

DROIT COUTUMIER FAMILIAL HAÏTIEN: UN HERITAGE PLURISECULAIRE¹ et ²

Yves Lassard^B

SUMÁRIO. I Un statut personnel alternatif au mariage: le plaçage. I.A l'entree en plaçage. I.A.1 Formation du lien. I.A.1.a Les préliminaires. I.A.1.b La célébration. I.A.1.c Le contrôle de la virginité. I.A.1.d L'habitation. I.A.2 Obligations de la Femme. I.A.2.a Le devoir d'assistance. I.A.2.b Le nom de la femme. I.A.2.c Le port de la bague. I.A.2.d Le devoir de fidélité. I.B Dissolution du Plaçage. I.B.1 Les cas de rupture volontaire ("kite"). I.B.1.a Rupture à l'initiative de la femme. I.B.1.a.a L'abandon du foyer. I.B.1.a.b Sévices ou mauvais traitements. I.B.1.a.c L'éloignement ou l'absence de l'homme. I.B.1.b Rupture à l'initiative de l'homme. I.B.1.b.a La répudiation de la femme. I.B.1.b.b L'adultère de la femme. I.B.2 Les effets de la rupture. I.B.2.a En cas de rupture involontaire. I.B.2.a.a Situation des veuves. I.B.2.a.b Situation des enfants. I.B.2.b En cas de rupture volontaire. II Un statut personnel en marge de la loi: la filiation coutumiere. II.A Modèle Familial et Modes de Filiation. II.A.1 Matrifocalité et matrilinearité. II.A.2 Patrilinearité et bilinearité. II.B Fondements de la Filiation. II.B.1 Établissement de la filiation. II.B.1.a

¹ **Como citar este artigo científico.** LASSARD, Yves. Droit coutumier familial haïtien: un héritage plurisécular. In: **Revista Amagis Jurídica**, Ed. Associação dos Magistrados Mineiros, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 357-405, jan.-abr. 2023.

² Reprise d'un article paru sous le titre "Mariage coutumier et filiation en Haïti: réflexion à propos des sources du droit haïtien" in: **Mélanges offerts à Geneviève Pignarre**, LGDJ-Lextenso, Issy-les-Moulineaux, 2018, p. 507-535.

³ Maître de conférences à la Faculté de Droit de Grenoble, Université Grenoble Alpes (France). Coopération avec l'Université d'État d'Haïti. Doctorat en Historien du Droit (Université Grenoble Alpes). e-courrier: yves.lassard@univ-grenoble-alpes.fr

Filiation par possession d'état. II.B.1.a.a Le nom (nomen). II.B.1.a.b Le traitement (tractatus). II.B.1.a.c La réputation (fama). II.B.1.b Filiation par présomption. II.B.1.b.a La cohabitation. II.B.1.b.b L'exclusivité sexuelle. II.B.1.b.c L'absence de contestation. II.B.2 Paternité mythique et superstitions coutumières (COLLOT, 2003, p. 58). II.B.2.a Théorie de la perte ("pèdisyon"). II.B.2.b L'épreuve du sang ("succion"). Références.

En droit familial haïtien, le problème lié à la qualification des modes d'union rappelle à bien des égards la variété terminologique qui accompagne l'évolution en France des relations extraconjugales. Durant tout le XIXe siècle, cette question se heurte pour l'essentiel à deux séries de difficultés: au dualisme normatif et aux réalités locales, souvent très éloignées des exigences du droit écrit.

Malgré l'Indépendance et le souhait de toute une population de renouer avec sa culture traditionnelle, le législateur ignora les réalités sociologiques, qu'il considérait alors comme un frein au développement social et économique du pays. Dans un souci d'alignement sur la tradition juridique française, il décida en effet d'écarter les anciennes institutions coutumières au profit d'une union de type conjugal reposant sur un strict consensualisme: le mariage du Code Napoléon⁴, dont il fit la cellule de base de la société post-coloniale haïtienne. Dans le dessein d'uniformiser le droit, il abrogea toute forme d'union hors-mariage antérieure à la promulgation du Code civil de 1825⁵.

Dans sa version initiale, le Code civil français n'envisage qu'une seule forme d'union: le mariage, regardé comme l'alliance contractuelle d'un homme et d'une femme qui s'engagent à vivre ensemble. Celui-ci étant considéré comme l'institution au fondement de la famille, il fallut bien des débats et des chicanes

⁴ Pour avoir voulu greffer trop brusquement le Code civil français sur une culture nationale déjà forgée, le législateur haïtien se heurta dès l'Indépendance à des réactions de rejet (Cf. BONAMY, 1894, p. 84; JUSTIN, 1905, p. 256-257).

⁵ Loi n. 6 sur l'organisation de la société familiale. Voyez Despinos (2014, p. 230).

pour que le législateur finisse par accepter de prendre en compte les différentes formes d'union hors mariage pour les regrouper sous le terme générique de "concubinage". Cette notion péjorative, entachée de réprobation au nom de la morale chrétienne, exprime le rejet par la société des relations sexuelles entretenues en dehors de la famille légitime. Aussi est-ce par réaction, conscients du discrédit dont est entaché le terme de concubinage, que les juristes tentèrent d'introduire une terminologie plus neutre et d'opérer une sorte de classification afin de mieux rendre compte des mœurs. Mais rien ne changea, malgré l'évolution des positions de la doctrine sur cette question et la pluralité d'expressions auxquelles eut recours la jurisprudence. Tout au long du XIX^e siècle, la réserve du législateur demeura vive à l'égard de cette inflation terminologique.

Empruntée à la tradition juridique française, cette réticence à évoquer les unions non légales eut notamment pour effet d'écartier le *plaçage*, union formaliste et coutumière, très répandue dans la société haïtienne, qui constitue le fondement de la très grande majorité des familles, tant en milieu rural que chez les populations déshéritées des zones urbaines.

Terme générique, le plaçage désigne une forme d'union souvent perçue comme une espèce de mariage coutumier (ROMAIN, 1959, p. 19), consentie par deux êtres de sexe différent, en principe de même origine sociale, qui acceptent "de se prendre en charge, de vivre ensemble de façon stable et durable avec des droits et des devoirs de part et d'autre" (COLLOT, 2003, p. 53). Sans valeur au regard de la loi, le plaçage échappe aux rites prescrits par le Code pour le mariage civil, dont il se distingue par son caractère polygynique; d'où la tentation de n'y voir qu'une variété de concubinage, partant d'une coutume dont l'histoire n'est pas étrangère aux luttes contre l'esclavage et pour l'Indépendance.

Des coutumes, en Haïti, il en existe une très grande variété. Dans sa description de l'Ile de Saint-Domingue, rédigée à la fin du XVIII^e siècle, le jurisconsulte Moreau de Saint-Méry (1750-1819),

qui fut aussi l'un des premiers historiens d'Haïti, écrit qu'en ces lieux "s'est formée une sorte de système d'association particulière auquel des convenances locales ont donné des règles" (MOREAU DE SAINT-MERY, 2004, p. 29-30). En raison d'une forte immigration⁶, précise-t-il, les habitudes du pays se combinèrent peu à peu aux usages extérieurs: c'est ce qui donne un caractère particulier aux mœurs des colonies d'Amérique. Ces comportements, résultat d'influences successives, formèrent durant de nombreuses décennies le substrat de la culture juridique haïtienne.

Plutôt paysanne à l'origine, issue d'une mosaïque de populations arrivées pour la plupart entre le XVI^e et le XVIII^e siècles⁷, la société haïtienne reste fortement imprégnée d'africanité⁸. Mais en marge des coutumes d'origine africaine subsistent également des pratiques héritées de la période coloniale, à l'instar du plaçage, union maritale caractéristique du peuple haïtien, passée progressivement dans la coutume au lendemain de l'Indépendance et dont les origines lointaines tiennent autant aux mœurs polygamiques des populations africaines⁹ qu'au concubinage adultérin des colons (DESPINOS, 2014, p. 230).

Résultat d'une pénurie de femmes blanches dans les colonies

⁶ La population totale de la colonie française passe de 9.082 personnes en 1700 à 405.528 en 1788 (voyez pour davantage de précisions LOUIS-JOSEPH, 1982, p. 68).

⁷ La traite négrière est fondamentale dans l'histoire d'Haïti (cf. FOUCHARD, 2017, p. 106 ss.).

⁸ À l'image de Toussaint-Louverture dont le père, de nation Arada, serait né au Dahomey, la population descend majoritairement des centaines de milliers d'hommes et de femmes qui, après avoir été arrachés à leurs villages d'Afrique pour être réduits en esclavage, obtinrent la liberté au terme de l'insurrection qui ravagea la colonie entre 1791 et 1803. Il s'agit pour l'essentiel d'un mélange de Ouoloffs, Peulhs, Bambaras et Mandingues du Sénégal, Bouriquis de la Côte d'Ivoire ou Congolais du bassin du Congo. Ainsi s'implanta une culture amalgamant à de lointaines traditions importées d'Afrique des usages plus récents, secrétés par les besoins des communautés villageoises (cf. PLUCHON, 1989, p. 56; MWISSA, 2004, p. 161-168).

⁹ Moreau de Saint-Méry observe au XVIII^e siècle que "tous les Africains sont polygames" (MOREAU DE SAINT-MERY, 2004, p. 57).

françaises d'Amérique [on rencontre notamment ce phénomène en Louisiane (PÉROL, 1992, p. 91)] et de l'interdiction faite aux Blancs déjà mariés d'entretenir ouvertement des relations sexuelles avec des femmes esclaves¹⁰, le plaçage permet à des Français, issus le plus souvent de la haute-société, de nouer plus ou moins discrètement des unions avec des femmes d'origine africaine. Cette pratique représente pour ces dernières un moyen d'améliorer leurs conditions d'existence et d'espérer ultérieurement un changement de statut par l'obtention de l'affranchissement (PÉROL, 1992, p. 91; SALA-MOLINS, 1987, p. 108). Ainsi naquit la classe des "affranchis", gens de couleur, libres, appelée à former l'élite de la société post-coloniale (VIEUX, 1989, p. 34).

Au premier chef, la coutume haïtienne forme un droit de la famille. C'est d'abord sur lui que, traditionnellement, repose l'ordonnancement stratifié des communautés de village, dirigées par un patriarche à la fois chef de famille et propriétaire, le "bacha", également appelé "commandant" ou "général" (MORAL, 1978, p. 169). Constitué d'un ensemble de principes dominant la vie quotidienne, la coutume s'exprime essentiellement à travers un système social d'origine africaine, le "lakou", groupement de parenté de filiation patrilinéaire et exogame, sorte de "gens" dont le nom, porté collectivement par les membres de la famille, tirait son origine de l'aïeul fondateur ou des particularités du sol ou des bâtiments ("Cour Génipayer", "Cour Bêche", "Cour Blain", etc). Ce système de famille élargie disparaîtra progressivement à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, pour laisser la place à la famille nucléaire de type occidental.

Jamais, durant la période coloniale, le mariage n'obtint la faveur des habitants de Saint-Domingue: à la fin du XVIIIe siècle,

¹⁰ À la différence du concubinage, constamment interdit, la législation coloniale tentera de limiter le "mélange" entre les Libres de couleur et les Blancs en faisant obstacle à leurs unions légales, pourtant autorisées par le Code noir de 1685 (art. 9). Ces mariages ont par contre été interdits en Louisiane, "à peine de punition et d'amende arbitraire", par l'article 6 de l'édit de 1724 (NIORT, 2002, p. 8). V. également Sala-Molins (1987, p. 108).

“sur toute la population libre rassemblant 58.000 habitants, il n’y avait pas 3.000 femmes mariées” (BELLEGARDE, 1953, p. 32-41). Une situation qui n’évolua guère au lendemain de l’Indépendance, en dépit de l’augmentation de la population: ainsi aux Gonaïves, durant la période 1821-1826, on dénombre seulement onze mariages pour une population globale de 12.854 habitants; au Cap, le taux de nuptialité chute de plus de 37% entre 1821 et 1826. Un siècle après, en 1938, une enquête conduite par Maurice Dartigue (1903-1983)¹¹ révéla, à partir d’un échantillon de 884 familles rurales, que les trois quarts des couples vivaient en plaçage (DARTIGUE, 1938, p. 1). Des résultats significatifs que paraissent confirmer les statistiques ecclésiastiques publiées durant la même période (ANNUAIRE, 1939). Mais on assiste parallèlement au déclin de “lakou”, à l’amenuisement de la propriété ainsi qu’au resserrement de la communauté familiale.

