

NOUVELLES DYNAMIQUES FAMILIALES EN AFRIQUE





Collection
Sous la direction de
RICHARD MARCOUX,
ISSIAKA MANDÉ et
CHARLES MOUMOUNI

L'objectif de cette collection est d'explorer les grandes transformations sociopolitiques et économiques qui caractérisent l'Afrique subsaharienne contemporaine en les situant dans le contexte et l'environnement international mouvant. Privilégiant les perspectives historique et comparative et favorisant l'interdisciplinarité, les titres de cette collection viennent apporter un regard nouveau sur les sociétés africaines. Ainsi, sous le regard croisé de sociologues, d'anthropologues, d'historiens, de politologues, de démographes, de géographes, de juristes et d'autres spécialistes des sciences sociales et humaines, et sur la base de méthodologies innovantes ou propres à chaque discipline, plusieurs thématiques peuvent être abordées : l'État et le processus de démocratisation, l'économie africaine et le bilan des politiques de développement, l'urbanisation et les enjeux de l'Afrique citadine, les transformations démographiques et la population, les nouvelles dynamiques familiales, les rapports intergénérationnels et les rapports sociaux de sexe, la culture populaire, les nouvelles religions, les relations internationales, etc.

Cette collection est ouverte aux jeunes chercheurs et aux chercheurs expérimentés qui peuvent partager leurs réflexions avec un large public intéressé par le passé, le présent et l'avenir de ces sociétés africaines en pleine mutation.

**NOUVELLES
DYNAMIQUES
FAMILIALES
EN AFRIQUE**

Membre de
L'ASSOCIATION
NATIONALE
DES ÉDITEURS
DE LIVRES

Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450, Québec (Québec) G1V 2M2

Téléphone : 418 657-4399

Télécopieur : 418 657-2096

Courriel : puq@puq.ca

Internet : www.puq.ca

Diffusion/Distribution :

CANADA Prologue inc., 1650, boulevard Lionel-Bertrand, Boisbriand (Québec) J7H 1N7
Tél. : 450 434-0306 / 1 800 363-2864

FRANCE Sofédis, 11, rue Soufflot, 75005 Paris, France – Tél. : 01 5310 25 25
ET BELGIQUE Sodis, 128, avenue du Maréchal de Lattre de Tassigny, 77403 Lagny, France – Tél. :
01 60 07 82 99

SUISSE Servidis SA, Chemin des Chalets 7, 1279 Chavannes-de-Bogis, Suisse – Tél. : 022 960.95.25

Diffusion / Distribution (ouvrages anglophones) :

Independent Publishers Group, 814 N. Franklin Street, Chicago, IL 60610 – Tél. : (800) 888-4741



La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

NOUVELLES DYNAMIQUES FAMILIALES EN AFRIQUE

**Sous la direction de ANNE E. CALVÈS,
FATOU BINETOU DIAL et RICHARD MARCOUX**



Presses de l'Université du Québec

**Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales
du Québec et Bibliothèque et Archives Canada**

Nouvelles dynamiques familiales en Afrique / sous la direction de Anne E. Calvès,
Fatou Binetou Dial et Richard Marcoux.

(Les sociétés africaines en mutation ; 4)

Comprend des références bibliographiques.

Publié en formats imprimé(s) et électronique(s).

ISBN 978-2-7605-5014-8

ISBN 978-2-7605-5015-5 (PDF)

ISBN 978-2-7605-5016-2 (EPUB)

1. Familles – Afrique. 2. Travail et familles – Afrique. 3. Parents et enfants – Afrique.

4. Politique familiale – Afrique. I. Calvès, Anne-Emmanuèle, éditeur intellectuel.

II. Dial, Fatou Binetou, éditeur intellectuel. III. Marcoux, Richard, 1960- , éditeur
intellectuel. IV. Collection : Sociétés africaines en mutation ; 4.

HQ691.N68 2018

306.85096

C2018-942034-0

C2018-942035-9

Financé par le
gouvernement
du Canada

Funded by the
Government
of Canada

Canada



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

SODEC

Québec

Révision

Carine Paradis

Correction d'épreuves

François Roberge

Conception graphique

Richard Hodgson et Michèle Blondeau

Image de couverture

iStock

Mise en page

Interscript

Dépôt légal : 4^e trimestre 2018

› Bibliothèque et Archives nationales du Québec

› Bibliothèque et Archives Canada

© 2018 – Presses de l'Université du Québec

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

Imprimé au Canada

D5014-1 [01]



TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ENCADRÉS	XVII
LISTE DES FIGURES	XIX
LISTE DES TABLEAUX	XXI
LISTE DES SIGLES	XXIII
INTRODUCTION	1
<i>Anne E. Calvès, Fatou Binetou Dial et Richard Marcoux</i>	
Structures des ménages et configurations familiales	2
Emploi des femmes, rapports de genre et articulation travail-famille	5
Parentalité, jeunes, aînés et rapports intergénérationnels	7
Politiques, programmes et droit de la famille	10
Bibliographie	13
PARTIE 1	
STRUCTURE DES MÉNAGES ET CONFIGURATIONS FAMILIALES	15
CHAPITRE 1	
LA POLYGAMIE URBAINE ET LA POLYGAMIE RURALE AU SÉNÉGAL — CONFIGURATIONS À PARTIR DES DONNÉES DE RECENSEMENT	17
<i>Philippe Antoine</i>	
La polygamie	18
La collecte de la situation matrimoniale et de la polygamie au recensement de 2002	20

La situation matrimoniale et la polygamie au recensement de 2002	23
L'évolution de la polygamie à travers les recensements de 1976, 1988, 2002 et 2013	23
La place de la polygamie	25
La polygamie des chefs de ménage	28
Une polygamie plus importante en milieu rural	28
Le nombre d'épouses et l'écart d'âge	31
Le mode de résidence des conjoints	35
Conclusion	41
Bibliographie	42

CHAPITRE 2

LA POLYGAMIE, LA CORÉSIDENCE DES ÉPOUX ET L'OFFRE DE TRAVAIL DES FEMMES AU SÉNÉGAL — QUE RÉVÈLENT LES DONNÉES DE L'ENQUÊTE DE SUIVI DE LA PAUVRETÉ AU SÉNÉGAL DE 2011 ?	45
--	----

Elisabeth Cudeville, Charlotte Guénard et Anne-Sophie Robilliard

Pourquoi la polygamie persiste-t-elle ?	47
Le contexte et les données	49
La polygamie au Sénégal	49
La construction de l'échantillon	50
La déclaration des statuts matrimoniaux : unions <i>de jure/de facto</i> et incohérences	52
Les statuts matrimoniaux et la corésidence	54
La polygamie et l'offre de travail des femmes	56
Conclusion et enseignements	64
Bibliographie	65

CHAPITRE 3

LA MONOPARENTALITÉ EN AFRIQUE : PRÉVALENCE ET DÉTERMINANTS — ANALYSE COMPARATIVE BÉNIN, BURKINA FASO ET TOGO	67
--	----

*Valérie Delaunay, Agnès Adjamagbo, Adama Ouédraogo,
Anne Attané et Soumaïla Ouédraogo*

Les différentes approches de la monoparentalité	68
La méthodologie	72
Les données utilisées	72
La définition de la monoparentalité	73
La mesure de la prévalence	73
Les résultats	73
L'existence d'une monoparentalité masculine	73
La prédominance de la monoparentalité « résidentielle »	76
L'importance de la monoparentalité hébergée	78
Les niveaux et la répartition dans l'espace	82
Discussion	86
Conclusion	89
Bibliographie	90

CHAPITRE 4

LES FEMMES CHEFS DE MÉNAGE CÉLIBATAIRES
À DAKAR ET À OUAGADOUGOU — MATÉRIALITÉ
ET VÉCU D'UNE SITUATION ATYPIQUE

93

Laure Moguéro, Madeleine Wayack-Pambè et Madon Awissi

Les femmes chefs de ménage célibataires : un groupe oublié des études sur les nouvelles dynamiques familiales en Afrique de l'Ouest	95
Les femmes chefs de ménage célibataires à Dakar et à Ouagadougou : définitions et profils	98
La perception et le vécu d'une situation marginale	101
Une situation plus ou moins bien perçue et vécue dans les deux capitales	102
Le mariage, une étape incontournable dans la vie des femmes ?	107
Des femmes, dans les deux capitales, très attachées à leur travail et à l'autonomie qu'il procure	109
L'homme idéal : compréhensif... mais dans le couple, chacun son rôle	112
Conclusion	115
Bibliographie	116

PARTIE 2

EMPLOI DES FEMMES, RAPPORTS DE GENRE
ET ARTICULATION TRAVAIL-FAMILLE

119

CHAPITRE 5

« C'EST ELLE QUI DOIT TOUT GÉRER, C'EST LUI
QUI DOIT TOUT PAYER » — ARTICULATION
VIE FAMILIALE ET VIE PROFESSIONNELLE
DES FEMMES À DAKAR

121

*Mélanie Jacquemin, Laure Moguéro, Awa Diop et
Fatou Binetou Dial*

Un aperçu bibliographique, statistique et méthodologique	123
Une question négligée... mais fondamentale	123
Des données quantitatives encore parcellaires : l'exemple de Dakar	124
La méthodologie et les matériaux de l'enquête ARTIFAM	128
« Bienvenue dans la vraie vie des femmes » à Dakar	130
La journaliste et la petite vendeuse	130
Un labeur considérable	134
Des journées de travail longues et extensibles...	134
... mais aux contenus variables	136
Une organisation millimétrée...	137
... mais toujours précaire	138

Le partage des tâches et des dépenses dans les couples dakarois : évolutions invisibles ?	139
Le partage des tâches : invariants lourds, changements légers ?	139
L'implication des hommes dans les tâches domestiques et parentales : à dose homéopathique	139
Les trois niveaux de discours (des femmes)	141
Le (non)-partage des dépenses : changements lourds mais déniés	144
Les femmes ne gèrent plus tout, elles délèguent plutôt, mais au prix d'une compensation	145
Les hommes ne payent plus tout : ils sont plutôt appuyés	146
Conclusion et perspectives : un champ de recherche à creuser	148
Bibliographie	151

CHAPITRE 6

LE TRAVAIL ET LA FAMILLE EN MILIEU URBAIN — UN DÉFI POUR LES FEMMES À OUAGADOUGOU

<i>Bilampoa Gnoumou Thiombiano</i>	155
Le travail des femmes en Afrique	158
Les données et les méthodes	160
Les caractéristiques de l'emploi à Ouagadougou	162
Le travail des femmes : une nécessité à Ouagadougou	164
Le partage des tâches entre hommes et femmes au sein des ménages : qu'en est-il ?	166
La prise en charge des dépenses du ménage : une responsabilité des hommes ?	171
Travail-famille : une conciliation difficile pour les Ouagalaises	173
Discussion et conclusion	177
Bibliographie	180

CHAPITRE 7

« JE NE VEUX PAS ÊTRE EN TRAIN D'ARRANGER LE DEHORS, ET LE DEDANS VA ÊTRE GÂTÉ » — DIFFICILE CONCILIATION TRAVAIL-FAMILLE CHEZ LES PROFESSIONNELLES DE COTONOU ET DE LOMÉ

<i>Ayemi Lawani</i>	183
Le terrain et les données	185
Les résultats	186
La « réussite familiale » qui reste centrale dans les projets de vie	187
Une question de choix pour l'ancienne génération	187
La nouvelle génération à la quête d'un équilibre	190
Le poids des normes et les pressions sociales	193
Des normes fortement intériorisées par les aînées	193
Les normes sociales toujours présentes, mais remises en question par les jeunes	196
Conclusion	197
Bibliographie	199

CHAPITRE 8	
LES TRAJECTOIRES FAMILIALES ET LES DYNAMIQUES DE RÉSEAUX SOCIAUX D'ENTREPRENEURES À SAINT-LOUIS DU SÉNÉGAL	201
<i>Sadio Ba Gning, Cheikh Sadibou Sakho, Marie-Thérèse Sène et Joseph Grégory</i>	
Le profil et la situation familiale des entrepreneures : données de terrain	204
L'origine familiale des entrepreneures	206
Le rôle de la polygamie dans les trajectoires d'entrepreneures	208
Les liens familiaux et les dynamiques de réseaux sociaux dans les trajectoires d'entrepreneures	212
Du recours à la famille proche et élargie	212
L'institutionnalisation des relations familiales dans les réseaux sociaux associatifs	214
Conclusion	217
Bibliographie	218
 PARTIE 3	
PARENTALITÉ, JEUNES, AÎNÉS ET RAPPORTS INTERGÉNÉRATIONNELS	221
 CHAPITRE 9	
LA CONSTRUCTION D'UNE FAMILLE DANS LE CONTEXTE DU RECOURS À LA REPRODUCTION MÉDICALE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE — LE CAS DE DOUALA, CAMEROUN	223
<i>Doris Bonnet</i>	
Les résultats de la recherche	225
La priorité au modèle matrimonial et aux normes sociales	225
La remise en cause d'un modèle de fécondité	230
La fabrique de la parentalité ou « comment être parents ? »	233
Conclusion	239
Bibliographie	241
 CHAPITRE 10	
LE MARIAGE, L'UNION LIBRE ET LE NOUVEAU CONTEXTE DE FORMATION DE LA FAMILLE À OUAGADOUGOU	243
<i>Anne E. Calvès et Afiwa N'Bouké</i>	
Le contexte : la montée de l'union libre dans les villes africaines	245
Les données : une enquête biographique originale	248

Les résultats	249
L'arrivée du premier enfant	249
Le choix de l'union libre ou du mariage	252
Conclusion	257
Bibliographie	260

CHAPITRE 11

LA PRISE EN CHARGE DES PERSONNES ÂGÉES AU SÉNÉGAL — UN PORTRAIT DESCRIPTIF D'UNE THÉMATIQUE ÉMERGENTE

263

Fatou Binetou Dial

Les objectifs et la méthodologie	265
La conceptualisation sociale de la vieillesse au Sénégal : du discours aux pratiques	266
Les politiques publiques en faveur des personnes âgées au Sénégal	269
L'historique de la question de la retraite au Sénégal	270
Des systèmes de pensions souvent limités	271
Un fonctionnaire à la retraite au Sénégal : le cas de Tafsir	272
La retraite : une étape difficile pour les hommes	272
L'évitement de la « mort sociale »	274
La retraite des fonctionnaires au féminin : le cas de Oumou	275
L'âge, la santé et le régime alimentaire	276
Quand le social maintient en vie	277
La famille, seule garantie d'une vieillesse paisible	278
Conclusion	279
Bibliographie	281

CHAPITRE 12

LA SOCIALISATION DES FILLES ET DES GARÇONS — QUELLES POSTURES ET NORMES DE GENRE TRANSMISES PAR LES PÈRES ET LES MÈRES À OUAGADOUGOU ?

283

Nathalie Sawadogo, Fiacre Bazié et Georges Guiella

Les rôles genrés et la socialisation des enfants à Ouagadougou	284
Les données et l'analyse	286
Les normes et postures de genre chez les pères et mères d'adolescents	288
La représentation des parents sur les rôles sexués dans le ménage	289
Les enjeux et canaux de la transmission des normes de genre aux enfants	290
Des postures « déviantes » de la norme apparaissent cependant chez certains pères et mères	294
Chez les adolescents : des postures sexuées différenciées intériorisées et renforcées par les pairs	296
Une vision nettement différente des aptitudes et des rôles masculins et féminins	296
Des logiques basées sur les rôles futurs et les différences biologiques	298
Des postures renforcées par les interactions avec les pairs	300

Quelques avis divergents de la norme émergent également chez les adolescents	301
Discussion et conclusion	302
Bibliographie	305

CHAPITRE 13

LES NORMES SCOLAIRES : LES OPINIONS DES MÈRES VALENT-ELLES CELLES DES PÈRES ? — LES ENSEIGNEMENTS D'UNE DOUBLE COLLECTE À OUAGADOUGOU 307

Moussa Bougma

Le genre des parents et l'aspiration scolaire pour les enfants	309
Les données et les méthodes	310
Les données	310
L'analyse statistique	313
Les résultats	313
Le sexe des parents et les normes scolaires pour les enfants	313
Les autres facteurs associés aux normes scolaires pour les enfants	321
Conclusion	322
Bibliographie	323

PARTIE 4

POLITIQUES, PROGRAMMES ET DROIT DE LA FAMILLE 327

CHAPITRE 14

L'INFLUENCE DES ORGANISATIONS ISLAMQUES DANS LE PROCESSUS D'ÉLABORATION DU CODE DES PERSONNES ET DE LA FAMILLE AU MALI — AUTOPSIE D'UNE VICTOIRE 329

Ousmane Koné

Le processus d'élaboration du Code des personnes et de la famille au Mali : quelques éléments historiques et contextuels	332
Le terrain et la grille d'analyse	335
Les résultats	336
Les stratégies de communication, les actions collectives et les alliances stratégiques efficaces	336
La communication : un outil efficace au cœur de la victoire des organisations islamiques	336
Les actions collectives : des moyens de pression stratégiques et efficaces	340
Les alliances avec d'autres acteurs sociaux : une stratégie de légitimation efficace	341
La prise en compte des principaux points de revendication des organisations islamiques : l'expression d'une victoire	342
Conclusion	345
Bibliographie	347

CHAPITRE 15

L'APPLICATION DU DROIT DE LA FAMILLE AU PRISME
DU GENRE — LES EXEMPLES DU DIVORCE
ET DE LA SUCCESSION AU SÉNÉGAL

349

Marième N'Diaye

L'islamisation du droit de succession : quand l'exception devient la règle	353
Un texte volontairement ambigu	353
L'évolution de la jurisprudence : une islamisation tacite du droit défavorable aux héritières	355
D'une interprétation restrictive de l'article 571...	355
... à une application quasi systématique des règles de droit musulman	356
Les convictions religieuses et le pragmatisme : les justifications des juges	358
Le mariage et le divorce : des inégalités en droit et de fait	360
Les ambiguïtés et le manque d'effectivité de la loi : l'exemple du mariage	360
Les limites du droit et le pouvoir des juges face à la répudiation	362
La garde des enfants et la pension alimentaire : entre reproduction de la division sexuée des rôles et accroissement des inégalités	365
Conclusion	367
Bibliographie	368

CHAPITRE 16

LA POLYGYNIE ET L'EFFECTIVITÉ DE LA LÉGISLATION
AU BURKINA FASO

371

Marie-Eve Paré

Le contexte méthodologique	373
La polygynie chez les Mossi de Koudougou	374
Le cadre législatif de la polygamie	379
L'effectivité de la législation pour encadrer les mariages polygynes	381
L'enregistrement de la polygamie	381
La valorisation étatique de la monogamie	381
Le consentement explicite des conjoints	383
La distribution géographique de la polygynie	386
Les conséquences sociales du non-enregistrement des unions polygynes	387
Les ménages polygynes et les problématiques successorales	388
Conclusion	392
Bibliographie	393

CHAPITRE 17

LES VALEURS FAMILIALES ET LA MÉTHODE SABIDO
EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO —
ANALYSE CRITIQUE D'UN DÉVELOPPEMENT SCÉNARISÉ

395

Lino Pungi, Bob W. White et Serge Makobo

Les personnages et la trame socionarrative	398
Sinke, la ville, les illusions	398

Mangungu et Vieux Goliath : la violence domestique symbolique, la fécondité et la virilité	401
Epanza ou le symbole de la résignation	403
La communication pour le développement comme objet d'analyse	404
Le contexte	406
La cible et le message	408
Le canal	408
Conclusion : deux visions, un seul monde, une dissonance	409
Bibliographie	411
 NOTICES BIOGRAPHIQUES	 413





LISTE DES ENCADRÉS

ENCADRÉ 9.1	« Elle n'a pas d'enfants, alors c'est une mauvaise femme. »	226
ENCADRÉ 9.2	« Un défi à relever qui n'est pas lié à l'amour. »	228
ENCADRÉ 9.3	« Les rapports sexuels, le rappel d'une impossibilité à avoir un enfant. »	229
ENCADRÉ 9.4	« Au niveau du cœur, ce n'est pas pareil. »	232
ENCADRÉ 9.5	« Je reprends ma fille. »	234
ENCADRÉ 9.6	« L'enfant de ma sœur. »	236
ENCADRÉ 9.7	« Un enfant à soi. »	239
ENCADRÉ 15.1	Méthode d'enquête	353





LISTE DES FIGURES

FIGURE 1.1	Indicateurs globaux de polygamie à partir des quatre recensements (population de 15 ans et plus)	24
FIGURE 1.2	Répartition de la population par groupe d'âge et situation matrimoniale	25
FIGURE 1.3	Répartition du statut matrimonial par sexe et milieu selon le groupe d'âge	27
FIGURE 1.4	Répartition des chefs de ménage selon leur situation matrimoniale et le milieu de résidence	29
FIGURE 1.5	Population par groupe d'âge selon la situation matrimoniale du chef de ménage et le milieu de résidence	30
FIGURE 1.6	Comparaison de la répartition des chefs de ménage selon leur statut matrimonial et de l'ensemble de la population selon le statut matrimonial du chef de ménage d'appartenance	31
FIGURE 1.7	Répartition des chefs de ménage masculins en union suivant le groupe d'âge et le nombre d'épouses	32
FIGURE 1.8	Répartition des CM polygames et de leurs épouses présentes suivant le type de polygamie	33
FIGURE 1.9	Écart d'âge entre conjoints	34
FIGURE 1.10	Écart d'âge entre épouses	35
FIGURE 1.11	Proportion de chefs de ménage résidant avec toutes leurs épouses	36
FIGURE 1.12	Proportion de chefs de ménage ne résidant avec aucune de leurs épouses	37
FIGURE 1.13	Proportion de chefs de ménage selon le milieu, le statut matrimonial et le nombre d'épouses présentes	38

FIGURE 1.14	Répartition des polygames selon leur situation résidentielle	40
FIGURE 2.1	Proportion de femmes mariées en union polygame au Sénégal	49
FIGURE 3.1	Prévalence de la monoparentalité pour les hommes et les femmes	74
FIGURE 3.2	Prévalence de la monoparentalité féminine selon le milieu de résidence	76
FIGURE 3.3	Prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation matrimoniale	77
FIGURE 3.4	Prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation matrimoniale et le milieu de résidence	78
FIGURE 3.5	Prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation dans le ménage	79
FIGURE 3.6	Prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation dans le ménage et le milieu de résidence	80
FIGURE 3.7	Répartition des femmes en situation de monoparentalité selon le statut de parenté dans le ménage et la situation matrimoniale	81
FIGURE 3.8	Répartition des femmes en situation de monoparentalité selon qu'elles sont hébergées ou chefs de ménage et selon le pays, pour la dernière enquête	82
FIGURE 3.9	Carte de la prévalence de la monoparentalité féminine	85
FIGURE 3.10	Cartes de la prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation matrimoniale	86
FIGURE 6.1	Répartition (en %) des membres du ménage qui participent habituellement aux activités du ménage selon le sexe	167
FIGURE 6.2	Répartition (en %) des membres du ménage qui participent habituellement à certaines autres activités du ménage selon le sexe	168
FIGURE 6.3	Répartition (en %) des membres du ménage qui contribuent habituellement aux dépenses courantes du ménage	172
FIGURE 10.1	Type d'union à la conception, à la naissance et deux ans après la naissance du premier enfant parmi les répondants ayant eu une première naissance (%), Ouagadougou (2009-2010)	250



LISTE DES TABLEAUX

TABEAU 2.1	Lien des femmes avec le chef de ménage	51
TABEAU 2.2	Caractéristiques des femmes de l'échantillon d'analyse	51
TABEAU 2.3	Mise en cohérence des statuts matrimoniaux des époux	54
TABEAU 2.4	Effectifs des femmes selon leur statut matrimonial et de corésidence	55
TABEAU 2.5	Distribution des femmes selon leur statut matrimonial et de corésidence	56
TABEAU 2.6	Offre de travail des femmes, polygamie et corésidence des époux	58
TABEAU 2.7	Offre de travail des femmes et polygamie	59
TABEAU 2.8	Offre de travail des femmes et résidence de l'époux (unions monogames)	61
TABEAU 2.9	Offre de travail des femmes et résidence de l'époux (unions polygames)	62
TABEAU 2.10	Offre de travail des femmes et résidence des coépouses	63
TABEAU 3.1	Description des Enquêtes démographiques et de santé utilisées	72
TABEAU 3.2	Proportion de femmes de 15-49 ans en union polygame parmi les femmes en union	84
TABEAU 4.1	Profil des femmes chefs de ménage	100
TABEAU 4.2	Profil des femmes enquêtées	103
TABEAU 6.1	Répartition (en %) des personnes qui participent habituellement à certaines activités du ménage selon le lien de parenté avec le chef de ménage	168
TABEAU 6.2	Répartition (en %) des personnes qui s'occupent des enfants âgés de moins de 12 ans du ménage selon le sexe et le lien de parenté avec le chef de ménage	169

TABLEAU 10.1	Circonstances entourant la conception et la naissance du premier enfant selon le statut de l'union au moment de la naissance (%), Ouagadougou (2009-2010)	251
TABLEAU 10.2	Modèles à risques concurrents : risques relatifs qu'une relation célibataire aboutisse à un mariage (avec l'union libre comme risque concurrent) ou à une union libre (avec le mariage comme risque alternatif), Ouagadougou (2009-2010)	254
TABLEAU 13.1	Répartition (%) des personnes enquêtées selon le sexe et les normes scolaires pour la réussite des enfants dans la vie	314
TABLEAU 13.2	Répartition (%) des personnes enquêtées selon le sexe, le statut dans le ménage et les attentes scolaires pour la réussite des enfants dans la vie	316
TABLEAU 13.3	Répartition (%) des personnes enquêtées selon le sexe et les autres caractéristiques sociodémographiques	317
TABLEAU 13.4	Facteurs associés aux normes scolaires des personnes enquêtées pour la réussite des enfants dans la vie	319



LISTE DES SIGLES

AEMU	Activités économiques, partage des ressources et prise en charge des dépenses au sein des ménages urbains
AMP	Assistance médicale à la procréation
AMUPI	Association malienne pour le progrès et l'unité de l'Islam
ANR	Agence nationale de la recherche
ANSD	Agence nationale de la statistique et de la démographie
BAD	Banque africaine de développement
BFEM	Brevet de fin d'études moyennes
CCC	Communication pour le changement des comportements
CF	Code de la famille
CM	Chef de ménage
CMT	Code du mariage et de la tutelle
CPF	Code des personnes et de la famille
DPO	Devenir parent à Ouagadougou
DSPRV	Direction de la solde, des pensions et rentes viagères
EDS	Enquêtes démographiques et de santé
ESPS	Enquête de suivi de la pauvreté au Sénégal
FAGEAC	Famille, genre et activités en Afrique subsaharienne
FIV	Fécondation <i>in vitro</i>
GAREJ	Groupe d'appui à la réforme juridique
GIE	Groupement d'intérêt économique
GPF	Groupement de promotion féminine
HCI	Haut Conseil islamique
IPRES	Institut de prévoyance retraite au Sénégal

IRD	Institut de recherche pour le développement
ISSP	Institut supérieur des sciences de la population
LIMAMA	Ligue des imams et érudits du Mali
OIT	Organisation internationale du travail
OPO	Observatoire de population de Ouagadougou
OSC	Organisation de la société civile
PMC	Population Media Center
RDC	République démocratique du Congo
RGPH	Recensement général de la population et de l'habitat
RGPHAE	Recensement général de la population et de l'habitat, de l'agriculture et de l'élevage
UJMA	Union des jeunes musulmans du Mali
UNAFEM	Union nationale des associations de femmes musulmanes du Mali



INTRODUCTION

ANNE E. CALVÈS,
FATOU BINETOU DIAL
ET RICHARD MARCOUX

SOUVENT PRÉSENTÉE COMME L'UNITÉ DE BASE de la production, de la consommation, de la reproduction, de la protection sociale, mais aussi comme un lieu de pouvoir où se construisent et s'affirment les inégalités entre les hommes et les femmes et entre les générations (Adepoju, 1997 ; Weisner *et al.* 1997 ; Pilon et Vignikin, 2007), la famille est assurément l'institution microsociale qui a connu les plus importantes transformations au cours des dernières décennies en Afrique subsaharienne. Dans un contexte de bouleversements politiques, économiques, sociaux et culturels importants, les structures et les configurations familiales changent et les liens conjugaux et familiaux, tout comme la place et le statut des individus au sein des familles, se redéfinissent. Parallèlement, les normes, les valeurs et les représentations familiales, mais aussi les politiques et les cadres juridiques relatifs à la famille, se transforment également. Vis-à-vis de ces mutations, l'intérêt scientifique pour la famille en Afrique se renouvelle et les chercheurs qui s'y intéressent innovent, tant sur le plan méthodologique que théorique, pour mieux cerner les transformations en cours. En même temps, ils élargissent leur champ d'investigation à des problématiques encore peu abordées dans le contexte

africain. En témoigne la richesse des contributions présentées lors de l'atelier-colloque sur les dynamiques familiales en Afrique subsaharienne organisé par le Groupe interuniversitaire d'études et de recherches sur les sociétés africaines (GIERSA) en collaboration avec l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN) de l'Université de Cheick Anta Diop, une manifestation scientifique réunissant près d'une centaine de personnes et qui s'est tenue à Dakar du 18 au 20 décembre 2016.

Dans la foulée de cette rencontre scientifique, l'objectif du présent ouvrage est de cerner, sans prétendre à l'exhaustivité, certaines facettes des transformations familiales à l'œuvre aujourd'hui dans les sociétés africaines, sans oublier les enjeux que ces changements soulèvent. En privilégiant un regard pluridisciplinaire et en croisant les contributions de démographes, sociologues, anthropologues, économistes et politistes, sur la base de méthodologies et de sources de données propres à chaque discipline, il s'agit ici de mettre en exergue les bouleversements, mais aussi les continuités et les résistances face à ces changements, et ce, en égratignant au passage certaines idées reçues encore tenaces sur la famille africaine. Bien que certains thèmes transversaux, comme les rapports de genre ou les différences entre groupes sociaux, se retrouvent dans la plupart des 17 chapitres de l'ouvrage, ces derniers s'articulent autour de quatre principaux domaines d'investigation qui constituent les quatre parties du livre : 1) structures des ménages et configurations familiales, 2) emploi des femmes, rapports de genre et articulation travail-famille, 3) parentalité, jeunes, aînés et rapports intergénérationnels et 4) politiques, programmes et droit de la famille.

STRUCTURES DES MÉNAGES ET CONFIGURATIONS FAMILIALES

Les données statistiques sur les ménages issues des recensements et d'autres enquêtes démographiques, réalisées depuis les années 1970, constituent depuis plusieurs décennies des sources précieuses, souvent sous-exploitées, d'informations sur les configurations résidentielles des familles africaines, leurs évolutions et leurs disparités au sein du continent (Adegboyega *et al.* 1997 ; Pilon et Vignikin, 2007). Aujourd'hui, alors que l'intérêt pour l'analyse démographique des familles se renouvelle, les chercheurs se réinvestissent dans l'exploitation des données existantes et réalisent aussi des enquêtes particulières sur le terrain afin de mieux saisir la complexité des structures des ménages. Comme l'illustrent plusieurs des contributions du présent ouvrage, cette multiplication des

sources d'information, mais aussi des innovations méthodologiques et analytiques, permettent notamment de mettre à jour des configurations résidentielles et familiales émergentes, ou jusqu'alors peu visibles ou sous-étudiées. Le recours accru à des méthodes mixtes permet aussi d'explorer la manière dont ces configurations sont socialement perçues et les logiques relationnelles qu'elles traduisent ou induisent.

Ainsi, la contribution de Philippe Antoine sur les arrangements résidentiels des ménages polygames au Sénégal illustre éloquentement tout le potentiel des données censitaires pour appréhender des configurations matrimoniales et résidentielles rares. Comme le rappelle l'auteur, bien qu'elles présentent un certain nombre de limites, les données des recensements, parce qu'elles sont exhaustives, permettent de saisir des situations qui échappent aux enquêtes par sondage, comme la polygamie avec trois épouses ou plus, ou celle des hommes âgés (Lardoux et Van de Walle, 2003 ; Gning et Antoine, 2015). L'analyse approfondie des recensements sénégalais présentée par Philippe Antoine révèle une régression constante, mais relativement lente de la polygamie depuis la fin des années 1970, et des différences importantes dans les configurations du phénomène en milieu urbain et rural. Les arrangements résidentiels montrent en outre que la majorité des femmes en union polygame, en milieu urbain comme en milieu rural, cohabitent avec des coépouses et sont donc ainsi plus à risque de faire face aux tensions quotidiennes attribuables à la concurrence et aux rivalités internes au sein du ménage.

En effet, au Sénégal comme dans d'autres sociétés polygames, les conflits entre coépouses peuvent être fréquents et même violents (Jankowiak *et al.*, 2005). Malgré ces risques, rappelle le chapitre d'Elisabeth Cudeville, Charlotte Guénard et Anne-Sophie Robilliard, certaines théories de la polygamie voient cette institution comme une forme d'organisation qui peut offrir des avantages aux femmes, qui peuvent partager entre elles une charge de travail domestique très lourde et disposer ainsi d'un espace d'autonomie économique. En mobilisant des données originales, celles de l'Enquête de suivi de la pauvreté au Sénégal de 2011, qui permet notamment de capter des couples en dehors de ceux constitués par le chef de ménage et ses épouses, les auteures ont pu tester cette hypothèse de partage du travail domestique entre coépouses. Plusieurs résultats intéressants émergent de leurs analyses. L'étude confirme notamment l'hypothèse du partage du travail domestique et montre que l'organisation des unions polygames au Sénégal fait que la présence des coépouses allège effectivement la charge domestique des femmes dans ce type

d'union et permet à ces dernières de consacrer plus d'heures au travail marchand que celles en union monogame, un phénomène déjà observé ailleurs en Afrique (Cook, 2007 ; Anderson, 2000 ; Marcoux, 1997).

