la rédaction de communiqués de presse [Dunezat, 1998].

l'origine de nombreux projets de l'association qu'il considérait comme siens, il s'était donc approprié par son mariage une capacité à intervenir dans l'association du village.

Cependant, les inégalités sociales entre conjoint(e)s sont susceptibles de se réduire du fait que la mixité du couple offre aux femmes des opportunités professionnelles et scolaires. Ainsi, l'une des militantes a commencé à travailler et a repris des études en formation continue, et elle effectue actuellement un diplôme universitaire (Bac + 2). Elle évolue désormais dans des milieux extérieurs à son village et à sa famille, et fréquente de nouvelles relations (collègues de travail, étudiant(e)s). Le retrait de son mari de l'association du village l'a aussi menée à assumer seule de nombreuses situations, telles que les rencontres avec le maire, avec le préfet, le sous-préfet, dans lesquelles elle a affirmé plus généralement sa capacité à gérer seule sa charge. L'activité politique des femmes amérindiennes, l'exercice de mandat, la confrontation avec les autres acteurs politiques du département, permettent donc un apprentissage politique qui a lui-même un effet sur leur autonomie sociale. De plus, l'influence parfois antagoniste des membres du bureau de l'association et de leur époux accroît cette autonomie. Une présidente d'association d'un village raconte ainsi en entretien comment elle et le conseil d'administration ont décidé de prendre une décision à laquelle son époux n'était pas favorable, et à l'inverse comment les conseils de son époux lui permettent parfois de s'affirmer face au conseil d'administration de l'association.

La FOAG et Villages de Guyane : résister à la domination ?

La position dominante de ces militantes dans les associations de certains villages est intriquée dans les rapports sociaux de sexe et de race. Les ressources dont elles disposent par la mixité conjugale leur permettent de l'emporter sur les hommes du village. En revanche, lorsqu'elles participent aux activités régionales de la FOAG, elles ne bénéficient plus d'une telle supériorité sur les autres militants. À l'échelle régionale, les capitaux que ces militantes amérindiennes peuvent valoriser dans leur village ne sont plus opérants : les ressources scolaires, même de la plus diplômée d'entre elles, sont relatives face aux responsables amérindiens d'autres villages plus diplômés. De plus, la légitimité des fondateurs du mouvement, les normes et systèmes de

disposition en vigueur dans cet espace militant empêchent les femmes d'accéder aux postes de responsabilités.

L'hégémonie des hommes kali'na

Depuis l'origine du mouvement amérindien et malgré la diversité des Amérindien(ne)s de Guyane, les postes de direction au sein de l'AAGF, puis de la FOAG, ont toujours été détenus par des hommes kali'na, pour la plupart originaires du village d'Awala. Selon les mêmes mécanismes de sélection des responsables politiques qu'au sein des villages, les Kali'na plus dotés en capital scolaire que les autres Amérindiens ont créé et dominé l'organisation. L'hégémonie kali'na s'inscrit dans le fonctionnement même de la FOAG : les réunions se font souvent en langue kali'na et les normes en vigueur dans le mouvement amérindien sont empruntées à l'organisation sociale kali'na. La division sexuée des sphères domestiques et publiques est particulièrement prégnante à l'échelle de la FOAG. Ainsi les femmes, mais aussi les hommes non kali'na, sont largement exclu(e)s des processus de décision et de l'information. Ces militant(e)s sont peu informé(e)s des activités du bureau, des participations au sommet, des comptes financiers. Cette exclusion est fondée sur la supposée absence de compétence politique de ces militant(e)s « de base ». Un membre de la direction de la FOAG m'explique ainsi :

« Qu'est-ce qu'il faut connaître, qu'est-ce qu'il faut comme compétence (pour être un responsable de la FOAG) ?

Il faut connaître, lorsqu'on parle de développement économique. Qu'est-ce qu'elle comprend X [une militante amérindienne, présidente d'une association de village mais sans mandat au sein de la FOAG] ? Demande cela à X. [Il l'imite :] « Ah ! Je ne sais pas, je ne sais pas. » Je la connais X... À propos de propriété intellectuelle. [Il fait comme s'il parlait à X :] « Est-ce que propriété intellectuelle, cela te dit quelque chose ? Comment tu le dis dans ta langue ? ». C'est là que cela bloque... Elle me dit : « Toi, tu connais de toute façon ». « Moi, je ne sais pas, je ne sais pas écrire. » Y [une autre militante, également présidente d'une association de village], c'est pareil.

Selon toi, les gens qui ont les concepts et les outils pour pouvoir mener ce genre de négociation, c'est qui ?