Au milieu des années 1950, une crise économique d’une exceptionnelle gravité affecta profondément le milieu rural: l’exploitation anarchique des ressources naturelles et une politique agricole trop ambitieuse – inspirée de la planification américaine – épuisèrent le monde des campagnes et provoquèrent en l’espace de quelques années l’effondrement de la structure sociale traditionnelle (MORAL, 1978, p. 7). Les anciennes coutumes s’estompèrent peu à peu et la famille élargie céda définitivement la place à la famille nucléaire issue du plaçage (I), souvent considéré comme une alternative au mariage légal. Mais tout ne disparut pas pour autant. Longtemps encore on put observer les traces de l’ancienne structure patriarcale à travers les mécanismes d’établissement de la filiation coutumière (II) et, dans une moindre mesure, ceux régissant l’exercice de la puissance paternelle.

¹¹ Il fit partie de la première équipe ministérielle du président Élie Lescot à titre de secrétaire d’État de l’Instruction publique, de l’Agriculture et du Travail (PASCAL-TROUILLOT; TROUILLOT, p. 271-272).

I UN STATUT PERSONNEL ALTERNATIF AU MARIAGE: LE PLAÇAGE

Le plaçage correspond à un “mariage” coutumier et en cela il se différencie sensiblement du concubinage, librement consenti entre deux personnes désireuses de faire une expérience de vie commune, mais sans l’intention de fonder un foyer. Il s’agit d’une union formaliste, mais d’un formalisme souple avec des rites et des empêchements. Comme dans les autres modes d’union, cette forme de polygynie a ses exigences à la fois d’ordre patrimonial et personnel. Ces impératifs ressortent plus particulièrement lors de l’entrée en plaçage (A) et plus tard lors de sa dissolution (B).

I.A L’ENTRÉE EN PLAÇAGE

Étymologiquement, le mot “plaçage” dérive du terme colonial “place” qui désignait à Saint-Domingue la terre cultivée par l’esclave, à laquelle il était attaché et où il établissait son foyer; ou parfois, la parcelle de terre sur laquelle un maître entretenait ses concubines esclaves. Cette pratique, entrée dans les mœurs sous la forme d’un mariage coutumier, continue de représenter la culture dominante en Haïti¹²: à côté d’autres formes d’union extra-légale¹³, le mariage demeure effectivement minoritaire et ne concerne généralement que les milieux les plus nantis. Cette situation a notamment pour effet de faciliter le cumul des unions par les hommes¹⁴, et de favoriser la

¹² En 2005-2006, environ 25% des couples haïtiens choisissent le plaçage, contre 18% pour le mariage légal (cf. *EMMUS-IV: Enquête Mortalité, Morbidité et Utilisation des Services* du Ministère de la Santé Publique et de la Population, Calverton, USA, janvier 2007, tabl. 6.1, p. 80; cité in “L’enfant à l’épreuve de la réalité haïtienne: Quelles actions pour lutter contre la séparation familiale et l’abandon?”, *Secours islamique*, Janvier 2013, p. 14).

¹³ Le *vivavek* (ou “vivre avec”), une autre forme d’union extra-légale très répandue en Haïti, sans cohabitation permanente entre l’homme et la femme, concerne environ 20% des ménages en 2005-2006 (Cf. *EMMUS-IV*, p. 80).

¹⁴ En 2005-2006, 9% des hommes en union déclarent avoir au moins deux partenaires simultanées (Cf. *EMMUS-IV*, tabl. 6.3, p. 83).

polygamie.

Comme très souvent en Afrique, cette pratique s'inscrit assez largement dans un système de polygamie masculine: si la femme a généralement un mari, rares sont les hommes qui n'entretiennent pas plusieurs concubines. Au XVIII^e siècle déjà, Moreau de Saint-Méry souligne qu'en raison de la polygamie les mariages (légaux) entre Africains sont alors "extrêmement rares" (MOREAU DE SAINT-MERY, 2004, p. 57). Selon Serge-Henri Vieux, les colons recourent assez fréquemment à ce système pour nouer des relations extraconjugales avec certaines de leurs esclaves (VIEUX, 1989, p. 29-30). De sorte qu'à la veille de l'Indépendance, malgré la volonté affichée par Toussaint-Louverture d'organiser et réglementer les relations familiales à partir du mariage (Constitution du 8 juillet 1801, art. 9), le plaçage s'imposa tout naturellement comme la forme d'union la plus répandue dans la partie française de Saint Domingue.

Dans les années qui suivirent immédiatement l'Indépendance, l'État mit en chantier une réforme législative, dans l'esprit de celle introduite par Toussaint-Louverture, largement inspirée du modèle français: les Constitutions et ensuite le Code civil de 1825 firent alors du mariage la cellule de base de la nouvelle société. Mais ce dispositif savant se heurta aussitôt à la structure bipartite de la société haïtienne traditionnelle: entre "pays légal", d'une part, et "pays réel" d'autre part; entre une population francophone érudite, de confession catholique, favorable au mariage et un monde rural attaché à la pratique du créole et aux anciennes traditions, plutôt vaudouisant¹⁵, qui marque une préférence très nette pour le plaçage. Comme le fait très justement remarquer Jacques Stephen Alexis¹⁶, les Haïtiens se placent mais ne se marient pas, car "c'est leur

¹⁵ À partir du XVIII^e siècle, les esclaves originaires du Dahoméy répandirent le culte vaudou aux Caraïbes (On consultera avec profit: MÉTRAUX (1958); RIGAUD (2015).

¹⁶ Un lointain descendant du père de l'Indépendance Jean-Jacques Dessalines.

conscience profonde et humaine qui leur sert de Code civil et d'acte de mariage" (ALEXIS, 1982, cité in DESPINOS 2014, p. 230-231). Aujourd'hui encore, la coexistence entre les diverses formes d'union semble installée de façon durable dans la société haïtienne. Selon une enquête réalisée à l'occasion d'un colloque en 2001, 78% des personnes interrogées considèrent le plaçage comme un "mariage" coutumier et 88% comme une très ancienne pratique (COLLOT, 2003, p. 52, n.º 14). Il existe donc une union coutumière, le plaçage, dont il nous faut maintenant préciser le contenu.

Deux points paraissent mériter plus particulièrement attention dans l'étude du plaçage haïtien: la formation du lien (1) et les obligations incombant à la femme (2), car celle-ci est en effet soumise à toute une série d'obligations unilatérales.

I.A.1 FORMATION DU LIEN

Pratiqué en milieu rural surtout, le plaçage passe pour être la forme la plus répandue et la plus ancienne d'union coutumière (ROMAIN, 1959, p. 19). Si, comme le soulignait Jean-Baptiste Romain au début des années 1970 (*cf.* ROMAIN, 1971), le plaçage régresse, c'est uniquement dans les couches les plus modestes des milieux urbains. Il est pour les non-chrétiens ce qu'est le mariage pour le chrétien.

La valeur juridique de cette forme d'union tient avant tout au rituel obligatoire dont s'accompagne l'entrée en plaçage. Il s'agit d'une cérémonie assez proche des fiançailles dont la finalité vise à rapprocher les familles et à officialiser l'union. Elle se déroule le plus souvent au domicile de la "fiancée", en présence des parties¹⁷, au terme des préliminaires d'usage.

¹⁷ Le plaçage par procuration est inconnu de la coutume.

I.A.1.A LES PRÉLIMINAIRES

Les formalités débutent en principe par une lettre de demande, rédigée (en français) par une personne lettrée de la communauté, qui est ensuite transmise aux parents de la femme par le père du garçon ou par le doyen d'âge de la famille (MARS, 1929, cité in MONTALVO-DESPEIGNES, 1976, p. 84). Celle-ci comporte obligatoirement trois éléments: un "aveu d'amour", l'engagement d'observer une bonne conduite et enfin les modalités de versement de la dot. La réponse des parents de la future donnera date au plaçage (VIEUX, 1989, p. 69).

I.A.1.B LA CÉLÉBRATION

Comme pour le mariage, le plaçage impose l'obligation de respecter un certain rituel, toujours à plusieurs niveaux. La célébration débute généralement par la remise d'une dot en espèces, constituée par le futur, que celui-ci "dépose au seuil de la porte principale de la maison de ses beaux-parents" (LOUIS, 1968, p. 38). Il s'agirait d'une coutume empruntée aux anciennes traditions africaines (MONTALVO-DESPEIGNES, 1976, p. 84; voyez également QUENUM, 1999, p. 110). Vient ensuite le rite de l'union cérémonielle des mains: comme dans l'Antiquité romaine (*dextrarum junctio*), le père de la femme procède alors à la jonction des mains des futurs, symbolisant l'alliance des familles et l'unité du couple. Enfin, le cérémonial s'achève avec des paroles sacramentelles visant à obtenir la bénédiction des "mânes" des ancêtres africains et l'assistance des dieux de Guinée, prononcées devant le péristyle où est dressé l'autel (*houmfô*) (voyez notamment MÉTRAUX, 1958, p. 66-70), auxquelles s'ajoute presque toujours un rite domestique, les sacrifices aux "Loas"¹⁸ et parfois des exigences de nature sexuelle concernant la virginité de la femme.

¹⁸ Les "Loas" sont les dieux de la religion vaudou.

I.A.1.C LE CONTRÔLE DE LA VIRGINITÉ

A l'instar du mariage, la virginité de la femme a longtemps, semble-t-il, été considérée comme une qualité essentielle dans la formation du lien de plaçage, ce dernier étant contracté tacitement sur la base de la virginité supposée de la femme. Aussi la coutume prévoyait-elle un contrôle, comme se plaît à le rappeler Jean-Baptiste Romain dans son étude sur les *mœurs et coutumes des paysans haïtiens* (ROMAIN, 1971, p. 23) Dans la plupart des cas, la vérification est laissée à l'appréciation d'un membre de la famille du futur, en principe une femme, le lendemain du plaçage (ROMAIN, 1971, p. 23): à cette occasion, une bouteille non débouchée de boisson alcoolisée doit être remise aux parents de l'épouse en signe de l'état correct de celle-ci. À défaut, l'absence de virginité peut entraîner la répudiation et l'erreur la nullité. Comme dans le cas du viol, généralement perçu comme une atteinte à l'honneur (LONGTIN, 2010, p. 3.), une dépréciation, voire une compromission entre la victime et son agresseur. La perte de la virginité compromettrait la capacité de la femme de former une bonne union selon la coutume (MAGLOIRE, 2004, p. 94). Mais avec l'évolution des mœurs, d'autres critères semblent aujourd'hui retenir davantage l'attention des parties, comme par exemple la possession d'une maison, clé de voute du plaçage, qui assurera au ménage un minimum de bien-être.

I.A.1.D L'HABITATION¹⁹

Après l'acceptation de la demande par les parents de la femme, le prétendant se trouve dans l'obligation de produire les titres de propriété du fonds sur lequel il déclare vouloir établir sa famille. Il remet alors les titres fonciers dont il dispose à la mère de sa "fiancée" (MONTALVO-DESPEIGNES, 1976, p. 84). Cette pratique, reflet d'une société à culture "créole", visait initialement sans doute à prévenir les risques de famine (MONTALVO-DESPEIGNES, 1976, p. 84).

¹⁹ L'habitation est le mot créole désignant le lieu où le couple élit domicile.

Dans la société traditionnelle haïtienne, la construction de l'habitat représente une manifestation de volonté de la part du futur, qui vient renforcer les promesses faites à la famille de la femme. Lors du premier plaçage, la construction de la maison apparaît toujours comme un engagement de cohabitation avec la femme principale: la *fanm kay*. Engagement qui n'est pas sans rappeler le devoir de cohabitation imposé par le Code civil (Haïtien de 1825, art. 198), mais avec cette différence essentielle qu'il doit obligatoirement s'accommoder du système de polygamie inhérent à ce type d'union.