En allant, eux aussi, au-delà des approches basées sur les liens de parenté des personnes résidant avec le chef de ménage, Valérie Delaunay, Agnès Adjamagbo, Adama Ouédraogo, Anne Attané et Soumaïla Ouédraogo mobilisent une mesure individuelle de la monoparentalité pour réinterroger la prévalence, l'évolution et les déterminants de ce phénomène au Bénin, au Burkina Faso et au Togo. Cette approche permet notamment de mettre en évidence l'importance de la monoparentalité hébergée, une configuration invisible dans les approches classiques. L'analyse révèle deux facettes de la monoparentalité plus ou moins présente selon les contextes et qui rend compte de conditions socioéconomiques fort différentes : l'une étant principalement le reflet d'un arrangement résidentiel, lié à la migration d'un conjoint ou à sa résidence chez une coépouse ; l'autre étant le résultat d'une instabilité matrimoniale (séparation, divorce), d'un décès du conjoint, ou encore d'une naissance prémaritale. Pour mieux appréhender ces différentes configurations de la monoparentalité et les logiques sociales qui la sous-tendent, concluent les auteurs, le croisement d'approches quantitatives et qualitatives s'impose.

C'est précisément en combinant des données censitaires et des entretiens qualitatifs réalisés à Dakar et à Ouagadougou que Laure Muguérou, Madeleine Wayack-Pambè et Madon Awissi ont dressé un portrait fort instructif d'une catégorie sociale souvent laissée dans l'ombre dans la littérature, celle des femmes chefs de ménages célibataires. Plus jeunes et plus diplômées, ces femmes, en nombre croissant dans les capitales ouest-africaines, sont aussi plus fréquemment actives, et notamment plus souvent salariées que les autres femmes chefs de ménage, cumulant ainsi différents indicateurs d'autonomie et de succès. Dans les deux capitales, cependant, ni les femmes elles-mêmes, pourtant très attachées à leur travail et à l'indépendance qu'il leur procure, ni leur entourage ne considèrent leur situation comme une réussite, faute de mariage. À Dakar, où la stigmatisation du célibat est particulièrement intense (Dial, 2008), l'étude montre que les femmes subissent une pression sociale forte et explicite pour le mariage et vivent la perpétuation de leur célibat avec plus d'appréhension que leurs homologues ouagalaises.

EMPLOI DES FEMMES, RAPPORTS DE GENRE ET ARTICULATION TRAVAIL-FAMILLE

Le fait qu'aujourd'hui un nombre croissant de femmes, célibataires ou non, assument, grâce à leurs revenus d'emploi, les responsabilités de chefs de ménages est symptomatique de transformations plus larges dans la participation des citadines au marché du travail. En effet, si l'activité économique des femmes dans les villes africaines n'a rien de nouveau, depuis les années 1990, avec le renchérissement du coût de la vie, le chômage et la précarisation de l'emploi des hommes, mais aussi la forte progression de la scolarisation des filles et une perception de l'emploi des femmes qui change, on assiste à une féminisation accrue du marché de l'emploi. L'activité économique des épouses comme celles des filles est devenue centrale à la survie des familles urbaines et leur contribution croissante aux revenus des ménages va souvent bien au-delà du simple apport complémentaire aux petites dépenses quotidiennes (Antoine et Dial, 2005 ; Adjamagbo *et al.*, 2009). Malgré de multiples signes de transformation, la portée de la « révolution silencieuse » (Locoh, 1996) que la féminisation du marché du travail induit dans les rôles masculins et féminins au sein des familles reste à établir (Calvès et Adjamagbo, 2014). Plus particulièrement, la question du partage des tâches domestiques au sein des ménages et plus largement celle de la conciliation travail-famille des femmes actives qui se pose avec de plus en plus d'acuité dans les villes est encore trop rarement étudiée dans le contexte africain (Hererra et Torelli, 2013 ; Badini-Kinda, 2010).

Quatre chapitres du présent ouvrage contribuent à combler cette lacune. L'analyse présentée par Mélanie Jacquemin, Laure Moguérou, Awa Diop et Fatou Binetou Dial montre qu'à Dakar la majorité des femmes actives accomplissent une charge de travail considérable sous l'effet d'un double mouvement : l'intensification du travail féminin à l'extérieur de la sphère domestique et, dans le même temps, le maintien d'une charge de travail domestique et familial très conséquente, notamment en raison d'une très faible implication des hommes dans ce domaine. En effet, mises à part quelques timides transformations relevées parmi la jeune génération diplômée, les lignes de répartition des tâches entre femmes et hommes n'ont quasiment pas bougé dans la sphère privée. Pour alléger le poids du labeur qui leur incombe, soulignent les auteures, la plupart des femmes actives doivent avoir recours à diverses formes de délégation, par le biais d'auxiliaires domestiques notamment, dont elles doivent assumer le recrutement, la coordination et la prise en charge financière.

À Ouagadougou non plus, montre Bilampoa Gnoumou Thiombiano dans son chapitre, la participation des femmes au travail rémunéré ne semble pas avoir entraîné de modifications significatives dans la division sexuelle des tâches au sein des ménages. Les données d'entretiens qualitatifs combinées à celles issues du projet « Famille, genre et activités en Afrique subsaharienne (FAGEAC) », une des rares enquêtes ayant collecté des informations sur le partage du travail et des dépenses au sein des ménages, établissent en effet que les Ouagalaises contribuent aujourd'hui substantiellement aux dépenses du ménage, une responsabilité qui incombe typiquement aux hommes, mais que ces derniers en revanche s'investissent très peu dans les tâches domestiques dévolues aux femmes. Dans un contexte où l'aide domestique se fait rare et où les femmes, même les plus scolarisées, se « résignent » et ne revendiquent pas une implication des hommes dans la prise en charge des tâches domestiques, la journée d'une femme active ressemble à un véritable « parcours du combattant », note l'auteure, et la garde des enfants constitue une importante préoccupation pour les travailleuses dans la capitale burkinabè.

Même dans les villes côtières d'Afrique de l'Ouest, comme Lomé ou Cotonou, où la présence des femmes sur le marché du travail a toujours été massive et socialement valorisée, concilier vie professionnelle et vie familiale reste un défi pour les travailleuses, y compris les salariées du secteur formel. Comme le montre Ayemi Lawani dans son étude comparative des trajectoires professionnelles de deux générations de citadines très scolarisées et actives dans les ONG locales de développement dans les deux capitales, les contraintes inhérentes à ce type d'emploi, mais surtout le poids des normes et l'importance sociale des rôles d'épouse et de mère freinent les ambitions professionnelles de nombre d'entre elles. Du reste, l'auteur souligne le décalage chez certaines femmes, particulièrement les plus âgées, entre leur implication professionnelle pour l'émancipation féminine et leur propre vie au quotidien. À Lomé comme à Cotonou, toutefois, les jeunes générations sont moins enclines que leurs aînées à remettre à plus tard leurs ambitions professionnelles au profit de leur vie familiale. Elles tentent de gérer concomitamment leurs responsabilités professionnelles et leur devoir de jeunes mères et revendiquent même un partage plus égalitaire des tâches domestiques au sein du ménage.

L'étude qui clôt cette section sur l'emploi des femmes, celle de Sadio Ba Gning, Cheikh Sadibou Sakho, Marie-Thérèse Sène et Joseph Grégory, emprunte aussi une démarche s'intéressant aux trajectoires professionnelles des femmes africaines, mais cette fois en examinant les parcours d'une quarantaine d'entrepreneures dirigeantes à St-Louis au Sénégal.

À partir des histoires familiales et associatives de ces dernières, l'étude révèle le rôle important joué par les membres du réseau familial élargi, mais aussi, de manière plus étonnante, celui du réseau familial plus restreint (famille proche) dans le développement des activités professionnelles des entrepreneures. Il s'agit notamment de l'aide des conjoints, voire des coépouses, et ce, au moment du démarrage des entreprises. Les auteurs soulignent aussi l'appui offert par les enfants, souvent plus instruits et qui maîtrisent les nouvelles technologies de l'information, permettant ainsi aux entreprises de leurs mères d'exploiter les ressources disponibles sur Internet. Dans l'espace des réseaux qu'elles construisent à St-Louis au Sénégal, les femmes entrepreneures tissent des liens pluriels et interdépendants et l'étude montre bien que, au-delà des dimensions économiques, la réussite des entreprises de ces femmes repose sur des logiques religieuses, politiques et familiales qui s'entremêlent.

PARENTALITÉ, JEUNES, AÎNÉS ET RAPPORTS INTERGÉNÉRATIONNELS

Comme le rappelle l'ensemble des contributions sur la conciliation travail-famille, la maternité demeure un aspect essentiel de l'identité féminine et un impératif social incontournable pour les femmes, incluant les jeunes générations de citadines actives les plus privilégiées. Aujourd'hui encore, dans la plupart des pays africains, l'objectif premier du mariage est la procréation, et la stérilité d'un couple est vécue comme un véritable drame, surtout par les femmes (Cooper et Botiveau, 2013). Comme le souligne Doris Bonnet dans sa contribution, les femmes sont en effet les premières à être pénalisées, parfois dramatiquement, lorsque l'enfant tarde à venir après le mariage. Sur la base d'un terrain innovant effectué à Douala au Cameroun, l'auteure étudie un phénomène émergent parmi les classes moyennes urbaines, celui du recours à la fécondation *in vitro* par les couples stériles. Les femmes des milieux urbains et des classes moyennes, indique l'étude, remettent en cause aujourd'hui la pratique du confiage d'enfants comme moyen familial pour pallier la stérilité d'une parente. Les couples stériles veulent des enfants « à eux » qu'ils veulent élever selon leurs valeurs, et l'étude illustre la primauté accordée aujourd'hui à la parenté biologique. En termes de rapports de genre, la filiation par le père reste une priorité au sein des couples et si donner ou accueillir des ovocytes ne provoque pas de refus, le recours au don de sperme est en revanche peu toléré par les hommes.

Dans la lignée de travaux antérieurs (Marie, 1997 ; Calvès et Marcoux, 2008), plusieurs contributions du présent ouvrage mettent également en lumière des processus d'individualisation à l'œuvre au sein des familles africaines, notamment en milieu urbain. Les femmes de la classe moyenne camerounaise, note Doris Bonnet, critiquent non seulement la pratique du confiage des enfants au sein de la famille étendue et tentent, même partiellement, de s'y soustraire, mais elles ne souhaitent plus non plus que les aînés du groupe familial (en particulier de leur mari) soient responsables des décisions de reproduction qui engagent leur vie de couple. Ces velléités d'autonomisation des jeunes sont également observables dans le domaine du mariage, traditionnellement perçu en Afrique comme une union entre deux familles plutôt qu'entre deux individus et typiquement placé sous la stricte gestion des aînés (Marcoux et Antoine, 2012). Elles se manifestent notamment par un rôle plus actif joué par les jeunes, particulièrement les plus scolarisés, dans la sélection de leur conjoint, mais aussi par le nombre croissant d'entre eux qui optent pour le concubinage et vivent maritalement alors que leur union n'a pas encore été sanctionnée par un mariage, forçant ainsi l'autorité familiale.

À Ouagadougou par exemple, montrent Anne E. Calvès et Afiwa N'Bouké, le mariage n'est plus le cadre exclusif de constitution de la famille et le concubinage s'affirme aujourd'hui comme le contexte de naissance mais aussi le cadre de vie de nombreux jeunes enfants. En mobilisant les données d'une enquête biographique très riche, les auteures explorent les facteurs socioéconomiques pouvant influencer le choix de ce type d'union de plus en plus populaire dans la capitale burkinabè. L'union libre est-elle le « mariage des pauvres », encouragé par la détérioration des conditions économiques et la crise de l'emploi, ou plutôt le reflet de changements de valeurs parmi les jeunes, notamment les plus scolarisés, qui désirent se distancer du contrôle familial et des normes matrimoniales pour former des unions avec des partenaires de leur choix ? Les résultats de l'analyse appuient la deuxième hypothèse et avancent que des velléités d'autonomisation de la part des jeunes, plutôt que des préoccupations économiques, les motivent à choisir l'union libre plutôt qu'à se marier.

Cette question des reconfigurations des rapports intergénérationnels et du pouvoir des aînés au sein des ménages est au cœur du chapitre présenté par Fatou Binetou Dial. En se penchant sur l'expérience de la retraite au Sénégal, l'auteure explore un sujet encore trop rarement abordé en Afrique, celui de la vieillesse et de la prise en charge des aînés. En Afrique, en l'absence de systèmes formels de protection sociale, la prise en charge des personnes âgées est typiquement assurée par la famille, et les enfants

adultes et leurs parents sont liés par un « contrat intergénérationnel implicite » de soutien dans la vieillesse fermement établi (Roth, 2010). Au Sénégal, dans l'imaginaire populaire, les personnes âgées sont à vénérer, et méritent toute l'attention et la considération de leurs entourages et de leurs descendants, rappelle Fatou Binetou Dial. Pourtant, note l'auteure, sur le terrain, la situation des aînés n'est pas aussi reluisante que le laisse penser le discours normatif. Comme le révèle le cas des fonctionnaires à la retraite, même pour la frange la plus privilégiée des personnes âgées, « réussir sa vieillesse » est un pari difficile et la retraite demeure une période qu'elles appréhendent avec inquiétude. Diminution des revenus, obligations de soutien financier des enfants adultes, mais encore dépendants, changement de statut social, ennui : les défis sont multiples et l'épanouissement des personnes âgées est encore très largement tributaire du soutien affectif, émotionnel et économique que leur confèrent les membres de la famille proche et élargie.

Au-delà du rôle crucial de protection sociale qu'elle continue de jouer, la famille est, en Afrique comme ailleurs, un lieu de socialisation des enfants et de transmission de normes et de valeurs. Deux contributions de l'ouvrage se sont penchées sur ces fonctions essentielles de la famille, et pourtant rarement traitées dans la littérature africaniste, et toutes deux les ont abordées en lien avec la question des rapports de genre, signe de l'importance que cette question revêt aujourd'hui sur le continent. À partir de données qualitatives innovantes recueillies auprès de jeunes adolescents issus de quartiers défavorisés de Ouagadougou et de leurs parents, l'étude de Nathalie Sawadogo, Fiacre Bazié et Georges Guiella explore les normes de genre perçues par ces futurs adultes, mais également les mécanismes de leur transmission au sein des ménages. L'analyse révèle une continuité dans les normes et les stéréotypes sexués transmis : le garçon est éduqué dans l'objectif d'être le futur chef de ménage, pourvoyeur des ressources pour la famille, et la fille dans le but d'être une ménagère accomplie et soumise. Les auteurs montrent que cette transmission passe surtout par les rôles et responsabilités qui sont assignés aux filles et garçons ainsi que par les ambitions qui leur sont communiquées. Malgré la prégnance des schémas genrés, les auteurs relèvent aussi, chez certains parents et adolescents, quelques rares signes de changement, dont l'effet sur la nouvelle génération reste à déterminer.

Toujours dans les quartiers populaires de Ouagadougou, mais en mobilisant des statistiques d'enquête, Moussa Bougma s'intéresse aussi aux normes relatives à l'éducation des enfants. La meilleure scolarisation des enfants résidant dans les ménages dirigés par les femmes en Afrique,

s'interroge l'auteur, s'explique-t-elle par une plus grande valorisation de la scolarisation des enfants par les femmes que par les hommes ? Les résultats de ses analyses l'amènent à répondre par l'affirmative. Toutes choses égales par ailleurs, les femmes, qu'elles soient chefs de ménage ou non, ont des attentes scolaires plus élevées pour les enfants, garçons comme filles, comparées aux hommes. Selon Moussa Bougma, ce résultat pourrait s'expliquer par la sous-scolarisation historique des femmes qui les rendrait particulièrement sensibles à l'importance de l'école, mais aussi par une plus grande vulnérabilité dans la vieillesse comparée aux hommes, et donc une conscience plus aiguë de la nécessité d'investir dans la scolarisation des enfants pour assurer un soutien dans le futur.

POLITIQUES, PROGRAMMES ET DROIT DE LA FAMILLE

Les transformations dans les structures et configurations familiales, mais aussi dans les rapports intrafamiliaux – notamment les rapports de genre – se sont accompagnées, au cours des dernières décennies, de changements marquants dans les politiques familiales et les cadres législatifs relatifs à des enjeux tels que la filiation, l'héritage, le mariage ou l'égalité de genre. En effet, le respect des droits de la personne et la promotion de l'égalité de genre sont devenus au fil des ans des éléments centraux de la rhétorique des institutions internationales de développement et des bailleurs de fonds (Calvès, 2014). Ainsi, tout au long des années 1990, sous la pression d'acteurs internationaux, mais aussi locaux, et à l'ère de la « gouvernance partagée » (Gazibo et Moumouni, 2016), la plupart des États africains ont mis en œuvre des réformes politiques et juridiques pour se conformer aux conventions régionales et internationales relatives aux droits des femmes et des enfants. Loin d'être consensuelles, ces réformes ont souvent mobilisé et opposé, parfois de façon violente, les différents acteurs de la société civile et les citoyens. En effet, comme le rappellent plusieurs contributions du présent ouvrage, en Afrique comme ailleurs, la famille demeure un sujet politiquement explosif.

Le cas de la polémique suscitée par la réforme du code des personnes et de la famille au Mali, finement analysée par Ousmane Koné, en est un bel exemple. L'auteur s'est plus précisément intéressé aux stratégies déployées par les acteurs islamiques maliens pour s'opposer au gouvernement et aux associations féminines afin de faire dérailler l'adoption d'un code de la famille jugé « contraire aux valeurs religieuses maliennes ». Ousmane Koné montre comment la mise en place d'une stratégie de communication efficace, combinée à l'établissement d'alliances

stratégiques avec d'autres acteurs de la société civile malienne, a permis aux acteurs islamiques de mobiliser l'opinion publique en leur faveur et, ultimement, de faire adopter un code de la famille intégrant leurs principales revendications : reconnaissance du devoir d'obéissance de la femme à son mari, réduction de l'âge au mariage pour les filles à 16 ans, légalisation du mariage religieux, héritage et succession selon les règles islamiques et coutumières, et non-reconnaissance des enfants nés hors mariage, notamment.

Si la question religieuse et celle de l'égalité de genre au sein de la famille sont centrales dans la longue controverse qui a entouré l'adoption du code de la famille au Mali, elles sont aussi au cœur des ambiguïtés constatées dans l'application du droit de la famille sénégalais. Comme le montre éloquentement Marième N'Diaye dans son chapitre consacré au traitement judiciaire des successions et des divorces à Dakar, l'objectif d'égalité de genre, promu initialement par le législateur dans le code sénégalais, se heurte devant les tribunaux au conservatisme des acteurs judiciaires et des orientations de la jurisprudence familiale. En effet, alors que la norme islamique est marginalisée dans le texte, l'ethnographie des tribunaux au sein des juridictions dakaroises montre que cette norme occupe en pratique une place centrale et que la justice familiale consacre une islamisation tacite du droit qui favorise, en matière de succession comme de divorce, les hommes au détriment des femmes.

Ce sont aussi aux défis de l'application du droit en milieu ouest-africain que s'intéresse Marie-Eve Paré dans son étude sur l'effet de la législation encadrant la polygamie sur les familles au Burkina Faso. Sur la base d'une analyse anthropologique fouillée chez les Mossi de la ville de Koudougou et de villages environnants, l'auteure révèle le décalage entre certaines clauses du Code des personnes et de la famille burkinabè de 1989 et les pratiques matrimoniales locales. La valorisation étatique de l'union monogame, l'exigence du consentement explicite des conjoints et le profil socioéconomique des couples polygames (plus ruraux et moins éduqués) font que ces derniers sont peu enclins à venir officialiser leur union devant un officier de l'état civil. Or, le manque de reconnaissance légale de nombreuses unions polygames fragilise les coépouses et leurs enfants qui, en cas de litige, ne sont pas protégés par la justice, créant ainsi, argumente l'auteure, deux catégories de citoyens juridiques.

Comme le laissent entendre les contributions de Ousmane Koné, de Marième N'Diaye et de Marie-Eve Paré, dans les pays ouest-africains, l'alignement des cadres législatifs relatifs à la famille sur les valeurs qui sous-tendent le système international des droits de la personne et des droits

des femmes est souvent en porte-à-faux avec les valeurs et pratiques conjugales et familiales des acteurs sociaux sur le terrain. Ce fossé entre les valeurs familiales importées et les normes locales, Lino Pungi, Bob W. White et Serge Makobo le mettent, eux aussi, en lumière dans leur contribution à ce volume. Dans une analyse originale de feuillets radiophoniques à visée éducative produits par une ONG américaine et diffusés sur les ondes d'une radio onusienne en République démocratique du Congo, les auteurs montrent comment les normes familiales occidentales, notamment celles relatives au contrôle des naissances, promues en filigrane dans les épisodes radiophoniques, heurtent les sensibilités locales. N'accordant que peu d'importance aux spécificités du contexte congolais, et scénarisant des personnages individualistes et sans nuance, porteurs de messages en dissonance avec les réalités familiales et les logiques sociales locales, les feuillets radiophoniques ratent leur cible et rappellent l'entêtement des ONG internationales de développement à vouloir imposer des valeurs perçues – ou souhaitées – comme universelles.

En conclusion, cet ouvrage collectif n'a aucunement la prétention d'épuiser ce vaste sujet qu'est la famille africaine. Il nous semblait toutefois fort pertinent, près de 70 ans après les indépendances, de faire le point sur cette institution microsociale qui traverse et qui est traversée par les transformations sociétales majeures observées en Afrique subsaharienne. Parmi celles-ci, les changements dans les rapports de genre occupent indubitablement une place de choix. Il est en effet frappant, à la lecture de l'ensemble des chapitres de l'ouvrage, de constater à quel point, et ce, quel que soit l'objet abordé ou le pays étudié, la question des rapports sociaux de sexes est centrale à l'étude des nouvelles dynamiques familiales en Afrique. En effet, qu'il s'agisse des arrangements résidentiels des familles, de la participation au marché du travail, de l'organisation des tâches domestiques, de la parentalité, de la socialisation des enfants, des rapports intergénérationnels, ou des politiques familiales et de l'application du droit, derrière les transformations étudiées, c'est la remise en cause, souvent difficile, des rapports de genre inégalitaires et la capacité des femmes à se bricoler des espaces d'autonomie, aussi partiels et fragiles soient-ils, qui se posent et qu'interrogent plus ou moins directement l'ensemble des chapitres. Ce constat est-il si étonnant alors que les deux tiers des 35 collaborateurs de cet ouvrage collectif sont en fait, doit-on le souligner, des collaboratrices ? La famille africaine change, assurément, tout comme le milieu de la recherche scientifique qui étudie ces changements.

BIBLIOGRAPHIE

- ADEGBOYEGA, O., J.P. NTOZI et J.B. SSEKAMATTE-SSEBULIBA (1997). « The African family: Data concepts and methodology », dans A. Adepoju (dir.), *Family, Population, and Development in Africa*, Londres, Zed Book, p. 35-57.
- ADJAMAGBO, A., P. ANTOINE, D. BEGUY et F.B. DIAL (2009). « Comment les femmes concilient-elles mariage et travail à Dakar et à Lomé ? », dans M. Amadou Sanni, P. Klissou, R. Marcoux et D. Tabutin (dir.), *Villes du Sud. Dynamiques, diversité et enjeux démographiques et sociaux*, Paris, Agence universitaire de la francophonie/Éditions des archives contemporaines, p. 103-124.
- ANDERSON, C. (2000). « The persistence of polygyny as an adaptive response to poverty and oppression in Apartheid South Africa », *Cross-Cultural Research*, 34(2), p. 99-112.
- ANTOINE, P. et F.B. DIAL (2005). « Mariage, divorce et remariage à Dakar et Lomé », dans K. Vignikin et P. Vimard (dir.), *Familles au Nord, Familles au Sud*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, p. 205-232.
- BADINI-KINDA, F. (2010). « Femmes, foyer, activités professionnelles : les termes du débat au Burkina Faso », dans M. Rollinde, *Genre et changement social en Afrique*, Paris, Éditions des archives contemporaines/Agence universitaire francophone, p. 25-40.
- CALVÈS, A.E. (2014). « L'empowerment des femmes dans les politiques de développement : histoire d'une institutionnalisation controversée », *Regards croisés sur l'économie*, 2(15), p. 306-321.
- CALVÈS, A.E. et A. ADJAMAGBO (dir.) (2014). *Cahiers québécois de démographie*, « Genre et dynamiques démographique en Afrique subsaharienne », 43(2).
- CALVÈS, A.E. et R. MARCOUX (2007). « Entre individualisme et communautarisme : les sociétés africaines en mutation », *Sociologie et sociétés*, 39(2), p. 5-18.
- COOK, C.T. (2007). « Polygyny: Did the Africans get it right ? », *Journals of Black Studies*, 38(2), p. 232-250.
- COOPER, B.M. et R. BOTIVEAU (2013). « De quoi la crise démographique au Sahel est-elle le nom ? », *Politique africaine*, (130), p. 69-88.
- DIAL, F.B. (2008). *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala.
- GAZIBO, M. et C. MOUMOUNI (2017). *Repenser la légitimité de l'État africain à l'ère de la gouvernance partagée*, Québec, Presse de l'Université du Québec.
- GNING, S.B. et P. ANTOINE (2015). « Polygamie et personnes âgées au Sénégal », *Mondes en développement*, 3(171), p. 31-50.
- HERRERA, J. et C. TORELLI (2013). « Domestic work and employment in Africa: What is the trade-off for women ? », dans P. De Vreyer et F. Roubaud (dir.), *Urban Labor Markets in Sub-Saharan Africa*, Washington, D.C., World Bank Publications et Agence française de développement, p. 221-249.
- JANKOWIAK, W., M. SUDAKOV et B.C. WILREKER (2005). « Co-wife conflict and co-operation », *Ethnology*, 44(1) p. 81-98.
- LARDOUX, S. et E. VAN DE WALLE (2003). « Polygamie et fécondité en milieu rural sénégalais : facteur d'évolution de la fécondité en Afrique », *Population*, 58(6), p. 807-836.
- LOCOH, T. (1996). « Changements de rôles masculins et féminins dans la crise : la révolution silencieuse », dans J. Coussy et J. Vallin (dir.), *Crise et population en Afrique. Crises économiques, politiques d'ajustement et dynamiques démographiques*, Paris, Centre population et développement (CEPED), p. 445-470.
- MARCOUX, R. (1997). « Nuptialité et maintien de la polygamie en milieu urbain au Mali », *Cahiers québécois de démographie*, 26(2), p. 191-214.
- MARCOUX, R. et P. ANTOINE (dir.) (2014). *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

- MARIE, A. (1997). *L'Afrique des individus : itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine* (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey), Paris, Karthala.
- PILON, M. et K. VIGNIKIN (2006). *Ménages et familles en Afrique subsaharienne*, Paris, Édition des archives contemporaines.
- ROTH, C. (2010). « Les relations intergénérationnelles sous pression au Burkina Faso », *Autrepart* (53), p. 95-110.
- WEISNER, T.S., C. BRADLEY et P.L. KILBRIDE (dir.) (1997). *African Families and the Crisis of Social Change*, New York, Praeger.



PARTIE 1

STRUCTURE DES MÉNAGES ET CONFIGURATIONS FAMILIALES





CHAPITRE 1

LA POLYGAMIE URBAINE ET LA POLYGAMIE RURALE AU SÉNÉGAL

CONFIGURATIONS À PARTIR DES DONNÉES DE RECENSEMENT

PHILIPPE ANTOINE

LA POLYGAMIE EST UN SYSTÈME MATRIMONIAL complexe, avec des modalités et des calendriers différents pour les hommes et les femmes. Les hommes commencent toujours leur parcours matrimonial en monogamie et seulement certains d'entre eux feront le choix de « prendre » une nouvelle épouse, la deuxième, puis éventuellement une troisième, etc. Les femmes peuvent soit entrer directement en polygamie en se mariant avec un homme déjà en union, soit connaître une transition passive de monogame à polygame quand, jusque-là unique épouse de leur conjoint, ce dernier choisit de prendre une

nouvelle épouse. Les femmes entrant en union bien plus jeunes que les hommes, la polygamie est vécue avec des temporalités différentes par chacun des sexes.

Bien que le recensement offre seulement une vision transversale des caractéristiques de la population, il peut toutefois nous livrer de précieuses informations sur la polygamie et rendre compte de sa complexité sur le plan résidentiel. Il présente l'avantage de l'exhaustivité et permet donc d'appréhender des situations relativement rares, comme la polygamie avec trois épouses ou plus, ou bien celle des hommes âgés. Nous avons analysé les données du recensement du Sénégal de 2002 afin de quantifier et mettre en évidence certains modes organisationnels de la polygamie. Deux aspects sont particulièrement abordés : la différence urbain/rural et les modes de résidence entre conjoints. En effet, la polygamie est importante en milieu rural, mais concerne aussi une part non négligeable de la population urbaine. Existente-ils des similitudes et des différences de pratique de la polygamie selon le milieu d'habitat, urbain ou rural ?

En apparence simple, les modes de résidence en situation de polygamie s'avèrent complexes à saisir et sont aussi très divers : le mari polygame peut être en résidence commune avec toutes ses épouses ou bien, parmi ces dernières, certaines peuvent résider séparément. De nombreuses configurations intermédiaires sont aussi relevées. Les modes de résidence en union polygame au Sénégal sont-ils semblables ou différents entre les milieux ? La polygamie est-elle davantage unirésidentielle en milieu rural et plurirésidentielle à la ville ? L'analyse du recensement peut apporter des éléments de réponse à ces questions.

LA POLYGAMIE

Les mécanismes démographiques qui rendent possible la polygamie sont relativement bien documentés (Pison, 1986 ; Pilon, 1991). L'existence de la polygamie repose sur un important écart d'âge au mariage entre les hommes et les femmes. Le remariage rapide et fréquent des femmes divorcées ou veuves favorise également cette pratique. Pour Abdoulaye Bara Diop (1985), il y a plusieurs facteurs favorables à la polygamie au Sénégal : cette forme d'union permet en particulier de s'allier à plusieurs groupes et confère ainsi un avantage sociopolitique. La polygamie induit également un apport économique, car les femmes, par leur travail ou la culture de leur champ personnel, contribuent à l'entretien du ménage. Ce partage des tâches est parfois recherché par certaines femmes, surtout en milieu rural, allant même jusqu'à proposer une seconde épouse à leur mari. La polygamie

permet à l'homme de maximiser sa descendance (Chojnacka, 2000) même si, en milieu rural au Sénégal, les femmes en union polygame ont un niveau de fécondité plus faible que les monogames (Lardoux et Van de Walle, 2003). Une descendance nombreuse permet d'avoir une main-d'œuvre plus importante et espérer une prise en charge par ses enfants durant la vieillesse. Les modalités et les facteurs expliquant cette forme d'union et son maintien en ville sont également bien cernés (Marcoux, 1997; Antoine, 2006). En milieu urbain, la mobilité matrimoniale est elle aussi importante, divorce et remariage allant de pair avec la polygamie (Dial, 2008). Pour certaines catégories privilégiées, la polygamie est aussi un signe d'ostentation et de prestige. Dans des sociétés où le mariage est une priorité, la concurrence entre les femmes est accentuée par leur sur-nombre relatif¹; la polygamie apparaît comme une possibilité supplémentaire qui conduit certaines femmes à accepter d'épouser un homme déjà marié pour ne pas rester célibataire. La polygamie est aussi le moyen, pour les hommes, de concilier les préférences du groupe (choix social) en matière matrimoniale et les préférences sentimentales (choix individuel).

Cependant, loin de correspondre à une pratique sélective et un instrument de pouvoir, la polygamie apparaît comme une expérience partagée par une partie importante des hommes, souvent à titre provisoire, la polygamie étant réversible (Hertrich, 2006). La flexibilité est l'un des atouts de l'institution : elle offre des mécanismes d'ajustement à l'ensemble du système matrimonial et évite sa remise en question. L'étude de l'évolution de la polygamie dans la zone rurale de Niakhar confirme la complexité des forces en jeu : bien que les niveaux de polygamie y restent stables au cours du temps, les hommes des générations récentes entrent en première union polygame moins rapidement que leurs aînés (Mondain *et al.*, 2004). Fatou Binetou Dial (2014) propose une distinction entre la polygamie subie par une femme en monogamie lorsque son mari convole avec une nouvelle épouse et la polygamie choisie quand une femme épouse un homme déjà marié. Les femmes, indépendamment de leur rang d'épouse, recherchent la considération de leur mari et visent les meilleures conditions de vie possible en cas de cohabitation avec leurs coépouses.