[Il cite alors trois hommes originaires d'Awala ²¹].

21. Entretien avec l'un des coordinateurs de la FOAG, avril 2003.

L'exclusion des femmes des postes de responsabilité est donc justifiée par leur manque de compétence supposé. Si celui-ci n'est pas attribué explicitement à leur sexe, on voit bien à l'inverse que tous les militants considérés comme compétents sont des hommes. En outre, ce dirigeant caricature l'absence d'audace, la timidité des militantes dont il parle, autant de défauts réputés féminins. À l'inverse, on peut penser que les compétences qui assurent la légitimité des responsables amérindiens sont des qualités considérées comme masculines – l'audace, la curiosité intellectuelle, l'assurance.

L'écart de capitaux scolaires et politiques qui justifiaient à l'origine la direction du mouvement amérindien par les hommes kali'na est moindre aujourd'hui, mais le fonctionnement institutionnel de la FOAG discrimine toujours les non-kali'na et les femmes : écarté(e)s des instances de formation que sont les forums internationaux et l'exercice de responsabilité au sein de la FOAG, ils et elles sont confiné(e)s dans des positions dominées. Les rétributions symboliques telles que les voyages à l'étranger, la participation au sommet internationaux, sont le plus souvent attribuées à des militants kali'na. De plus, cet ordre des choses est justifié par l'autorité que confère aux Kali'na la création du mouvement. Comme à l'échelle du village, il existe une forte légitimité des fondateurs et ceux-ci attendent des nouveaux entrants le respect de leur autorité.

Certain(e)s militant(e)s ont néanmoins remis en question cette hégémonie kali'na ainsi que les stratégies de la FOAG. En particulier, la majorité des militantes sont sorties de la FOAG en 1999 ; plusieurs d'entre elles ont fondé deux ans plus tard un mouvement concurrent : Villages de Guyane.

La scission de la FOAG et de Villages de Guyane : entre rapports sociaux de sexe et de race

En 2001, les dirigeants de la FOAG ne sont pas consultés par les élus des conseils général et régional en charge de rédiger le nouveau projet de statut institutionnel du département. Ce discrédit contribue à révéler des conflits déjà latents au sein de la Fédération et à cristalliser les oppositions à la direction du mouvement. Les cheffes coutumières des villages de Balaté et de Yanou créent alors Villages de Guyane qui regroupe la quasi-totalité des militantes amérindiennes, ainsi que des hommes issus des villages marginaux au sein de la FOAG, en majorité non-kali'na.

En entretien, les militantes de Villages de Guyane expliquent leur sortie de la FOAG par les discriminations qu'elles subissent et l'impossibilité d'y occuper des responsabilités qu'elles imputent principalement à leur origine non-kali'na et non à leur sexe. Une militante raconte par exemple :

« Il faut toujours que cela vienne d'eux ou que les retombées soient pour eux. Une fois, j'avais été contactée par l'organisateur d'un festival qui voulait inviter le groupe de danse de mon village. Finalement cela ne s'est pas fait. Je l'ai recroisé par hasard et en fait l'un des coordinateurs de la FOAG l'avait appelé et lui avait dit qu'il valait mieux que ce soit le groupe de danse d'Awala, ils y sont allés à notre place²². »

Une autre raconte qu'elle a démissionné du bureau de la FOAG car elle n'était jamais tenue au courant des réunions et n'était sollicitée que pour se rendre à des congrès auxquels les autres dirigeants ne voulaient pas aller. D'une manière générale, ces militantes ne revendiquent pas leur qualité de femmes amérindiennes et n'ont pas de discours constitué sur leur condition de femmes. Néanmoins, en dénonçant la marginalisation dont elle faisait l'objet au sein de la FOAG, une militante finit par en énoncer le caractère genré :

« Tout se décide à Awala, entre eux. Ils ne nous prévenaient jamais quand il y avait des réunions ou des conférences internationales. On l'apprenait à la télé, ils ne faisaient même pas de comptes rendus... De toute façon, eux, ce sont des hommes. »

Les principales animatrices de Villages de Guyane affichent un changement de stratégie politique radical par rapport à celle de la FOAG. Elles reprochent à ses dirigeants de privilégier le travail international au détriment du local et entendent à l'inverse travailler principalement à l'échelle des villages. La cheffe coutumière de Balaté dit ainsi :

« Je lui [un dirigeant de la FOAG] avais dit qu'il fallait répondre aux besoins des gens, l'eau, l'électricité, eux ils ne veulent pas faire cela. Il m'a répondu que je ne sais plus quel responsable de la FOAG n'avait pas l'eau et que cela ne lui manquait pas. Je lui ai dit qu'eux,