Gage de la stabilité du ménage, l'habitation confère à la femme une relative sécurité. À défaut d'obtenir le "nomen" (port du nom de l'homme) que le plaçage ne procure pas immédiatement, la cohabitation permet en effet à celle-ci de pouvoir bénéficier de la "fama", autrement dit de la reconnaissance publique. En élisant domicile avec la *fanm kay*, l'homme témoigne du rang qu'elle occupera plus tard lors des plaçages successifs.

L'observation, autrefois très stricte, de tous les rites traditionnels, lors du premier plaçage entre l'homme et la *fanm kay*, confère aujourd'hui encore à cette institution les caractères d'une union formaliste. Dans certaines parties du pays, cette cérémonie continue de porter l'ancien nom de "mandé" (demande) et consiste généralement en une sorte de déclaration d'amour des futurs en la présence des familles; cette déclaration est aussitôt suivie d'une demande de la main de la femme par les parents de l'homme (COLLOT, 2003, p. 53).

La conclusion de l'union fait naître des liens juridiques, des obligations souvent assez proches de celles qui résultent du mariage. Ainsi le plaçage s'intéresse-t-il plus particulièrement au nom de la femme, aux devoirs de fidélité et d'assistance ainsi qu'à l'entretien et l'éducation des enfants. C'est sur ce point, notamment, que le plaçage se différencie du concubinage, lequel consiste en une expérience de vie commune sans l'intention de bâtir un foyer, les concubins restant

libres de se prendre en mariage ou de contracter une nouvelle union avec la personne de leur choix.

I.A.2 OBLIGATIONS DE LA FEMME

Comme chacun sait, le mariage crée entre le mari et la femme des obligations réciproques qui sont la contrepartie de leur état d'époux. En Haïti, ces obligations sont énoncées sous les articles 189 à 210 du Code civil de 1825 (modifiés en partie par le décret du 8 octobre 1982²⁰). Or, à la différence de la loi écrite, la coutume haïtienne ne se préoccupe guère de l'équilibre entre les droits et obligations de l'homme et de la femme. Cette dernière se trouve en effet soumise à un ensemble d'obligations unilatérales, qui sont la marque de la domination masculine dans le ménage: devoir d'assistance, nom de la femme, port de la bague et enfin devoir de fidélité.

I.A.2.A LE DEVOIR D'ASSISTANCE

Appliqués au plaçage, les devoirs de secours et d'assistance relèvent de "l'entraide conjugale". Ainsi Serge-Henri Vieux établit-il une distinction entre l'entraide "habituelle", à savoir "l'ensemble des devoirs [...] auxquels sont assujettis les placés dans leurs rapports d'intérêts, pour assumer les charges quotidiennes du ménage et d'éducation des enfants" (VIEUX, 1989, p. 128) et l'entraide "de circonstance", tout à fait exceptionnelle.

Dans la coutume haïtienne, l'homme doit pourvoir aux besoins du foyer, assurer à toutes ses femmes placées les ressources nécessaires au ménage et à l'éducation des enfants. Il participe

²⁰ Le décret du 8 octobre 1982 introduit l'égalité entre hommes et femmes dans le mariage. Désormais, "le mariage crée entre l'homme et la femme des droits réciproques" (art. 1). La femme, à l'instar de l'homme, "a le plein exercice de sa capacité juridique" (art. 2).

par son travail à la valorisation du sol et abandonne à la femme la jouissance du produit de la terre. L'entraide ne présente aucun caractère de périodicité et ne se réalise le plus souvent qu'en nature.

Mais dans la pratique, la femme obtient rarement l'assistance de l'homme et assume souvent les charges familiales (DESPINOS, 2014, p. 247). Elle s'occupe seule de la vente des produits de l'exploitation, dont les revenus servent en principe à l'entretien et à l'éducation des enfants. Aussi, l'apport substantiel de la femme, nécessaire à la survie du foyer, fait-il d'elle la clé de voûte de la famille (SYLVAIN, 1974, p. 27).

I.A.2.B LE NOM DE LA FEMME

En Haïti la femme mariée porte le nom de son mari²¹. Qu'il s'agisse "d'une simple convenance sociale ou d'une certaine commune renommée" (COLLOT, 2003, p. 54-55), elle est toujours identifiée par référence aux nom et prénom de son conjoint. Mais dans le plaçage, le nom de la femme obéit à des mécanismes bien différents.

Même après son plaçage, la femme continue d'être individualisée sous son nom de jeune fille. Car, contrairement au mariage, le plaçage n'entraîne pas automatiquement le droit à l'usage du nom de son conjoint. C'est ainsi que, même lorsque la femme est autorisée à utiliser le nom de l'homme, dans les actes officiels l'identification continue de se faire par son prénom et son patronyme de naissance. Il s'agit là, pense-t-on, d'un usage très ancien dont il faut rechercher l'origine dans les très anciennes coutumes africaines: chez les fons²², il n'était pas rare en effet que

²¹ Cette disposition n'est pas légale. Elle tient sa valeur juridique de l'interprétation *a contrario* de l'art. 2 de la loi du 10 mai 1920, renforçant l'art. 287 du Code civil sur les effets du divorce.

²² "Chez le Fon (Dahomey), la femme ne perd même pas son nom de famille; bien plus, elle demeure si bien la propriété des siens qu'à sa mort – chose très importante dans les mœurs du pays – son corps est transporté au domicile paternel pour dormir son dernier sommeil aux côtés de ses pères" (QUENUM, 1999, p. 110).

la femme mariée continue de porter son nom d'origine. Cette forme de discrétion, cet éventuel besoin d'indépendance serait en partie lié aux habitudes des anciens esclaves et à la pratique du marronnage²³, terme désignant la fuite des esclaves hors des plantations, qui se développa aux Antilles à partir du XVIIIe siècle (VIEUX, 1989, p. 115). Les marrons étant alors sévèrement châtiés, la sécurité du fugitif impliquait nécessairement l'anonymat. Enfin, dans le cadre d'une union polygamique, cette pratique permet également d'éviter des confusions entre les différentes femmes. Ainsi, les traditions venues d'Afrique, les mœurs coloniales et les nécessités quotidiennes contribuèrent-elles, dans une certaine mesure, à l'élaboration des règles régissant le nom.

Dans le plaçage, l'acquisition du nom du conjoint doit toujours être précédée de la "fama", car la stabilité du couple repose très largement sur l'excellente réputation de la femme. Sa renommée est d'abord liée à l'image qu'elle véhicule, à la dignité de son comportement social et aux rapports qu'elle entretient avec les tiers. Aussi est-ce toujours la notion de temps qui détermine l'octroi du nom de la femme placée.

Après la naissance d'un enfant et l'acquisition d'une certaine renommée, le nom de l'homme n'est attribué qu'à une seule femme, généralement la *fanm kay* (BASTIEN, 1961, p. 504). Mais le refus de celle-ci de porter le nom de son conjoint peut avoir des conséquences très graves, pouvant aller parfois jusqu'à la rupture des liens.

I.A.2.C LE PORT DE LA BAGUE

Signe d'engagement et marque de l'autorité maritale, le port de la bague paraît obligatoire pour la femme. Actuellement, cette ancienne pratique d'origine africaine revêt encore un caractère très important en Haïti, comme tendent à le confirmer les résultats d'une

²³ Aux Antilles, le fuyard était appelé marron ou nègre marron (*negmarron*). Voyez notamment sur cette question: Fouchard (1972); Debien (1966, p. 3-43).

enquête réalisée en 2001: 73,28% des personnes interrogées des deux sexes en font toujours une obligation pour la femme. De toute évidence, ce geste révèle une portée culturelle très forte. Certains y voient un signe de respect conjugal (34,65%), tandis que d'autres considèrent qu'il s'agit davantage d'une preuve de fidélité (23,35%). Malgré le mutisme de la loi, qu'il s'agisse du mariage ou du plaçage, le port de la bague tend à s'apparenter aujourd'hui à une obligation de faire; le refus de la femme de s'y conformer est généralement considéré comme une marque d'infidélité.

I.A.2.D LE DEVOIR DE FIDÉLITÉ

Le devoir de fidélité est absolu pour la femme. Il est exigé dès la promesse officielle et toute entorse peut conduire à des sanctions. Comme en Afrique, il est la contrepartie de la dot versée (BASTIEN, 1961, p. 506). Or, dans les sociétés où l'écrit n'existe pas, la parole donnée a toujours valeur de contrat, d'où l'importance toute particulière attachée à la fidélité.

Dès l'enfance, l'éducation des filles est orientée vers le respect du devoir de fidélité et un dévouement inconditionnel à l'égard du futur conjoint. Les jeunes filles faisant très tôt l'objet d'une étroite surveillance, ce type de contrôle ne pouvait manquer d'avoir ensuite des répercussions sur leur comportement conjugal.

Durant le plaçage, la fidélité interdit toute relation sexuelle avec une personne étrangère à l'union. Exigée de chacun des membres du couple, elle est néanmoins discriminatoire envers la femme. Celle-ci ne bénéficie en effet d'aucune excuse: ni les absences du conjoint, ni même son impuissance ne peuvent atténuer l'infidélité, même passagère, de la femme, ce qui peut avoir de graves conséquences. Les sanctions touchent à la fois la femme et sa famille: elles vont de l'envoi de messages, en passant par des sévices contre la femme, voire parfois son humiliation (COLLOT, 2003, p. 56). Dans cette

logique s'inscrivent les sanctions très sévères appliquées par celui qui ne trouve pas sa femme vierge le soir des nocés²⁴, l'absence de virginité pouvant alors conduire à un déclassement de la *fanm kay* (MONTALVO-DESPEIGNES, 1976, p. 85-86).

D'une manière générale, la coutume haïtienne continue de reproduire cette tendance discriminatoire dans le traitement de l'infidélité féminine: la polygynie demeurant la norme²⁵, la polyandrie ne saurait en effet trouver sa place dans la société traditionnelle, tout particulièrement en milieu rural. Aussi, dans les cas extrêmes la violation du devoir de fidélité peut-elle aller jusqu'à la rupture du lien.

I.B DISSOLUTION DU PLAÇAGE

Dans son essence, le plaçage n'est pas une union indissoluble: lorsqu'il y a mésentente entre les conjoints, l'initiative de la rupture émane régulièrement de l'homme, mais la femme peut également saisir le conseil de famille, aux fins d'obtenir le rétablissement de ses droits et retrouver des conditions de vie décentes. Assez souvent, les circonstances de la rupture relèvent de la constatation d'un fait matériel [abandon du foyer, sévices ou mauvais traitements, absence ou adultère (VIEUX, 1989, p. 169-170)], mais dans la très grande majorité des cas, l'union prend fin avec la mort de l'un des conjoints. Après le décès de l'homme, seule la femme habitant la maison principale (en principe la *fanm kay*) fait alors figure de veuve; elle porte le deuil pendant douze ou vingt-quatre mois, comme tous les enfants du défunt, indépendamment du lit dont ils sont issus;

²⁴ Au Dahomey, chez les Fons, la jeune fille qui a eu des relations sexuelles avant le mariage est rigoureusement punie ainsi que son séducteur (voyez sur ce point QUENUM, 1999, p. 107-108).

²⁵ Au début des années 1960, Paul Moral indique qu'entre 26 et 50 ans il y a, en moyenne, 58 femmes pour 42 hommes sur 100 individus placés. Cette proportion encore très forte, explique-t-il, atteste la vigueur de la tradition coloniale (MORAL, 1961, p. 174).

les autres femmes observent également le deuil, mais seulement pour une durée “raisonnable”. En milieu rural, l’organisation de la tutelle revient de plein droit à la mère qui exerce la *patria potestas*, conjointement avec l’oncle maternel; l’oncle paternel pouvant, à l’occasion, exercer un simple droit de regard.

La rupture est le plus souvent volontaire (1). Elle entraîne des conséquences pour le conjoint comme pour les enfants, qui varient selon les circonstances (2).

I.B.1 LES CAS DE RUPTURE VOLONTAIRE (“KITE”)

Dans les cas de rupture volontaire, l’initiative peut émaner de chacun des conjoints. Quand elle vient de la femme (a), elle s’apparente le plus souvent à un moyen de pression de nature comminatoire. Lorsqu’elle émane de l’homme (b), elle résulte soit de la répudiation, soit de l’adultère de la femme.