Dans la société sénégalaise, la polygamie bénéficie encore d'une reconnaissance sociale et légale, le mariage civil permettant différentes options. Le vécu de la polygamie est très diversifié suivant les situations. Les réponses des femmes à la polygamie vont de l'acceptation à la

1. L'important écart d'âge au mariage entre hommes et femmes (neuf ans au Sénégal) se conjugue à une pyramide des âges allant en s'élargissant pour donner l'impression qu'il existe plus de femmes « disponibles » sur le marché matrimonial.

résignation, en passant par la contestation. À l'inverse, certaines femmes procèdent à une relecture positive de ce statut qui leur permet d'être mariées tout en gardant une certaine autonomie. La polygamie sans cohabitation, position *a priori* la plus enviable, permet d'éviter les tensions liées aux relations quotidiennes avec les coépouses.

LA COLLECTE DE LA SITUATION MATRIMONIALE ET DE LA POLYGAMIE AU RECENSEMENT DE 2002

Lors du recensement de 2002, un ménage est défini comme un groupe de personnes, apparentées ou non, qui vivent sous le même toit et mettent en commun tout ou une partie de leurs ressources pour subvenir à leurs besoins essentiels, notamment le logement ou la prise des repas en commun, et reconnaissent l'autorité d'une seule et même personne, le chef de ménage. Dans chacune des langues nationales, un mot désigne le concept de « ménage » : *njël* en wolof ; *ngank* en serer ; *hirande* en pulaar ; *siitik* en diola, etc. Lorsque le chef de ménage est polygame et qu'il partage sa vie en alternance dans le foyer de chacune de ses différentes épouses, la règle suivante est appliquée : « Les polygames sans résidence fixe sont recensés comme résidents chez la première épouse et comme visiteurs s'ils ont passé la nuit chez l'une des autres épouses. » Cette dernière option du mari visiteur n'est guère respectée. En effet, parmi les chefs de ménage, on dénombre 139 672 hommes polygames ne vivant pas avec toutes leurs épouses² ; une part importante de ces hommes devrait avoir passé la nuit du recensement auprès d'une épouse vivant ailleurs. Avec seulement 699 hommes considérés « en visite » chez leur épouse, nous sommes très loin du compte.

Un homme polygame est recensé chef de ménage seulement là où réside sa première épouse. Si le mari vit avec plusieurs de ses épouses, on les enregistre selon leur rang. En cas de résidences séparées, les autres épouses connaissent deux situations possibles : soit elles sont chefs de ménage et occupent leur propre logement, soit elles vivent dans le foyer d'un de leur parent (père, frère, etc.) et leur mari les rejoint lorsqu'elles sont « de tour ». Quand le chef de ménage est une femme, et que celle-ci vit avec certaines de ses coépouses, on enregistre ces dernières en fonction de leur rang³.

2. Sans compter les hommes polygames vivant dans un ménage dont ils ne sont pas le chef.

3. Cette recommandation n'a guère d'utilité pour l'analyse, car aucun code n'est prévu pour identifier les coépouses.

Selon les instructions écrites fournies aux enquêteurs (DPS, 2002), la situation matrimoniale est collectée pour les personnes âgées de 12 ans et plus. Les unions civiles, religieuses ou relevant des traditions sénégalaises sont toutes considérées comme étant un mariage. Les hommes et les femmes mariés en union monogame sont codés 0 (c'est-à-dire une épouse pour les hommes et aucune coépouse pour les femmes). Le code 1 est attribué aux hommes qui ont deux épouses et aux femmes qui sont « première épouse » (P1). De même pour les codes 2 et 3 qui sont attribués aux hommes qui ont respectivement trois ou quatre épouses⁴ et plus, et pour les femmes, celles en position de « deuxième épouse » (P2) ou celles qui sont « troisième ou plus » (P3+). Les autres codes sont 4 pour les célibataires ; 5 pour les veufs ; 6 pour les divorcés ; et 7 pour les autres cas (dont les personnes qui vivent en concubinage ou en union libre ainsi que les couples qui vivent séparés tout en étant dans les liens du mariage). Cette codification, qui n'obéit pas toujours à la même règle pour les hommes et les femmes, est relativement complexe pour un recensement.

Vouloir synthétiser divers ordres d'informations de nature différente, pour chacun des sexes, en un seul code à une position semble bien trop complexe. Le même système a pourtant été reconduit pour le recensement de 2013, sans évaluation des résultats de 2002.

Au Sénégal, chaque rang d'épouse possède sa dénomination et ses caractéristiques. Selon Yacine Kane (2011), la première épouse ou *awoo buru kërëm*, littéralement « la reine de la maison », occupe en fait une position peu enviable, connaissant souvent les déboires de l'arrivée d'une rivale. Considérée comme l'aînée parmi les autres épouses, la première joue un rôle déterminant dans l'organisation de la cuisine et des charges du ménage. Dans certains cas, la première épouse fait figure d'adjointe du chef de ménage et assume la responsabilité principale de la cuisine. La deuxième, *niarel*, *xaritu jëkërëm* (l'amie de son mari) est souvent la consolatrice des déboires du mari avec sa première. La *niétel*, ou troisième épouse, occupe une position qui vient équilibrer les tiraillements entre les deux premières épouses. La *nientel*, quatrième femme, souvent la plus jeune, est la moins exposée à l'arrivée d'une nouvelle épouse. Étant donné la forte mobilité matrimoniale au Sénégal, ces positions sont loin d'être

4. La religion musulmane et la législation sénégalaise limitent à quatre le nombre d'épouses. Certains individus peuvent s'affranchir de ces normes et avoir une pratique plus ostentatoire de la polygamie comme le marabout Cheikh Béthio Thioune, qui s'affiche avec ses sept épouses.

figées : par exemple, de nombreuses premières épouses divorcent après l'arrivée d'une seconde (Antoine et Nanitelamio, 1996) ; dans ce cas, la seconde devient alors la première.

Chaque rang d'épouse correspond à un statut différent et sa collecte peut présenter un intérêt pour mieux appréhender la cohabitation des épouses dans un ménage polygame. Malheureusement, quand on analyse les données, c'est très rarement le rang qui est saisi pour les femmes : c'est en fait soit le nombre de coépouses, ou encore, bien souvent, comme pour les hommes, le nombre d'épouses du mari. Ainsi, lors du recensement sénégalais de 2002, parmi les femmes enregistrées comme mariées à un polygame ayant quatre épouses, 24 seulement sont notées comme P1 alors que l'on en dénombre 24 419 comme P2 et 40 999 comme P3+. Cette répartition est incohérente, car il n'est guère possible que la quasi-totalité des premières épouses ne vivent pas avec leur conjoint polygame. On ne peut donc tenir compte du rang d'épouse collecté et on ne doit retenir que la distinction d'appartenir à une union polygame et, éventuellement, quand le mari est chef de ménage, de son nombre d'épouses déclarées. Toutefois, en tenant compte de l'ordre de remplissage du questionnaire, on peut classer les épouses présentes et leur attribuer un rang relatif, mais qui ne correspond pas nécessairement au rang réel.

Le lien de parenté des membres du ménage est noté par rapport à leur relation au chef de ménage (CM), codé 1. Une épouse du CM est codée 2 ; un enfant du CM codé 3 ; etc. Ce système permet d'identifier clairement les épouses du CM présentes dans le ménage et d'en décompter le nombre afin de le comparer au nombre d'épouses déclarées avec le statut matrimonial. Ce mode de codification présente des limites, car on ne peut pas repérer le conjoint d'un autre membre du ménage résidant dans le foyer. Par exemple, le mari d'une fille du CM qui réside dans le ménage sera noté « autre parent » du CM, et non comme époux de la fille. D'autres méthodes de recueil des liens de parenté plus sophistiquées existent⁵, mais elles ne semblent guère utilisables dans le cadre d'un recensement où le personnel d'enquête n'a pas toujours la compétence nécessaire⁶. Cette contrainte nous conduit à analyser les situations de résidence des

5. Lors du recensement de 1988, un système à deux codes a été utilisé : la parenté par rapport au chef de ménage et la parenté par rapport au chef de noyau. Ce système astucieux n'a pas été analysé par la DPS. Étienne Van de Walle et Aliou Gaye (2006) ont réalisé une exploitation sur un échantillon du recensement de 1988 sur le milieu rural dans les régions de Kolda et de Tambacounda.

6. L'exhaustivité du recensement et son déroulement sur un temps très court ne permettent pas d'employer des enquêteurs professionnels et on doit recruter localement des agents peu formés.

conjoint(s) de polygames seulement chez les hommes chefs de ménage, car c'est seulement dans ce cas qu'on peut apparier les conjoints, ce qui restreint l'analyse approfondie aux chefs de ménage et à leur(s) conjoint(s).

Une partie de l'analyse des données se fait à l'échelle du ménage. Les recensements sont souvent analysés sur le plan individuel, alors qu'un de leur intérêt réside dans la possibilité d'étudier la structure du ménage et les systèmes de résidence (Bartiaux, 2006). Elle consiste à apparier les conjoints (voire leurs enfants). En travaillant à l'intérieur du ménage où les individus sont classés selon leur ordre d'enregistrement, deux types de nouvelles variables sont créés : les variables « descendantes » obtenues par l'attribution des caractéristiques du chef de ménage à chacun des individus et les variables « ascendantes » issues de l'attribution de certaines modalités individuelles ou collectives au chef de ménage. On peut créer de nouvelles variables comme le nombre d'épouses du chef de ménage présentes au sein du ménage, la différence d'âge entre les conjoints ou le nombre d'épouses qui travaillent.

LA SITUATION MATRIMONIALE ET LA POLYGAMIE AU RECENSEMENT DE 2002

Avant de caractériser la polygamie à partir des données du recensement de 2002, il est souhaitable de mettre en perspective ce recensement par rapport aux trois autres opérations du même type ayant eu lieu en 1976, 1988 et 2013, et tenter de connaître l'évolution des indicateurs globaux de la polygamie.

L'évolution de la polygamie à travers les recensements de 1976, 1988, 2002 et 2013

Afin de tenter de retracer une évolution de la polygamie au Sénégal (figure 1.1) à travers les résultats des quatre recensements nationaux (République du Sénégal, ministère des Finances, 1982, 1993, 2008, 2014), trois indicateurs ont été élaborés :

- la proportion de personnes en union parmi la population de 15 ans et plus⁷ ;
- la proportion de personnes en union polygame parmi les personnes en union ;

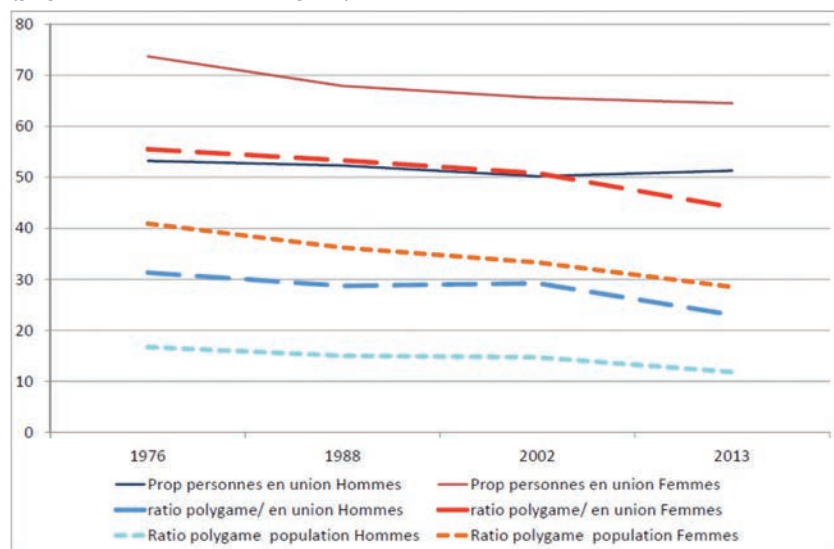
7. On a retenu le seuil de 15 ans pour avoir des données comparables avec les deux premiers recensements qui avaient opté pour cet âge minimal. Dans la suite de l'article, on retient 12 ans comme âge minimum au mariage, comme dans le recensement.

- la proportion de personnes en union polygame parmi la population de 15 ans et plus.

Du côté des femmes (figure 1.1), la diminution de la proportion de femmes en union (attribuable au recul de l'âge au premier mariage) se conjugue à une baisse de la proportion de femmes mariées en union polygame (elle passe de 55 % à 44 %) pour réduire la proportion de femmes en polygamie de 41 % en 1976 à 28,5 % en 2013. L'évolution est plus lente chez les hommes, où la proportion d'hommes en union évolue peu (de deux points entre 1976 et 2013) ; par contre, la proportion d'hommes mariés en situation de polygamie régresse d'environ un peu moins d'un tiers (31,3 %) à moins d'un quart (23 %) ; la proportion de polygames parmi la population des hommes en âge de se marier diminue de 16,7 % en 1976 à 11,8 % en 2013.

FIGURE 1.1

Indicateurs globaux de polygamie à partir des quatre recensements (population de 15 ans et plus)



Source : Calculs faits à partir des résultats des différents recensements.

Sur une période de 37 ans, l'évolution semble régulière mais relativement lente, traduisant l'inertie des comportements matrimoniaux. Il semble toutefois que l'évolution soit plus rapide entre 2002 et 2013, en particulier pour les femmes. Deux présentations des résultats sont

possibles : une qui met l'accent sur l'ampleur du phénomène – en 2002, une femme mariée sur deux est en union polygame – et une autre qui le relativise – en 2002, un tiers des femmes de 15 ans et plus est en situation de polygamie.

Dans la suite du chapitre, l'analyse se concentre sur la situation du mariage et de la polygamie en 2002, à travers les possibilités d'analyses offertes à partir du recensement.

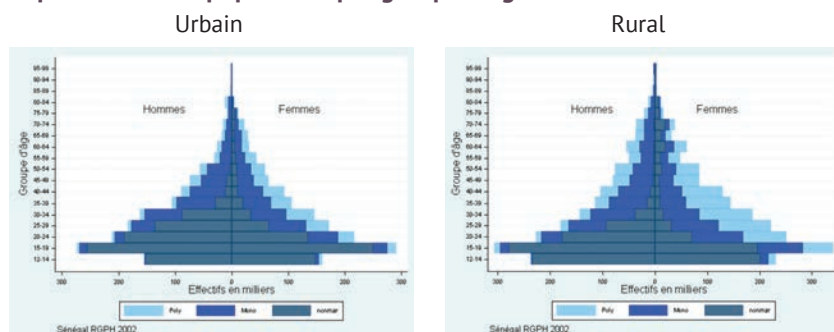
— La place de la polygamie

La représentation de la répartition de la population suivant la situation matrimoniale (figure 1.2) montre clairement que le phénomène concerne bien plus les femmes que les hommes, puisque pour un homme polygame, il y a au moins deux femmes concernées. L'essentiel de la présentation s'attache à une comparaison urbain/rural. La population sénégalaise est principalement rurale (5 849 517 habitants), avec près de six Sénégalais sur dix résidant dans les villages. La population urbaine s'élève à 4 008 965 habitants (41 % de la population totale), dont la moitié environ réside à Dakar (ministère des Finances, 2008).

Afin de mettre en évidence la polygamie selon l'âge, trois états matrimoniaux seulement ont été pris en considération (figure 1.2) : monogamie (bleu), polygamie (bleu clair) et non marié (bleu marine). Ce dernier statut comprend les célibataires, les divorcés et les veufs/veuves. Les deux pyramides des âges, respectivement pour les milieux urbain et rural (figure 1.2), indiquent que la polygamie touche particulièrement les

FIGURE 1.2

Répartition de la population par groupe d'âge et situation matrimoniale



Source : Calculs faits à partir de données du Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH) Sénégal, 2002.

femmes entre 20 et 59 ans ; pour les hommes, c'est surtout à partir de 45 ans que le phénomène prend de l'ampleur. La polygamie, en milieu rural, est plus importante à tous les âges.

Dans l'ensemble, on relève en milieu rural que 17 % d'hommes et 36 % des femmes, parmi la population de 12 ans et plus, sont en union polygame alors qu'en ville, ces proportions respectives s'établissent à un niveau plus bas, respectivement 8,3 et 22 %.

Le calcul de la proportion dans chacun des trois états matrimoniaux pour chaque groupe d'âge (figure 1.3) met en évidence les différences de temporalité entre hommes et femmes. En particulier, le fait de calculer des pourcentages pour chacun des groupes quinquennaux donne un effet de loupe sur la situation des personnes âgées en visualisant l'importance de la polygamie masculine après 60 ans.

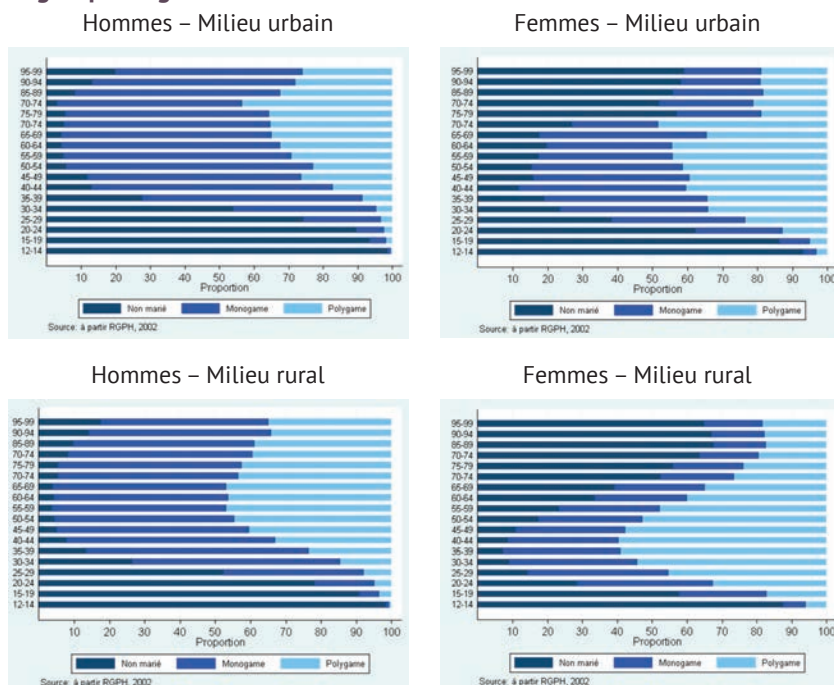
Chez les hommes en milieu urbain, la proportion de polygames atteint presque 30 % à 55-59 ans. Cette proportion est encore plus importante après 60 ans, où elle se maintient autour de 35 à 40 % jusqu'à 80-84 ans, puis diminue régulièrement ensuite. En milieu rural, la polygamie est plus précoce et plus massive ; dès 45-49 ans, on dépasse les 40 % de polygames, puis cette proportion s'accroît et, entre 50-54 ans et 75-79 ans, elle oscille entre 43 et 47 %, pour s'infléchir légèrement par la suite, demeurant toutefois au-dessus de 35 %. Seul un recensement, du fait de son exhaustivité, peut fournir des informations chiffrées sur la situation matrimoniale des personnes âgées. Dans la plupart des enquêtes par sondage, soit leur effectif est très faible, soit les personnes âgées ne font carrément pas partie de l'échantillon⁸.

Face au calendrier tardif de la polygamie chez les hommes, celui des femmes est bien plus précoce (figure 1.3). Le jeune âge au mariage et la possibilité d'entrer directement dans une union polygame, dès le premier mariage, se conjuguent, surtout en milieu rural, pour entraîner une forte proportion de femmes en polygamie aux jeunes âges ; dès 20-24 ans, un tiers des femmes à la campagne sont dans cette situation ; à 30-34 ans, c'est largement la majorité (54 %) qui est dans ce type d'union. La proportion de femmes en union polygame atteint même 60 % entre 35 et 45 ans, déclinant légèrement ensuite, mais restant au-delà de 50 % jusqu'à 55 ans. Passé cet âge, renversement de tendance, la proportion diminue rapidement, mais atteint encore près de 25 % à 75-79 ans.

8. Comme c'est le cas dans les Enquêtes démographiques et de santé (EDS) où l'on analyse la nuptialité entre 15 et 49 ans (Hayase et Liaw, 1997).

FIGURE 1.3

Répartition du statut matrimonial par sexe et milieu selon le groupe d'âge



Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

Chez les femmes, à partir de 70 ans, le statut de veuve devient largement majoritaire. La polygamie est un accélérateur du veuvage féminin : le décès d'un polygame entraîne le veuvage de plusieurs femmes, en général bien plus jeunes que le défunt. À l'inverse, chez les hommes, la polygamie accroît leurs chances d'avoir encore au moins une épouse auprès d'eux au moment de leur décès (Schoumaker, 2000).

En milieu urbain, le même phénomène est relevé pour chacun des sexes, mais avec moins d'intensité. Le veuvage féminin connaît une ampleur moindre : moins d'hommes sont polygames et donc moins d'épouses se retrouvent dans cet état matrimonial. C'est entre 40 et 65 ans que la proportion de femmes en polygamie est la plus haute, se situant entre 40 et 45 %, mais à un niveau moindre que dans les campagnes. Cette proportion décroît ensuite pour atteindre 18 % vers 80-95 ans.

Cette présence de femmes très âgées, encore en union polygame, peut trouver en partie son explication dans une tradition sénégalaise permettant le remariage « de corde » (*takkoo*) des veuves, pour éviter qu'elles ne restent seules ou ne soient convoitées. Cette pratique se distingue du lévirat, car elle n'entraîne pas l'héritage de la femme et de ses biens. Le lévirat est d'ailleurs en très nette régression (Gessain et Desgrées du Loû, 1998). Les femmes *takkoo* acceptent de se lier par un mariage symbolique à un homme déjà marié (Ndione, 1993), souvent un ami ou un proche du défunt. Cette forme de mariage semble pouvoir décharger les femmes du soupçon de ne pas vouloir se remarier, tout en leur permettant de rester dans leur logement, de ne pas bouleverser leurs habitudes et de garder leur indépendance (Desclaux et Boye, 2012). En effet, dans ce type d'union, le *takkoo* est loin des exigences habituelles qui s'appliquent au couple. Il s'agit d'un lien matrimonial très ténu ; la femme dans cette situation n'est pas considérée comme indépendante, mais sous la tutelle d'un homme qui, cependant, ne la voit que très rarement, voire presque jamais lorsqu'elle est très âgée.

Dans la suite du chapitre, l'analyse va se restreindre à une population particulière, celle des hommes chefs de ménage en situation de polygamie.

LA POLYGAMIE DES CHEFS DE MÉNAGE

Une polygamie plus importante en milieu rural

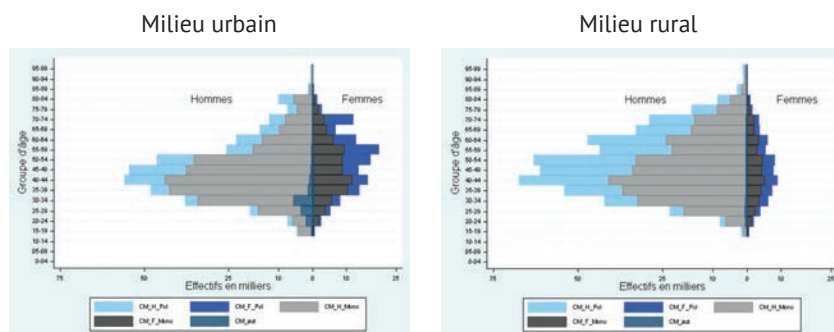
Les données de recensement permettent de reconstituer les couples cohabitant seulement à partir des CM. Tant en milieu urbain qu'en milieu rural, c'est seulement après 40 ans que la proportion de CM parmi les hommes devient nettement majoritaire (environ 63 % des hommes de 40-44 ans)⁹ et augmente rapidement pour atteindre 87 % à 55-59 ans et avoisiner les 90 % jusqu'à 70-74 ans. Aux âges plus élevés, cette proportion régresse plus rapidement dans les campagnes qu'en ville. Entre 50 et 80 ans, environ 90 % des hommes mariés sont des chefs de ménage. L'analyse de la polygamie à partir des seuls chefs de ménage, surtout après 60 ans, n'introduit donc pas un biais important, car la plus grande part des hommes polygames sont des chefs de ménage.

9. Notons toutefois que très peu de chefs de ménage ne sont pas mariés (célibataires, divorcés ou veufs), particulièrement en milieu rural.

Les femmes sont moins bien nombreuses (19 %) que les hommes (81 %) à occuper le statut de chef de ménage, surtout en milieu rural (figure 1.4). En milieu urbain, tout comme dans les campagnes, plus de la moitié de ces femmes CM sont mariées à un polygame (respectivement 56 et 57 %). Chez les hommes, la majorité des CM sont monogames : 72 % en ville et 59 % en milieu rural, particulièrement chez les CM les plus jeunes. Réciproquement, on constate une part nettement plus importante de CM polygames en milieu rural (41 %) qu'en ville (23 %). Dans les deux milieux, c'est à partir de 40 ans que la proportion de polygames devient importante. Sur le plan national, un chef de ménage masculin sur trois est polygame, et plus de la moitié des chefs de ménage féminin connaissent ce statut matrimonial.

FIGURE 1.4

Répartition des chefs de ménage selon leur situation matrimoniale et le milieu de résidence

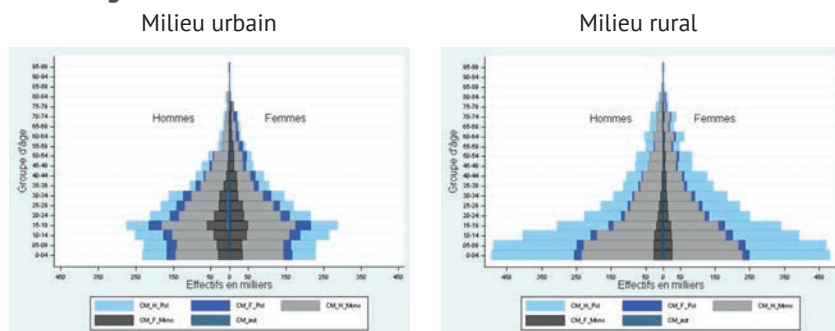


Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

La mesure de la polygamie selon le statut matrimonial du chef de ménage peut s'opérer à une autre échelle en évaluant la répartition de l'ensemble de la population entre ces différents types de ménage. Les ménages polygames sont en général de plus grande taille que les ménages monogames, comme c'est le cas au Sénégal : 12 personnes en moyenne chez les premiers, 7,7 chez les seconds. La répartition de l'ensemble de la population selon le type de ménage donne une représentation sous forme de pyramide très différente, amplifiant l'importance de la polygamie.

FIGURE 1.5

Population par groupe d'âge selon la situation matrimoniale du chef de ménage et le milieu de résidence



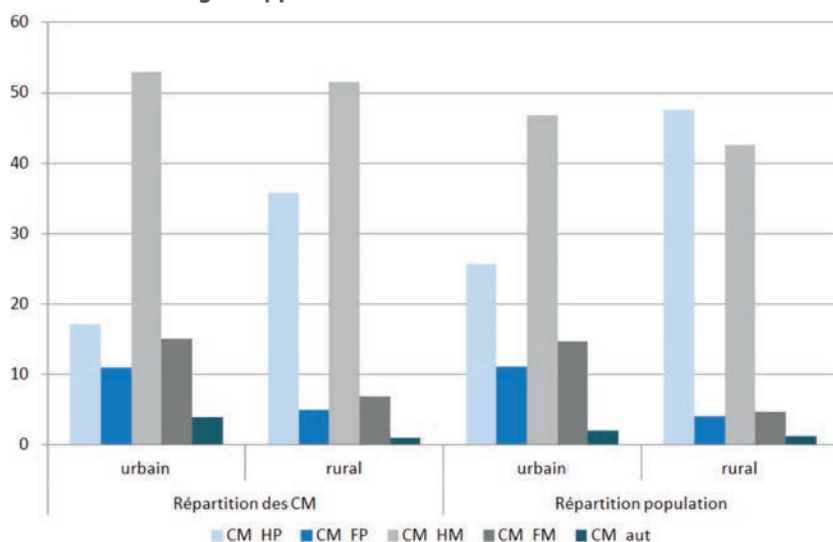
Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

La figure 1.5 comparée à la précédente met en évidence, pour le milieu rural, un effectif important de personnes vivant dans un ménage dirigé par un homme polygame : 48 % de la population est dans ce cas ; et si, en plus, on tient compte de ceux qui vivent dans un ménage dirigé par une femme en union polygame, c'est près de 52 % de l'ensemble des ruraux qui vivent dans un ménage polygame. En milieu urbain, près du quart des chefs de ménage étaient polygames, mais la population vivant dans un ménage polygame est bien plus importante ; plus d'une personne sur trois (37 %) est dans cette situation.

La figure 1.6 présente une synthèse de ces résultats. La proportion de personnes vivant dans un ménage dirigé par un homme polygame est relativement importante, bien plus que si la polygamie n'était mesurée qu'à l'aune de la proportion de chefs de ménage concernés. La différence entre les deux indicateurs est très nette en milieu rural ; un peu plus du tiers des ménages (35,7 %) sont dirigés par un homme polygame et près de la moitié de la population (47,6 %) réside au sein de ce type de ménage. En milieu urbain, 17,1 % des chefs de ménage sont des hommes polygames et ils regroupent dans leur ménage 25,6 % de la population urbaine. On dénombre également parmi les chefs de ménage 11 % de femmes en union polygame qui rassemblent 11 % de la population urbaine.

FIGURE 1.6

Comparaison de la répartition des chefs de ménage selon leur statut matrimonial et de l'ensemble de la population selon le statut matrimonial du chef de ménage d'appartenance



Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

Nous disposons donc d'une série d'indicateurs concernant la polygamie dont l'énoncé induit des images différentes de l'ampleur de ce type d'union. Au Sénégal, en 2002, 13 % des hommes de plus de 12 ans sont en union polygame ; parmi les hommes mariés, la proportion s'élève à 29,5 % ; parmi les hommes chefs de ménage, on dénombre 33 % de polygames. Enfin, chiffre plus percutant, dans l'ensemble du pays, c'est près d'un Sénégalais sur deux (46 % de la population) qui vit dans un ménage polygame. Chacun de ces indicateurs est exact, mais se réfère à une échelle différente pouvant alimenter des argumentaires divergents autour de la polygamie.

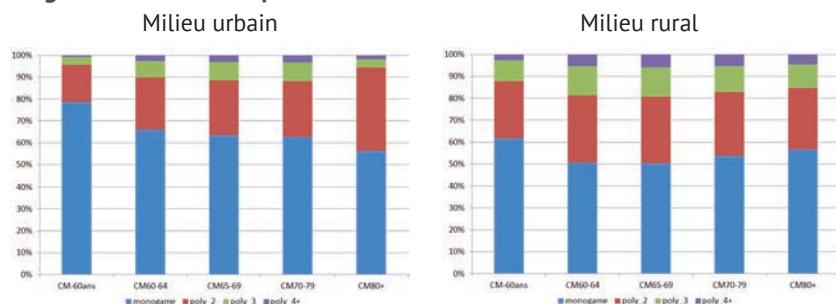
— Le nombre d'épouses et l'écart d'âge

Lors du recensement, pour chaque polygame, le nombre d'épouses avec qui il est marié est recueilli. À partir de cette information, on peut distinguer les hommes mariés suivant leur statut et leur nombre d'épouses déclarées. En milieu urbain, avant 60 ans, seulement 21 % des hommes chefs de

ménage en union sont polygames (figure 1.7), la plupart étant bigames. Entre 60 et 80 ans, de 35 à 37 % des CM sont polygames et environ un tiers de ces derniers sont en union avec plus de deux épouses. Chez les CM les plus âgés, la proportion de polygames est bien plus forte (44 %), mais essentiellement en bigamie. En milieu rural, entre 60 ans et 80 ans, près de la moitié des CM sont polygames (contre 40 % avant 60 ans), environ 30 % bigames et 20 % ayant plus de deux épouses. Dans l'ensemble, les hommes chefs de ménage qui ont quatre épouses sont relativement peu nombreux, particulièrement en ville.

FIGURE 1.7

Répartition des chefs de ménage masculins en union suivant le groupe d'âge et le nombre d'épouses



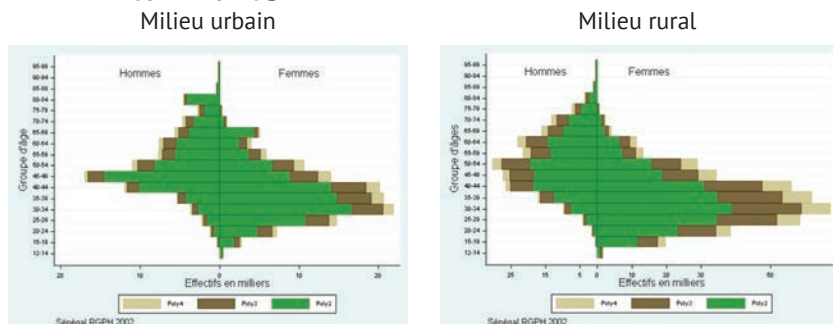
Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

Afin de mettre en évidence la structure des ménages polygames, on a regroupé sur une même pyramide les hommes en union polygame et leurs épouses présentes (figure 1.8). On distingue trois catégories de ménage : ceux comprenant deux épouses déclarées (vert), trois épouses (marron) et quatre épouses (jaune).

La bigamie domine nettement, particulièrement en ville où les CM polygames avec plus de deux épouses déclarées sont minoritaires. Sur la pyramide, l'important décalage en âge entre les hommes et les femmes apparaît nettement : en ville, les maris sont très nombreux entre 40 et 55 ans, et les épouses plus jeunes, entre 25 et 45 ans. Ce déséquilibre en âge est encore plus marqué dans les campagnes.