22. Entretien avec une présidente d'association de village, mars 2003.

ce sont des fonctionnaires, s'ils n'ont pas l'eau, c'est leur choix, sur le Haut Maroni, ce n'est pas un choix, c'est une condition. On a des priorités ici ²³. »

Ce choix stratégique correspond aux types de ressources politiques dont elles disposent. En effet, comme on l'a vu, elles sont plutôt moins dotées scolairement que les dirigeants du mouvement et leur expérience politique est avant tout locale. Mais les militantes de Villages de Guyane considèrent aussi ce choix comme une caractéristique féminine, se réappropriant ainsi le discours sur les qualités des femmes en politique qui seraient plus proches du terrain. L'une d'entre elles dit ainsi :

« Il faut refaire quelque chose avec les femmes. Il faut reprendre les échanges avec les communautés et c'est pour cela qu'il faut se fonder sur les femmes du mouvement ²⁴. »

Toutefois, cet aspect ne fait pas l'objet d'un discours institutionnel de la part des dirigeantes de l'association. Concrètement, l'association Villages de Guyane mène une activité de lobbying pour obtenir la reconnaissance des chefs coutumiers et de la propriété collective de la terre des villages, deux revendications intrinsèquement liées selon ses dirigeantes. Pour cela, elles publient des articles dans la presse écrite régionale, font des interventions audiovisuelles assez régulières. Au cours des années 2002 et 2003, le bureau de l'association rencontre les dirigeants des différents partis politiques et des collectivités territoriales de Guyane tels que les présidents du conseil régional et du conseil général. Au niveau local, l'association soutient les demandes de propriété collective de la terre soumise par les associations locales à l'administration en rencontrant les élus, les services de l'État.

À l'issue de quatre années d'activités, les effets politiques de l'association Villages de Guyane sont ambivalents. L'activité de lobbying menée par ses dirigeantes a été en partie efficace, l'indemnité que percevaient les chefs coutumiers jusqu'en 1995 a par exemple été rétablie, certains élus ont mis en place des comités consultatifs coutumiers pour répondre aux revendications de l'association. Mais l'association

23. Conversation avec la cheffe coutumière de Balaté, *Journal de terrain*, mars 2003.

24. Entretien avec une militante de Villages de Guyane, Cayenne, octobre 2001.

est très peu visible en dehors de sa porte-parole, les journalistes comme les élus ou même les habitant(e)s des villages ne différencient pas Villages de Guyane et la FOAG. De ce fait dans de nombreuses institutions, seuls les représentants de la FOAG sont invités. À la suite de ces défections, la FOAG, elle, est exsangue de militant(e)s et demeure quasi exclusivement masculine et kali'na, mais elle bénéficie de la légitimité historique, d'un réseau et de partenariat anciens avec de nombreuses institutions qui lui assurent une certaine visibilité. Finalement, la scission entre les deux organisations ne permet pas au mouvement amérindien de sortir de la crise, aucune des deux n'arrivant à recruter en dehors de ses dirigeant(e)s.

De quelques tensions autour de l'objet de recherche

Les carrières militantes des femmes amérindiennes en couple mixte montrent bien la complexité de l'articulation des différents rapports de pouvoir et l'ambivalence de la domination dont elles sont l'objet. L'exclusion des femmes des responsabilités politiques observée dans la direction du mouvement amérindien est un processus plus commun mais qui n'avait pas fait l'objet d'analyse ni été publiquement dénoncé par celles qui la subissent. Les questions afférentes au genre sont en effet peu visibles et légitimes en Guyane. Les enquêté(e)s abordent donc peu ce thème en entretien et le portent peu sur la place publique. Ceci accroît les difficultés à restituer ce type de recherche. Les dirigeants du mouvement amérindien ont en effet une longue habitude de travail avec les anthropologues dont ils attendent qu'ils valorisent le mouvement et la culture amérindienne. Ainsi, la réception d'une première version de ce texte diffusée sur internet à l'occasion du colloque *Genre et Militantisme* en novembre 2004 ne pouvait être que difficile. Mes recherches sur les rapports de pouvoir au sein du mouvement amérindien ont été accusées de desservir le mouvement et de diviser ses acteurs²⁵. Néanmoins la polémique suscitée par la diffusion du texte en Guyane a permis de faire de nouveaux entretiens avec certain(e)s enquêté(e)s, abordant plus frontalement l'enjeu des rapports de domination au sein du mouvement amérindien.

25. Ces accusations ne sont ni nouvelles ni spécifiques au terrain guyanais. À ce propos, voir Jarry et al. [2006].