I.B.1.A RUPTURE À L’INITIATIVE DE LA FEMME

Dans la majorité des cas, lorsque la femme fait état d’un grief, elle le porte devant un conseil de famille afin d’obtenir le respect des exigences coutumières. Mais cette règle souffre néanmoins quelques exceptions: lorsqu’elle quitte le domicile conjugal pour convenance personnelle ou à la suite de mauvais traitements. L’issue est en principe la dissolution du lien de plaçage.

I.B.1.A.A L’ABANDON DU FOYER

Dans sa version initiale, l’article 198 du Code civil de 1825 permettait de retenir comme cause de divorce l’abandon du domicile conjugal par la femme: “La femme est obligée d’habiter avec son mari et de le suivre partout où il juge à propos de résider [...]”. Mais

cette disposition discriminatoire a finalement été abrogée par l'article 7 du décret-loi du 8 octobre 1982 (HAÏTI, 1993, p. 75), qui révisé le statut de la femme mariée et marque un tournant dans l'instauration de l'égalité entre les hommes et les femmes.

En droit coutumier l'abandon du foyer par le "mari" est également reconnu, mais, en y regardant de plus près, on s'aperçoit que la coutume est fort peu complaisante à l'égard de la femme qui abandonne le toit familial pour des motifs de convenance personnelle.

Lorsque les reproches invoqués par la femme sont justifiés, l'homme entreprend le plus souvent une démarche auprès de sa belle-famille pour faciliter une réconciliation et permettre la reprise de la vie commune. Mais les pouvoirs dévolus à ce conseil de famille sont en réalité purement consultatifs: aucun pouvoir de coercition ne lui étant reconnu, le succès ou l'échec de cette démarche dépend presque exclusivement de la décision prise par la femme. En cas d'échec, lorsque celle-ci est résolue, elle emporte ses effets et dans la plupart des cas va trouver refuge chez ses parents pour échapper à d'éventuelles pressions. Mais cette forme de rupture demeure exceptionnelle, en raison des conséquences matérielles extrêmement lourdes qu'elle ne saurait manquer d'entraîner (VIEUX, 1989, p. 172).

La rupture pour des motifs valables s'apparente toujours à une demande de divorce intentée aux torts exclusifs du "mari"; dans l'hypothèse inverse, la rupture s'interprète comme une répudiation de l'homme par la femme. Mais l'acceptation de l'homme n'équivaut jamais à un consentement mutuel. Bien au contraire, les effets patrimoniaux désavantageux pour la femme transforment aussitôt la rupture en sanction. Dans la très grande majorité des cas et ce quels que soient les motifs, l'abandon de domicile se retourne presque toujours contre la femme.

I.B.I.A.B SÉVICES OU MAUVAIS TRAITEMENTS

Comme dans le Code de 1804, l'autorité de l'homme sur la femme demeure au cœur des relations du couple. En Haïti comme en France, la notion de sévices semble surtout se rapporter aux mauvais traitements²⁶, mais encore convient-il d'évaluer la gravité des faits. Or, les critères d'évaluation étant par nature entachés de subjectivité, les sévices doivent apparaître comme arbitraires, répétés, fréquents et portant atteinte à l'intégrité corporelle de la femme pour pouvoir être pris en compte. La rupture se justifie également par la violation du devoir de protection auquel l'homme est juridiquement tenu.

Mais la liberté de manœuvre de la femme s'avère purement théorique: l'habitation appartenant à l'homme, la femme se trouve presque toujours dans l'obligation d'abandonner le toit familial; or, en prenant seule l'initiative de la rupture, elle perd du même coup les dédommagements auxquels elle pourrait prétendre. La seule prérogative (extrapatrimoniale) dont elle pourrait éventuellement se prévaloir concerne la garde des enfants, mais, là encore, celle-ci n'est le plus souvent qu'artificielle. La plupart du temps, en effet, la femme se trouve contrainte d'y renoncer dans l'intérêt des enfants.

En droit coutumier, l'absence de témoignages ou d'interventions de tierces personnes rendant souvent caduc le droit de la femme à des dédommagements, celle-ci n'a généralement d'autre issue que d'intenter une action devant les juridictions répressives (VIEUX, 1989, p. 173-175). Mais ces voies de droit sont extrêmement rares en droit haïtien.

I.B.I.A.C L'ÉLOIGNEMENT OU L'ABSENCE DE L'HOMME

Dans ce cas de figure, la coutume n'établit aucune différence entre l'éloignement et l'absence: la femme ne peut donc pas obtenir

²⁶ Ils doivent être intentionnels et émaner d'une personne responsable de ses actes (C. civ., art. 217).

la dissolution du lien du seul fait de ces motifs. Le nomadisme étant de l'essence même du plaçage, la coutume considère toujours l'éloignement du "mari" comme temporaire.

En droit écrit, l'absence s'entend de l'état d'une personne dont on ignore ce qu'elle est devenue: elle a cessé de paraître au lieu de son domicile ou de sa résidence depuis au moins une année, sans que l'on ait eu par la suite de ses nouvelles (C. civ., art. 102) (HAÏTI, 1993, p. 44). Or, en Haïti, on ne rencontre rien de tel dans la coutume. Dans un pays où les difficultés de communication paraissent souvent insurmontables, il semble en effet malvenu de considérer à l'instar de certaines coutumes africaines (NKOUEJIN-YOTNDA, 1975, p. 191, n. 364) le silence de l'homme comme une volonté de répudiation. Aussi l'éloignement prolongé du "mari" (pour des motifs économiques) ne saurait-il être interprété comme une transgression du devoir de cohabitation. D'un point de vue juridique, l'absence est presque toujours assimilée à un cas de force majeure. Elle résulte, pense-t-on, de l'impératif alimentaire.

L'existence d'enfants contribue également au maintien du lien. Ainsi, en milieu rural, la pérennité du lien trouve-t-elle en partie sa source dans l'esprit communautaire et la solidarité naturelle entre la mère et sa descendance, à la différence des zones urbaines, où une absence prolongée équivaut presque toujours à une séparation de fait, une rupture implicite de la vie commune, voire à un abandon de famille lorsque l'homme cesse de contribuer aux charges du ménage. En cela, la coutume diffère ostensiblement du droit écrit, lequel admet l'absence comme cause de dissolution depuis le décret du 22 décembre 1977 (PASCAL-TROUILLOT; TROUILLOT, 1978, p. 374-376). Enfin, à l'opposé du droit écrit, la condamnation à une peine afflictive et infamante (C. civ., art. 218) ne conduit pas à la dissolution du plaçage (VIEUX, 1989, p. 177).

I.B.1.B RUPTURE À L'INITIATIVE DE L'HOMME

La rupture à l'initiative de l'homme repose toujours sur des motifs différents de ceux retenus pour la femme. La décision de l'homme a pour objet soit la répudiation, soit encore l'adultère de la femme.

I.B.1.B.A LA RÉPUDIATION DE LA FEMME

La coutume autorise la dissolution du plaçage par la répudiation de la femme, de manière unilatérale et sans aucune justification. L'incompatibilité des idiosyncrasies en constitue parfois le motif: l'homme invite alors la femme à quitter l'habitation familiale, par une attitude ferme et déterminée, en utilisant son pouvoir hiérarchique et en invoquant les titres qu'il détient sur l'habitat conjugal. Mais, la plupart du temps, cette décision n'est que temporaire. Il ne s'agit pas alors d'une véritable dissolution, mais davantage d'une sorte de séparation de fait qui ne présente pas de caractère définitif. Nous avons ici affaire à un compromis et non à une sanction.

Cette façon de procéder présente toutefois l'inconvénient de n'offrir que fort peu de garanties à la femme. Le plaçage s'apparente alors à une sorte de contrat à durée indéterminée, révocable à tout moment et sans préavis, plongeant la femme dans une certaine précarité. Mais afin de prévenir des abus, la coutume fixe certaines conditions: l'homme doit jouir de toutes ses facultés et la femme être capable, physiquement et matériellement, de faire face aux épreuves qui l'attendent; enfin, le "mari" doit verser des compensations en abandonnant tout ou partie de la récolte, parfois quelques meubles, voire encore la jouissance de l'exploitation.

La femme-mère peut également recourir à la médiation de ses beaux-parents et provoquer la réunion d'un conseil de famille. Mais à condition toutefois que la rupture n'ait pas pour origine l'adultère.

I.B.I.B.B L'ADULTÈRE DE LA FEMME

Au XVIII^e siècle déjà, Moreau de Saint-Méry fait observer qu'à Saint-Domingue "tous les Africains sont [...] jaloux" (MOREAU DE SAINT-MÉRY, 2004, p. 57)²⁷. "Les nègres, explique-t-il, maltraitent violemment les négresses qui les trompent ou qu'ils soupçonnent de les avoir trompés, et il en est parmi celles-ci que ces mauvais traitements attachent encore, lors même qu'ils ne les dégoûtent pas d'être infidèles" (VILLENEUVE, 1814, p. 37).

Or, malgré l'Indépendance d'Haïti, peu de choses semblent avoir évolué en ce domaine. L'homme demeurant en effet très exigeant sur la fidélité que lui doivent ses différentes femmes, les châtiments corporels susceptibles de leur être infligés sont habituellement très sévères (COLLOT, 2003, p. 56). De sorte qu'en milieu rural, l'adultère de la femme représente très souvent une cause de rupture et de dissolution du plaçage (MONTALVO-DESPEIGNES, 1976, p. 88). À la différence des centres urbains, plus ouverts sur la modernité, où la question a beaucoup perdu de son acuité et même de sa signification.

Lorsque la femme est suspectée d'infidélité, la coutume autorise des modes de preuve irrationnels que d'aucuns disent empruntés aux anciennes croyances africaines. Elle peut alors être soumise, en milieu rural, "à une épreuve susceptible de compromettre sa santé, jusqu'à mettre en péril sa vie et celle de son complice" (COLLOT, 2003, p. 57). Dans le Nord de l'Île et notamment à Labadie²⁸, des hommes détiendraient des secrets pour contraindre la femme à déclarer sa faute. Ces moyens de preuve, fortement emprunts de mysticisme africain, d'animisme et de vaudou, ne sont pas sans rappeler l'épreuve du sang ("suction") utilisée pour prouver

²⁷ En Afrique, chez les Ouolofs, "Le vol, l'adultère (et) le meurtre sont punis de l'esclavage" (VILLENEUVE, 1814, p. 18).

²⁸ Labadie (en anglais: *Labadee*) est aujourd'hui une station balnéaire privée située sur la côte septentrionale d'Haïti. Elle tient son nom du marquis de La Badie, qui s'était établi dans l'Île au XVIII^e siècle.

la paternité et dont nous parlerons un peu plus loin.

Mais depuis la réforme de 1982, le Code civil et la coutume sanctionnent l'adultère avec d'importantes différences (*cf.* PASCAL-TROUILLOT, 1983, p. 26 ss.). Ainsi le droit écrit condamne-t-il l'adultère comme manquement au principe d'exclusivité des rapports entre les conjoints, mais sans introduire, comme avant 1982²⁹, de discrimination entre l'homme et la femme, alors qu'en droit coutumier, du fait de la polygamie, l'adultère présente presque toujours un caractère unilatéral. Mais avec toutefois cette nuance que la coutume a toujours fait montre d'une certaine sévérité à l'égard de l'homme, lorsque celui-ci consomme l'adultère sous le toit conjugal.

S'il est vrai que la coutume sanctionne l'adultère de la femme, cette sanction n'est cependant ni automatique, ni même obligatoire: laissée à l'entière discrétion du "mari", celui-ci peut en effet décider de l'ignorer, lui préférant une séparation temporaire ou, parfois, la rupture définitive de l'union. Mais s'il décide d'opter pour la rupture, celle-ci sera alors effective et sans appel. Sur ce point, la rapidité de la procédure coutumière contraste singulièrement avec les règles du divorce pour faute figurant dans le droit écrit.

Mais avec l'évolution des mœurs et l'interpénétration des comportements entre les zones urbaines et le milieu rural, on assiste de plus en plus à un fléchissement des liens du groupe. Aujourd'hui, la rupture du plaçage pour cause d'adultère de la femme paraît de moins en moins évidente: le mur de la vie privée, la crainte du scandale et l'intérêt des enfants sont autant de raisons qui font hésiter l'homme à employer cette solution radicale dont les effets peuvent être dramatiques.