FIGURE 1.8

Répartition des CM polygames et de leurs épouses présentes suivant le type de polygamie



Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002. Les deux pyramides ne sont pas à la même échelle.

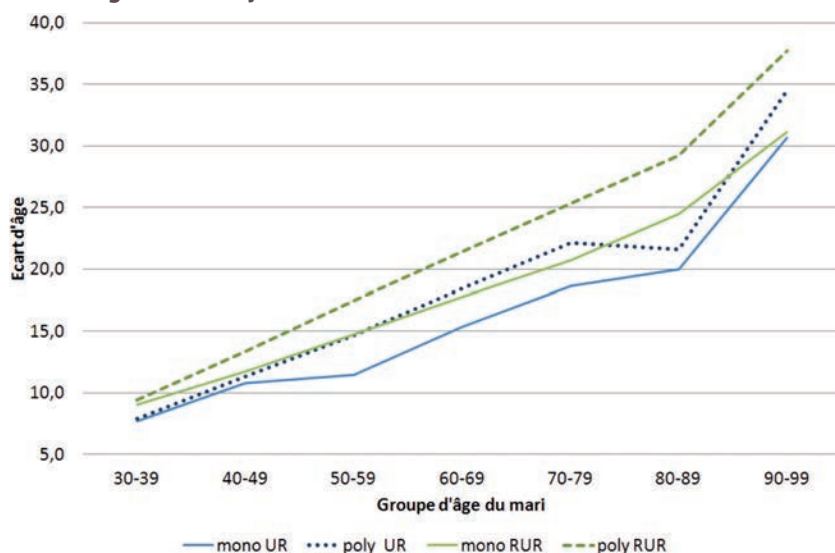
L'important écart d'âge entre les hommes et les femmes est l'un des « moteurs » de la polygamie. L'écart d'âge entre les conjoints est un marqueur notable du statut de la femme. Il constitue un indicateur pertinent d'inégalités au sein du couple : l'épouse, en tant que femme et en tant que cadette, se trouve doublement subordonnée à son mari (Barbieri et Hertrich, 2005 ; Mignot, 2010).

Il est possible de mesurer l'écart d'âge entre le mari et chacune de ses épouses. L'écart d'âge croît avec l'âge du mari (figure 1.9). À 30-39 ans, il est en moyenne de 8 ans pour les polygames en milieu urbain et de 9,5 ans en milieu rural. Cet écart va croissant, passant respectivement à 18,4 ans en ville et 21,4 ans en campagne pour les hommes âgés de 60-69 ans, pour dépasser ensuite les 30 ans au-delà de 80 ans. L'augmentation de l'écart d'âge résulte de l'arrivée d'épouses plus jeunes, mais aussi de divorces avec les épouses les plus âgées.

Pour les monogames, l'écart d'âge avec leur épouse est plus petit, mais demeure assez proche de celui des polygames et, plus surprenant, va lui aussi en s'accroissant avec l'âge, ce qui implique un « rajeunissement » de l'épouse au cours du temps (figure 1.9). Cela signifie que l'instabilité matrimoniale affecte également les monogames qui ont dû divorcer pour épouser une femme plus jeune. Il est possible aussi qu'à la « monogamie choisie » par les hommes ayant opté pour ce statut réponde

FIGURE 1.9

Écart d'âge entre conjoints



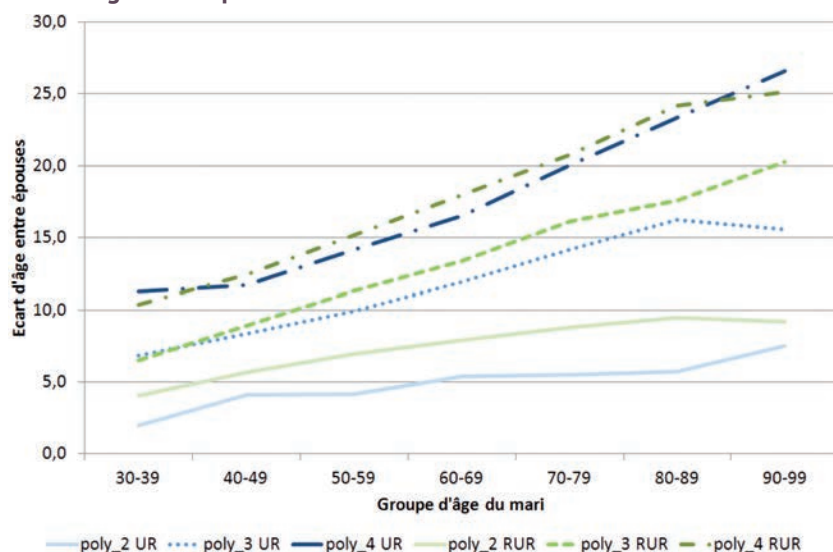
Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

une « monogamie subie » par les hommes qui, devenus polygames avec l'arrivée d'une seconde épouse, voient la première demander le divorce, les ramenant ainsi à leur statut initial de monogame. Des analyses biographiques conduites à Dakar il y a quelques années démontraient que l'entrée en polygamie du mari est un puissant accélérateur du divorce de l'épouse (Antoine et Nanitelamio, 1996 ; Antoine et Dial, 2005).

La polygamie impose la cohabitation à des femmes d'âges très différents. L'écart d'âge entre les épouses présentes ne dépasse pas 10 ans pour les femmes dans des ménages bigames (figure 1.10). Il est bien plus important dans les ménages à trois épouses : l'écart entre la plus âgée des épouses et la plus jeune passe, selon l'âge du mari, de 6,8 ans à 15,6 ans en milieu urbain et de 6,5 à 20,3 ans dans les campagnes. Pour les ménages de quatre épouses et plus, cette différence est encore plus importante : elle atteint en moyenne 25 ans lorsque le mari est très âgé. Ces importantes différences d'âge entre coépouses rendent encore plus délicate leur cohabitation.

FIGURE 1.10

Écart d'âge entre épouses



Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

LE MODE DE RÉSIDENCE DES CONJOINTS

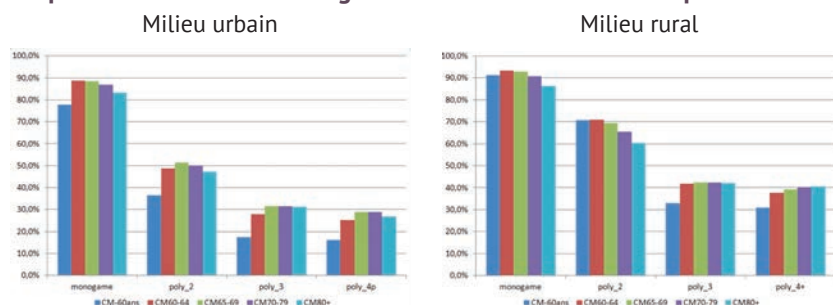
La polygamie est-elle monorésidentielle ou plurirésidentielle ? Cette question du mode de résidence des épouses de polygame s'avère délicate à appréhender (Hosegood, McGrath et Moultrie, 2009). Douglas White (1988) distingue deux modes de résidence en situation de polygamie. Dans un premier modèle, les hommes les plus riches accèdent à la polygamie, et leurs femmes disposent aussi de revenus qui rendent possible leur autonomie résidentielle. Le second modèle, marqué par la dépendance de la femme à l'égard des ressources du mari et de sa famille, implique la cohabitation des coépouses et du mari. Étienne Van de Walle et Aliou Gaye (2006) distinguent aussi ces deux grands systèmes de résidence : le premier, fréquent en Sénégal, où un homme résidant avec la plupart de ses épouses dans une grande concession, et le second, souvent rencontré au Nigeria chez les Yoruba, où les femmes avec leurs enfants vivent séparément les unes des autres.

Au Sénégal, on retrouve plusieurs figures du polygame, et en particulier deux images antagonistes, qui sont souvent présentées. La configuration type du ménage polygame en milieu rural serait la grande concession commune où chaque femme habiterait sa case. Le mari, équitable envers ses épouses, veillerait à des relations apaisées entre les coépouses, chacune des femmes cuisinant pour le mari lorsqu'elle est « de tour » avant de l'accueillir pour la nuit. Cette vision idyllique est grandement à nuancer, la polygamie étant très mal vécue par certaines femmes (Faye *et al.*, 2011). À l'opposé, une vision moderne, plutôt urbaine, laisserait croire à l'absence de cohabitation des coépouses, chacune bénéficiant pour elle et ses enfants d'un logement, appartement ou villa, indépendant.

L'analyse approfondie des données du recensement du Sénégal de 2002 permet de nuancer cette vision et d'apporter un éclairage sur les modes de résidence. Il faut rappeler que l'analyse présentée ne concerne que les hommes chefs de ménage, les seuls que l'on peut apparier avec leur(s) épouse(s). En décomptant le nombre d'épouses présentes et en le comparant à la situation matrimoniale déclarée, on peut estimer le mode de résidence du polygame avec ses épouses. En ville, la plupart des hommes monogames vivent avec leur épouse : 78 % chez les moins de 60 ans, 89 % chez les 60-64 ans et une proportion à peine moins importante aux âges suivants (figure 1.11). Chez les bigames, avant 60 ans, seuls 36 % vivent avec leurs deux épouses dans le même ménage ; pour le groupe d'âge 60-64 ans, moins de la moitié (48 %) sont dans cette situation, et cette proportion se maintient sur ce plan aux âges suivants.

FIGURE 1.11

Proportion de chefs de ménage résidant avec toutes leurs épouses



Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

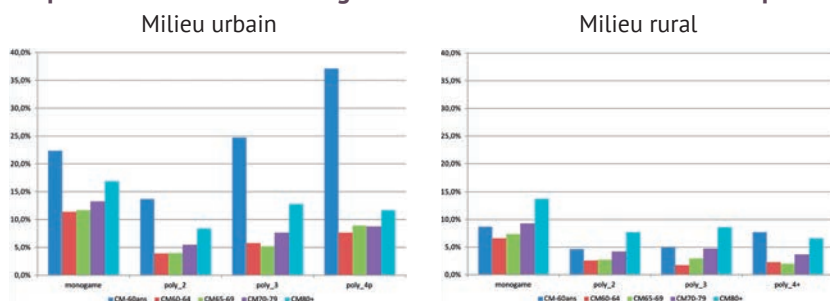
La plupart des bigames résident avec au moins une de leurs épouses (figure 1.11), alors on peut estimer que dans la moitié des ménages de bigames, les coépouses vivent dans des lieux différents. Cela ne veut pas dire pour autant que chacune d'entre elles occupe son propre logement; celle qui n'a pas été recensée avec le chef de ménage peut très bien vivre au sein d'un autre foyer. Pour les hommes mariés à trois femmes, la polygamie unirésidentielle est plus réduite, en particulier chez les plus jeunes; 17 % seulement des hommes de moins de 60 ans vivent avec toutes leurs épouses; 28 % à 60-64 ans et autour de 31 % aux âges suivants. Le phénomène de résidence commune est encore plus rare pour les hommes mariés à quatre épouses. Avant 60 ans, seulement 16 % vivent avec toutes leurs épouses et entre 28 et 31 % aux âges suivants.

En milieu rural, la cohabitation avec toutes les épouses apparaît un peu plus importante (figure 1.11). Près de 90 % des hommes monogames vivent avec leur épouse. Chez les polygames, plus le nombre d'épouses déclarées est élevé, plus diminue la cohabitation avec l'ensemble des épouses. Entre 60 et 70 % des CM bigames ruraux réunissent leurs deux épouses sous le même toit. Le phénomène est par contre nettement plus rare pour les polygames ayant trois ou quatre épouses: seulement 30 à 40 % (suivant l'âge) vivent avec la totalité de leurs épouses.

Une petite minorité d'hommes ne résident avec aucune de leurs épouses, surtout en ville. En effet, cette situation est loin d'être marginale en milieu urbain (figure 1.12): particulièrement chez les chefs de ménage âgés de moins 60 ans, en général des travailleurs migrants qui ont laissé

FIGURE 1.12

Proportion de chefs de ménage ne résidant avec aucune de leurs épouses



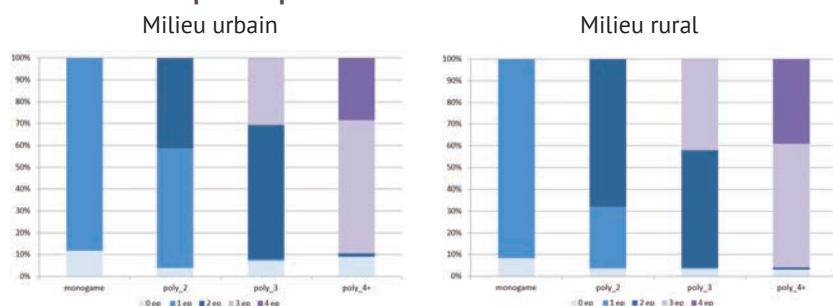
Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

leur(s) épouse(s) dans une autre localité. C'est le cas de 22 % des monogames, de 13 % des bigames, de 25 % des polygames à trois épouses et de 37 % des polygames ayant quatre épouses.

Après 60 ans, le phénomène devient plus rare, l'homme polygame gardant au moins une de ses épouses auprès de lui. En milieu rural, le phénomène est même réduit à la portion congrue, ne concernant que moins de 5 % des polygames. Toutefois, au-delà de 80 ans, il concerne une proportion légèrement plus importante ; mais ce fait est à relativiser, car une partie de leurs épouses doit certainement habiter à proximité, dans le même village.

FIGURE 1.13

Proportion de chefs de ménage selon le milieu, le statut matrimonial et le nombre d'épouses présentes



Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

Il convient de nuancer et de relativiser les cas de non-cohabitation avec certaines épouses. La figure 1.13 montre le nombre d'épouses présentes avec le chef de ménage, suivant le statut matrimonial et le nombre d'épouses déclarées. La situation des hommes chefs de ménage de 60 ans et plus a été retenue pour établir cette figure. En général, quand le mari ne vit pas avec toutes ses épouses, c'est seulement une des femmes qui vit en dehors du ménage polygame. En effet, les hommes qui n'habitent pas avec la totalité de leurs épouses vivent très majoritairement (environ 95 % des cas) avec deux d'entre elles quand ils ont trois épouses ; et avec trois d'entre elles quand ils sont mariés à quatre épouses.

Une majorité des coépouses, en ville, vivent donc au sein du même ménage, même si une forte minorité vit en dehors de ce ménage dirigé par le mari et ne résident pas avec leurs coépouses. La taille des logements, la mésentente avec la ou les coépouses, les tensions avec le conjoint, le souhait de relative autonomie de certaines femmes, sont autant de raisons qui conduisent à une résidence différente pour certaines coépouses. Toutefois, elles ne sont pas toujours autonomes dans cette résidence extérieure et elles peuvent aussi être accueillies au domicile d'un autre parent. Il est possible aussi qu'une partie des épouses absentes résident également dans une autre localité ou au village ; les visites du mari sont alors bien moins fréquentes.

En milieu rural aussi, c'est généralement une seule épouse qui réside ailleurs quand l'homme ne vit pas avec toutes ses épouses. Elle est alors soit dans son propre logement, soit dans la concession d'un parent et se rattache à un autre ménage. C'est par exemple le cas des épouses qui sont restées vivre chez leurs parents. Le mari vient manger et passer la nuit dans le foyer de sa femme lorsqu'elle est de tour.

L'analyse de la composition du ménage de résidence du chef de ménage polygame, si elle permet de constater que certaines épouses ne résident pas avec leur conjoint, n'apporte par contre aucune information sur la nature du ménage de résidence de ces femmes. En essayant d'étudier la situation des femmes qui se déclarent en union polygame et en tenant compte de leur relation de parenté à l'intérieur du ménage, on peut essayer d'estimer la part des femmes qui ont une résidence autonome (figure 1.14). Pour les femmes en situation de polygamie, nous avons retenu trois catégories : 1) les femmes en union polygame qui sont déclarées comme chef de ménage (F_{cm}) ; 2) les épouses de chef de ménage polygame résidentes avec leur conjoint (Ep_{cm}) ; 3) les autres femmes en union polygame qui ne sont ni CM ni épouses du CM (F_{au}).

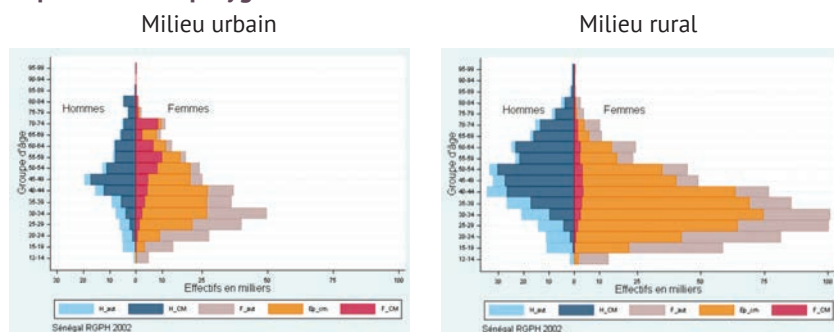
Les femmes qui sont à la tête de leur ménage peuvent être considérées dans leur majorité comme ayant un logement autonome. Mais toutes ne sont pas dans cette situation ; les épouses de migrants sont aussi enregistrées comme chef de ménage.

Pour compléter la pyramide, du côté masculin, deux états concernant les polygames sont ajoutés, distinguant : 1) les hommes polygames chefs de ménage (H_{CM}) ; 2) les hommes polygames membres du ménage (H_{au}).

En milieu urbain comme en milieu rural, au-delà de 55 ans, la plupart des hommes polygames sont chefs de ménage ; c'est surtout aux jeunes âges, avant 30 ans, que l'on rencontre des hommes mariés polygames

FIGURE 1.14

Répartition des polygames selon leur situation résidentielle



Source : Calculs faits à partir de données du RGPH Sénégal, 2002.

comme membres du ménage, des fils ou des frères du CM qui vivent avec lui sous son autorité. Du côté féminin de la pyramide, les femmes mariées à un polygame, « F_{au} », sont souvent des épouses de ces hommes non chefs de ménage. Cette catégorie de femmes comprend aussi des épouses de CM qui ne résident pas avec leur mari et qui sont accueillies au sein d'un autre ménage, par exemple, par leur père ou par leur frère ou sœur. Les données du recensement ne permettent pas de distinguer entre ces deux situations chez les « F_{au} ». Ce sont surtout de jeunes femmes, qui sont proportionnellement très nombreuses avant 25 ans.

La catégorie des femmes épouses de CM n'offre, quant à elle, pas d'ambiguïtés : elles vivent avec leur conjoint. Largement majoritaires, elles sont particulièrement nombreuses entre 30 et 55 ans en milieu urbain et entre 20 et 60 ans en milieu rural. Enfin, c'est parmi les femmes chefs de ménage que se trouvent possiblement les femmes de polygames avec une autonomie de résidence. Leur proportion devient de plus en plus importante en ville passé l'âge de 50 ans, passant de 30 % des femmes en polygamie à 50-54 ans à environ 50 % entre 60 et 80 ans. Chez les femmes plus jeunes, la proportion est bien moindre, soit 5 % à 30-34 ans, 12 % à 40-44 ans. Le phénomène est nettement moins marqué en milieu rural, avec seulement 10 % à 55 ans et 15 % vers 75 ans. À la campagne comme en ville, ces femmes relativement âgées ont-elles acquis leur autonomie résidentielle ou sont-elles délaissées par le conjoint ? Ce statut de femme chef de ménage, habitant leur propre résidence, n'est-il pas acquis surtout par les coépouses qui bénéficient d'une certaine autonomie financière, soit par leur travail, soit avec l'aide de leurs grands enfants ? Les données du recensement, trop lacunaires en ce domaine, ne permettent pas de trancher avec certitude entre ces différentes hypothèses.

CONCLUSION

Rendre compte de la polygamie à partir d'un recensement est un exercice délicat qui connaît certaines limites. C'est essentiellement pour les hommes mariés chefs de ménage que l'on dispose de plus d'informations ; l'étude du ménage polygame est surtout possible quand le mari vit avec toutes ses épouses, car on peut alors apparier les différents conjoints. Par contre, la saisie statistique ne permet d'appréhender ni la situation des épouses non cohabitantes ni celle des unités familiales polygames accueillies dans un autre ménage (par exemple, le petit frère du chef de ménage qui vit avec ses deux épouses au domicile de son grand frère). L'intérêt majeur du recensement réside dans son exhaustivité. Il permet de quantifier des phénomènes qui demeurent « rares » dans une enquête par sondage, comme la situation matrimoniale des personnes âgées ou la polygamie de rang élevé, à trois épouses et plus.

La polygamie est un processus dynamique. Il existe une grande mobilité matrimoniale au Sénégal et les histoires conjugales révèlent bien souvent une succession de mariages et de divorces. Les statuts ne sont pas figés ; un monogame, par exemple, au moment du recensement est peut-être un ex-polygame qui a divorcé d'une ou de plusieurs de ses épouses. Plus la personne est âgée, plus son histoire matrimoniale risque d'être complexe.

La polygamie concerne plutôt des hommes âgés, pour qui elle peut constituer un filet de sécurité (Møller et Welch, 1990). Elle leur permet, en cas de soucis de santé ou autre, d'accroître les possibilités de prise en charge par au moins une de leurs épouses ou leurs enfants (Gning et Antoine, 2015).

L'étude de la polygamie côté masculin concerne plutôt des hommes âgés. La polygamie au Sénégal prend surtout la forme de bigamie, en particulier en milieu urbain. En ville, un homme bigame sur deux vit avec ses deux épouses ; pour l'autre moitié, les épouses vivent dans des résidences séparées, mais elles ne résident pas toujours dans un logement autonome. La polygamie avec plus de deux épouses est plus fréquente en milieu rural. Lorsque l'homme a épousé plus de trois épouses, il habite rarement avec toutes ses épouses ; souvent l'une d'entre elles réside dans un autre ménage, fréquemment dirigé par un membre de sa parenté.

Le vécu de la polygamie du côté des femmes se décline de manière relativement moins différente qu'on pouvait le supposer entre milieux ruraux et urbains. Dans la polygamie citadine, le souhait de certaines coépouses de ne pas cohabiter avec leur « rivale » se manifeste en particulier en situation de bigamie, mais il se concrétise plus rarement. Ce sont

surtout les femmes de plus de 50 ans qui semblent accéder à ce statut autonome. La majorité des femmes en union polygame vivent avec une partie de leurs coépouses. Les femmes plus jeunes, qui ne vivent pas avec leur mari, résident souvent dans le ménage d'un autre parent. Les conditions de la vie urbaine ne permettent pas toujours à l'époux de satisfaire leur demande de résidence autonome. Seulement une minorité de jeunes femmes arrivent à s'inscrire dans cette logique de relative indépendance, en particulier si elles disposent d'une certaine autonomie financière. En milieu rural, où la tolérance des femmes à l'égard de la polygamie est plus grande, les configurations sociales et spatiales des concessions favorisent plutôt la cohabitation des coépouses, leur accordant un espace plus large. Les femmes s'investissent dans les travaux agricoles pour contribuer aux charges de leur ménage et acquérir des revenus destinés à leurs dépenses propres. Contrairement à l'image véhiculée d'une polygamie laissant une part d'autonomie aux femmes, la majorité d'entre elles en situation de polygamie cohabitent avec des coépouses et font ainsi face aux tensions dues à la concurrence et aux rivalités internes au ménage.

BIBLIOGRAPHIE

- ANTOINE, P. (2006). « The complexities of nuptiality: From early Female union to male polygamy in Africa », dans G. Caselli, J. Vallin et G. Wunsch (dir.), *Demography: Analysis and Synthesis, A Treatise in Population Studies*, 1, Amsterdam, Academic Press, p. 355-371.
- ANTOINE, P. et F.B. DIAL (2005). « Mariage, divorce et remariage à Dakar et Lomé », dans K. Vignikin et P. Vimard (dir.), *Familles au Nord, familles au Sud*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, p. 205-232.
- ANTOINE, P. et J. NANITELAMIO (1996). « Can polygyny be avoided in Dakar? », dans K. Sheldon (dir.), *Courtyards, Markets, City Streets: Urban Women in Africa*, Boulder, CO, Westview Press, p. 129-152.
- BARBIERI, M. et V. HERTRICH (2005). « Écarts d'âge entre conjoints et pratique contraceptive en Afrique sub-saharienne », *Population*, 60(5), p. 725-764.
- BARTIAUX, F. (2006). « Matching spouses in monogamous and polygamous households of Cameroon », dans É. Van de Walle (dir.), *African Households. Censuses and Surveys*, New York, Sharpe, p. 194-207.
- CHOINACKA, H. (2000). « Early marriage and polygyny: Feature characteristics of nuptiality in Africa », *Genus*, LVI(3-4), p. 179-208.
- DESCLAUX, A. et S. BOYE (2012). « L'expérience du veuvage dans le contexte du VIH », dans B. Taverne et al. (dir.), *Évaluation de l'impact bioclinique et social, individuel et collectif, du traitement ARV chez des patients VIH-1 pris en charge depuis 10 ans dans le cadre de l'ISAARV – Cohorte de l'Agence nationale de la recherche sur le sida (ANRS) 1215*, Dakar, CNLS, CRCF, IRD, ANRS, p. 219-227.
- DIAL, F.B. (2008). *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala, 204 p.
- DIAL, F.B. (2014). « Divorce, remariage et polygamie à Dakar », dans R. Marcoux et P. Antoine (dir.), *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 250-265.

- DIOP, A.B. (1985). *La famille wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala, 262 p.
- DIRECTION DE LA PRÉVISION ET DE LA STATISTIQUE (DPS) (2002). *Manuel de l'agent enquêteur, 3^e Recensement général de la population et de l'habitat*, Dakar, Sénégal, Ministère de l'Économie et des Finances, 62 p.
- FAYE, P.L., I. BÂ, M.H. THIAM et O. SYLLA (2011). « Souffrance psychique féminine et crises de possession dans l'expérience de la polygamie d'une Sénégalaise », *L'information psychiatrique*, 87(8), p. 663-667.
- GESSAIN, M. et A. DESGRÉES DU LOÛ (1998). « L'évolution du lévirat chez les Bassari », *Journal des africanistes*, 68(1-2), p. 225-248.
- GNING, S.B. et P. ANTOINE (2015). « Polygamie et personnes âgées au Sénégal », *Mondes en développement*, 3(171), p. 31-50.
- HAYASE, Y. et K.-L. LIAW (1997). « Factors on polygamy in Sub-Saharan Africa : Findings based on the Demographic and Health Surveys », *The Developing Economies*, 35(3), p. 293-327.
- HERTRICH, V. (2006). « La polygamie : persistance ou recomposition ? Le cas d'une population rurale du Mali », *Cahiers québécois de démographie*, 35(2), p. 39-69.
- HOSEGOOD, V., N. MCGRATH et T. MOULTRIE (2009). « Dispensing with marriage : Marital and partnership trends in rural KwaZulu-Natal, South Africa 2000-2006 », *Demographic Research*, 20(13), p. 279-312.
- KANE, Y. (2011). « Femme et polygamie, la position idéale ? », *Xibar.net*, 7 p.
- LARDOUX, S. et E. VAN DE WALLE (2003). « Polygamie et fécondité en milieu rural sénégalais : facteur d'évolution de la fécondité en Afrique », *Population*, 58(6), p. 807-836.
- MARCOUX, R. (1997). « Nuptialité et maintien de la polygamie en milieu urbain au Mali », *Cahiers québécois de démographie*, 26(2), p. 191-214.
- MIGNOT, J.-F. (2010). « L'écart d'âge entre conjoints », *Revue française de sociologie*, 51(2), p. 281-320.
- MØLLER, V. et J. WELCH (1990). « Polygamy, economic security and well-being of retired Zulu migrant workers », *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 5(3), p. 205-216.
- MONDAIN, N., T. LEGRAND et V. DELAUNAY (2004). « L'évolution de la polygamie en milieu rural sénégalais : institution en crise ou en mutation ? », *Cahiers québécois de démographie*, 33(2), p. 273-308.
- NDIONE, T. (1993). « Woyi Céét : Traditional marriage songs of the Lebu », *Research in African Literatures*, 24(2), p. 89-100.
- PILON, M. (1991). « Contribution à l'analyse de la polygamie », *Étude de la population africaine*, 5, Dakar, Union pour l'étude de la population africaine (UEPA), p. 1-17.
- PISON, G. (1986). « La démographie de la polygamie », *Population*, 41^e année, (1), p. 93-122.
- RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL, MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, DPS (1993). *Recensement général de la population et de l'habitat de 1988. Rapport national*, Dakar, 71 p.
- RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL, MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE ET DES FINANCES, ANSD (2008). *Résultats définitifs du 3^e recensement général de la population et de l'habitat – 2002*, Dakar, 163 p.
- RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL, MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE ET DES FINANCES, ANSD (2014). *Rapport national de présentation des résultats définitifs du RGPHAE 2013*, Dakar, 417 p.
- RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL, MINISTÈRE DES FINANCES ET DES AFFAIRES ÉCONOMIQUES, DPS (1982). *Recensement général de la population. Sénégal 1976*, Dakar, 100 p.
- SCHOUMAKER, B. (2000). « Le vieillissement en Afrique subsaharienne », *Espace, Populations, Sociétés*, Numéro thématique « Le vieillissement dans le monde », 3, p. 379-390.

- VAN DE WALLE, É. et A. GAYE (2006). « Household structure, polygyny and ethnicity in Senegambia : A comparison of census methodologies », dans É. Van de Walle (dir.), *African Households. Censuses and Surveys*, New York, Sharpe, p. 3-21.
- WHITE, D. (1988). « Rethinking polygyny: Co-wives, codes, and cultural systems », *Current Anthropology*, 29(4), p. 529-558.



CHAPITRE 2

LA POLYGAMIE, LA CORÉSIDENCE DES ÉPOUX ET L'OFFRE DE TRAVAIL DES FEMMES AU SÉNÉGAL

QUE RÉVÈLENT LES DONNÉES
DE L'ENQUÊTE DE SUIVI DE
LA PAUVRETÉ AU SÉNÉGAL
DE 2011 ?

ELISABETH CUDEVILLE,
CHARLOTTE GUÉNARD
ET ANNE-SOPHIE ROBILLIARD

La polygynie, sans aucun doute, finira par disparaître presque complètement en tant que modèle de comportement. Les nouveaux codes juridiques progressent graduellement vers son abolition, les femmes l'éviteront et les hommes ne pourront généralement pas se le permettre¹.

William J. Goode, *World Revolution and Family Patterns*, 1963

1. «Polygyny will, without question, eventually almost completely disappear as a pattern of behavior. The new legal codes are gradually moving towards its abolition, women will avoid it where they can and men will not generally be able to afford it.»

Recul de l'âge au premier mariage, instabilité des unions, autonomisation résidentielle et participation des femmes au marché du travail sont autant de signes des évolutions sociodémographiques rapides que l'on constate dans bon nombre de capitales ouest-africaines (Dial, 2008 ; Calvès et Kobiané, 2014 ; Roubaud et Torelli, 2013). La polygamie est également au cœur de ces évolutions du fait de sa spécificité, de sa prévalence et de sa persistance, même dans les contextes urbains actuels en pleine transformation. Elle continue d'être en effet une institution bien établie en Afrique subsaharienne : du Sénégal à la Tanzanie, il est courant de constater que plus d'un tiers des femmes mariées sont dans une union polygame. En ce qu'elle réserve une place centrale à l'époux, généralement plus âgé que ses conjointes, elle est de fait une institution productrice d'inégalités de genre ainsi que de statut (entre première, deuxième, troisième épouses). Des évolutions sont néanmoins perceptibles : en particulier, la corésidence des époux polygames n'est plus forcément la règle dans toutes les familles, en milieu urbain du moins. En effet, comme le décrit Gning (2011) à partir de récits de vie au Sénégal, l'absence de cohabitation des coépouses est désormais un phénomène important en milieu urbain. D'après les données de l'Enquête de suivi de la pauvreté au Sénégal (ESPS) 2011, cette décohabitation concerne une union sur trois environ².

L'approche économique de la polygamie, initiée par l'analyse pionnière de Boserup (1970) qui reste l'une des plus influentes, voit cette institution comme une forme d'organisation mutuellement avantageuse pour les hommes comme pour les femmes, dans le contexte d'économies agraires de subsistance, peu mécanisées, où la main-d'œuvre est l'élément principal et où les femmes jouent un rôle important dans la production vivrière. La polygamie permettrait aux hommes d'accéder à une main-d'œuvre bon marché et de développer ainsi la production et les revenus agricoles du ménage. Quant aux femmes, elle leur permettrait de partager le travail domestique et de tirer profit de l'existence d'économies d'échelle au sein du ménage, dans des contextes où une lourde charge de travail leur revient (Brown, 1981 ; Urdang, 1989 ; Diop, 1985 ; Saito, Mekonnen et Spurling, 1994 ; Boye *et al.*, 1991 ; Madhavan, 2002). Les femmes en unions polygames pourraient en outre, grâce au temps ainsi libéré, et à condition d'exercer un certain contrôle sur leurs gains et sur les heures qu'elles peuvent consacrer à un travail rémunéré, « gagner en autonomie ». Il est clair néanmoins que ces effets pourraient dépendre de leur cohabitation, effective ou non, avec leur mari d'une part, et avec leurs coépouses d'autre part.

2. Calcul des auteurs.

Compte tenu des dynamiques familiales actuelles au Sénégal, mises en évidence notamment par Dial (2008) et Gning (2011), caractérisées d'une part par la persistance de la polygamie et, d'autre part, par une augmentation de la décohabitation des épouses, notamment en milieu urbain, il nous est apparu pertinent d'examiner l'hypothèse de partage du travail domestique dans les différents schémas d'organisation résidentielle des époux et coépouses. À partir des données de l'ESPS menée en 2011, nous examinons dans ce chapitre les liens qui existent entre polygamie et offre de travail des femmes, en distinguant les différentes formes que prennent les unions selon les choix de corésidence entre époux. Après avoir succinctement passé en revue les différentes hypothèses expliquant l'existence et la persistance de la polygamie, nous revenons sur les difficultés rencontrées dans les enquêtes pour reconstituer l'ensemble des liens familiaux nécessaires à l'analyse de la polygamie et des différentes formes de cohabitation des époux, puis analysons les effets de la polygamie et de la corésidence entre époux sur les heures que les femmes consacrent au travail dans son ensemble et à celles qu'elles dédient au travail rémunéré et au travail domestique séparément.

POURQUOI LA POLYGAMIE PERSISTE-T-ELLE ?

Comme nous l'avons indiqué en introduction, depuis les travaux de Boserup (1970), les théories économiques relient la pratique de la polygamie à la division sexuée du travail et à la valeur économique des femmes dans la production du ménage, valeur tout à la fois productive et reproductive. Cette hypothèse domine également la littérature anthropologique, la pratique de la polygamie apparaissant en effet corrélée avec des systèmes économiques où le travail humain constitue la principale richesse.

Cette explication économique de la polygamie a été néanmoins rapidement remise en cause par Goody (1974), qui constate que les taux de polygamie les plus élevés s'observent en Afrique de l'Ouest, alors que c'est en Afrique de l'Est que la participation des femmes à la production agricole est la plus forte. Pour lui, les déterminants de la polygamie sont principalement sexuels et non économiques, liés à la reproduction plus qu'à la production. La polygamie permet à l'homme de maximiser sa descendance ; de réconcilier sa sexualité avec les interdits sociaux comme l'abstinence post-partum. Elle permet également de réconcilier les préférences maritales du groupe avec les préférences individuelles (Fainzang et Journet, 1988). D'autres interprétations insistent sur la dimension politique

de la polygamie : elle renforce le pouvoir des aînés sur les plus jeunes (Meillassoux, 1975), permet de nouer des liens entre les groupes et constitue également un facteur de prestige et d'ostentation pour les catégories sociales aisées. Pour Diop (1985), la plupart de ces déterminants, économiques, reproductifs, politiques et sociaux, sont réunis dans la société sénégalaise.

Si les analyses économiques traditionnelles de la polygamie proposées par Boserup (1970) puis par Becker (1974) voient la pratique de la polygamie comme une forme d'arrangement conjugal économiquement efficace et mutuellement avantageux pour les hommes et les femmes, cette hypothèse est néanmoins remise en cause par différentes études socioanthropologiques et par les économistes féministes qui voient au contraire la polygamie comme une manifestation de l'oppression des femmes (Bergmann, 1995), oppression qui pèse sur leur bien-être et celui de leurs enfants. Basés pour l'essentiel sur des données d'interviews, ces travaux montrent que si les hommes sont très favorables à la polygamie, les femmes, dans leur majorité, en ont une perception négative. Meekers et Frankin (1995), qui examinent le rapport des femmes à la polygamie en Tanzanie, relient ce rejet au caractère non coopératif des relations entre coépouses qui sont une source majeure de conflit au sein des ménages polygames. L'étude ethnographique transversale de 69 sociétés polygames, réalisée par Jankowiak *et al.* (2005), confirme la forte prévalence des conflits entre coépouses, conflits qui se traduisent par des violences verbales et physiques.

Si, comme le note Diop dans son ouvrage *La famille wolof* (1985), les femmes sénégalaises sont elles aussi généralement hostiles à la polygamie, elles lui reconnaissent néanmoins un mérite, celui d'alléger les tâches domestiques, particulièrement dures et prenantes en milieu rural. Le partage des tâches domestiques avec les coépouses permet aux femmes de dégager du temps pour elles quand elles ne sont pas « de tour ». Dans des analyses plus récentes, Lubkeman (2000) sur le Mozambique, Anderson (2000) sur l'Afrique du Sud et Aluko et Aransiola (2003) sur le Niger, font le même constat : les femmes voient dans le partage des tâches domestiques et l'augmentation du temps de loisir qu'elle leur permet un avantage de la polygamie. Dans une des rares études quantitatives qui examinent le lien entre polygamie et travail des femmes, Ickowitz et Mohanty (2015) testent économétriquement cette hypothèse de partage du travail domestique dans le cas du Ghana et la rejettent, la polygamie n'ayant pas d'incidence significative sur les heures de travail total des femmes. Si les données d'interviews collectées par Diop (1985) semblent corroborer l'hypothèse

de partage du travail domestique, 79 % des femmes enquêtées y voyant une justification à la polygamie, elle reste à tester de manière quantitative, dans un contexte susceptible d'en réduire la pertinence comme celui du Sénégal. En effet, l'organisation de la famille polygame sénégalaise repose de plus en plus aujourd'hui sur l'autonomie des coépouses, allant jusqu'à la décohabitation. Cette évolution de la famille polygame, si elle permet de réduire les conflits entre coépouses, diminue également les possibilités de partage des tâches domestiques pour les femmes.

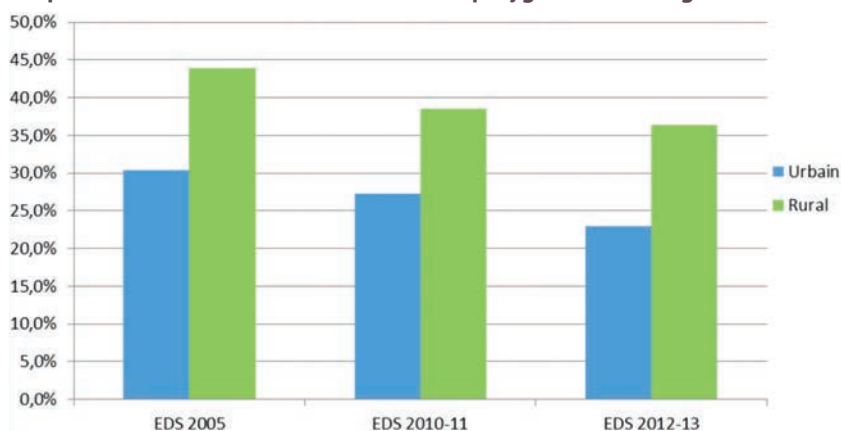
LE CONTEXTE ET LES DONNÉES

La polygamie au Sénégal

La polygamie est légale au Sénégal. D'après les données du recensement de 2002, 50 % des femmes mariées³ et 25 % des hommes mariés sont dans une union polygame. Le phénomène a décru dans les années récentes, tant en milieu urbain qu'en milieu rural, mais lentement comme le montre ci-après la figure 2.1.

FIGURE 2.1

Proportion de femmes mariées en union polygame au Sénégal



Source : Données tirées des Enquêtes démographiques et de santé (EDS) 2005, 2010-2011 et 2012-2013.

3. Cette proportion situe le Sénégal au niveau de la moyenne des pays africains si l'on se réfère aux données des Enquêtes démographiques et de santé pour les pays africains pour lesquels on dispose d'une enquête entre 2010 et 2013.

Comme l'expliquent Antoine et Nanitelamio (1995) sur la base d'enquêtes rétrospectives et d'interviews qualitatifs, malgré l'opposition latente des femmes, la polygamie persiste au Sénégal en milieu urbain et demeure une institution légitime et respectée. Pour les hommes, différentes motivations coexistent, de la polygamie traditionnelle imposée par la famille à la polygamie « statutaire » dont jouissent les hommes les plus riches. En ce qui concerne les femmes, leur acceptation de la polygamie provient principalement de la forte pression au mariage et de leur statut dans la société. Le mariage reste en effet pour les femmes au Sénégal une obligation sociale, et très peu de femmes restent célibataires (Dial, 2008). Dans le Sénégal rural, Mondain *et al.* (2004) constatent que les unions polygames sont seulement retardées pour les jeunes générations.

— La construction de l'échantillon

Les données utilisées sont celles de l'ESPS collectées en 2011 par l'Agence nationale de la statistique et de la démographie (ANSD). L'ESPS est une enquête nationale couvrant 14 régions administratives avec un échantillon de 17 890 ménages correspondant à 168 201 individus.

Les informations collectées permettent de reconstituer certains liens familiaux. Pour ce qui nous intéresse, il s'agit d'identifier d'une part les couples, d'autre part les coépouses. Nous identifions l'ensemble des couples de deux manières : directement, par le lien de l'épouse au chef de ménage (variable « lien avec le chef de ménage ») et, indirectement, à partir des liens des enfants à leur mère et à leur père lorsqu'ils résident dans le ménage. L'approche indirecte est nécessaire du fait de la structure complexe des ménages, et notamment de l'existence de couples « non-chefs » dont les liens matrimoniaux ne sont pas enregistrés par la variable « lien avec le chef de ménage ».

L'originalité de l'ESPS de 2011 par rapport aux autres enquêtes auprès des ménages menées par l'ANSD est en effet qu'elle reporte, en plus du lien au chef de ménage, le lien des enfants à leurs parents au sein des ménages. En effet, tous les membres du ménage fournissent les éléments suivants : où vit le père d'Ego et s'il vit dans le ménage, report du numéro de personne du père d'Ego. Les mêmes renseignements sont collectés pour la mère d'Ego. Ces informations permettent de reconstituer les couples de parents corésidents et, dans le cas d'unions polygames, les coépouses (femmes du même homme) corésidentes. On capte ainsi des couples en dehors de celui constitué par le chef de ménage et ses épouses. Comme l'indique le tableau 2.1, les femmes mariées qui ne sont ni épouses ni chefs de ménage représentent 39,1 % de l'échantillon des femmes mariées en milieu urbain et 36,5 % de l'échantillon en milieu rural.

TABLEAU 2.1

Lien des femmes avec le chef de ménage

	Urbain	Rural	Total
Épouse ou chef	7 010	8 907	15 918
	60,9%	63,5%	62,3%
Ni épouse ni chef	4 510	5 112	9 623
	39,1%	36,5%	37,7%
Nombre d'observations	11 520	14 019	25 539

Note : Échantillon des femmes mariées de 15 ans et plus ayant au moins un enfant résident.
Source : Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011.

L'échantillon est donc construit sur la base de couples reconstitués par l'information provenant des enfants de ces couples. On obtient ainsi un échantillon de 25 539 mères mariées de plus de 15 ans et ayant au moins un enfant corésident. Notons que cette reconstitution des couples ne permet de réunir que les couples résidant avec au moins un de leurs enfants. Par conséquent, les couples de parents « non-chefs » et dont tous les enfants ont quitté le ménage ne peuvent être identifiés.

TABLEAU 2.2

Caractéristiques des femmes de l'échantillon d'analyse

	Urbain	Rural	Total
Âge moyen	37,6	34,8	36,1
Sans éducation	62,6 %	88,9 %	77,0 %
Primaire achevé	12,8 %	2,3 %	7,1 %
Musulmane	96,3 %	96,5 %	96,4 %
Wolof	38,4 %	30,3 %	33,9 %
Taille du ménage	12,2	13,9	13,1
Nombre d'enfants	3,1	3,1	3,1
Nombre d'observations	11 520	14 019	25 539

Note : Échantillon des femmes mariées de 15 ans et plus ayant au moins un enfant résident.
Source : Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011.

Le tableau 2.2 rassemble des informations sur les caractéristiques moyennes des femmes de l'échantillon. Leur âge moyen est de 37,6 ans en milieu urbain et de 34,8 ans en milieu rural. Les femmes résidant en milieu urbain sont plus éduquées que celles des zones rurales. Le pourcentage de

musulmanes est similaire entre les deux zones. En revanche, les femmes wolofs représentent une proportion plus importante en milieu urbain. Avec 13,1 individus, la taille moyenne des ménages est globalement très élevée. Si elle est légèrement plus élevée en milieu rural, le nombre moyen d'enfants résidants par femme ne diffère pas entre les deux milieux.

■ La déclaration des statuts matrimoniaux : unions *de jure*/de *facto* et incohérences

Le statut matrimonial des individus de plus de sept ans est obtenu en réponse à une question qui comporte neuf modalités (marié monogame, première épouse, deux épouses/deuxième épouse, trois épouses/troisième épouse, quatre épouses ou plus/quatrième épouse ou plus, célibataire, veuf [veuve], divorcé, concubinage/union libre). Cette variable permet ainsi de connaître, pour les hommes, la taille de l'union polygame, et pour les femmes, leur rang dans l'union polygame⁴. Selon cette construction, la modalité première épouse ne devrait pas être utilisée par les hommes qui sont soit monogames, soit polygames et donc mariés à deux épouses au moins.

Nous ne disposons pas dans l'enquête de l'information sur le statut légal (*de jure*) du mariage qui unit les époux. En l'absence de précision dans le manuel de l'enquêteur, nous avons fait l'hypothèse que la déclaration de statut matrimonial de chaque individu de notre échantillon correspondait à une déclaration *de facto* – ou situation de fait. Ainsi, lorsque le mari déclare qu'il est marié monogame, nous l'interprétons comme le fait qu'il n'a effectivement (*de facto*) qu'une seule épouse au moment de l'enquête, tout en pouvant être marié *de jure* sous le régime de la polygamie.

Les réponses croisées entre époux font néanmoins apparaître des incohérences, comme le montrent les chiffres en gras dans la partie haute du tableau 2.3 (« Avant correction »). Ces incohérences, qu'il est nécessaire de corriger, correspondent à différents cas de figure et ne sont pas de même importance en termes d'effectifs à redresser. Les corrections effectuées sont guidées par les principes suivants par ordre de priorité : 1) par la cohabitation effective ou non des femmes avec leur mari et leurs éventuelles coépouses ; 2) par le primat accordé *a priori* à la déclaration de la femme, donc une correction sur la déclaration du mari en cas d'incohérence constatée ; 3) par la correction de la déclaration de la femme en dernier recours si on constate des incohérences entre statuts déclarés par

4. Ce sont les mêmes modalités qui ont été retenues pour le RGPH 2013.

les conjoints et corésidence effective ou non. Pour guider le choix final du statut corrigé d'une femme polygame entre première ou seconde épouse, nous nous basons sur l'argument relatif au nécessaire équilibre des effectifs : en effet, il devrait y avoir dans l'échantillon autant de premières que de secondes épouses ou plus. Selon ces principes, le statut des hommes est corrigé vers la polygamie si leurs déclarations diffèrent de celles des femmes (ils se déclarent monogames et leurs femmes se déclarent polygames), mais qu'une cohabitation effective de la femme avec son mari et ses coépouses est constatée (667 observations). *A contrario*, il sera considéré comme monogame (alors qu'il se déclare polygame) si sa femme dit être monogame et que l'on n'observe pas de coépouses dans le ménage (141 observations).

Pour rectifier les déclarations qui restent incohérentes, c'est le statut de la femme qui est corrigé : ainsi, lorsque la femme se dit monogame et que le mari se dit polygame, si les femmes cohabitent effectivement avec leur mari et leurs éventuelles coépouses, elles doivent être considérées comme polygames, et nous faisons le choix de les considérer comme secondes épouses, sur la base de l'argument de l'équilibre des effectifs de premières et de secondes épouses lorsque le mari est polygame (228 observations). Ce n'est pas le cas si l'on regarde les chiffres du tableau 2.3 avant correction qui indiquent un nombre bien plus élevé de premières épouses (7 221) que de secondes épouses⁵ (5 423).

Restent les nombreux cas dans lesquels la femme se déclare première ou seconde épouse alors que le mari se déclare monogame : on remarque en effet que 1 883 femmes se déclarent première épouse alors que leur époux déclare être monogame ; de même, 438 femmes se déclarent deuxième épouse alors que leur mari se dit être monogame. Dans les cas où la cohabitation avec mari et coépouse(s) n'est pas effectivement constatée dans les données – ce qui est le cas pour 85 % des femmes qui se disent première épouse (avec un mari monogame) –, nous prenons le parti de considérer ces femmes comme monogames. Nous nous fondons sur leurs âges moyens comparativement aux autres femmes en union polygame ou monogame ainsi que sur l'argument de l'équilibre des effectifs de premières et de secondes épouses, comme précédemment.

5. Notons que la catégorie « polygame – seconde épouse » comprend les secondes épouses et les éventuelles troisième et quatrième épouses qui ne représentent que 18,8 % de la catégorie « polygame – seconde épouse ».

TABEAU 2.3

Mise en cohérence des statuts matrimoniaux des époux

Statut de la femme Statut du mari	Monogame	Polygame – Première épouse	Polygame – Seconde épouse	Total
Avant correction				
Absent	3 750	1 638	1 608	6 996
Monogame	8 933	1 883	438	11 254
Polygame – 1 épouse	75	301	25	401
Polygame – 2 épouses	137	3 399	3 352	6 888
Total	12 895	7 221	5 423	25 539
Après correction				
Absent	3 750	1 638	1 608	6 996
Monogame	10 638	0	0	10 638
Polygame – 2 épouses	0	3 978	3 927	7 905
Total	14 388	5 616	5 535	25 539

Note : Échantillon des femmes mariées de 15 ans et plus ayant au moins un enfant résident.

Source : Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011.

Enfin, dès lors que les maris se disent polygames, ils ont *a priori* plus d'une épouse si l'on suit notre hypothèse de statut matrimonial *de facto*. Sous cette hypothèse, la catégorie des maris polygames avec une seule épouse ne devrait pas exister et apparaître dans les données. On les considère alors comme polygames avec deux épouses (ou davantage) dès lors que leur femme se dit également être polygame (330 observations). Il est possible que ces cas correspondent à des déclarations *de jure*. On obtient finalement les effectifs apparaissant dans la partie basse du tableau 2.3 (« Après correction »).

LES STATUTS MATRIMONIAUX ET LA CORÉSIDENCE

L'échantillon de femmes mariées constitué et corrigé des incohérences de déclarations des conjoints reflète des situations assez variées en ce qui concerne la cohabitation des époux d'une part et la cohabitation avec les coépouses lorsque l'union est polygame d'autre part.

TABLEAU 2.4

Effectifs des femmes selon leur statut matrimonial et de corésidence

	En union monogame	En union polygame		Total
Époux non résident	3 750	3 246		6 996
Époux résident	10 638	7 905		18 543
Coépouse non résidente			1 960	
Coépouse résidente			5 945	
Total	14 388	11 151		25 539

Note : Échantillon des femmes mariées de 15 ans et plus ayant au moins un enfant résident.

Source : Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011.

Comme l'indique le tableau 2.4 sur les effectifs de l'échantillon, sur les 25 539 femmes en union, 14 388 femmes (soit 56,3 %) sont en union monogame ; parmi elles, 3 750 (soit 26,1 %) ne résident pas avec leur conjoint. Concernant les femmes en union polygame (43,7 % de l'échantillon), qui rappelons-le se répartissent de manière équilibrée entre premières et secondes épouses, la non-corésidence avec le conjoint est une configuration vécue par 3 246 d'entre elles (29,1 %), soit par près d'un tiers d'entre elles. Enfin, parmi les 7 905 femmes en union polygame qui vivent avec leur époux, une sur quatre (1 960, soit 24,9 %) ne réside pas avec ses coépouses⁶.

Les chiffres du tableau 2.5 indiquent que la polygamie est un phénomène qui reste plus important en milieu rural où 48,2 % des femmes mariées sont en union polygame contre 38,1 % en milieu urbain. Pour les femmes en union polygame, les situations de corésidence effectives ou non avec l'époux sont contrastées en fonction du milieu de résidence : 41,1 % d'entre elles ne résident pas avec leur époux en milieu urbain contre seulement 21,3 % en milieu rural. La non-corésidence avec l'époux est donc un fait saillant des unions polygame en milieu urbain. De même, l'absence de cohabitation avec la ou les coépouse(s), lorsque le mari est résident, concerne 36,2 % des femmes en union polygame en milieu urbain, contre seulement 19,2 % d'entre elles en milieu rural. La non-cohabitation des coépouses est donc aussi un phénomène plus prédominant en milieu urbain.

6. Il faut cependant rappeler que les liens entre coépouses sont reconstitués de manière indirecte (comme souligné dans la section précédente). De ce fait, la corésidence des femmes polygames avec leurs coépouses est sous-estimée, car leur lien ne peut pas être identifié si leur époux est absent.

TABLEAU 2.5

Distribution des femmes selon leur statut matrimonial et de corésidence

	Urbain		Rural		Total	
Monogames		61,9		51,8		56,3
Époux non résident		29,0		23,2		26,1
Époux résident		71,0		76,9		73,9
		100,0		100,0		100,0
Polygames		38,1		48,2		43,7
Époux non résident		41,1		21,3		29,1
Époux résident		58,9		78,7		70,9
		100,0		100,0		100,0
<i>Coépouse non résidente</i>						
		36,2		19,2		24,8
<i>Coépouse résidente</i>						
		63,8		80,8		75,2
		100,0		100,0		100,0
Total		100,0		100,0		100,0

Note : Échantillon des femmes mariées de 15 ans et plus ayant au moins un enfant résident.

Source : Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011.

LA POLYGAMIE ET L'OFFRE DE TRAVAIL DES FEMMES

Dans cette section, nous examinons les relations entre polygamie, corésidence et offre de travail des femmes en exploitant les données de l'EPSP 2011 sur le temps que les individus consacrent d'une part à l'emploi et d'autre part aux activités domestiques⁷. L'emploi dans l'ESPS est compris dans un sens large et inclut à la fois les activités salariées et indépendantes,

7. Les activités domestiques ne sont disponibles que pour un sous-échantillon de 13 234 femmes ; aussi sommes-nous conduites à restreindre les analyses menées dans cette section à ce sous-échantillon. Une analyse des caractéristiques indique, comme l'échantillon complet, que ce sous-échantillon est représentatif de la population des femmes mariées.

rémunérées ou non⁸. Les activités domestiques, enregistrées dans une autre partie du questionnaire, incluent la cuisine, les courses, le nettoyage, la lessive, les corvées d'eau et de bois, le soin aux enfants et aux personnes malades ou âgées, et le bricolage. Dans tous les cas, la question sur le temps consacré aux activités porte sur une période de référence d'une semaine. À partir de ces données, nous construisons et analysons trois variables : 1) les heures consacrées à l'emploi, que nous qualifierons d'heures « marchandes » ; 2) les heures consacrées aux tâches domestiques, que nous qualifierons d'heures « domestiques » ; 3) les heures totales travaillées, correspondant à la somme des heures marchandes et domestiques. Pour les femmes qui n'ont pas d'activités autres que domestiques, les heures marchandes sont nulles. L'objectif est d'évaluer si l'offre de travail des femmes varie selon les différentes modalités de statut matrimonial et de corésidence. Dans un premier temps, nous examinons des statistiques descriptives portant sur les heures d'activité, totales, domestiques et marchandes selon les différents statuts matrimoniaux et de corésidence (tableau 2.6).

Le premier constat qui peut être tiré du tableau 2.6 est que les femmes consacrent une très grande part de leur temps aux tâches domestiques : pour l'ensemble de l'échantillon, la charge domestique moyenne représente 54,1 heures, soit 74 % des heures totales travaillées. Les chiffres indiquent qu'il existe néanmoins des contrastes dans l'offre de travail des femmes selon leur statut matrimonial et de corésidence. Ainsi, les femmes en union polygame travaillent au total 67,6 heures par semaine, soit environ 10 heures de moins que leurs congénères en union monogame. Reste à savoir si cet écart est dû à leur différence de statut ou à des caractéristiques différentes, telles que l'âge, l'éducation ou le milieu de résidence.

Pour répondre à cette question, nous estimons deux modèles de régression linéaire pour chacune des variables de résultat (heures travaillées totales, heures marchandes, heures domestiques) à partir des données décrites précédemment. Dans le premier modèle, seule la variable d'intérêt décrivant le statut matrimonial ou de corésidence est introduite. Le coefficient de la variable d'intérêt indique la différence « brute » qui existe en termes d'heures entre les groupes de femmes que cette variable différencie (monogames *versus* polygames, corésidentes *versus* non-corésidentes, etc.). Dans le second modèle, on contrôle certaines caractéristiques individuelles en introduisant des effets fixes d'âge (coefficients non présentés), des

8. La question qui introduit la section Emploi est la suivante : « Au cours des sept derniers jours, est-ce que [NOM] a travaillé ne serait-ce qu'une heure, à son propre compte, comme employé rémunéré ou non, apprenti ou aide familial ? »

TABEAU 2.6

Offre de travail des femmes, polygamie et corésidence des époux

Femmes mariées de 15 et plus (N = 13 234)			Monogames (N = 7 446)			Époux non résident (N = 1 871)	T	D	M
			T	D	M				
			77,0	60,5	16,6	Époux résident (N = 5 575)	T	D	M
						Époux non résident (N = 1 620)	T	D	M
			Polygames (N = 5 788)			Époux résident (N = 4 168)	T	D	M
			T	D	M				
			72,9	54,1	18,9	Coépouse(s) non résidente(s) (N = 1 087)	T	D	M
						Coépouse(s) résidente(s) (N = 3 081)	T	D	M

Note : heures totales, D : heures domestiques, M : heures marchandes.

Source : Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011, échantillon des femmes mariées de 15 ans et plus ayant au moins un enfant résident.

variables indicatrices du niveau d'éducation (primaire, secondaire, lycée et supérieur, la référence étant l'absence d'éducation) ainsi qu'une variable qui indique le lieu de résidence (rural *versus* urbain). Le coefficient de la variable d'intérêt du second modèle peut donc s'interpréter à âge, éducation et lieu de résidence donnés. Il est en effet important de prendre en compte ces caractéristiques, car elles sont susceptibles d'expliquer à la fois le statut matrimonial et de corésidence et l'offre de travail des femmes. Le premier ensemble de résultats (tableau 2.7) porte sur les contrastes d'offre de travail entre femmes en union monogame et femmes en union polygame.

TABLEAU 2.7

Offre de travail des femmes et polygamie

	Heures totales		Heures domestiques		Heures marchandes	
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
Polygame = 1	-9,376*** (0,937)	-5,504*** (0,924)	-14,60*** (0,874)	-7,982*** (0,850)	5,220*** (0,406)	2,477*** (0,411)
Rural = 1		12,68*** (0,954)		3,596*** (0,877)		9,089*** (0,425)
Sans éducation		ref		ref		ref
Primaire		-3,313** (1,320)		-2,403** (1,214)		-0,910 (0,588)
Collège		-3,151 (2,086)		-1,777 (1,918)		-1,374 (0,928)
Lycée		-3,549 (3,506)		-10,11*** (3,224)		6,559*** (1,560)
Supérieur		-11,82* (6,258)		-23,02*** (5,754)		11,20*** (2,785)
Constante	77,03*** (0,619)	68,87*** (0,874)	60,46*** (0,578)	56,23*** (0,804)	16,57*** (0,269)	12,63*** (0,389)
Obs	13 234	13 234	13 234	13 234	13 234	13 234
R²	0,008	0,124	0,021	0,161	0,012	0,082

Note: Erreurs types entre parenthèses; *** p < 0,01; ** p < 0,05; * p < 0,1. Effets fixes d'âge introduits dans les modèles (2), (4) et (6), mais coefficients non présentés.

Source: Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011, échantillon des femmes mariées de 15 ans et plus ayant au moins un enfant résident.

Les résultats présentés dans le tableau 2.7 indiquent que les femmes en union polygame ont une durée hebdomadaire d'activité plus faible que les femmes en union monogame. Lorsqu'on les compare à ces dernières (colonne 1), les femmes en union polygame travaillent en moyenne 9,4 heures de moins par semaine, ce qui représente 12 % du temps de travail total moyen des femmes en union monogame (77 heures). Ce résultat est maintenu lorsque sont introduites des variables contrôlant, pour le lieu de résidence, le niveau d'éducation et l'âge, mais l'écart est réduit et passe à 5,5 heures (colonne 2). Ce résultat recouvre néanmoins des effets différents selon que l'on regarde les heures « domestiques » ou les heures « marchandes ». Concernant les activités domestiques, les résultats indiquent en effet que les femmes en union polygame y consacrent en moyenne moins d'heures que les femmes en union monogame (colonne 3) et cette différence persiste lorsque sont introduites les variables de contrôle (colonne 4). Plus précisément, les femmes en union polygame consacrent près de 8 heures de moins par semaine aux activités domestiques par rapport aux femmes en union monogame, à âge, éducation et lieu de résidence donnés. En revanche, concernant les activités marchandes, les femmes en union polygame y consacrent 5,2 heures de plus par semaine (colonne 5) que les femmes en union monogame et cette différence, bien que réduite, se maintient à âge, éducation et lieu de résidence donnés (colonne 6).

Le tableau 2.8 concerne uniquement les femmes en union monogame et examine les différences d'offre de travail entre celles qui résident avec leur mari et celles dont le mari ne réside pas dans le ménage⁹.

Les femmes en union monogame qui résident avec leur époux ont un plus grand nombre d'heures d'activité que celles dont l'époux est absent (colonne 1) et cette différence est plus importante après avoir contrôlé pour l'âge, l'éducation et le lieu de résidence (colonne 2). Ainsi les femmes dont le mari est présent dans le ménage consacrent 10,3 heures de plus par semaine à l'ensemble de leurs activités que les femmes dont le mari est absent. Cet écart représente près de 15 % des heures totales travaillées des femmes en union monogame dont le mari est absent (70 heures). L'examen des heures marchandes et domestiques indique que cet écart d'heures totales est entièrement lié à la charge domestique. Les chiffres

9. Notons que les raisons de la non-résidence du mari peuvent être liées à de la migration interne ou internationale, mais ne sont pas renseignées dans l'enquête. Pour les femmes en union polygame, la non-corésidence peut également être liée au fait que l'époux est rattaché au domicile d'une autre de ses épouses.

TABLEAU 2.8

Offre de travail des femmes et résidence de l'époux (unions monogames)

	Heures totales		Heures domestiques		Heures marchandes	
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
Époux résident = 1	8,720*** (1,455)	10,37*** (1,397)	7,449*** (1,387)	10,81*** (1,309)	1,271** (0,606)	-0,438 (0,592)
Rural = 1		12,67*** (1,285)		4,027*** (1,204)		8,644*** (0,545)
Sans éducation		ref		ref		ref
Primaire		-2,117 (1,642)		-0,635 (1,539)		-1,482** (0,696)
Collège		-2,533 (2,563)		-2,435 (2,401)		-0,098 (1,087)
Lycée		-4,733 (4,208)		-11,60*** (3,942)		6,864*** (1,784)
Supérieur		-14,47** (7,372)		-26,02*** (6,906)		11,56*** (3,126)
Constante	70,50*** (1,259)	63,42*** (1,463)	54,89*** (1,200)	50,97*** (1,370)	15,62*** (0,524)	12,45*** (0,620)
Observations	7 446	7 446	7 446	7 446	7 446	7 446
R²	0,005	0,119	0,004	0,149	0,001	0,082

Note : Erreurs types entre parenthèses ; *** p < 0,01 ; ** p < 0,05 ; * p < 0,1. Effets fixes d'âge introduits dans les modèles (2), (4) et (6), mais coefficients non présentés.

Source : Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011, échantillon des femmes en union monogame.

du tableau 2.8 indiquent en effet qu'à âge, éducation et résidence donnés, les femmes en union monogame dont le mari est présent consacrent 10,8 heures de plus aux activités domestiques par semaine que les femmes dont le mari est absent, soit une différence de près de 20 %.

Les résultats du tableau 2.9 concernent les femmes en union polygame et examinent l'effet de la résidence de l'époux sur leur offre de travail.

TABLEAU 2.9

Offre de travail des femmes et résidence de l'époux (unions polygames)

	Heures totales		Heures domestiques		Heures marchandes	
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
Époux résident = 1	8,114*** (1,518)	3,599** (1,484)	5,112*** (1,375)	3,508*** (1,322)	3,001*** (0,696)	0,091 (0,706)
Rural = 1		11,15*** (1,455)		1,371 (1,296)		9,778*** (0,692)
Sans éducation		ref		ref		ref
Primaire		-4,170* (2,273)		-4,628** (2,025)		0,459 (1,081)
Collège		-1,734 (3,691)		3,136 (3,288)		-4,870*** (1,755)
Lycée		2,639 (6,517)		-3,173 (5,806)		5,812* (3,099)
Supérieur		1,797 (12,28)		-8,053 (10,94)		9,849* (5,838)
Constante	61,81*** (1,288)	58,45*** (1,541)	42,18*** (1,167)	42,88*** (1,373)	19,63*** (0,591)	15,58*** (0,733)
Observations	5 788	5 788	5 788	5 788	5 788	5 788
R²	0,005	0,135	0,002	0,162	0,003	0,069

Note : Erreurs types entre parenthèses ; *** p < 0,01 ; ** p < 0,05 ; * p < 0,1. Effets fixes d'âge introduits dans les modèles (2), (4) et (6), mais coefficients non présentés.

Source : Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011, échantillon des femmes en union polygame.