²⁹ La Cour de cassation haïtienne a longtemps considéré que de simples présomptions suffisaient pour faire condamner la femme au motif d'adultère (*Cass. Civ. Port-au-Prince*, 27 juillet 1944, cité par P. F. LEMOINE in "L'adultère, un délit correctionnel illégitime et ignoble", communication dactylographiée, p. 4).

I.B.2 LES EFFETS DE LA RUPTURE

Les effets de la dissolution dépendent essentiellement du caractère involontaire (a) ou volontaire (b) de la rupture. Elles varient également selon le conjoint qui en est à l'origine.

I.B.2.A EN CAS DE RUPTURE INVOLONTAIRE

Le droit coutumier n'a prévu aucune disposition particulière concernant le décès de la femme, et pas davantage à propos du décès accidentel résultant du fait d'un tiers, les tribunaux n'ayant, semble-t-il, jamais eu à se prononcer sur cette question (VIEUX, 1989, p. 183). La coutume s'intéresse presque exclusivement au cas du "mari" et à ses conséquences, à la fois pour la veuve et les enfants.

I.B.2.A.A SITUATION DES VEUVES

C'est en principe à la *fanm kay* qu'il revient d'organiser les funérailles et d'en assumer la charge, avec la contribution éventuelle de la famille du défunt et des *fanm deyò* (les autres femmes) lorsque la femme principale n'en a pas les moyens (BASTIEN, 1961, p. 484). Il s'agit là d'une obligation qui tient essentiellement à la nature du lien. Obligation à laquelle il faut ajouter l'observation d'un délai de viduité, assez proche de celui de l'article 213 du Code civil³⁰, dont l'existence trouve sa justification dans le respect dû à la mémoire du défunt et dans la nécessité de maintenir la veuve au domicile conjugal. La durée de ce délai, plus ou moins long, varie en fonction du rang de la femme: pour la *fanm kay*, il est généralement de 12 mois. Sa transgression expose la veuve à l'expulsion de l'habitation du *de cujus*. Ces règles, toujours observées en milieu rural, existent également dans les zones urbaines où l'on observe cependant un certain relâchement, dû en partie aux contraintes économiques qui pèsent localement sur les femmes.

³⁰ Art. 213: "La femme ne peut contracter un second mariage qu'après une année révolue depuis la dissolution du mariage précédent" (HAÏTI, 1993, p. 78).

En Haïti, les femmes n'étant pas intégrées à la famille du "mari", elles ne bénéficient en principe d'aucune vocation successorale. Mais, dans la pratique, cette mise à l'écart s'avère souvent plus théorique que réelle: outre un devoir d'entretien, la coutume oblige en effet les enfants à conserver à leur mère la jouissance de la terre, comme le traduit fort bien l'ancien dicton: "siw bay pitit mwen se mwen ou bay" ("ce que l'on donne à mes enfants c'est à moi qu'on le donne").

Ces mesures en faveur de la veuve révèlent que celle-ci bénéficie souvent d'une relative autonomie. Mais cette situation n'est toutefois rendue possible que parce qu'il s'agit d'une rupture involontaire. Dans le cas d'une rupture volontaire, le schéma s'avère bien différent.

I.B.2.A.B SITUATION DES ENFANTS

En droit coutumier, deux formes de parenté ont longtemps coexisté: la parenté biologique et une parenté spirituelle, laquelle se substitue fréquemment à la famille consanguine. Cette coutume, très répandue dans les "Amériques noires", notamment dans le Sud des États-Unis, aurait largement contribué à l'éclatement de la famille nucléaire (BASTIDE, 1973, p. 202). Elle offre en effet l'avantage de mieux protéger l'enfant, car les parents spirituels sont généralement issus de milieux plus aisés que ceux de la famille d'origine. Mais, avec le temps, ce système a fini par tomber en désuétude. Aussi l'autorité parentale échoit-elle depuis au conjoint survivant (VIEUX, 1989, p. 187). C'est l'une des raisons du maintien de la veuve dans l'habitation du *de cuius*: elle peut ainsi assurer l'éducation et la tutelle des enfants mineurs.

La répartition des biens entre les cohéritiers s'effectue généralement en deux temps. Lors du plaçage d'un garçon, le père lui attribue très souvent une part de l'exploitation familiale; cette

avance d'hoirie est par nature irrévocable. Puis, dans une seconde étape, le père facilite l'établissement du jeune ménage en opérant la dévolution de sa succession au moyen d'un testament oral. Il exprime alors sa volonté devant témoins, afin de prévenir d'éventuels litiges entre ses héritiers (*cf.* LABISSIÈRE, 1982, p. 102; SALGADO, 1967, p. 80).

Mais l'exigence de l'égalité inscrite dans la coutume se heurte à différents obstacles qui viennent empêcher la mise en commun des terres: d'abord le nombre important d'héritiers, ensuite la difficulté du partage en parts égales et enfin le droit au maintien sur l'habitation dont bénéficie la veuve. Aussi est-ce à dessein, pour préserver l'unité de l'exploitation familiale, que les parents favorisent le plus souvent les garçons au détriment des filles (*cf.* LABISSIÈRE, 1982, p. 102; ROMAIN, 1971, p. 30). De sorte que, dans la pratique, le principe d'égalité des enfants dans la succession paternelle s'avère le plus souvent impossible à réaliser.

I.B.2.B EN CAS DE RUPTURE VOLONTAIRE

Lors de la rupture de l'union, le couple se trouve confronté à une série de problèmes touchant le sort des enfants dont il faut assurer la garde, l'entretien et l'éducation, mais également à la question des relations pécuniaires. L'urgence et la gravité des problèmes posés par le plaçage nécessitent alors une réponse rapide.

S'agissant de la garde des enfants, le droit coutumier ne prévoit ni sanction ni déchéance parentale. Les mesures prises sont toujours dictées par l'intérêt de l'enfant, dont la garde revient en principe au parent le plus apte: généralement à la mère et parfois au père, lorsqu'il s'agit d'un garçon. Mais en milieu rural, la garde peut également être confiée à un tiers par le conseil de famille, lorsque survient un désaccord entre les parties. La coutume attribue alors la garde à l'oncle paternel ou aux parrain et marraine, mais, quelles que

soient les solutions adoptées, les obligations d'entretien incombant au père ne prendront fin qu'avec la majorité de l'enfant.

En cas d'abandon de l'un des conjoints, la législation civile héritée du code napoléonien ne reconnaît en principe aucun droit à la personne abandonnée, hormis le cas de rupture abusive caractérisée. Les biens reçus éventuellement par la femme lui restent alors à titre de libéralité. Sur ce point, le droit écrit adopte une position très éloignée de celle du droit coutumier, qui maintient des liens personnels même après la rupture de l'union.

Quand la rupture émane de l'homme à la suite d'un abandon injustifié, celui-ci se trouve alors tenu de laisser l'habitation à la femme, qui s'engage en retour à ne pas se replacer. Cette concession trouve sa justification dans des éléments d'ordre moral, comme l'existence d'enfants ou l'absence de culpabilité de la femme. Elle vise essentiellement à mettre celle-ci à l'abri du besoin en lui garantissant le bien-être matériel. Mais ce geste, conditionnel et unilatéral, n'en demeure pas moins discrétionnaire.

La donation faite à la femme porte sur la jouissance du bien et non sur la propriété, réservée aux enfants, lesquels sont tenus de conserver l'habitation après le décès du père, afin que leur mère puisse en bénéficier. Mais si d'aventure celle-ci décide de se replacer, marquant ainsi la rupture de l'union, elle perd aussitôt le bénéfice de cette gratification et la prise en charge de ses besoins incombe alors à son nouveau "mari" (VIEUX, 1989, p. 190-194). Deux adages populaires illustrent parfaitement cette situation: "Papa pitit ak manman pitit pa janm kite" ("les pères et mère d'enfant(s) ne se séparent jamais") et "Pitit se baton vieyes" ("l'enfant est le soutien des parents âgés"). Car, en Haïti, la dépendance de l'enfant est totale: il entre pleinement dans la famille de son auteur et, pour ce faire, la coutume a prévu des mécanismes d'établissement de la filiation assez éloignés de ceux du droit civil.

II UN STATUT PERSONNEL EN MARGE DE LA LOI: LA FILIATION COUTUMIERE

La place dévolue aux enfants dans le “mariage” coutumier nous oriente aussitôt vers une autre question, tout aussi fondamentale: celle des mécanismes d’établissement de la filiation. Or, tandis que le droit positif ignore l’enfant ne disposant pas d’une filiation légalement établie, la coutume, en revanche, le rattache dès sa naissance à la famille de ceux qui l’ont conçu. Mais en droit coutumier, son intégration dans la cellule familiale se heurte à une double difficulté: celle du mode de filiation (A) et celle du fondement de la filiation (B).

II.A MODÈLE FAMILIAL ET MODES DE FILIATION

Certaines sociétés, comme en Afrique, rattachent tantôt l’enfant à son père, tantôt à sa mère. Point crucial s’il en est dans l’étude de la filiation, puisqu’il met en évidence le rôle joué par chacun des parents dans sa relation à l’enfant. Or, sur ce point, la sociologie ne fournit aucune réponse véritablement satisfaisante. Elle propose en effet différents modes de filiation, mais sans toutefois trancher le débat: dans les pays de la zone Caraïbe (Antilles françaises, Jamaïque), le schéma familial des couples non mariés est assez souvent le modèle alternatif de la matrifocalité, mode d’organisation centré sur la mère et la famille maternelle, doublé parfois d’un système de filiation matrilineaire dont on trouverait la trace en Haïti. Mais, en réalité, rien ne semble encore établi: une autre thèse, celle de la filiation patrilinéaire (2), est également suggérée par la sociologie haïtienne contemporaine.

II.A.1 MATRIFOCALITÉ ET MATRILINÉARITÉ

Le débat sur l’origine des structures familiales caribéennes, jadis beaucoup trop ethnicisé et racialisé, semble s’orienter

aujourd'hui vers une autre forme d'explication: celle de la continuité africaine, de la "créolisation" (MULOT, 2013, p. 167). Les cultures créoles seraient le résultat non pas de la partition sociale entre Noirs et Blancs, mais de l'interpénétration lente et progressive de ces deux cultures, dans un contexte de forte domination d'un groupe sur un autre (voir plus particulièrement MINTZ; PRICE, 1976). Selon les partisans de cette théorie, très usitée chez les auteurs du XXe siècle (voyez sur cette question CHIVALLON, 2004), l'organisation familiale serait un mélange de la culture africaine et de la pratique du marronnage: comme en Afrique, les systèmes de parenté auraient tous été matrilineaires. Mais il ne s'agit là que d'une hypothèse, dictée le plus souvent par des considérations d'ordre politique et idéologique: l'enjeu, derrière ce positionnement, n'est rien moins en effet que la volonté de s'affirmer en tant que descendant d'esclaves et porteur d'une culture meurtrie par la colonisation (MULOT, 2013, p. 166).

Système très controversé depuis plusieurs décennies, parfois même présenté comme une illusion, la matrifocalité³¹ peut être définie comme un type d'organisation familiale dans laquelle l'autorité sur la sphère domestique est essentiellement maternelle. Régulièrement observée dans les sociétés caribéennes post esclavagistes (BENOIST, 1975, p. 41), la famille matrifocale est décrite par Nancie L. Solien de González comme "un groupe de parenté co-résidentiel n'incluant pas la présence régulière d'un homme dans le rôle d'époux-père et à l'intérieur duquel les relations effectives et continues se font surtout entre parents de même sang" (SOLIEN DE GONZÁLEZ, 1969; SOLIEN DE GONZÁLEZ, 1965, p. 1.541-1.549). Le conjoint, le plus souvent de passage, rejoint la famille fondée par la femme mais sans jamais remettre en cause son autorité domestique.

Cette thèse de la matrifocalité est celle qu'adopte Jeanne Sylvain dans ses travaux sur la famille haïtienne: "dans le milieu rural,

³¹ SMITH (1956) utilisa ce terme pour la première fois en 1956.

explique-t-elle, la mère est bien la première personne à qui incombe la responsabilité de nourrir et de vêtir ses enfants” (SYLVAIN, 1974, p. 26). Ce système, influencé par les origines africaines de la population, aurait surtout pour origine les fréquentes absences du père liées à l’exploitation du domaine (morcellement des terres) et à la polygamie: par nécessité la mère jouerait le rôle de chef de famille vis-à-vis des enfants. Pour certains auteurs, l’organisation familiale serait matrifocale et patrilinéaire chez les gens placés, alors que pour d’autres elle serait plutôt matrifocale et matrilineaire. Mais rien ne semble venir attester, loin s’en faut, cette dernière hypothèse. La théorie du foyer matrilineaire achoppe en effet sur plusieurs points essentiels, ce qui rend cette hypothèse fort peu vraisemblable.