Les résultats sont assez similaires à ceux obtenus pour les femmes en union monogame : la présence de l'époux dans le ménage n'a pas d'effet sur les heures marchandes, mais augmente de manière significative la charge domestique. L'effet est néanmoins plus faible puisque cette charge augmente de 3,5 heures pour les femmes en union polygame (à caractéristiques données) contre 10,8 heures pour les femmes en union monogame.

Dans le tableau 2.10, on compare l'offre de travail des femmes en union polygame dont le mari est résident selon le statut de corésidence de la (ou des) coépouse(s).

TABLEAU 2.10

Offre de travail des femmes et résidence des coépouses

	Heures totales		Heures domestiques		Heures marchandes	
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
Coépouse résidente = 1	3,304*	-4,093**	0,958	-3,977**	2,346***	-0,116
	(1,845)	(1,793)	(1,667)	(1,593)	(0,836)	(0,851)
Rural = 1		12,41***		2,842*		9,572***
		(1,801)		(1,599)		(0,854)
Sans éducation		ref		ref		ref
Primaire		-3,333		-3,116		-0,217
		(3,042)		(2,701)		(1,443)
Collège		-5,069		-1,557		-3,511
		(5,134)		(4,559)		(2,435)
Lycée		8,448		0,143		8,304*
		(9,116)		(8,096)		(4,324)
Supérieur		27,01		16,28		10,73
		(20,16)		(17,91)		(9,564)
Constante	67,48***	64,57***	46,59***	48,49***	20,90***	16,07***
	(1,586)	(1,918)	(1,433)	(1,703)	(0,719)	(0,910)
Observations	4 168	4 168	4 168	4 168	4 168	4 168
R²	0,001	0,142	0,000	0,170	0,002	0,062

Note : Erreurs types entre parenthèses ; *** p < 0,01 ; ** p < 0,05 ; * p < 0,1. Effets fixes d'âge introduits dans les modèles (2), (4) et (6), mais coefficients non présentés.

Source : Calculs faits à partir de données de l'ESPS 2011, échantillon des femmes en union polygame dont l'époux réside dans le ménage.

Les résultats indiquent que la présence d'une coépouse n'a pas d'effet sur les heures marchandes, mais allège la charge domestique des femmes en union polygame dont le mari est présent dans le ménage. Ainsi, celles qui résident avec leur(s) coépouse(s) voient leur charge domestique diminuer de près de 4 heures par semaine, soit plus de 8 % du temps moyen qu'elles consacrent aux activités domestiques.

CONCLUSION ET ENSEIGNEMENTS

Les résultats présentés dans ce chapitre indiquent que l'offre de travail des femmes varie de manière significative selon le statut matrimonial et les modalités de corésidence. Plus précisément, trois résultats peuvent être soulignés. Premièrement, les femmes en union polygame consacrent significativement plus d'heures au travail marchand et ont une charge domestique moins élevée que les femmes en union monogame. Deuxièmement, les femmes ont une charge domestique plus importante lorsque leur conjoint réside dans le ménage, mais cela n'affecte pas leurs heures marchandes. Enfin, la présence des coépouses allège la charge domestique des femmes en union polygame, mais n'affecte pas significativement leurs heures marchandes.

Ces résultats ne permettent pas d'établir un lien de causalité entre offre de travail et modalités de statut matrimonial et de corésidence, seulement de mettre en évidence des corrélations¹⁰. Ils indiquent néanmoins que la charge domestique est partagée entre coépouses, ce qui confirme ce que l'on sait de l'organisation des unions polygames au Sénégal, ainsi que le ressenti des femmes, rapporté notamment par Diop (1985) dans ses entretiens qualitatifs, qui voient dans le partage du travail domestique un avantage de la polygamie. Ce résultat contraste en revanche avec celui obtenu par Ickowitz et Mohanty (2015) pour le Ghana et qui suggère que la charge de travail des femmes n'est pas réduite significativement pour les femmes en union polygame. Ce contraste pourrait tenir à des modes d'organisation et de structure familiales différents entre les deux pays.

La distinction entre travail marchand et domestique nous paraît importante. En effet, l'organisation des couples au Sénégal repose sur des budgets séparés pour les époux comme tendent à le montrer les travaux de Boltz, Marazyan et Villar (2017) ou encore de Boltz et Chort (2016). Ainsi, les femmes ont la possibilité de conserver, au moins en partie, les gains de leur travail « marchand ». En revanche, leur travail domestique contribue à la production d'un bien « public » dont tous les membres du ménage bénéficient. Sachant que la présence d'un mari augmente la charge domestique de son épouse, le partage entre coépouses peut aboutir à un allègement relativement important. Peut-on pour autant en conclure

10. Identifier un lien de causalité supposerait de disposer d'une variable instrumentale qui explique le statut matrimonial et de corésidence sans expliquer directement le comportement d'offre de travail.

que c'est cet allègement qui permet aux femmes en union polygame une plus grande participation au marché du travail ? C'est une conclusion assez logique, mais qui demande à être étayée par des investigations plus poussées.

Sur le plan méthodologique, on peut tirer quelques enseignements de cette analyse concernant la collecte des données sur les structures familiales dans un contexte de polygamie. Les données dont nous disposons permettent une reconstitution indirecte des couples. Il serait judicieux (et relativement simple) dans les enquêtes de permettre une identification directe des liens conjugaux en demandant aux femmes de renseigner le numéro d'ordre de leur époux. Par ailleurs, afin d'éviter des déclarations incohérentes entre époux, il conviendrait de bien différencier la polygamie *de facto* et *de jure* en utilisant une formulation plus directe du type « Combien avez-vous d'épouses ? » pour les hommes ou « Combien votre mari a-t-il d'épouses ? » pour les femmes. De la même manière, il serait sans doute plus judicieux de séparer la question sur la taille de l'union de celle du rang dans l'union. Dans l'ESPS 2011, ces deux informations sont collectées de manière jointe à travers une seule question comportant des modalités différentes pour les hommes (nombre d'épouses) et les femmes (rang dans l'union) qui donne vraisemblablement lieu à des confusions et des erreurs. Toutes ces informations nous paraissent essentielles pour analyser les structures familiales complexes et devraient être collectées de manière plus systématique lors des enquêtes auprès des ménages, en particulier dans les contextes africains.

BIBLIOGRAPHIE

- ALESINA, A., P. GIULIANO et N. NUNN (2013). « On the origins of gender roles: Women and the plough », *The Quarterly Journal of Economics*, 128(2), p. 469-530.
- ALUKO, M.A.O. et J.O. ARANSIOLA (2003). « Peoples' perceptions of polygyny in contemporary times in Nigeria », *Anthropologist*, 5(3), p. 179-184.
- ANDERSON, C. (2000). « The persistence of polygyny as an adaptive response to poverty and oppression in Apartheid South Africa », *Cross-Cultural Research*, 34(2), p. 99-112.
- ANGRIST, J.D. (2001). « Estimation of limited dependent variable models with dummy endogenous regressors: Simple strategies for empirical practice », *Journal of Business and Economic Statistics*, 19(1), p. 2-28.
- ANTOINE, P. et J. NANITELAMIO (1995). *Peut-on échapper à la polygamie à Dakar ?*, Paris, CEPED.
- BECKER, G.S. (1974). « A theory of marriage: Part II », *Journal of Political Economy*, 82(2), p. S11-S26.
- BERGMANN, B. (1995). « Becker's theory of the family: Preposterous conclusions », *Feminist Economics*, 1(1), p. 141-150.
- BOLTZ, M. et I. CHORT (2016). *The Risk of Polygamy and Wives' Saving Behavior*, Policy Research Working Paper n° WPS7860, Washington, D.C., World Bank Group.

- BOLTZ, M., K. MARAZYAN et P. VILLAR (2017). « Income hiding and informal redistribution : A lab-in-the-field experiment in Senegal », *UMR Développement et Sociétés*, Working Paper n° 2017-4.
- BOSERUP, E. (1970). *Women's Role in Economic Development*, Londres, Earthscan.
- BOYE, A., K. HILL, S. ISAACS et D. GORDIS (1991). « Marriage law and practice in the Sahel », *Studies in Family Planning*, 22(6), p. 343-349.
- BROWN, J. (1981). « Polygyny and family planning in Sub-Saharan Africa », *Studies in Family Planning*, 12(8-9), p. 322-326.
- CALVÈS, A.E. et J.F. KOBIANÉ (2014). « Genre et nouvelles dynamiques d'insertion professionnelle chez les jeunes à Ouagadougou », *Autrepart*, 3, p. 33-56.
- DE VREYER, P., S. LAMBERT, A. SAFIR et M. SYLLA (2008). « Pauvreté et structure familiale, pourquoi une nouvelle enquête », *Stateco*, 102, p. 261-275.
- DIAL, F.B. (2008). *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala.
- DIOP, A.B. (1985). *La famille wolof*, Paris, Karthala.
- FAIZANG, S. et O. JOURNET (1988). *La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*, Paris, L'Harmattan.
- GNING, S.B. (2011). « La polygamie : ménage unique, pluriel ou complexe », dans UEPA, *Actes du colloque « La population africaine, passé, présent et futur »*, Ouagadougou, p. 5-9.
- GROSSBARD, A. (1976). « An economic analysis of polygyny: The case of Maiduguri », *Current Anthropology*, 17(4), p. 701-707.
- HERTRICH, V. (2006). « La polygamie : persistance ou recomposition ? Le cas d'une population rurale du Mali », *Cahiers québécois de démographie*, 35(2), p. 39-69.
- ICKOWITZ, A. et L. MOHANTY (2015). « Why would she ? Polygyny and women's welfare in Ghana », *Feminist Economics*, 21(2), p. 77-104.
- JACOBY, H.G. (1995). « The economics of polygyny in Sub-Saharan Africa: Female productivity and the demand for wives in Côte d'Ivoire », *Journal of Political Economy*, 103(5), p. 938-971.
- JANKOWIAK, W., M. SUDAKOV et B.C. WILREKER (2005). « Co-wife conflict and co-operation », *Ethnology*, 44(1), p. 81-98.
- LARDOUX, S. et E. VAN DE WALLE (2003). « Polygamie et fécondité en milieu rural sénégalais : facteur d'évolution de la fécondité en Afrique », *Population*, 58(6), p. 807-836.
- LUBKEMAN, S. (2000). « The transformation of transnationality among Mozambican migrants in South Africa », *Canadian Journal of African Studies*, 34(1), p. 41-63.
- MADHAVAN, S. (2002). « Best of friends and worst of enemies : Competition and collaboration in polygyny », *Ethnology*, 41(1), p. 69-84.
- MEEKERS, D. et N. FRANKLIN (1995). « Women's perceptions of polygyny among the Kaguru of Tanzania », *Ethnology*, 34(4), p. 315-329.
- MEILLASSOUX, C. (1975). *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.
- MONDAIN, N., T. LEGRAND et V. DELAUNAY (2004). « L'évolution de la polygamie en milieu rural sénégalais : institution en crise ou en mutation ? », *Cahiers québécois de démographie*, 33(2), p. 273-308.
- ROUBAUD F. et C. TORELLI (2013). « L'emploi, le chômage et les conditions d'activité sur les marchés urbains du travail », dans P. De Vreyer et F. Roubaud (dir.), *Les marchés urbains du travail en Afrique subsaharienne*, Marseille, IRD, p. 53-96.
- SAITO, K.A., H. MEKONNEN et D. SPURLING (1994). *Raising the Productivity of Women Farmers in Sub-Saharan*, World Bank discussion papers n° WDP230, Washington, D.C., The World Bank.
- URDANG, S. (1989). *And Still They Dance : Women, War and the Struggle for Change in Mozambique*, Londres, Earthscan.



CHAPITRE 3

LA MONOPARENTALITÉ EN AFRIQUE : PRÉVALENCE ET DÉTERMINANTS

ANALYSE COMPARATIVE BÉNIN,
BURKINA FASO ET TOGO

VALÉRIE DELAUNAY,
AGNÈS ADJAMAGBO,
ADAMA OUÉDRAOGO,
ANNE ATTANÉ
ET SOUMAÏLA OUÉDRAOGO

L'ÉTUDE DE LA MONOPARENTALITÉ EN AFRIQUE revêt d'importants enjeux sociaux et politiques, en termes de conditions de vie et de bien-être des enfants et du « monoparent ». La question reste pourtant peu explorée dans cette partie du monde et on en ignore souvent les niveaux et tendances. Rares sont les études qui s'intéressent spécifiquement à la question de la monoparentalité. Elle est traitée indirectement, au travers des deux grandes thématiques qui se sont développées dès les années 1990 : celle de la fécondité hors mariage, d'une

part, appréhendée au regard d'évolutions sociales et économiques majeures (progrès en matière de scolarisation, renforcement de l'insertion des femmes sur le marché du travail, nouveaux modes de vie liés à l'urbanisation, etc.) et, d'autre part, celle des conditions de vie des ménages en lien notamment avec la problématique de la pauvreté (Bisilliat, 1996 ; Kebe et Charbit, 2007 ; Pilon *et al.*, 1997a). Une abondante littérature décrit alors les causes et les conséquences de l'augmentation de la fécondité hors mariage, qui engendre une catégorie dite « vulnérable » de jeunes femmes mères élevant seules leur enfant (Calvès, Cornwell et Enyegue, 1996 ; Calvès et Meekers, 1999 ; Cohen et Bledsoe, 1993 ; Delaunay, 1994 ; Gage-Brandon et Meekers, 1993 ; Jejeebhoy, 1998 ; Lloyd, 1994 ; Meekers, 1994 ; Singh, 1998). Parallèlement, dans les années 1990, l'intérêt pour la prise en compte du sexe du chef de ménage a permis de mettre en évidence la part des ménages dirigés par des femmes et de souligner les situations de vulnérabilité qui les caractérisent (Mouvagha-Sow, 2002 ; Pilon, 1996 ; Pilon, Seidou Mama et Tichit, 1997b ; Tichit, 2002).

Cet article propose une étude ciblée sur la question de la monoparentalité en Afrique de l'Ouest. Notre approche se situe sur le plan individuel, par l'identification des situations de monoparentalité vécues par les femmes et les hommes en distinguant pour les femmes les cas de figure selon la situation matrimoniale (célibataire, en union, veuve, divorcée). À partir des Enquêtes démographiques et de santé (EDS), et dans le prolongement d'une première analyse de ce phénomène, mesuré sur le plan des ménages (Delaunay *et al.*, à paraître), nous produisons un indicateur de mesure de l'intensité de la monoparentalité féminine et masculine, observons l'évolution dans le temps de cet indicateur et identifions certains facteurs associés. Notre analyse s'appuie ici sur le risque individuel de se trouver en situation de monoparentalité. Nous nous attachons à mesurer la prévalence de la monoparentalité pour les femmes comme pour les hommes. Néanmoins, en raison de la faible prévalence chez les hommes et des faibles effectifs des hommes enquêtés, les analyses plus fines sur le plan géographique et des déterminants explicatifs ne portent que sur les femmes.

LES DIFFÉRENTES APPROCHES DE LA MONOPARENTALITÉ

Les premières analyses sur les ménages se développent en lien avec la problématique de pauvreté associée aux politiques d'ajustement structurel des années 1980. Dans la mesure où, dans la plupart des sociétés africaines, seule l'absence d'un homme dans un ménage permet à une femme

d'accéder à ce statut, les femmes qui se déclarent chefs de ménage sont de fait souvent considérées en situation de monoparentalité. Relativement peu nombreux (eu égard à la norme patriarcale dominante), les ménages monoparentaux sont habituellement décrits comme vulnérables, composés davantage que les autres de personnes inactives (dont des enfants) qui contribuent faiblement à la satisfaction des besoins essentiels. Ces constats alimentent l'hypothèse d'une féminisation de la pauvreté (Bessis, 1996 ; Kimenyi et Mbaku, 1995). On admet implicitement l'idée que la monoparentalité est facteur de vulnérabilité pour des femmes isolées, souvent privées de l'aide du père de leur(s) enfant(s) et devant assumer seules de lourdes charges en tirant leurs revenus d'activités informelles faiblement rémunératrices (Kebe et Charbit, 2007).

Certaines études soutiennent que c'est la pauvreté qui mène les femmes à la situation de chefs de ménage, et non l'inverse (Pilon, 1996). Différents événements de la vie des individus comme un décès, une rupture conjugale ou encore le mariage du mari avec une nouvelle épouse induiraient l'accès des femmes à ce statut de chef de ménage ; sans que cela se traduise par un quelconque gain d'autonomie pour elles (Adjamagbo et Antoine, 2009). Dans certains cas néanmoins, l'accès au statut de chef de ménage pour une femme peut être interprété comme un signe d'*empowerment* : les femmes y seraient indépendantes économiquement et accéderaient alors à des prérogatives auxquelles elles ne pourraient prétendre autrement (Lloyd et Gage-Brandon, 1993). La capacité des femmes à tirer profit de la situation de chef de ménage serait liée avant tout à leur capacité d'indépendance économique (Wayack-Pambè et Moussa, 2014). Enfin, le fait qu'une femme se retrouve chef de ménage renvoie parfois à des formes inédites d'arrangements résidentiels de couple, faisant de l'épouse une chef de ménage « par intérim » et sous la dépendance d'un conjoint résidant ailleurs mais néanmoins présent moralement et économiquement (Mondain *et al.*, 2012). Enfin, les études sur l'évolution des pratiques matrimoniales en Afrique subsaharienne mettent en exergue une augmentation des unions consensuelles, particulièrement sensible dans les grandes villes (Adjamagbo, Antoine et Delaunay, 2004 ; Calvès 2007, 2016). Ces phénomènes attestent d'une certaine fragilité des liens matrimoniaux qui favorise les situations de monoparentalité. Au regard de ces différentes études, un premier constat s'impose : la monoparentalité recouvre des situations variées. Elle renvoie à des formes particulières d'organisations

familiale et conjugale qui peuvent s'avérer parfois complexes. Ces caractéristiques sont cependant difficilement mises en lumière par les études classiques en raison des contraintes imposées par les données sur lesquelles elles reposent.

Hormis les études sur les jeunes mères célibataires, qui se focalisent sur les déterminants de la fécondité prénuptiale et ses conséquences sociales et économiques, trois critiques peuvent être formulées à l'approche classique de la monoparentalité en Afrique. La première est qu'elle s'appuie souvent sur une définition strictement « résidentielle » de la monoparentalité, en particulier dans les études sur les femmes chefs de ménage. Or, une femme chef de ménage est parfois dans une forme d'union sans corésidence ; c'est le cas des femmes de migrants internationaux (Kebe et Charbit, 2007) ou de polygames (Locoh et Mouvagha-Sow, 2004 ; Locoh et Thiriat, 1995 ; Marcoux, 1997 ; Quiminal, 1996). La monoparentalité que l'on peut qualifier de « résidentielle » n'implique pas pour autant qu'il y ait rupture conjugale. La deuxième critique est que la structure des ménages est parfois complexe et comprend plusieurs noyaux familiaux. La monoparentalité peut ainsi être masquée à l'intérieur des ménages. Cette forme de monoparentalité « hébergée » représente probablement les situations les plus précaires de la monoparentalité. Cette dernière renvoie au concept de « *subfamilies* » décrit par Buvinic et Gupta (1997) et aux noyaux ou cellules mère-enfant hébergés dans un ménage (Tichit, 2008). Ces situations sont mises en évidence dans l'approche de la maternité hors mariage (*single motherhood*) qui s'intéresse aux mères monoparentales, quelle que soit leur place dans le ménage (Clark et Hamplová, 2013). Enfin, la troisième critique est que l'approche par les femmes chefs de ménage laisse invisible les situations de monoparentalité masculine, qui, même si elles sont minoritaires, méritent attention. La monoparentalité n'a donc pas été explorée pleinement et on ignore les niveaux et tendances des différentes situations qui en relèvent.

Nous proposons de rendre compte de la diversité des situations de monoparentalité dans les ménages par une analyse individuelle des situations de monoparentalité. Nous nous appuyons sur les données des EDS du Bénin, du Burkina Faso et du Togo. Cette analyse est menée dans le cadre du projet FAGEAC¹ qui porte sur l'analyse de l'évolution des familles,

1. Programme « Familles, genre et activités en Afrique subsaharienne (FAGEAC) » financé par l'Agence nationale de la recherche ou ANR : ANR-10-SUDS-005-01 (2010-2014).

des relations de genre et de l'activité économique dans trois villes ouest-africaines : Lomé, Cotonou et Ouagadougou². Elle fait suite à une analyse de la structure des ménages qui a déjà montré les limites de l'approche de la monoparentalité par le ménage (Delaunay *et al.*, à paraître). Notre objectif est donc de décrire la prévalence et les caractéristiques des individus en situation de monoparentalité dans ces trois pays ainsi que leurs évolutions au cours de la dernière décennie.

Nous articulons notre analyse autour de quatre hypothèses. La première porte sur l'existence d'une monoparentalité masculine, qui se développerait en raison d'une combinaison complexe de situations liées à l'évolution des rapports sociaux dans ces sociétés urbaines. On peut citer notamment le désengagement parfois total des familles des conjoints dans la régulation des unions et des conflits conjugaux, pouvant entraîner un isolement des mères, mais aussi des pères en cas de rupture ; ou encore l'implication croissante des femmes dans des stratégies de réussite professionnelle en concurrence avec les rôles classiques socialement prescrits d'épouse et de mères. Les hommes étant alors contraints de prendre le relais de mères travaillant loin du foyer. La deuxième hypothèse est qu'une forme de monoparentalité féminine est liée à la non-corésidence des époux, soit en cas de polygamie, soit en raison de la migration du conjoint. On observe en effet des formes de polygamie non résidentielles (Gning, 2011). Selon les déclarations, le conjoint peut être considéré comme non-résident s'il dispose d'une double résidence (même si les résidences sont proches). Par ailleurs, le cas des migrants de longue durée conduit à une monoparentalité résidentielle des femmes restées au pays (Mondain *et al.*, 2012). La troisième hypothèse est qu'une part de la monoparentalité féminine est hébergée dans un ménage, soit issu de la parenté du mari (notamment en cas de migration), soit de la parenté de la femme (en cas de rupture d'union ou de célibat). La quatrième hypothèse est celle d'une plus forte prévalence et d'une croissance de la monoparentalité célibataire dans les villes. Cette hypothèse s'appuie sur le postulat d'une augmentation des naissances hors mariage avec parfois aucune reconnaissance sociale ou économique du géniteur.

Nous analysons, sur le plan de l'individu, la probabilité de connaître une situation de monoparentalité (mesure de la prévalence) et, pour les femmes, les facteurs de risque qu'il est possible d'identifier à partir des données disponibles. Enfin, notre approche est comparative dans l'espace,

2. Même si Cotonou n'est pas la capitale politique du Bénin, elle en demeure la plus grande ville du pays et la capitale économique. Nous parlerons de ces trois villes en termes de « capitales » dans le texte.

afin de faire ressortir d'éventuelles influences de contextes et de souligner la pluralité des modèles ouest-africains. Elle est aussi comparative dans le temps afin de mettre en évidence des évolutions.

LA MÉTHODOLOGIE

Les études réalisées sur le plan national ou régional fournissent des données assez globales sur les familles et ménages (taille des ménages, âge moyen des chefs de ménage, sexe des chefs de ménage). La méthodologie que nous proposons d'utiliser repose sur l'analyse de la situation des individus dans le ménage, en fonction de la présence de leurs enfants dans le ménage et de leur conjoint.

Les données utilisées

Cette analyse porte sur les données de trois pays : Bénin, Burkina Faso et Togo. Chaque pays dispose de trois (Togo) ou quatre (Burkina Faso et Bénin) enquêtes (tableau 3.1).

TABEAU 3.1

Description des Enquêtes démographiques et de santé utilisées

Pays	Phase EDS	Année	Taille échantillon de femmes	Taille échantillon d'hommes
Bénin	DHS-III	1996	5 491	1 535
Bénin	DHS-IV	2001	6 219	2 709
Bénin	DHS-V	2006	17 794	5 321
Bénin	DHS-VI	2011-2012	16 599	5 180
Burkina Faso	DHS-II	1993	6 354	1 845
Burkina Faso	DHS-III	1998-1999	6 445	2 641
Burkina Faso	DHS-IV	2003	12 477	3 605
Burkina Faso	DHS-VI	2010-2011	17 087	7 307
Togo	DHS-III	1998	8 569	3 819
Togo	DHS-VI	2013-2014	9 480	4 476

Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 1996, 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 1998, 2003, 2010.

■ La définition de la monoparentalité

Un individu est considéré en situation de monoparentalité s'il réside avec un ou plusieurs enfants de moins de 15 ans, sans conjoint dans le ménage. L'individu peut être célibataire, veuf ou divorcé. Il peut aussi être en union (marié ou union libre), mais seulement si le conjoint ne réside pas dans le ménage. Pour identifier la monoparentalité, nous avons recours aux données recueillies auprès des femmes et des hommes, qui mentionnent la situation matrimoniale et si le conjoint réside dans le ménage³, le nombre d'enfants biologiques résidant dans le ménage et l'âge des enfants. L'indicateur de monoparentalité ne peut pas être calculé pour les hommes à partir des données du Burkina Faso de 1998 et celles du Bénin de 1996 en raison de données manquantes (résidence du conjoint notamment).

■ La mesure de la prévalence

La prévalence de la monoparentalité est mesurée par la proportion d'individus se trouvant dans cette situation au moment de l'enquête. Cet indicateur est calculé pour chaque pays et chacune des enquêtes. Il est ventilé selon la situation matrimoniale de l'individu et se décline selon certaines caractéristiques des individus ou de leur ménage.

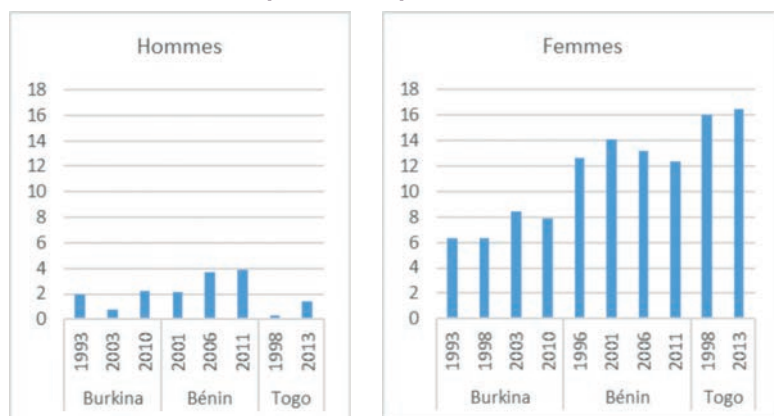
LES RÉSULTATS

■ L'existence d'une monoparentalité masculine

La prévalence de la monoparentalité est beaucoup plus importante pour les femmes que pour les hommes (figure 3.1). Bien que de niveau faible, la monoparentalité masculine présente des variations entre les pays : elle est la plus importante au Bénin, où elle atteint près de 4 % en 2011 et semble être en augmentation. Au Burkina, cette prévalence atteint 2,2 %. Au Togo la monoparentalité masculine reste très faible avec moins de 1,5 % en 2013.

Ce phénomène reste marginal, mais interpelle néanmoins sur les réalités qu'il recouvre : instabilité des unions, situations de veuvages, affaiblissement de l'emprise familiale sur les jeunes femmes, dislocation des solidarités intergénérationnelles, modification des pratiques parentales en cas de séparation des couples, etc. ; autant de questions qui invitent à

3. La question posée dans les questionnaires ménage des EDS étant : « S'il vous plaît, donnez-moi les noms des personnes qui vivent habituellement dans votre ménage et des visiteurs qui ont passé la nuit dernière ici, en commençant par le chef de ménage. » Par ailleurs, dans les questionnaires individuels, il est demandé aux femmes et aux hommes si leur conjoint réside dans le ménage et, si oui, quel est son numéro de ligne.

FIGURE 3.1**Prévalence de la monoparentalité pour les hommes et les femmes**

Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 2003, 2010.

l'exploration. Dans le cadre du programme FAGEAC, nous avons rencontré ces cas de pères monoparentaux, notamment à Cotonou (Bénin) où le phénomène est relativement plus fréquent que dans les deux autres pays (Attané, 2014b). Deux cas notamment s'avèrent illustratifs de ces situations marginales. L'un concerne un couple dont la femme a décidé de partir en invoquant des raisons économiques, laissant au mari la garde de leur fils âgé de trois ans. Partie en France pour travailler, la femme s'est retrouvée en situation illégale et dans l'impossibilité de revenir au Bénin. Au moment de nos enquêtes, l'enfant est âgé de sept ans et son père le confie régulièrement à son institutrice qui l'héberge une partie de la semaine. Dans le second cas, l'homme âgé de 55 ans élève seul ses deux enfants depuis que sa femme l'a quitté alors que la dernière-née n'avait que six mois. Gardien de nuit dans une famille du centre-ville, il amène ses deux enfants avec lui chez son employeur et ils dorment chaque soir à ses côtés sur une grande natte commune. Leur mère est partie pour travailler dans une autre ville du pays sans plus donner aucun signe de vie. Dans ces deux exemples, les pères ne reçoivent aucune assistance de leur famille d'origine.

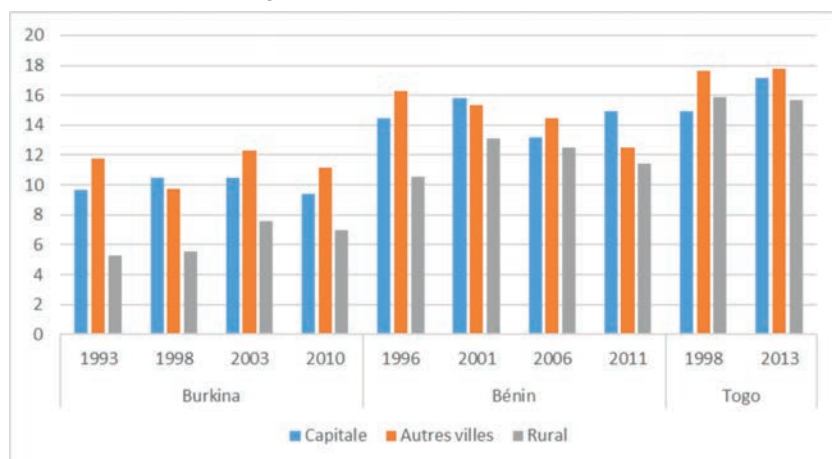
Chez les femmes, c'est au Togo que les prévalences sont les plus fortes. Plus de 16 % des femmes sont en situation de monoparentalité au moment de l'enquête en 2013. Au Bénin, cette prévalence varie de 12 à 14 % selon les années. Elle est plus faible au Burkina Faso avec moins de 8 % pour la dernière année (figure 3.1). Si la prévalence de la monoparentalité semble en augmentation au Togo, les tendances de l'indicateur ne se dessinent pas clairement pour le Burkina Faso et le Bénin.

La répartition de l'indicateur de monoparentalité féminine selon le milieu de résidence montre que ce phénomène est davantage un phénomène urbain que rural, particulièrement au Burkina où, bien qu'en augmentation dans les campagnes, les prévalences sont deux fois moins élevées qu'en ville. Dans les trois pays, les différences de niveaux entre rural et urbain tendent à diminuer d'une enquête à l'autre (figure 3.2). En milieu rural, une femme en situation de monoparentalité est généralement une femme veuve ou dont le mari est parti en migration. La situation spécifique du Burkina Faso s'explique par le fait que le phénomène migratoire concerne essentiellement les hommes des zones rurales et cela depuis le début des années 1930 pour s'amplifier dans les années 1960. Quatre migrants burkinabè sur cinq sont installés en Côte d'Ivoire en 1985, «un système migratoire s'est donc progressivement construit entre les deux territoires, fondé sur des réseaux familiaux ou villageois structurés» (Bredeloup et Zongo, 2016, p. 15). Les hommes vont d'abord vendre leurs forces de travail dans les plantations et dans les usines de transformation de la Côte d'Ivoire, secondairement du Ghana et beaucoup partent aujourd'hui en Italie (Bredeloup et Zongo, 2016). Du fait de la règle de virilocalité, l'épouse qui reste au village est, dans la très grande majorité des cas, hébergée dans la famille de son époux. Cette pratique contribue à rendre invisibles à l'analyse classique (qui ne porte que sur les noyaux principaux) les situations de monoparentalité qui se trouvent ainsi masquées à l'intérieur du ménage principal. Cette forme de monoparentalité, que l'on peut qualifier d'«hébergée», représente probablement les situations les plus précaires de la monoparentalité en milieu villageois. Elle a été rencontrée en particulier dans le cadre de recherches anthropologiques menées sur le VIH en zone rurale (Attané et Ouedraogo, 2011). L'affection au VIH amplifie ces mécanismes pour deux raisons majeures : tout d'abord, elle est à l'origine de la situation de veuvage de la plupart des femmes concernées, par ailleurs, elle complexifie les situations des femmes atteintes par ce virus en situation de monoparentalité. Parallèlement, nous avons pu observer la grande vulnérabilité des femmes dont les maris ont migré en Côte d'Ivoire, précarité amplifiée par les événements politiques qui ont frappé le pays au tournant des années 2000. Laissées dans des situations économiques souvent précaires⁴, ces femmes rurales burkinabè

4. Précarité qui, dans le cadre de ces études, se trouve amplifiée par le VIH, qui rend plus vulnérable aux maladies opportunistes, rend difficiles les travaux physiques des champs et nécessite des ressources financières supplémentaires pour accéder aux examens médicaux.