II.A.2 PATRILINÉARITÉ ET BILINÉARITÉ

En milieu rural, les contraintes économiques et plus particulièrement la dispersion des terres obligent le “mari” à de longues et fréquentes absences. Une situation qui était sérieusement la thèse du caractère matrifocal des foyers issus du plaçage, dans un système de famille élargie (“lakou”) où règne un chef, un patriarce, le propriétaire du domaine qui assure une présence masculine et veille au bon fonctionnement de la communauté. Cependant, il faut bien se rendre à l’évidence, cette description ne correspond plus tout à fait à la situation actuelle: en raison de la disparition progressive des institutions traditionnelles et du développement de la famille nucléaire issue du plaçage, la cellule familiale s’organise dans une large mesure autour du père qui “représente traditionnellement la famille dans le monde extérieur” (RONCERAY, 1969, p. 24). L’unité familiale se nucléarise autour de lui, dans une étroite dépendance entre sa résidence, ses propriétés et le système de filiation³².

³² Le sociologue haïtien Hubert de Roncerey (1969, p. 4) retient la thèse de la patrilinéarité: En Haïti, précise-t-il, “dans le plaçage rural authentique, celui qui équivaut à un mariage stable, il est difficile de parler de matrifocalité. L’unité familiale s’isole physiquement sur les propriétés du mari, se nucléarise autour du père. La règle qui prévaut dans notre milieu est la résidence patrilocale [...]

A priori, plusieurs critères paraissent corroborer la thèse du système patrilinéaire: comme bien souvent dans ce mode d'organisation, le principe d'exclusivité des relations sexuelles (la fidélité de la femme) permet d'identifier le géniteur de l'enfant; de même, la vocation de l'enfant à succéder à son père, le fait qu'il puisse porter son nom (ROMAIN, 1971, p. 11) ou que la mère soit reliée au père à travers l'enfant, tendent à renforcer l'hypothèse de la patrilinéarité. Néanmoins, ces arguments paraissent insuffisants pour trancher la question d'une manière définitive, car l'enfant demeure étroitement associé à la famille de la mère.

Si la primauté du père semble effectivement incontestable, la coutume s'oriente plutôt vers un système de filiation bilinéaire: "L'ego hérite un peu des parents consanguins de son père et aussi un peu des parents consanguins correspondants de sa mère" (BASTIEN, 1961, p. 486 ss.). Le système n'est donc pas unilinéaire. Dès la naissance, l'enfant intègre la famille des deux branches, paternelle et maternelle, et la puissance parentale peut être exercée aussi bien par l'oncle maternel que par l'oncle paternel. Mais cette délégation d'autorité, conséquence des fréquentes absences du père, ne signifie pas que l'enfant ait perdu tout lien avec son géniteur: bien au contraire, en droit coutumier l'identification de l'enfant s'effectue d'abord par rapport à son père. Il y aurait donc en Haïti une prééminence de la patrilinéarité, ce qui porte à s'interroger sur les fondements de la filiation.

II.B FONDEMENTS DE LA FILIATION

Le droit civil haïtien distingue la preuve judiciaire de la preuve extra-judiciaire, distinction que n'établit pas la coutume pour

L'homme qui choisit une épouse [...] s'installe avec sa famille sur le domaine [...] dans le plaçage traditionnel, la famille est plutôt de type patriarcal." cité in (VIEUX, 1989, p. 151).

laquelle toute filiation découle soit de la volonté des parents soit de la possession d'état, l'établissement du lien de filiation étant laissé à leur entière discrétion. Aussi l'enfant ne dispose-t-il d'aucune action, ni d'aucun moyen pour obtenir une réponse à une recherche de paternité ou de maternité (VIEUX, 1989, p. 152-153).

En milieu rural, l'identification sociale de l'enfant passant presque exclusivement par le père, la coutume accorde une place très importante à la filiation paternelle. Toute la question est alors de savoir par quels moyens elle peut être établie (1). Il existe pour cela toute une série de mécanismes, plus ou moins éloignés de ceux que l'on rencontre en droit positif, auxquels il faut ajouter de très anciennes croyances, héritées de l'empirisme et du mysticisme africain (2).

II.B.1 ÉTABLISSEMENT DE LA FILIATION

En droit coutumier, l'établissement de la filiation maternelle ne soulève guère de difficultés. L'accouchement lie immédiatement l'enfant à sa mère: même en l'absence d'acte d'état-civil, le lien physiologique suffit à établir la preuve de la filiation. Or, la majorité des femmes accouchant à domicile³³, par habitude ou en raison de l'éloignement des maternités, l'établissement de la filiation se trouve par conséquent réduit à sa plus simple expression: un fait naturel, un fait matériel notoire connu au moment où il se produit. Les abandons d'enfants sont en principe très rares, mais la mortalité infantile

³³ 75% des accouchements réalisés en Haïti durant la période 2005-2006 ont été faits à domicile, généralement par des matrones (cf. *EMMUS-IV: Enquête Mortalité, Morbidité et Utilisation des Services* du Ministère de la Santé Publique et de la Population, Calverton, USA, janvier 2007, p. XXVIII; cité in "L'enfant à l'épreuve de la réalité haïtienne: Quelles actions pour lutter contre la séparation familiale et l'abandon?", *Secours islamique*, Janvier 2013, p. 14).

s'avère très élevée³⁴, surtout à la campagne³⁵.

Mais qu'en est-il de l'établissement de la filiation paternelle? En ce domaine, la coutume se fonde tout à la fois sur la possession d'état (a) et sur la présomption de paternité (b).

II.B.1.A FILIATION PAR POSSESSION D'ÉTAT

Dans le plaçage traditionnel, l'établissement de la paternité par possession d'état semble être la règle (MONTALVO-DESPEIGNES, 1976, p. 90). Elle est déduite de la présence de trois éléments, le *nomen*, le *tractatus* et la *fama*, et ne peut être ni désavouée, ni remise en question: sauf exception résultant d'un conflit de normes entre la coutume et la règle écrite, les tiers ne disposent d'aucun moyen pour contester la filiation paternelle de l'enfant.

II.B.1.A.A LE NOM (NOMEN)

A l'instar du nom gentilice porté jadis par les membres de la gens romaine, l'enfant prenait autrefois le nom du domaine de la famille de son père, le nom de cour ("lakou"), lui-même tiré du nom de l'aïeul fondateur ou des particularités du lieu (MONTALVO-DESPEIGNES, 1976, p. 81). Une pratique qui, peu à peu, tomba en désuétude lorsque se développa la famille nucléaire issue du plaçage.

³⁴ On observe un taux de mortalité maternelle de l'ordre de 630 décès pour 100.000 naissances, et un taux de mortalité infantile de 57 décès pour 1.000 naissances (cf. *EMMUS-IV: Enquête Mortalité, Morbidité et Utilisation des Services* du Ministère de la Santé Publique et de la Population, Calverton, USA, janvier 2007, p. XXIX; cité in "L'enfant à l'épreuve de la réalité haïtienne: Quelles actions pour lutter contre la séparation familiale et l'abandon?", *Secours islamique*, Janvier 2013, p. 14).

³⁵ La mortalité infantile est plus faible en milieu urbain qu'en milieu rural: 58% contre 76% (cf. *EMMUS-IV: Enquête Mortalité, Morbidité et Utilisation des Services* du Ministère de la Santé Publique et de la Population, Calverton, USA, janvier 2007, p. XXIX; cité in "L'enfant à l'épreuve de la réalité haïtienne: Quelles actions pour lutter contre la séparation familiale et l'abandon?", *Secours islamique*, Janvier 2013, p. 14).

Dès lors, l'enfant ne porta plus que le patronyme de son géniteur, après que celui-ci l'a légalement reconnu. Mais il arrive néanmoins, dans certaines familles traditionnelles, que le nom d'un lointain aïeul – parfois celui d'un grand-père – soit attribué à l'enfant pour laisser à la postérité le souvenir d'une génération antérieure. Cette pratique, observée sur le Plateau Central et dans divers départements, apparaît également comme une modalité d'application de la règle coutumière. Or, dans un milieu où domine l'oralité, mais aussi l'imprécision, et où la mémoire collective est souvent défaillante, l'attribution du nom peut être source de confusion (COLLOT, 2003, p. 51).

II.B.1.A.B LE TRAITEMENT (*TRACTATUS*)

L'attitude répétée du père envers l'enfant, le fait de l'avoir toujours traité comme tel caractérise la possession d'état, car elle souligne les liens étroits qui les unissent. Ainsi, use-t-il de son autorité à l'égard des enfants de la *fanm kay* – avec laquelle il a élu domicile – qu'il élève comme les siens et dont il assure l'entretien. Lors de ses fréquentes visites à ses *fanm deyò*, le père présumé intervient également pour régler les problèmes matériels relevant de sa compétence et répondre aux besoins de ses autres enfants, mais sans établir toutefois de discrimination entre ces derniers et ceux de la femme principale.

II.B.1.A.C LA RÉPUTATION (*FAMA*)

En milieu rural comme en zone urbaine, la forte promiscuité et la densité de population de certains lieux (“lakou-foumi”³⁶) favorisent l'ancrage de la réputation de filiation: elle se fixe et se renforce par la commune renommée et se déduit du plaçage.

³⁶ “Lakou-foumi” est un terme créole utilisé pour désigner des zones d'habitation à très forte concentration de population. Mais le mot “lakou” a perdu son sens premier: il s'agit aujourd'hui d'une notion géographique, très éloignée de la notion sociologique traditionnelle.

La possession est avérée lorsque le lien de filiation a été reconnu par la communauté et les membres de la famille. Elle suppose le témoignage de personnes ayant personnellement constaté que le père présumé s'occupait effectivement de l'enfant et le considérait comme tel. En droit civil haïtien comme en droit français, la *fama* compte au nombre des éléments constitutifs de la possession d'état (C. civ., art. 300-301) (HAÏTI, 1993, p. 108-109).

Pour la coutume, les aveux du père, ses multiples interventions et ses marques d'attention sont les preuves évidentes de sa volonté de reconnaître l'enfant comme sien. Mais à côté de ce mode d'établissement de la filiation, il existe dans le plaçage une sorte de présomption de paternité, une autre manière de rattacher l'enfant à son père.

II.B.1.B FILIATION PAR PRÉSUMPTION

En droit positif, la filiation légitime résulte également d'une présomption de paternité, qui trouve son fondement dans la cohabitation, l'exclusivité sexuelle et l'absence de contestation de la part du "mari": pour avoir la qualité de légitime, l'enfant conçu ou né pendant le mariage doit avoir pour père le mari de la mère (C. civ., art. 293). Mais ces éléments sont-ils recevables dans le cas du plaçage?

II.B.1.B.A LA COHABITATION

En droit coutumier, il existe effectivement une sorte de présomption de paternité qui découle à la fois de la résidence de la femme et du lieu de naissance de l'enfant. A la campagne, l'enfant qui voit le jour sur la propriété de Monsieur X devient aussitôt l'enfant de celui-ci. Mais la présomption n'offre pas toujours le même coefficient de certitude: le degré de confiance est effectivement

beaucoup plus élevé pour la *fanm kay* que pour les *fanm deyò*, qui vivent en principe éloignées de leur partenaire en ménage. Alors qu'en zone urbaine, du fait de la promiscuité et des conditions de vie particulièrement difficiles, la présomption se fonde moins sur le lieu de naissance et davantage sur la fidélité de la femme (VIEUX, 1989, p. 156-157).