FIGURE 3.2

Prévalence de la monoparentalité féminine selon le milieu de résidence



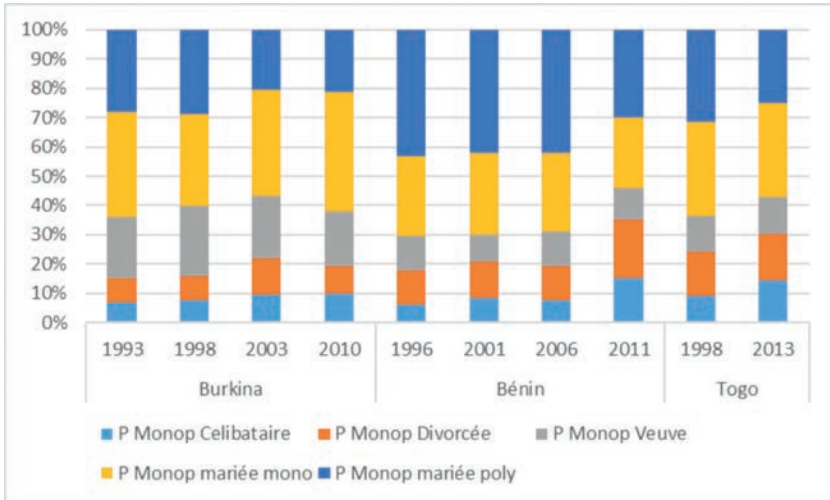
Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 2003, 2010.

se retrouvent en posture délicate vis-à-vis de la belle-famille qui doit se substituer au mari défunt ou migrant dans la prise en charge de leurs besoins et de ceux de leurs enfants⁵.

La prédominance de la monoparentalité « résidentielle »

La monoparentalité, mesurée par l'absence du conjoint dans le ménage, revêt des réalités différentes selon la situation matrimoniale des individus (figure 3.3). La prise en compte de cette variable montre que dans plus de la moitié des cas, les femmes en situation de monoparentalité sont mariées (entre 50 et 70 % des cas). C'est-à-dire que les femmes ont un conjoint qui ne réside pas avec elles. Il s'agit donc de monoparentalité résidentielle qui renvoie à des formes particulières d'arrangements conjugaux lorsque, par exemple, l'un des conjoints doit s'éloigner durablement du foyer pour exercer son activité. Parmi les femmes mariées, il est possible de distinguer celles qui sont en union polygame et monogame. On observe que les situations de monoparentalité polygame sont plus fréquentes au Bénin, tandis qu'au Togo et au Burkina Faso les femmes en situation de monoparentalité sont plus fréquemment mariées à un monogame.

5. Données recueillies en juin 2007 dans la région de Yako au Burkina Faso lors de la recherche ANRS 12121 coordonnée par Fatoumata Ouattara et portant sur l'accès au ARV et les reconfigurations des solidarités familiales dans le contexte de l'infection à VIH.

FIGURE 3.3**Prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation matrimoniale**

Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 2003, 2010.

La seconde catégorie représentée dans les trois pays est la catégorie des femmes veuves en situation de monoparentalité. Elles sont proportionnellement plus nombreuses au Burkina Faso, où elles représentent environ un cas sur cinq (contre environ un cas sur dix au Bénin et Togo). Les situations de monoparentalité divorcées et célibataires sont plus rares au Burkina Faso, bien qu'en augmentation, avec environ 10 % des cas pour chacune des catégories. Elles sont plus fréquentes et en augmentation au Bénin et au Togo, atteignant chacune plus de 15 %.

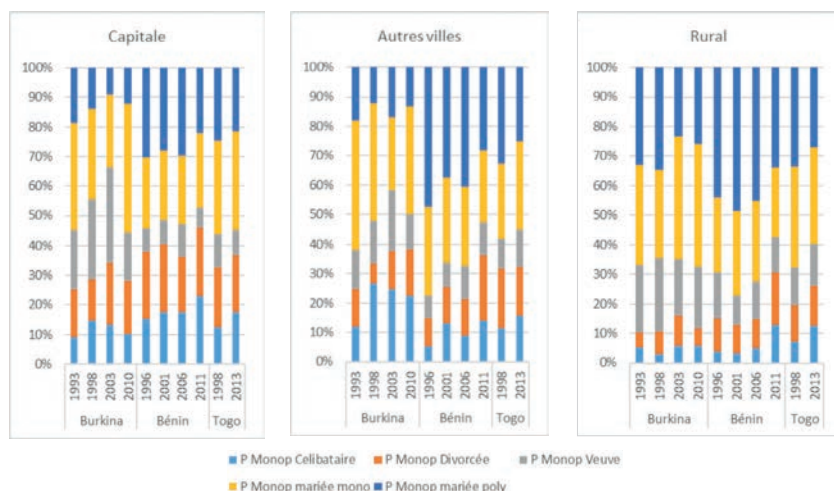
On voit donc bien se dessiner deux facettes de la monoparentalité : l'une étant principalement le reflet d'un arrangement résidentiel, lié à la migration d'un conjoint ou à sa résidence chez une coépouse ; l'autre étant le reflet d'une instabilité matrimoniale (séparation, divorce), d'un décès du conjoint, ou encore le résultat d'une naissance prémaritale. Ce dernier groupe recouvre des situations de vulnérabilité potentielles. Il mérite une attention suivie, car il semble en augmentation.

La répartition de l'indicateur de monoparentalité féminine selon la situation matrimoniale et le milieu de résidence révèle une autre spécificité du phénomène en milieu urbain (figure 3.4). Ainsi, la monoparentalité célibataire et divorcée est, d'une manière générale et pour les trois pays, plus importante dans les villes. Cette spécificité peut en partie s'expliquer

par des pratiques sociales circonscrites à des aires culturelles qui favoriseraient de telles situations. Par exemple, au Burkina Faso, les populations de l'ouest du pays, où se situe Bobo Dioulasso, deuxième ville du pays, sont historiquement à tendance matrilineaire et admettent et promeuvent une certaine autonomie relationnelle des femmes. Dans les sociétés Bobo, Senoufo et Dagara, qui dominent dans cette région, avoir un enfant hors mariage n'est pas nécessairement perçu comme une inconduite sociale.

FIGURE 3.4

Prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation matrimoniale et le milieu de résidence



Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 2003, 2010.

La figure 3.4 confirme également la spécificité de la monoparentalité en milieu rural. On observe en effet que la forme prédominante de monoparentalité dans les campagnes est celle qui concerne les femmes mariées, dont une part importante se trouve en situation de polygamie. Les situations de veuvage se retrouvent dans les différents milieux de résidence, sans distinction marquée, tandis que les situations de monoparentalité célibataire ou divorcée sont plus fréquentes en ville.

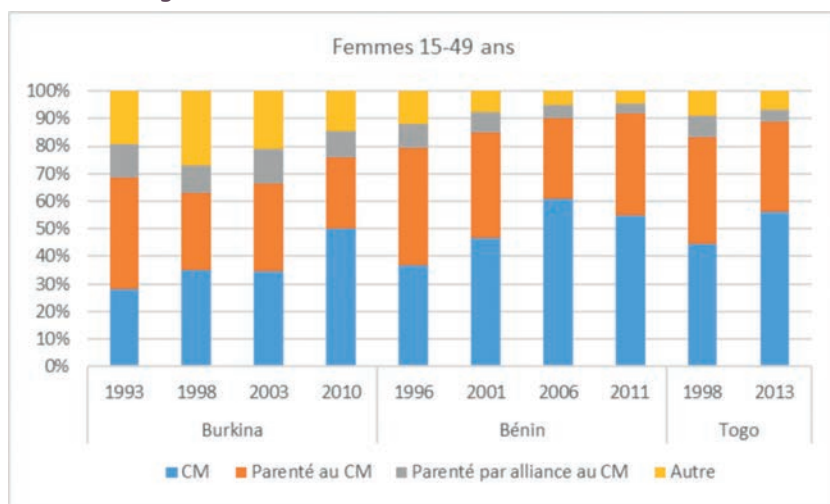
— L'importance de la monoparentalité hébergée

Dans les trois pays, les femmes en situation de monoparentalité sont dans la moitié des cas enregistrées comme « chefs de ménage ». Au Togo et au Bénin, ce sont même plus de 50 % des cas qui sont concernés dans la

dernière année d'observation (figure 3.5). Les situations de monoparentalité hébergée sont fréquentes partout, mais tout particulièrement au Burkina Faso. Au Togo et au Bénin, les personnes en situation de monoparentalité sont majoritairement apparentées au chef de ménage. Il s'agit le plus souvent d'un hébergement dans la parenté proche (père, mère, frère ou sœur). Elles sont, dans une moindre mesure, hébergées chez un parent par alliance (5 à 12 %). Une partie infime d'entre elles se trouve dans une autre configuration (le lien de parenté avec le chef de ménage est enregistré comme « autre » ou « sans lien de parenté »). L'hébergement dans la belle-famille ou dans un ménage non apparenté est en revanche relativement plus fréquent au Burkina Faso.

FIGURE 3.5

Prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation dans le ménage

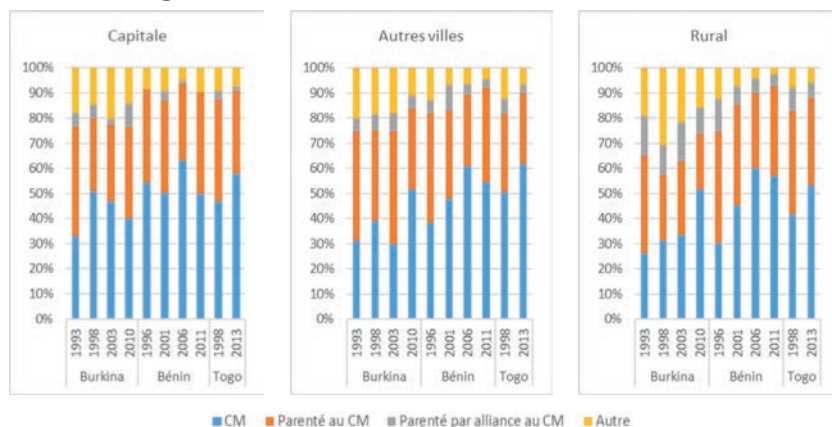


Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 2003, 2010.

Au Togo et au Bénin, on n'observe pas de différences notables du niveau de la monoparentalité hébergée selon le milieu de résidence (figure 3.6). Au Burkina Faso, en revanche, la monoparentalité hébergée semble être une caractéristique plus rurale qu'urbaine ; la différence étant nettement plus marquée avec la capitale.

FIGURE 3.6

Prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation dans le ménage et le milieu de résidence



Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 2003, 2010.

Le statut de parenté dans le ménage apparaît fortement lié à la situation matrimoniale (figure 3.7). Ainsi, les femmes célibataires en situation de monoparentalité sont très rarement chefs de ménage, et sont le plus souvent hébergées chez un parent. Les femmes divorcées et surtout veuves sont plus souvent chefs de ménage. Parmi les femmes en union, celles en union polygame sont un peu plus souvent chefs de ménage, et les femmes en union monogame se trouvent plus souvent hébergées dans la parenté du conjoint. Les femmes en situation de monoparentalité sont donc dans des configurations résidentielles très différentes selon leur statut matrimonial.

Si la monoparentalité hébergée est présente dans toutes les catégories matrimoniales, elle concerne tout particulièrement les femmes célibataires, qui sont beaucoup plus jeunes et ont probablement peu d'alternatives. Il est néanmoins notable que certaines d'entre elles sont chefs de ménage, et cela plus fréquemment au Bénin et au Togo. Les femmes divorcées sont aussi fréquemment hébergées dans leur parenté ; cependant, une bonne part d'entre elles, au Bénin et au Togo, a le statut de chef de ménage. La différence entre les deux pays côtiers et le pays sahélien est nette. Dans chacun des trois pays, il est difficile pour une jeune mère célibataire d'être chef de famille, à la fois du fait de l'âge et de la vindicte

FIGURE 3.7

Répartition des femmes en situation de monoparentalité selon le statut de parenté dans le ménage et la situation matrimoniale

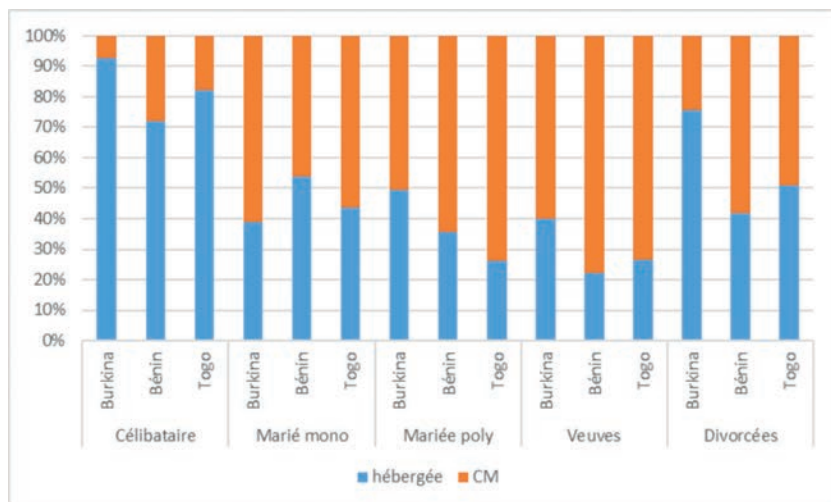


Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 2003, 2010.

sociale qui pèserait sur elle, si elle prenait ce risque. Cependant, dans les pays côtiers, cette situation reste malgré tout une option envisageable pour beaucoup de femmes. Dans les sociétés sahéniennes, être chef de ménage en situation de monoparentalité est toléré pour une femme à condition qu'elle ait été (ou qu'elle soit encore) mariée. C'est en revanche socialement condamné pour celle dont on sait qu'elle n'a jamais été mariée (figure 3.8).

FIGURE 3.8

Répartition des femmes en situation de monoparentalité selon qu'elles sont hébergées ou chefs de ménage et selon le pays, pour la dernière enquête



Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 2003, 2010.

Les niveaux et la répartition dans l'espace

L'usage de la cartographie permet de visualiser comment un phénomène se distribue dans l'espace et permet d'esquisser des corrélations entre phénomènes liés à des contextes régionaux spécifiques. Ainsi, nous avons réparti les prévalences générales de la monoparentalité féminine selon la situation matrimoniale. L'objectif premier était de voir si les régions les plus touchées par la migration masculine de longue durée (souvent internationale) sont aussi des zones de forte prévalence de la monoparentalité mariée. Les cartes produites dépassent cet objectif et sont riches d'enseignements quant aux autres situations de monoparentalité (divorcées, veuves et célibataires). Le premier constat est que la prévalence de la monoparentalité semble suivre un gradient nord-sud, avec de plus fortes prévalences dans les régions côtières (figure 3.9).

Ce contraste reflète des réalités complexes (pratiques matrimoniales, polygynie, relations de parenté, niveaux de scolarisation, insertion économique des femmes, etc.) qui renvoient à des logiques sociales, culturelles, économiques diverses d'un pays à l'autre et, à l'intérieur d'un même pays, d'une région à l'autre. Ainsi, la plus grande fréquence de la

monoparentalité des femmes dans les zones côtières peut être le signe d'une relative indépendance économique des femmes. En effet, dans les sociétés côtières du Bénin et du Togo, l'essentiel de l'économie est tourné vers les ports maritimes qui génèrent tout un secteur d'activités commerciales largement dominé par les femmes (Toulabor, 2012). Les capitales portuaires de ces deux pays drainent par ailleurs d'importants réseaux d'écoulement de marchandises qui impliquent une forte mobilité féminine pas toujours compatible avec les formes classiques de cohabitation conjugale. Ainsi, dans ces régions, la monoparentalité est le fait de femmes d'abord mariées, mais aussi de femmes célibataires et enfin de divorcées. La prévalence de la monoparentalité par le veuvage, situation *a priori* indépendante de toute stratégie économique des femmes, y est moins forte qu'ailleurs (figure 3.9).

Le statut de célibataire monoparentale est associé aux naissances prémaritales. Celles-ci sont en augmentation dans les pays d'Afrique de l'Ouest, dans les villes surtout et dans une moindre mesure en milieu rural. Les règles qui posent le contexte normatif de la fécondité sont plus ou moins restrictives selon les contextes. Si dans la plupart des pays, sahéliens ou côtiers, être mère et célibataire est largement réprouvé, certains groupes sociaux tolèrent cependant ces situations. Au Togo, par exemple, avoir un enfant avant l'entrée en union représente dans certains cas un gage apprécié de fertilité pour les futurs prétendants (Thiriat, 1998). De la même manière, au Burkina Faso, certaines populations valorisent des pratiques conjugales qui sont propices aux naissances prémaritales. Notamment, les régions des Hauts-Bassins, du Centre-Ouest et du Centre-Sud au Burkina Faso (à majorité Bobo, Senoufo, Dagara, Gouin, etc.) sont essentiellement habitées par des populations qui historiquement favorisent la mobilité des épouses et leur confèrent une marge de manœuvre importante dans le choix de leurs partenaires sexuels. Il est admis que des enfants puissent naître de ces unions non maritales (Dacher et Lallemand, 2000).

Les régions du Centre-Est et du Sud-Ouest sont celles qui, au Burkina Faso, sont le plus marquées par des migrations saisonnières ou de longue durée, tournées principalement vers la Côte d'Ivoire et le Ghana. Les populations du Centre-Est, essentiellement Bissa, sont celles qui migrent en Italie depuis plus de 40 ans (Bredeloup et Bertoncetto, 2016 ; Bredeloup et Zongo, 2016 ; Hazard, 2004, 2010), et ces migrations de longue durée imposent aux épouses restées sur place des situations de monoparentalité. En l'absence de leur mari, elles dirigent seules l'exploitation familiale avec l'aide des enfants ou sont accueillies au sein de la famille élargie.

La polygamie est aussi un facteur potentiel de monoparentalité, même si elle n'explique pas complètement les variations. En effet, son niveau est constant dans les régions du Sahel, du Centre-Est, du Centre-Ouest et du Centre-Nord alors que les taux de polygamie y varient de 34 % pour le Sahel à 54 % pour le Centre-Ouest (tableau 3.2).

TABLEAU 3.2

Proportion de femmes de 15-49 ans en union polygame parmi les femmes en union

Bénin 2011		Togo 2013		Burkina Faso 2010	
Département	%	Région	%	Région	%
Alibori	48,9	Lomé	20,7	Centre	19,8
Atacora	41,5	Maritime	31,8	Boucle du Mouhoun	43,5
Atlantique	28,7	Plateaux	37,1	Cascades	44,5
Borgou	40,6	Centrale	33,3	Centre-Est	45,1
Collines	43,7	Kara	40,7	Centre-Nord	45,3
Couffo	55,8	Savanes	44,5	Centre-Ouest	54,2
Donga	44,2			Centre-Sud	45,4
Littoral	20,6			Est	51,6
Mono	32,6			Hauts-Bassins	40,5
Ouémé	26,9			Nord	53,2
Plateau	41,9			Plateau Central	47,9
Zou	43,6			Sahel	34,6
				Sud-Ouest	40,4

Source : Rapports d'enquêtes EDS Togo 2013 ; Bénin 2011 ; Burkina Faso 2010.

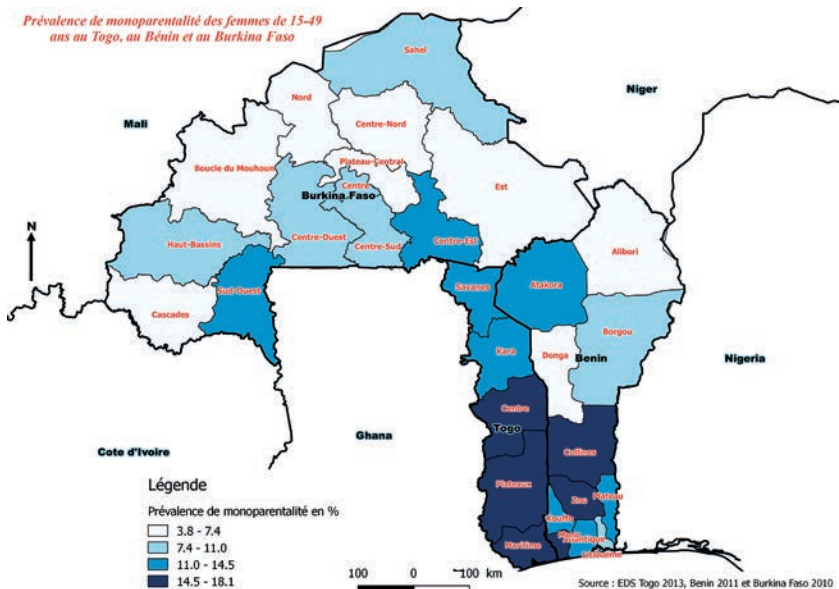
Les femmes célibataires et divorcées en situation de monoparentalité sont relativement plus présentes au nord du Bénin dans le département de l'Atakora (figure 3.10) ; cette région est marquée par une coexistence de plusieurs groupes ethniques. Les Bètammaribè, dits Somba, vivent dans cette région depuis plusieurs générations. Leurs ancêtres se sont réfugiés dans les montagnes pour échapper aux cavaliers Bariba et aux razzias esclavagistes du royaume d'Abomey. Se sont mêlés à ce groupe les Berba, les Yowa venus du Togo, et les Gulmaceba (Gourmantché) venus du Burkina Faso actuel. Paul Mercier (1968) témoigne des mécanismes historiques qui ont conduit ces différentes populations à s'autodéfinir au regard

des groupes qui les entouraient et dont ils cherchaient à se défendre. S'il témoigne par ses recherches de l'historicité de l'éthnie, aujourd'hui les travaux anthropologiques sur les dynamiques familiales dans cette région du Bénin sont trop rares pour nous apporter des éléments permettant d'étayer de solides hypothèses. Toutefois, les chiffres témoignent d'une spécificité évidente des pratiques conjugales et résidentielles qui doivent être documentées dans cette région. Ici, la monoparentalité touche plus fortement qu'ailleurs des femmes célibataires, divorcées et veuves (figure 3.10). Cela témoigne d'une plus grande acceptation des femmes seules avec enfants et que les arrangements résidentiels y sont nettement différenciés des autres régions.

Les régions du Mono et du Plateau au sud du Bénin se différencient du fait de l'implantation importante et ancienne (de deux à trois générations) de familles Haussa venues du Nigéria. Largement islamisés depuis plusieurs générations, les Haussa tolèrent mal les grossesses hors mariage et les mariages sont arrangés entre familles d'origine haussa ainsi qu'en témoignent les données qualitatives recueillies auprès de plusieurs familles à Cotonou (Attané, 2014b).

FIGURE 3.9

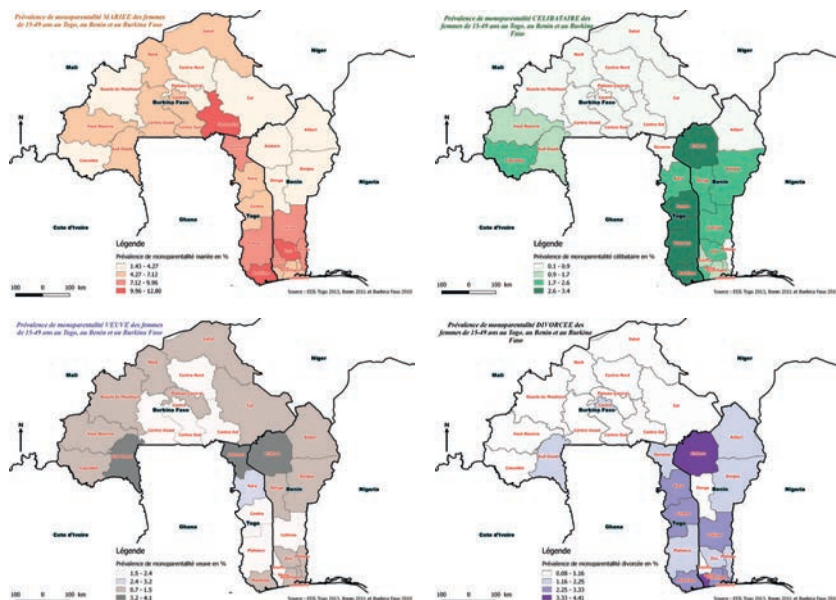
Carte de la prévalence de la monoparentalité féminine



Source : EDS Togo 2013 ; Bénin 2011 ; Burkina Faso 2010.

FIGURE 3.10

Cartes de la prévalence de la monoparentalité féminine selon la situation matrimoniale



Source : EDS Togo 1998, 2013 ; Bénin 2001, 2006, 2011 ; Burkina Faso 1993, 2003, 2010.

DISCUSSION

La monoparentalité a donc été analysée ici de manière descriptive. Un indicateur de prévalence a été produit pour les femmes et pour les hommes. Les hommes sont rarement en situation de monoparentalité. Néanmoins, on observe que ces situations existent et sont en augmentation au Togo et au Bénin. Les données anthropologiques collectées ont permis d'identifier certains mécanismes explicatifs. La dislocation des solidarités intergénérationnelles dans certaines configurations familiales en proie à une forte précarité conduit de jeunes mères à confier leurs enfants à leur géniteur pour migrer dans la sous-région ou à l'international, à la recherche de conditions de vie meilleures. Les ménages monoparentaux masculins qui émergent de tels cas de figure, pour marginaux qu'ils soient, méritent d'être considérés avec attention. Ils peuvent en effet être révélateurs de certaines dynamiques sociales à la marge et de modifications des normes conjugales et de parentalité.

Principalement féminine donc, la monoparentalité reste, pour environ la moitié des cas, une monoparentalité résidentielle qui concerne des femmes mariées : la femme vit avec ses enfants sans le conjoint, mais elle est en union avec celui-ci et on peut penser qu'il contribue aux dépenses du ménage et à la prise en charge des enfants. Son époux, dans ces cas, est probablement en migration, ou enregistré comme résident avec une coépouse s'il est polygame. D'un point de vue social, la femme a un statut de femme mariée, donc elle se situe dans une norme qui rend possible et acceptable son autonomie résidentielle (Adjamagbo et Antoine, 2009).

Ces situations de monoparentalité ne sont pas nécessairement des situations de vulnérabilité ; elles recouvrent des profils de femmes et de couples différents. Ainsi, dans les trois pays, dès lors que la relation est officiellement reconnue par l'époux et socialement assumée par lui (c'est-à-dire qu'il a effectué les premiers rituels qui marquent l'union et pourvu régulièrement aux besoins matériels de son épouse et de ses enfants), les femmes de conjoint polygame peuvent largement tirer parti de leur autonomie résidentielle, voire en faire une condition même du maintien de l'union avec leur conjoint (Attané, 2014b).

Dans les trois pays, lorsque les liens avec la famille de la femme ou celle de l'époux sont rompus ou quasiment inexistantes et lorsque, parallèlement, la femme ne bénéficie pas de revenus nécessaires pour faire face à son quotidien, elle se trouve en situation de vulnérabilité. La difficulté à tirer des revenus d'une activité économique, la faiblesse ou l'absence de soutien financier en provenance de ses enfants, des frères de son époux défunt, etc., peuvent être particulièrement invalidantes. La dimension économique des relations familiales a donc toute son importance dans le vécu de la monoparentalité.

Une part importante de la monoparentalité est hébergée dans un ménage de la parenté, ou de celle du conjoint. Alors qu'au Togo et au Bénin l'accueil se fait principalement dans la parenté proche, au Burkina Faso, les accueils se font fréquemment au sein de la parenté élargie. Dans ce pays, les échanges intrafamiliaux, de façon générale, peuvent être très denses au sein de la parenté élargie. Quel que soit le pays, la monoparentalité hébergée recouvre des situations relationnelles hétérogènes : des femmes en union qui vivent dans leur belle-famille alors que le conjoint est absent ; des femmes en union qui vivent dans leur propre famille et qui, pour une raison ou une autre, n'ont pas encore rejoint leur conjoint ; des femmes hors union, divorcées ou veuves, qui sont revenues dans leur famille ; ou encore des femmes célibataires, qui n'ont probablement pas quitté leur famille. Ces situations recouvrent des réalités diverses allant de situations

de conflits familiaux ou conjugaux, de maltraitance, de précarisation économique, à des situations plus sereines qui peuvent être stratégiques et transitoires, en rapport notamment avec la recherche d'autonomie. La monoparentalité hébergée est également en lien avec les modifications notoires qui touchent la formation des unions dans des contextes de dégradation des conditions d'accès des jeunes à l'emploi et donc à l'autonomie économique. Dans les villes burkinabées par exemple, des évolutions sociales qui sont propices aux situations de monoparentalité ont été mises en lumière : augmentation des unions consensuelles, croissance des naissances prémaritales, départ retardé des jeunes du domicile familial (Calvès, Kobiané et Tissot, 2007).

L'étude de la monoparentalité nécessite la prise en compte des relations sociales qui entourent les protagonistes parent-enfant(s). Une femme mariée mise sous la tutelle de sa belle-famille est en droit de réclamer le soutien matériel et économique pour elle et ses enfants et de rompre la relation conjugale si cette dernière n'est pas assurée. Mais dans les cas observés, elle se trouve souvent confrontée à la colère, la jalousie ou les excès des épouses des frères de son mari. Être hébergée dans sa propre famille après un veuvage ou un divorce lui assure en principe une position d'aînée vis-à-vis des femmes de ses frères. Cependant, si les conditions du veuvage ou du divorce sont jugées honteuses, l'humiliation des autres membres de sa famille peut conduire une femme à se replier sur elle-même et à l'isoler dangereusement (Ouattara *et al.*, 2004 ; Taverne, 1996). Le divorce, dont la responsabilité est totalement imputée au mari, permet son retour sans fard dans sa propre famille ; un veuvage pour lequel l'épouse refuse une forme de continuité de l'alliance avec ses ex-beaux-parents sera également bien accueilli. Si la famille de la femme considère que cette dernière a failli, l'entraide intrafamiliale devient problématique. En effet, l'entraide est élective et non généralisée (Attané et Ouedraogo, 2011) ; cela se révèle dans le cas des maladies, mais également dans les formes de solidarité ordinaires.

Les conditions d'existence d'une femme en situation de monoparentalité hébergée vont dépendre de la nature des liens qu'elle entretient avec le reste des membres de la famille. Dans tous les cas, elle verra ses relations avec l'entourage améliorées dès lors qu'elle participe matériellement d'une manière ou d'une autre à la vie du ménage ou de la concession. Porter régulièrement un sac de riz, assumer la scolarité des enfants de la parentèle corésidente, participer financièrement aux cérémonies organisées pour les uns ou les autres (baptêmes, mariages, rituel de décès) ou

simplement apporter une aide importante en travail (préparation de la cuisine, nettoyage de la cour, etc.) sont autant d'actions qui vont assurer l'intégration et l'acceptation de la femme hébergée.

La monoparentalité célibataire se révèle comme un phénomène principalement urbain. Elle est plus importante au Bénin et au Togo, en particulier dans les régions du sud. La meilleure scolarisation des femmes, l'augmentation des naissances hors mariage, la plus grande indépendance économique des femmes sont autant de facteurs qui peuvent expliquer des formes de parentalité isolées et qu'il conviendrait d'explorer. À l'échelle individuelle, se retrouver mère avant d'avoir été mariée est toujours l'aboutissement d'un parcours relationnel singulier. Dans les villes, notamment pour une catégorie de femmes éduquées désireuses de faire carrière, le mariage entre parfois en concurrence avec le projet professionnel. Cette catégorie revêt, là encore, de nombreuses facettes que seule une approche de type socioanthropologique, basée sur la collecte des pratiques et de leur vécu, permettra de mieux comprendre.

CONCLUSION

L'analyse individuelle s'avère intéressante pour appréhender la monoparentalité. Elle met notamment en évidence l'importance de la monoparentalité hébergée qui reste invisible aux approches « ménages » classiques. La manière dont sont habituellement collectées les données sur la composition des ménages permet difficilement de repérer ces situations puisqu'on ne s'attache qu'à relever les liens de parenté des personnes avec le chef de ménage. Ne sachant pas quels liens entretiennent les autres membres du ménage entre eux, on ne peut alors saisir les situations de parentalité qui ne concernent pas le CM. Il convient donc de s'interroger sur les méthodes plus à même de saisir la composition des ménages dans leur complexité.

Très instructive sur les systèmes de solidarité intergénérationnelle, cette approche du phénomène par les individus l'est également dès lors que l'on s'attache à décrire les différents modèles de monoparentalité selon la situation matrimoniale. Elle révèle ainsi des modèles singuliers d'arrangements résidentiels des couples et des pratiques inédites d'exercice de la parentalité. Les différents modèles présentent des variations entre les pays. Ils ont chacun une signification sociologique propre qui s'inscrit dans un contexte donné. Les indicateurs cartographiés, tout en soulignant les spécificités régionales, ont également permis de nuancer les contrastes nationaux.