II.B.1.B.B L'EXCLUSIVITÉ SEXUELLE

Dans le plaçage, le devoir de fidélité est absolu pour la femme et quasi inexistant pour l'homme (VIEUX, 1989, p. 9-10). Une discrimination bien ancrée dans les mœurs, que combattent aujourd'hui les organisations féministes haïtiennes³⁷. Or, si l'infidélité de la femme ne peut jamais être totalement exclue, elle demeure néanmoins assez exceptionnelle, tant les sanctions encourues sont grandes et la preuve de l'infidélité difficile à apporter. Une éventualité qui place le père dans une situation plutôt inconfortable. Soucieux de ne reconnaître que l'enfant dont la filiation est certaine, il ne saurait en effet accepter l'idée d'une paternité hypothétique. L'adage traditionnel "manman pa twompe, papa twompe" (COLLOT, 2003, p. 58) (le père est trompé, jamais la mère) illustre parfaitement ses craintes quant à une éventuelle confusion de paternité.

Les rapports entre gens placés reposant sur le principe d'exclusivité sexuelle, la légitimité de l'enfant s'appuie donc dans une très large mesure sur le comportement de la mère. Mais ce critère s'avère insuffisant, car un élément intentionnel participe à

³⁷ Ces revendications visent au respect des droits de l'homme et plus particulièrement des droits de la femme. À cet effet, la Résolution 34/180 de l'Assemblée générale des Nations Unies du 18 décembre 1975, ratifiée par Haïti le 8 juillet 1995, prescrit la modification des "schémas et modèles de comportement socioculturel de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières [...] fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou de l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes." (V. *Droits de l'homme en droit international*, 3.^e éd., Conseil de l'Europe, 2007, p. 76).

l'établissement du lien de filiation: la volonté tacite du partenaire de la mère et des personnes présentes lors de la naissance, qui ne doivent ni désavouer l'enfant, ni contester la paternité.

II.B.1.B.C L'ABSENCE DE CONTESTATION

En milieu rural, la paternité prend généralement la forme d'un droit visant à pérenniser le nom patronymique du père et à faire prospérer l'exploitation familiale. Il est donc fréquent d'entendre à la campagne: "piti se byen" ou "piti se richès" ("un enfant est un bien", "un enfant représente une richesse"). Il est inconcevable, dans ces conditions, que l'on puisse jeter le discrédit sur l'enfant. Il ne viendrait à l'esprit de personne d'émettre des doutes concernant sa légitimité, car il s'agit toujours d'une question de survie. Il est par conséquent extrêmement rare que l'homme désavoue sa descendance (cf. LABISSIÈRE, 1982, p. 95-107): le silence du "mari" s'interprète le plus souvent comme un aveu tacite de reconnaissance; il assume la filiation, quitte à ne régulariser la situation de l'enfant que beaucoup plus tard. Car il n'ignore pas, en effet, que l'infidélité déclarée de sa partenaire contribuerait à jeter l'opprobre sur toute la famille.

Dans le plaçage traditionnel, la contestation de paternité est un procédé totalement inconnu. La délation semble ignorée par respect pour la vie privée et, pour cette raison, les tiers ne sauraient remettre en cause la légitimité de l'enfant, surtout lorsque le père lui-même n'a pas entrepris de démarche en ce sens. Après son décès, par respect pour sa mémoire, ses héritiers préfèrent également ne pas intervenir, afin de ne pas jeter le trouble au sein de la famille. Mais cette règle souffre néanmoins une exception lorsqu'une contestation survient lors de l'ouverture de la succession du père, après que celui-ci a contracté une union légale sans avoir préalablement reconnu ses autres enfants.

Depuis quelques années, en milieu rural comme en zone

urbaine, chez les gens placés le “pays réel” tend à rejoindre le “pays légal”: évolution significative s’il en est, les parents acceptent de plus en plus souvent de reconnaître légalement leur descendance. Si aux yeux des couples placés la possession d’état renforce la filiation, ils sont désormais plus nombreux à la trouver insuffisante. Cette tendance, d’abord très marquée dans les zones à forte concentration de population, dans les villes principalement, gagne progressivement la campagne. Cette évolution tient à de multiples facteurs: une meilleure connaissance de la loi, la publicité entourant la reconnaissance, “l’honneur” de reconnaître l’enfant et surtout faciliter son intégration sociale, en particulier lors de sa scolarisation (VIEUX, 1989, p. 159-160).

Bien que cette nouvelle tendance ait effectivement contribué à la sociabilisation de l’enfant et permis aux familles d’intégrer la “modernité”, il n’en demeure pas moins qu’en milieu rural la coutume continue de recourir à des procédés empiriques fondés sur diverses croyances, d’anciennes superstitions souvent empruntées à la culture africaine (voyez sur cette question D’ALMEIDA ADAMON, 1997, p. 28-29).

II.B.2 PATERNITÉ MYTHIQUE ET SUPERSTITIONS COUTUMIÈRES (COLLOT, 2003, P. 58)

Comme il a été dit plus haut, il est inconcevable, en milieu rural, que la filiation ne soit établie que du côté de la mère. Aussi la coutume s’intéresse-t-elle à la paternité et au lien qui unit le père à l’enfant, mais parfois sous une forme totalement inattendue, au moyen de procédés irrationnels, symptomatiques d’un esprit hermétique à la science: telle la théorie de la perdition (a), visant à établir la période de la conception, ou bien encore l’épreuve du sang (b) utilisée pour démontrer la paternité.

II.B.2.A THÉORIE DE LA PERDITION (“PÈDISYON”)

Empruntée au droit romain, la théorie de l'*infans conceptus*³⁸ admet artificiellement l'existence des personnes physiques avant leur naissance, sous réserve d'être nées vivantes et viables entre le 180^e et le 300^e jour à compter de la date présumée de la conception³⁹. Produit de l'observation scientifique⁴⁰, cette règle de bon sens a acquis au fil du temps une portée universelle absolument incontournable, sous l'influence du Code civil napoléonien (art. 312 et 314). En Haïti, cette règle est celle des articles 295 et 296 du Code de 1825⁴¹. Mais son caractère absolutiste l'a rendue très rapidement impopulaire. Récusée par une grande majorité d'Haïtiens, elle déplaît notamment aux femmes qui lui préfèrent traditionnellement une autre théorie également très ancienne, la “perdition” (COLLOT, 2003, p. 45-46; 58-59), véritable défi à l'*infans conceptus*, qui déplace artificiellement le point de départ de la personnalité juridique et crée une confusion

³⁸ Il s'agit de la contraction de l'expression “*infans conceptus pro nato habetur quoties de comodo ejus agitur*”: l'enfant conçu sera considéré comme né chaque fois qu'il pourra en tirer avantage. Cette formule, extraite de deux passages du Digeste de Justinien (1, 5, 7 & 50, 16, 231), est utilisée en droit positif (C. civ., art. 311 & 725) pour fixer la date de la conception de l'enfant et déterminer ses droits à succéder. (cf. GAURIER, 2017a, p. 32; GAURIER, 2017c, p. 2.395).

³⁹ S'inspirant d'Hippocrate, le jurisconsulte Paul regarde comme parfait l'enfant né au septième mois (D. 1, 5, 12). Ulpien ajoute que l'enfant né dix mois après la mort de son père n'est point admis à sa succession légitime (D. 38, 16, 3, 11). (cf. GAURIER, 2017a, p. 33; GAURIER, 2017b, II, p. 1.631).

⁴⁰ Consulté par les rédacteurs du Code civil, le médecin Fourcroy a fixé la durée de la conception entre le 186^e et le 286^e jour. Mais, afin de ne pas priver l'enfant légitime de ses droits, les rédacteurs ont préféré l'étendre entre le 180^e et le 300^e jour (FOURCROY, *Précis présenté au Conseil d'État sur l'époque de la naissance humaine et sur les naissances accélérées ou tardives*, cité in LOCRÉ, Lég., VI, p. 50 ss.).

⁴¹ Art. 295: “L'enfant né avant le cent-quatre-vingtième jour du mariage ne pourra être désavoué par le mari, s'il a eu connaissance de la grossesse avant le mariage, s'il a assisté à l'acte de naissance, et si cet acte est signé de lui ou contient sa déclaration de ne savoir ou pouvoir signer, et si l'enfant n'est pas né viable”; Art. 296: “La légitimité de l'enfant né trois cents jours après la dissolution du mariage pourra être contestée”.

de paternité contre la volonté du législateur.

La perdition consiste “en une perte de sang constatée chez une femme présumée enceinte, sans que soit affectée pour autant la vie ou l’existence du fœtus” (COLLOT, 2003, p. 45). Ce phénomène curieux, d’origine superstitieuse aurait pour effet d’interrompre le développement du fœtus, de prolonger la durée de la grossesse et de repousser l’accouchement. Il s’agit manifestement d’un mythe, d’une construction imaginaire qui échappe au raisonnement scientifique, dont la médecine se désintéresse totalement: les médecins ne voyant là qu’un phénomène naturel, probablement les règles menstruelles, témoignage d’un fonctionnement ovarien normal.

D’un point de vue subjectif, la compréhension de la perdition interpelle au premier chef le comportement de la femme supposée enceinte. Pour chacun des cas, il convient en effet de s’interroger sur la nature exacte du phénomène: sommes-nous en présence d’une grossesse médicalement constatée ou d’une aménorrhée passagère? Dans cette dernière hypothèse, il pourrait s’agir tout simplement d’une reprise normale des règles. La perdition ne serait alors qu’un leurre, une mystification destinée à berner les esprits crédules. Mais en réalité, tout cela ne présente que peu d’intérêt pour le juriste: l’essentiel n’est pas de savoir comment, mais plutôt de savoir pourquoi. Pour quelles raisons une partie de la population rurale accepte naïvement la perdition?

Mythe ou réalité, peu importe, loin de perdre du terrain cette pratique semble toujours très présente en Haïti⁴². Par ce moyen, on reconnaît la paternité des hommes qui ont cessé toute relation avec la mère, ou sont décédés depuis plus d’un an. Cette solution, négociée ou non, permet à l’enfant illégitime de conserver des droits dans la famille de son père présomptif, mais elle va l’écarter de la

⁴² Lors de l’enquête réalisée en 2001 par la Faculté de droit de Port-au-Prince (FDSE), plus de 66,80% des personnes interrogées croient que la perdition d’une femme peut durer plus de deux ans (COLLOT, 2003, p. 58).

succession de son père biologique, qui le traitera désormais comme un étranger. Bien qu'éloignée de la *ratio legis*, cette théorie s'inscrit dans une logique assez proche de celle de l'*infans conceptus*: dans les deux cas la règle prend la forme d'une fiction: l'adage romain fait présumer la naissance de l'enfant et la perdite un allongement de la durée de la grossesse. Et dans l'un et l'autre cas, il s'agit de conserver les droits de l'enfant. Mais la comparaison s'arrête là. Nous sommes ici en présence d'une très ancienne pratique devenue une coutume *contra legem*.

La coutume haïtienne, très attachée aux droits de l'enfant mais empreinte d'archaïsme, donne de l'adage "tel père, tel fils" une interprétation toute particulière: un procédé empirique, l'épreuve du sang ("succion") (COLLOT, 2003, p. 58-59), permet d'établir un lien de filiation entre deux personnes, un père et son fils, avec les conséquences juridiques qui peuvent en résulter.

II.B.2.B L'ÉPREUVE DU SANG ("SUCCION")

En milieu rural, malgré les avancées de la médecine moderne et le développement des tests de paternité, les Haïtiens recourent plus volontiers à l'épreuve du sang qu'au test ADN, pourtant extrêmement fiable⁴³ au dire des experts. Ce procédé archaïque, marque d'un esprit fermé aux progrès de la science, présente surtout l'inconvénient de créer un espace favorable à la confusion de paternité. Néanmoins, aujourd'hui encore, cette solution conserve la faveur de la population: lors de l'enquête réalisée en 2001 par la Faculté de droit de Port-au-Prince (FDSE) à l'occasion du colloque international sur "La place de la coutume dans l'ordre juridique haïtien", plus de 80% des personnes interrogées se sont prononcées en faveur de cette méthode.

⁴³ Les tests ADN offrent aujourd'hui une fiabilité de plus de 99,9%.

“L’épreuve [...] consiste à faire sucer par le bébé le sang prélevé d’une blessure vive du mari de la mère, qu’il applique lui-même à la bouche de l’enfant ou sur ses lèvres au contact de la langue” (COLLOT, 2003, p. 59). Ensuite, si après avoir absorbé le sang l’enfant résiste et se maintient en vie, la filiation sera définitivement admise. Dans l’hypothèse inverse, la mort du nouveau-né constituera la preuve négative de la paternité recherchée.

Une fois la filiation paternelle établie, le père bénéficiant de l’administration de la portion de biens détenue par son foyer, c’est à lui qu’échoit l’obligation de nourrir, d’entretenir et d’élever les enfants. Pour ce faire, le législateur lui confère un pouvoir quasi absolu sur sa descendance, notamment un droit de correction lorsque celle-ci vit encore sous son toit. Une situation somme toute assez différente de celle observée dans la coutume, qui introduit un partage d’autorité au sein même de la famille. Cependant, tous les spécialistes ne s’accordent pas sur ce point, car les sources en la matière font souvent défaut: certains, comme Jacquelin Montalvo-Despeignes (1976, p. 82), estiment en effet que le père dispose d’un “pouvoir sans partage” sur toutes les personnes vivant dans son foyer; alors que d’autres, comme Serge-Henri Vieux (1989, p. 160), pensent au contraire qu’il n’a “jamais ni détenu, ni exercé un pouvoir absolu et exclusif sur ses enfants”; d’où l’impossibilité, dans ces conditions, de tirer des conclusions générales sur la question.

Pour tenir compte de l’évolution des mœurs, le législateur jugea utile, il y a trente-cinq ans, d’adapter la loi écrite aux réalités de la vie quotidienne: dans le cadre du processus d’émancipation de la femme, l’article 13 du décret-loi du 8 octobre 1982 remplaça la “puissance paternelle” par “l’autorité parentale” (C. civ., art. 314). Cette avancée sans précédent fut l’occasion de moderniser en profondeur le droit de la famille haïtien et d’ouvrir la voie à d’autres réformes, comme en attestent les changements introduits

respectivement par les lois sur la filiation (12 avril 2012) et l'adoption (10 mai 2013). Mais l'implication de l'État dans cette partie du droit demeure encore très timide⁴⁴.

En dépit de ces efforts de modernisation, la famille haïtienne conserve sa vocation protectrice des traditions ancestrales. Elle reste la gardienne des mœurs et à ce titre la coutume permet de compléter les dispositions du droit écrit. Souvent employée pour harmoniser les rapports de droit entre les personnes, exprimer certaines croyances, résoudre un problème, la règle coutumière continue d'être appliquée à l'échelle nationale et bénéficie de la faveur de la population. Elle supplée au mutisme de la loi, inspire parfois le législateur et même, dans quelques cas rarissimes, s'oppose à lui. Mais en règle générale, ces normes coexistent dans un rapport de complémentarité. Sous l'influence de la culture, à travers l'organisation de "lakou", mais également du plaçage, la famille n'a jamais cessé d'osciller entre les deux systèmes de régulation formelle et informelle.

RÉFÉRENCES

ALEXIS, Jacques Stephen. **Compère general soleil**. Paris: Gallimard, 1982.

ANNUAIRE DE L'ARCHIDIOCESE DE PORT-AU-PRINCE ET DU DIOCESE DES GONAÏVES. Port-au-Prince: L'État, 1939.

BASTIDE, Roger. **Les Amériques noires**. 2.^e éd. Paris: Payot, 1973.

⁴⁴ Le Projet de loi sur "la Paternité, la Maternité et la Filiation", une réforme essentielle qui donna lieu à de multiples controverses, n'a pu aboutir que tardivement après d'interminables discussions. Adoptée par la Chambre des Députés le 10 mai 2010 et par le Sénat le 12 avril 2012, la loi sera finalement publiée au Journal officiel de la République le 4 juin 2014. Mais à ce jour, aucune campagne de sensibilisation n'a été entreprise pour permettre à la population et aux acteurs concernés de mesurer l'impact de cette réforme.

BASTIEN, Remy. Haïtian rural family organization. In: **Social and Economic Studies**, Kingston (Jamaica), Ed. Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies, v. 10, n. 4, p. 478-510, 1961.

BELLEGARDE, Dantes. **Histoire du peuple haïtien, 1492-1952**. Port-au-Prince: Held, 1953.

BENOIST, Jean. **Les sociétés antillaises: étude anthropologique**. Montréal: Centre de Recherches de l' Université du Québec à Montréal, 1975.

BONAMY, A. In: **Revue de la Société de Législation**, v. 3, Port-au-Prince, Ed. Amblard, 1894.

CHIVALLON, Christine. **La diaspora noire des Amériques: expériences et théories à partir de la Caraïbe**. Paris: CNRS, 2004. (Collection Espaces et Milieux).

COLLOT, Gélin I. In: De la place de la coutume dans l'ordre juridique haïtien: bilan et perspectives à la lumière du droit comparé: actes du colloque des 29-30 novembre 2001. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble (PUG), 2003.

D'ALMEIDA ADAMON, Grace Antonia Benoitte. **Coutumes ancestrales et droits de la femme au Bénin**. Cotonou (République du Bénin): Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), mars 1997.

DARTIGUE, Maurice. **Conditions rurales en Haïti**. Port-au-Prince: D'État, 1938.

DEBIEN, Gabriel. Le marronage aux Antilles françaises au XVIIIe siècle. In: **Caribbean Studies**, San Juan (PR), Ed. Institute of Caribbean Studies, UPR, Rio Piedras Campus, v. 6, n. 3, p. 3-43, 1966.

DESPINOS, Kiria. L'autonomie professionnelle à l'épreuve

de la vie en couple: étude du droit haïtien à la lumière du droit français. 2014. (Thèse droit)–École Doctorale Sciences Juridiques. Grenoble, 2014.

FOUCHARD, Jean. **Histoire d’Haïti, 1492-1803**. t. I. Port-au-Prince: Deschamps, 2017.

FOUCHARD, Jean. **Les marrons de la liberté**. Paris: L’École, 1972.

GAURIER, Dominique. **Les 50 livres du Digeste de l’Empereur Justinien**. t. I. Paris: La Mémoire du Droit, 2017a.

GAURIER, Dominique. **Les 50 livres du Digeste de l’Empereur Justinien**. t. II. Paris: La Mémoire du Droit, 2017b.

GAURIER, Dominique. **Les 50 livres du Digeste de l’Empereur Justinien**. t. III. Paris: La Mémoire du Droit, 2017c.

HAÏTI. Code civil Haïtien. t. I. Port-au-Prince, 1993. Annoté et mis à jour par Me Menan PIERRE-LOUIS.

JUSTIN, Joseph. **De la nationalité en Haïti**. Port-au-Prince: L’Abeille, 1905.

LABISSIÈRE, P. C. **Le droit de la famille en milieu rural haïtien**. Port-au-Prince, 1982.

LONGTIN, David. La violence faite aux femmes en Haïti: entre le réseau (inter)national d’assistance et la représentation des organisations féministes haïtiennes (1991-2008). 2010. Mémoire (Maîtrise en Science Politique)–Université du Québec à Montréal, Montréal (Québec, Canada), 2010.

LOUIS, Michel Salmador. Introduction au problème du plaçage en Haïti. In: **Les Cahiers du CHISS**, Port-au-Prince, Ed. Centre Haïtien d’Investigation en Sciences Sociales, v. 3, 1968.

LOUIS-JOSEPH, Christian. L'esclave, le maître et le marchand: l'économie du sucre aux Antilles françaises. 1982. Thèse (Sciences Économiques)–Université de Grenoble, 1982.

MAGLOIRE, Danièle. La violence à l'égard des femmes: une violation. In: **Chemins Critiques**, v. 5, 2004.

MÉTRAUX, Alfred. **Le vaudou haïtien**. Paris: Gallimard, 1958.

MINTZ, Sidney Wilfred; PRICE, Richard. **An anthropological approach to the afro-american past: a caribbean perspective**. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.

MONTALVO-DESPEIGNES, Jacquelin. **Le droit informel haïtien**. Paris: Presses Universitaires de France, 1976. (Préf. de Jean Carbonnier).

MORAL, Paul. **Le paysan haïtien**. Paris: Maisonneuve & Larose, 1961.

MORAL, Paul. **Le paysan haïtien: étude sur la vie rurale en Haïti**. Port-au-Prince: Fardin, 1978.

MOREAU DE SAINT-MERY, Mederic Louis Elie. **Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue**. t. I. 4.^e éd., Saint-Denis: Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, 2004.

MULOT, Stéphanie. La matrifocalité caribéenne n'est pas un mirage créole. In: **L'Homme**, Aubervilliers, Ed. Ehess, v. 207-208, p. 159-191, 2013.

MWISSA, Camille Kuyu. Parenté et famille en Haïti: les héritages africains. In: **Africultures**, Paris, Ed. L'Harmattan, v. 58, n. 1, p. 161-168, 2004.

NIORT, Jean-François. La condition des libres de couleur aux Îles du vent, XVIIe-XIXe siècles: ressources et limites d'un système

ségrégationniste. In: **Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe (BSHG)**, Pointe-à-Pitre (Guadalupe), Ed. Centre d'Analyse Géopolitique et Internationale, n. 131, janvier-avril 2002.

NKOUENDJIN-YOTNDA, Maurice. **Le Cameroun à la recherche de son droit de la famille**. Paris: LGDJ, 1975. (Préface de Marcel Nguini) (*Bibliothèque Africaine et Malgache*, 25).

PASCAL-TROUILLOT, Ertha. **Analyse de la législation révisant le statut de la femme mariée: le décret du 8 octobre 1982 et le Code civil: avec un index alphabétique et lexical et la reproduction du décret du 8 octobre 1982**. Port-au-Prince: Deschamps, 1983.

PASCAL-TROUILLOT, Ertha; TROUILLOT, Ernst. **Code de lois usuelles**. Port-au-Prince: Deschamps, 1978.

PASCAL-TROUILLOT, Ertha; TROUILLOT, Ernst. **Encyclopédie biographique d'Haïti**. t. I. Port-au-Prince: SEMIS, 2001.

PÉROL, Jean. **La Nouvelle-Orléans**. Paris: Champ Vallon, 1992.

PLUCHON, Pierre. **Toussaint Louverture: un révolutionnaire noir d'ancien régime**. Paris: Fayard, 1989.

PRICE-MARS, Jean. **Ainsi parla l'oncle: essais d'ethnographie**. [Haïti]: Compiègne, 1929.

QUENUM, Maximilien. **Au pays des fons: us et coutumes du Dahomey**. Paris: Maisonneuve & Larose, 1999.

RIGAUD, Milo. **La tradition voodoo et le voodoo haïtien: son temple, ses mystères, sa magie**. 2.^e éd. Port-au-Prince: Fardin, 2015.

ROMAIN, Jean-Baptiste. **Anthropologie physique des haïtiens**. Port-au-Prince: Séminaire Adventiste, 1971.

ROMAIN, Jean-Baptiste. **Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens**. Port-au-Prince: L'État, 1959.

RONCERAY, Hubert de. Le changement social dans les familles haïtiennes. In: **Les Cahiers du CHISS**, Port-au-Prince, Imp. Centrale, v. 4, 1969.

SALA-MOLINS, Louis. **Le code noir ou le calvaire de Canaan**. Paris: PUF, 1987.

SALGADO, Antoine. **Problèmes de succession dans l'arrière-pays**. Port-au-Prince: La Phalange, 1967.

SMITH, Raymond T. **The negro family in British Guiana**: family structure and social status in the villages. London: Routledge & Kegan, 1956.

SOLIEN DE GONZÁLEZ, Nancie L. **Black Carib household structure**: a study of migration and modernization. Seattle: University of Washington Press, 1969.

SOLIEN DE GONZÁLEZ, Nancie L. The consanguineal household and matrifocality. In: **American Anthropologist**, Arlington (Hopeweel, Virginia, USA), Ed. American Anthropological Association, v. 67, n. 6, 1965.

SYLVAIN, Jeanne. Notes sur la famille haïtienne. In: **Conjonctions**, v. 124, 1974.

VIEUX, Serge-Henri. **Le plaçage**: droit coutumier et famille en Haïti. Paris: Publisud, 1989. (préface de François Terré).

VILLENEUVE, René Claude Geoffroy de. **L'Afrique, ou histoire, mœurs, usages et coutumes des africains**: le Sénégal. t. 4. Paris: Nepveu, 1814.

Recebido em: 21-12-2022
Aprovado em: 15-2-2023