La présente étude descriptive invite à plus d'exploration. Elle pose un cadrage statistique très éclairant d'un phénomène où la question des relations sociales est primordiale. Le recours aux investigations de type socioanthropologique montre combien l'analyse de la monoparentalité et des facteurs qui lui sont associés est à même de mettre en exergue des réalités sociales contrastées : configurations socialement acceptées d'un côté (veuves, épouses de polygames ou de migrants), situations de forte précarité d'un autre (veuves issues d'une forme de mariages intermédiaires ; veuves rendues responsables du décès de leur époux) (Attané, 2014a) ; ou encore pratiques en marge des normes dominantes. Ces dernières suggèrent d'importants changements dans les relations maritales, familiales, intergénérationnelles et de genre qui incitent à plus d'investigations. En quoi par exemple pour certaines femmes, la monoparentalité est-elle révélatrice de logiques individuelles d'émancipation qui exclurait le mariage tout en retenant la maternité ? Le croisement des approches quantitatives et qualitatives est essentiel pour mieux saisir les dynamiques sociales, collectives et individuelles, qui font qu'un adulte, femme ou homme, en couple ou pas, réside seul avec son(ses) enfant(s). Le décryptage de ces dynamiques sociales revêt par ailleurs d'importants enjeux pour les politiques et programmes en rapport avec l'enfance et la famille dans les sociétés ouest-africaines.

BIBLIOGRAPHIE

- ADJAMAGBO, A. et P. ANTOINE (2009). « Être femme "autonome" dans les capitales africaines. Les cas de Dakar et Lomé », dans J. Vallin (dir.), *Du genre et de l'Afrique. Hommage à Thérèse Locoh*, Paris, Institut national d'études démographiques (INED), p. 305-318.
- ATTANÉ, A. (2014a). « Multiplicité des formes conjugales dans l'Afrique contemporaine. L'exemple du Burkina Faso », dans P. Antoine et R. Marcoux (dir.), *Transformations des formes et des modèles matrimoniaux en Afrique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 108-128.
- ATTANÉ, A. (2014b). « Pour une approche relationnelle des itinéraires féminins », *Cahiers québécois de démographie*, 43(2), p. 221-247.
- ATTANÉ, A. et R. OUEDRAOGO (2011). « Lutter au quotidien : effets de genre et de génération sur l'entraide intrafamiliale en contexte de VIH au Burkina Faso », dans A. Desclaux, P. Msellati et K. Sow (dir.), *Femmes et VIH dans les pays du Sud*, Paris, Éditions de l'ANRS, p. 207-216.
- BESSIS, S. (1996). « La féminisation de la pauvreté », dans J. Bisilliat (dir.), *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 49-57.
- BREDELOUP, S. et B. BERTONCELLO (2016). « Les "Italiens" de Béguedo, acteurs du développement urbain : une exemplarité à réinterroger », dans S. Bredeloup et M. Zongo (dir.), *Repenser les mobilités burkinabè*, Paris, L'Harmattan, p. 223-251.
- BREDELOUP, S. et M. ZONGO (2016). *Repenser les mobilités burkinabè*, Paris, L'Harmattan.

- BUVINIĆ, M. et G.R. GUPTA (1997). « Female-headed households and female-maintained families : Are they worth targeting to reduce poverty in developing countries ? », *Economic Development and Cultural Change*, 45(2), p. 259-280.
- CALVÈS, A.E., G. CORNWELL et P. ENYEGUE (1996). *Adolescent Sexual Activity in Sub-Saharan Africa : Do Men Have the Same Strategies and Motivations ?*, Oswald Tower, University Park.
- CALVÈS, A.E., J.F. KOBIANÉ et A. TISSOT (dir.) (2007). « Passage à l'âge adulte en milieu urbain burkinabè : trois générations comparées », dans D. Ouédraogo et V. Piché (dir.), *Au-delà de la houe : dynamique migratoire, insertion urbaine, et environnement au Burkina Faso*, Paris, L'Harmattan et Ouagadougou, Presses universitaires de Ouagadougou, p. 143-158.
- CALVÈS, A.E. et D. MEEKERS (1999). « The advantages of having many children for women in formal and informal unions in Cameroon », *Journal of Comparative Family Studies*, 30(4), p. 617-639.
- CLARK, S. et D. HAMPLOVÁ (2013). « Single motherhood and child mortality in Sub-Saharan Africa : A life course perspective », *Demography*, 50(5), p. 1521-1549.
- COHEN, B. et C.H. BLEDSOE (1993). *Social Dynamics of Adolescent Fertility in Sub-Saharan Africa*, Washington, D.C., The National Academies Press.
- DACHER, M. et S. LALLEMAND (2000). *Prix des épouses, valeur des sœurs*, Paris, L'Harmattan.
- DELAUNAY, V. (1994). *L'entrée en vie féconde. Expression démographique des mutations socio-économiques d'un milieu rural sénégalais*, Paris, CEPED.
- DELAUNAY, V., A. ADJAMAGBO, N. KPADONOU, B. GASTINEAU, E. VIGNIKIN, B. GNOUMOU THIOMBIANO et S. OUÉDRAOGO (dir.) (à paraître). « Monoparentalité en Afrique : une réalité complexe. Analyse comparative Bénin, Burkina Faso et Togo », *Actes du Colloque AIDELF Strasbourg*, Association internationale des démographes de langue française (AIDELF).
- GAGE-BRANDON, A. et D. MEEKERS (1993). « Sex, contraception and childbearing before marriage in sub-Saharan Africa », *International Family Planning Perspectives*, 19(1), p.14-33.
- GNING, S.B. (2011). « La polygamie : ménage unique, pluriel ou complexe », *Actes du colloque « La population africaine, passé, présent et futur »*, Ouagadougou, UEPA.
- HAZARD, B. (2004). « Entre le pays et l'outre-pays », *Journal des Africanistes*, 74(1-2), p. 249-274.
- HAZARD, B. (2010). « Réinventer les ruralités », *Cahiers d'études africaines*, 50(198-200), p. 507-528.
- JEJEEBHOY, S. (1998). « Adolescent sexual and reproductive behavior : A review of the evidence from India », *Soc.Sci.Med*, 46(10), p. 1275-1290.
- KEBE, M. et Y. CHARBIT (2007). « Genre et vulnérabilité au Sénégal : les femmes chefs de ménage », *Revue européenne des migrations internationales*, 23(3), p. 51-65.
- KIMENYI, M.S. et J.M. MBAKU (1995). « Female headship, feminization of poverty and welfare », *Southern Economic Journal*, 62(1), p. 44-52.
- LLOYD, C.B. (1994). « Adolescent fertility in Sub-Saharan Africa », *Population and Development Review*, 20(1), p. 194-199.
- LOCOH, T. et M. MOUVAGHA-SOW (2004). « Vers de nouveaux modèles familiaux en Afrique de l'ouest ? », *Change*, 3, p. 5.
- LOCOH, T. et M.-P. THIRIAT (1995). « Divorce et remariage des femmes en Afrique de l'Ouest. Le cas du Togo », *Population*, 50(1), p. 61-93.
- MARCOUX, R. (1997). « Nuptialité et maintien de la polygamie en milieu urbain au Mali », *Cahiers québécois de démographie*, 26(2), p. 191-214.
- MEEKERS, D. (1994). « Sexual initiation and premarital chilbearing in Sub-Saharan Africa », *Population Studies*, 48(1), p. 47-64.

- MERCIER, P. (1968). *Tradition, changement, histoire, les « Somba » du Dahomey septentrional*, Paris, Anthropos.
- MONDAIN, N., S. RANDALL, A. DIAGNE et A. ELLIOT (2012). « Les effets de l'émigration masculine sur les femmes et leur autonomie : entre maintien et transformation des rapports sociaux de sexe traditionnels au Sénégal », *Autrepart*, 2, p. 81-97.
- MOUVAGHA-SOW, M. (2002). *Processus matrimoniaux et procréation à Libreville (Gabon)*, Thèse de doctorat en démographie, Nanterre, Université Paris Nanterre.
- OUATTARA, F., M. GRUÉNAIS, P. HUYGENS et A. TRAORÉ (2004). *Sida, stigmatisation et exclusion. Étude anthropologique au Burkina Faso (Bobo-Dioulasso, Banfora, Niangoloko, Orodara). Rapport final du projet de l'Agence nationale de la recherche sur le sida (ANRS)*, Marseille, IRD-SHADEI.
- PILON, M. (1996). « Les femmes chefs de ménage en Afrique : état des connaissances », dans J. Bisilliat (dir.), *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 235-256.
- PILON, M., T. LOCOH, K. VIGNIKIN et P. VIMARD (1997). *Ménages et familles en Afrique*, Paris, CEPED.
- PILON, M., M. SEIDOU MAMA et C. TICHIT (1997). « Les femmes chefs de ménage : aperçu général et études de cas », dans M. Pilon, T. Locoh, K. Vignikin et P. Vimard (dir.), *Ménages et familles en Afrique*, Paris, CEPED, p. 167-191.
- QUIMINAL, C. (1996). « Parcours de femmes d'Afrique subsaharienne en France : de la polygamie à la famille monoparentale », dans J. Bisilliat (dir.), *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 223-232.
- SINGH, S. (1998). « Adolescent childbearing in developing countries : A global review », *Studies in Family Planning*, 29(2), p. 117-136.
- TAVERNE, B. (1996). « Stratégie de communication et stigmatisation des femmes : lévirat et sida au Burkina Faso », *Sciences sociales et santé*, 14(2), p. 87-106.
- THIRIAT, M.-P. (1998). *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, Paris, CEPED.
- TICHIT, C. (2002). *Les femmes chefs de ménage au Cameroun : entre autonomie, monoparentalité et isolement*, Thèse de doctorat en démographie, Nanterre, Université Paris Nanterre.
- TICHIT, C. (2008). *Appréhender la composition familiale des ménages dans les Enquêtes démographiques et de santé*, Paris, CEPED.
- WAYACK-PAMBÈ, M. et S. MOUSSA (2014). « Inégalités entre les ménages dirigés par les hommes et ceux dirigés par les femmes à Ouagadougou : entre déterminisme et spécificités », *Cahiers québécois de démographie*, 43(2), p. 315-343.



CHAPITRE 4

LES FEMMES CHEFS DE MÉNAGE CÉLIBATAIRES À DAKAR ET À OUAGADOUGOU

MATÉRIALITÉ ET VÉCU D'UNE SITUATION ATYPIQUE

LAURE MOGUÉROU,
MADELEINE WAYACK-PAMBÈ
ET MADON AWISSI¹

LA CRISE ÉCONOMIQUE DES ANNÉES 1990 S'EST traduite dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest par une diversification des modèles familiaux dont une des évolutions majeures a été l'augmentation du nombre de ménages dirigés par des femmes, particulièrement dans les capitales (Pilon *et al.*, 1997 ; Bisilliat, 1996). À Dakar, on dénombrait, selon le recensement de la population de 2013, 28,9 % de ménages dirigés par les femmes contre 25 % en 2001 et 16 % en 1989, selon les données

1. Le projet menant à ce travail a bénéficié du financement du programme de recherche et d'innovation de l'Union européenne Horizon 2020 dans le cadre de l'accord de subvention Marie Skłodowska-Curie n° 690984, projet DEMOgraphy-STatistics-for-Africa (DEMOSTAF).

des enquêtes biographiques conduites dans la capitale (Adjamagbo *et al.*, 2004). À Ouagadougou, capitale du Burkina Faso, les évolutions ont été comparables, puisque la proportion de ménages dirigés par des femmes en milieu urbain a doublé entre 1975 et 2006, passant de 8,2 % à 15 %, d'après les données des recensements conduits à ces dates.

Deux grandes questions ont guidé les recherches sur la féminisation des chefs de ménage. Dans la lignée des études sur la monoparentalité menées dans les pays occidentaux (Sechet *et al.*, 2003), certains ont cherché à mesurer les liens entre ces configurations familiales et la pauvreté. D'autres, considérant que ces femmes ravissent des prérogatives habituellement dévolues aux hommes, se sont demandé si la situation des femmes chefs de ménage et son accroissement étaient porteurs de changements au sein des sociétés, dans les rapports de genre et dans la définition des rôles familiaux (Pilon, 1996 ; Adjamagbo *et al.*, 2004).

Les recherches témoignent d'une très grande diversité de situations. En Afrique de l'Ouest, l'incidence de la pauvreté ne semble pas systématiquement plus élevée chez les femmes chefs de ménage que chez les hommes de même statut. Les variations sont importantes selon l'âge et le statut matrimonial des femmes. Dans une étude récente, menée à partir du recensement burkinabè de 2006, Wayack-Pambè et Moussa (2014) ont montré qu'à Ouagadougou, les veuves et les femmes les plus âgées étaient dans des conditions très défavorables comparativement aux ménages dirigés par des hommes et aux autres ménages dirigés par des femmes. Cependant, les plus jeunes et les plus instruites étaient systématiquement les mieux loties. La composition des ménages exerce aussi une influence sur les conditions de vie : en moyenne, les femmes chefs de ménages ont davantage de « dépendants » à charge et, en ce sens, elles apparaissent plus vulnérables que les hommes chefs de ménage (Bop, 1996 ; Kébé et Charbit, 2007).

Les travaux ont également déconstruit l'idée selon laquelle les femmes chefs de ménage seraient, en toutes situations, des femmes libérées des « structures oppressives qui perpétuent la domination masculine » (Adjamagbo et Calvès, 2012). Mondain *et al.* (2012) ont montré qu'au Sénégal, les épouses de migrants, « laissées derrière », étaient très souvent dans la dépendance économique vis-à-vis de la mère ou des frères du migrant. Les femmes veuves sont, au Burkina Faso comme au Sénégal, fréquemment placées sous la responsabilité d'un autre homme de la belle-famille et parfois même forcées de s'y marier (Enel et Pison, 2007 ; Taverne, 1996 ; Ouedraogo, 1998). Au Sénégal, le divorce ouvre une période transitoire, une parenthèse dans la vie matrimoniale : on divorce pour mieux se remarier, en témoigne la fréquence très élevée du remariage (Dial, 2008).

Enfin, les avis restent partagés quant à la non-cohabitation d'une femme avec son conjoint polygame : elle s'inscrirait certes dans le « versant moderne de la nuptialité » (Locoh, 2002) mais n'est guère assimilable à un affranchissement de la domination masculine. Ces études abordent la situation des femmes mariées ou l'ayant été. Elles laissent toutefois dans l'ombre celle des femmes chefs de ménage célibataires, qui constituent certes toujours une minorité, mais sont en nombre croissant dans les capitales ouest-africaines.

Il s'agit précisément ici d'interroger la matérialité et le vécu de ce statut particulièrement en marge qu'est celui de femme chef de ménage célibataire. Après une brève synthèse de la littérature sur les célibataires en Afrique subsaharienne, nous dresserons le portrait des femmes célibataires qui se sont déclarées chefs de ménage dans les derniers recensements de la population conduits à Dakar (2013) et à Ouagadougou (2006). Nous focaliserons ensuite l'attention, à travers l'analyse d'entretiens approfondis, sur quelques-unes de ces figures particulièrement atypiques.

LES FEMMES CHEFS DE MÉNAGE CÉLIBATAIRES : UN GROUPE OUBLIÉ DES ÉTUDES SUR LES NOUVELLES DYNAMIQUES FAMILIALES EN AFRIQUE DE L'OUEST

Si la littérature sur la sexualité des jeunes célibataires et les grossesses pré-nuptiales est très abondante, notamment depuis les années 1990, le sida, la scolarisation, le recul de l'âge au mariage ont fait que les études sur les jeunes célibataires, surtout en villes, se sont multipliées². Toutefois, force est de constater la quasi-absence de références sur les femmes célibataires autonomes ou à la tête d'un ménage. Ce constat n'est guère surprenant si on le met en perspective avec les rôles d'épouses et de mères qui sont d'abord et avant tout ceux prescrits pour les femmes dans les sociétés africaines, et plus encore dans les sociétés sahéliennes. Le mariage, jouant un rôle central dans la détermination du statut social des individus, femmes et hommes, le célibat définitif y demeure un phénomène extrêmement marginal. Le célibat définitif ou de longue durée – en particulier pour les femmes – est resté un objet périphérique des études sur les dynamiques familiales en Afrique de l'Ouest.

Pourtant, depuis une trentaine d'années, de profonds bouleversements affectent les processus d'entrée en union et de formation de celles-ci en Afrique de l'Ouest, et notamment au Burkina Faso et au Sénégal. Ces

2. Et dès les années 1970, des anthropologues ont fait des monographies sur les célibataires en ville (par exemple Little, 1973).

mutations, qui traduisent l'évolution des relations de genre en lien avec la montée de la scolarisation féminine et la forte urbanisation qui caractérisent ces pays, se manifestent par exemple par une élévation conséquente de l'âge d'entrée en union. En moins de 20 ans, entre 1993 et 2010, la proportion des célibataires dans la tranche d'âge 20-24 ans a presque triplé au Burkina Faso, passant de 6,4 % à 17,1 % et au Sénégal, en 2010-2011, c'était plus du tiers des femmes (38 %) qui n'étaient dans cette tranche d'âge pas encore mariées (Marcoux et Antoine, 2014). Ces écarts sont d'autant plus marqués que les femmes ont un niveau d'instruction élevé. Ces évolutions invitent à étudier de plus près la condition des femmes célibataires, qu'elles soient ou non chefs de ménage.

Être célibataire, passé un certain âge, reste pour les femmes une situation encore mal acceptée. Avoir le statut de chef d'un ménage, tout en n'étant pas mariée, défie encore plus les normes en vigueur dans les sociétés ouest-africaines. Que l'on désigne le chef de ménage par « la personne qui a une autorité sur le fonctionnement du ménage et détient donc le pouvoir décisionnel sur les questions concernant ses membres » (Wayack-Pambè, 2012, p. 94) ou celle qui « pourvoit principalement aux ressources du ménage », ce statut n'est guère reconnu aux femmes et encore moins aux plus jeunes, célibataires, que leur âge et statut matrimonial disqualifient socialement pour ce rôle, dans des sociétés marquées par une stricte division des rôles entre générations et entre hommes et femmes. Dans la pratique en effet, les femmes ne sont des chefs de ménage que « par substitution », en l'absence d'un mari (migrant, décédé, etc.). Et quand bien même le mari est absent et qu'elles sont soutiens de famille et gèrent le quotidien, les femmes refusent souvent de se déclarer chefs de ménage, attribuant ce qualificatif à l'un des hommes du ménage. Être dotées d'une autorité sur le ménage exige en plus pour les jeunes femmes célibataires qu'elles jouissent d'une autonomie résidentielle, alors que la sexualité féminine continue de faire l'objet d'un contrôle social fort lié à un idéal de virginité au mariage encore très prégnant, notamment au Sénégal (Adjamagbo *et al.*, 2004). Enfin, du fait de la dévalorisation du statut de célibataire et de la stigmatisation des femmes vivant seules, les femmes chefs de ménage célibataires peuvent hésiter à déclarer leur véritable statut dans les enquêtes et les recensements (Hertrich et Lardoux, 2014).

Ces situations, probablement parce qu'elles sont très marginales, ont été peu étudiées. Elles n'en sont pas moins en forte augmentation et, de fait, interrogent. Selon les données des derniers recensements burkinabè (2006) et sénégalais (2013), on dénombrait respectivement 8,1 % et 6,5 % de célibataires parmi les femmes chefs de ménage, soit

deux fois plus que quelques décennies auparavant³. Ces situations sont également beaucoup plus fréquentes en milieu urbain qu'en milieu rural : à Ouagadougou, 21 % des femmes chefs de ménage étaient célibataires (Wayack-Pambé, 2012) ; au Sénégal, les écarts sont moins marqués entre la capitale (9,7 %) et le reste du pays (6,5 %), mais bel et bien là.

Des travaux récents ont montré que les femmes, et en particulier celles urbaines et scolarisées, aspiraient de plus en plus à être indépendantes économiquement et ne percevaient plus le mariage et la maternité comme les seules voies possibles de réalisation de soi (Adjamagbo et Calvès, 2012). Mais ni à Dakar ni à Ouagadougou, les femmes ne renoncent au mariage qui reste un objectif absolu/important (cf. *infra*) et un marqueur fort du passage à l'âge adulte. L'entrée plus tardive des femmes et des hommes en union pourrait ainsi davantage tenir à un « effet mécanique » (prolongation des études et dégradation des conditions de vie) qu'à une réelle remise en cause de l'institution du mariage.

Toutefois, les femmes revendiquent, davantage que par le passé, le contrôle sur leurs revenus et une plus grande participation aux décisions des ménages (Mondain et Randall, 2014). Ces évolutions conjointes invitent à interroger les liens entre le statut de femme chef de ménage célibataire et le processus d'*empowerment*, pris au sens féministe du terme, soit « un processus de transformation multidimensionnel, venant des femmes elles-mêmes, et qui leur permet de prendre conscience, individuellement ou collectivement, des rapports de domination qui les marginalisent et de développer leur capacité de les transformer » (Calvès, 2009, p. 746).

Autrement dit, ces situations correspondent-elles à une remise en cause, par les femmes, des logiques matrimoniales et des domination patriarcale traditionnelles ? Sont-elles, pour les femmes concernées, assimilées à une forme de réussite sociale ? Au contraire, ne les vivent-elles et les espèrent-elles, à l'instar de leurs homologues divorcées (Dial, 2008), que transitoires et finalement peu enviables ? Quelle est la place de la participation au marché du travail, du niveau d'instruction dans la décision de ces femmes de s'installer de façon autonome ? Enfin, comment ces femmes sont-elles perçues par leur entourage ?

Avant de tenter de répondre à ces questions, nous dressons le portrait de ces femmes, dans leurs grandes lignes, grâce aux données des derniers recensements du Sénégal et du Burkina Faso.

3. Au Sénégal, la part a plus que doublé en 10 ans : elle était de 3,2 % en 2002. Au Burkina Faso, elle est passée de 5,6 % en 1985 (Pilon, Mama et Tichit, 1997) à 8,1 % en 2006.

LES FEMMES CHEFS DE MÉNAGE CÉLIBATAIRES À DAKAR ET À OUAGADOUGOU : DÉFINITIONS ET PROFILS

Les définitions du ménage et du chef de ménage, tout en étant très similaires, ne sont pas exactement les mêmes au Burkina Faso et au Sénégal. Dans le manuel à destination des agents enquêteurs du Sénégal, le ménage est défini comme

un groupe de personnes, apparentées ou non, qui vivent ensemble sous le même toit et mettent en commun tout ou une partie de leurs ressources pour subvenir à leurs besoins essentiels, notamment le logement et la nourriture. Les membres d'un même ménage prennent généralement leur repas en commun et reconnaissent l'autorité d'une seule et même personne, le chef de ménage (ANSD, 2013).

Au Burkina Faso, le ménage ordinaire est décrit comme

l'unité socioéconomique de base au sein de laquelle les différents membres sont apparentés ou non. Ils vivent ensemble, dans la même concession, mettent en commun leurs ressources et satisfont en commun à l'essentiel de leurs besoins alimentaires et autres besoins vitaux. Ils reconnaissent un des leurs comme étant chef de ménage, indépendamment du sexe de celui-ci (INSD, 2006).

Si, dans les deux recensements, on retrouve des éléments de définition communs comme le fait de vivre dans un même logement et de partager les dépenses relatives aux « besoins élémentaires », le recensement sénégalais insiste sur le fait de « généralement prendre ses repas ensemble », alors que cette mention est plus diffuse dans le recensement burkinabè (« satisfont en commun à l'essentiel de leurs besoins alimentaires »). Ces divergences ne sont pas sans lien avec la taille des ménages, particulièrement élevée au Sénégal et plus modeste au Burkina Faso. La préparation des repas répond aussi à des réalités sociales contrastées dans les deux pays. Au Sénégal, il est d'usage que les habitants d'une même cour partagent le « bol » tandis qu'au Burkina Faso, chaque noyau ou unité domestique de la concession confectionne son propre repas. D'ailleurs, on notera que dans les exemples qui suivent, la définition des concepts de base, une même situation, celle de parents vivant avec leurs enfants mariés, est appréhendée différemment. Au Sénégal, l'ensemble des personnes constitue un seul et même ménage. Au Burkina Faso, l'entité formée par les parents et celle constituée par l'enfant marié sont considérées comme deux ménages distincts.

Mais surtout, le recensement sénégalais insiste sur l'« autorité du chef de ménage », tandis que le recensement burkinabè pointe le fait que le chef de ménage est « la personne reconnue comme telle » par les membres du ménage et, qui plus est, « indépendamment du sexe de celui-ci ». Au Burkina Faso, les enquêteurs et enquêtrices sont ainsi d'emblée amenés à envisager que le chef de ménage puisse être une femme, tandis que ne pèse pas (ou moins) dans leur appréciation des situations la notion d'« autorité », fortement associée aux hommes⁴. Les femmes célibataires étant généralement perçues comme des « cadettes sociales », il serait difficile, au Sénégal, de considérer des femmes non mariées vivant de manière autonome (c'est-à-dire étant à même de subvenir à leur subsistance) comme des chefs de ménage alors qu'elles pourraient plus facilement se déclarer ou être enregistrées comme telles au Burkina Faso.

Mais l'explication des disparités existantes entre les deux capitales – la proportion de femmes chefs de ménage célibataires est deux fois plus importante à Ouagadougou (21 %) qu'à Dakar (9,7 %) – tient peut-être et surtout à la définition, très vague, du statut matrimonial dans le recensement burkinabè, car de fait la féminisation des chefs de ménage dans leur ensemble touche davantage la capitale sénégalaise (28,9 %) que burkinabè (15 %). Est défini comme célibataire dans le manuel de l'agent recenseur du recensement de 2006 « un homme ou une femme qui n'a jamais été marié et qui ne vit pas actuellement avec une femme ou un homme selon le cas » (INSD, 2006, p. 27). Il n'est par ailleurs pas précisé si le mariage en question est religieux, coutumier, civil ou les trois pris ensemble.

Le tableau 4.1 sur les profils des femmes chefs de ménage montre qu'à Dakar comme à Ouagadougou, celles célibataires sont en moyenne plus jeunes que les autres femmes ayant ce statut. Elles sont aussi plus diplômées que les autres femmes chefs de ménage : à Dakar, la proportion de femmes ayant poursuivi leur scolarité au-delà du second cycle du secondaire est de 16,3 % parmi les femmes chefs de ménage célibataires et de 7,4 % chez les autres femmes chefs de ménage. À Ouagadougou, 22,1 % des femmes chefs de ménage célibataires ont atteint le cycle supérieur contre 10,1 % des autres femmes chefs de ménage. Elles vivent dans

4. Dans le manuel burkinabè, il est tout de même précisé qu'« en général un ménage comprend un homme, son épouse ou ses épouses, ses enfants non mariés, d'autres parents et domestiques non mariés qui vivent ensemble » (INSD, 2016, p. 11-12), ce qui fixe malgré tout une norme dans les enregistrements voulant que le chef de ménage soit d'abord et avant tout un homme.

des ménages de taille très réduite : à Dakar, la taille moyenne des ménages qu'elles dirigent est de trois personnes (*versus* six chez les autres femmes chefs de ménage) et à Ouagadougou de deux personnes (*versus* cinq). La part de celles ayant des enfants est réduite dans les deux capitales. Enfin, les femmes chefs de ménage célibataires sont majoritairement en emploi (68 % dans les deux capitales), à la recherche d'emploi (environ 6 %) ou en cours de formation (entre 6 % à Dakar et 10 % à Ouagadougou), situations qui concernent moins fréquemment les autres femmes chefs de ménage, qui se déclarent en plus grand nombre « au foyer ». Et parmi celles qui sont sur le marché du travail, les femmes chefs de ménage célibataires sont principalement salariées (environ 56 %) alors que les autres femmes chefs de ménage seraient plutôt indépendantes.

TABLEAU 4.1

Profil des femmes chefs de ménage

	Dakar		Ouagadougou	
	Femmes CM célibataires	Ensemble des femmes CM	Femmes CM célibataires	Ensemble des femmes CM
Moins de 40 ans	64,2	33,4	84,1	45,0
<i>Dont moins de 35 ans</i>	47,0	19,6	70,8	29,5
Niveau supérieur				
Taille moyenne des ménages	3	6	2	4
Avec enfant			23,0	59,0
En emploi	68,0	49,9	67,8	56,6
À la recherche d'un emploi	6,9	6,4	5,8	2,1
En cours de formation	6,0	1,1	10,0	2,8
Au foyer	19,1	42,6	16,4	38,5
Salariées	55,6	34,4	56,3	39,9
Patronnes	5,6	3,7	2,3	2,4
Indépendantes	35,4	59,2	39,2	56,1
Champ : Femmes chefs de ménage âgées de 25 à 50 ans				

Source : Recensement général de la population et de l'habitat, de l'agriculture et de l'élevage (RGPHAE), 2013 ; RGPH, 2006.

Les femmes chefs de ménage célibataires cumulent ainsi différents indicateurs d'autonomie : plus diplômées, elles sont aussi plus fréquemment actives que les autres femmes chefs de ménage et, qui plus est, dans des emplois salariés. À considérer l'importance du rôle d'épouse et de mère pour les femmes dans ces deux pays, ces jeunes femmes défont, à plusieurs titres, les lois et normes sociales en vigueur dans ces sociétés. Nous avons cherché, à travers une série d'entretiens semi-directifs, à mettre au jour le vécu de ce statut particulièrement en marge dans les deux capitales.

LA PERCEPTION ET LE VÉCU D'UNE SITUATION MARGINALE

La sélection des participantes pour les entretiens s'est faite sur la base d'un choix raisonné s'inspirant des caractéristiques dominantes relevées dans l'analyse des recensements. Les entretiens ont ainsi ciblé des femmes trentenaires, diplômées, actives et célibataires, soit les plus « typiques des atypiques ». Les jeunes femmes devaient également, du fait de leur autonomie résidentielle ou de leur indépendance financière, pouvoir être qualifiées ou se qualifier elles-mêmes de chefs de ménage.

Trouver des femmes cumulant ces différentes caractéristiques n'a pas été chose aisée. Les premières résistances ont été rencontrées auprès des deux enquêtrices auxquelles les terrains avaient été délégués. À Dakar, la consigne donnée était volontairement un peu floue. On avait demandé à l'enquêtrice de trouver, à travers son réseau, des femmes qu'elle estimait être des chefs de ménages célibataires. Sa réaction a d'emblée été de rétorquer que *« ce type de femmes n'existe pas ! »* en vertu de la norme voulant qu'au Sénégal, une femme non mariée ne peut pas vivre seule, même si elle en a les moyens. À Ouagadougou, la commande était d'interroger des femmes chefs de ménage célibataires dans le but de comprendre leur situation. La réponse de l'enquêtrice a été immédiate : *« Ah ! Si on les aborde comme ça [en mettant en avant leur statut de célibataire], ça ne va pas marcher ! Elles ne voudront pas parler ! »* Ces premières réactions des enquêtrices confirment la dévalorisation du statut de chef de ménage et de célibataire pour les femmes dans les deux capitales.

Finalement, en nous appuyant sur les statistiques pour argumenter l'existence de femmes de ce type, en approchant les femmes à enquêter par interconnaissance et en présentant la recherche comme un travail universitaire sur les femmes chefs de ménage en général, il a été possible d'enquêter une dizaine de femmes⁵. Mais seuls quatre entretiens dans

5. Il est prévu de poursuivre ce terrain dans les deux capitales.

chaque ville sont retenus pour l'analyse. De fait, plusieurs femmes ne répondaient pas aux profils recherchés. Certaines, bien qu'indépendantes financièrement, vivaient en famille, sans participer aux charges (loyer, nourriture) et ne pouvaient être considérées comme des chefs de ménage. D'autres encore étaient trop âgées ou inactives.

Les femmes, dont les discours sont analysés ici, avaient entre 30 et 37 ans au moment des entretiens (tableau 4.2).

Elles avaient toutes un diplôme d'un minimum de deux années après le baccalauréat et occupaient des positions de cadres ou de patronnes. Toutes les femmes étaient mères célibataires à Ouagadougou, alors qu'une seule était en situation de monoparentalité à Dakar ; les autres, célibataires sans enfant, vivaient avec des membres de leur famille en contribuant de manière très significative aux dépenses des ménages. À Ouagadougou, l'ensemble des femmes enquêtées jouissait d'une véritable autonomie résidentielle et se définissaient elles-mêmes comme les chefs de leur ménage. Elles inscrivaient cette situation dans une volonté de recherche de leur indépendance, en quittant la cour familiale pour vivre dans un logement propre, ou encore en pérennisant un statut de chef de ménage acquis initialement grâce à la venue pour des études en ville. À Dakar, les situations étaient plus ambivalentes et les femmes interviewées s'apparentaient à des « quasi-chefs de ménage » : « soutien de famille », payant tout ou partie du logement dans lequel elles vivaient ou étant inscrites sur le bail comme locataire principal, elles vivaient généralement avec des membres de la famille plus âgés qu'elles. Cohabitait avec des personnes ayant d'une certaine façon une position d'autorité sur elles (en vertu du droit d'aînesse), il n'est pas certain qu'elles se soient déclarées ou aient été enregistrées comme chefs de ménage dans le recensement.

— Une situation plus ou moins bien perçue et vécue dans les deux capitales

Les femmes sénégalaises semblent vivre plus mal leur condition que les Burkinabè qui, elles, l'assument et la revendiquent pleinement. Ndeye Awa (37 ANS, SANS ENFANT, DIPLÔMÉE D'UNE ÉCOLE PROFESSIONNELLE, CADRE DANS DIVERSES ASSOCIATIONS ET RÉCEMMENT LANCÉE DANS LE COMMERCE) vit avec sa jeune sœur récemment mariée qu'elle a accueillie chez elle et déclare qu'être une trentenaire célibataire, « *c'est dur, c'est une contrainte [...] quand je vois mes amies, ma petite sœur aussi [mariées, qui gèrent un foyer], ça me fait mal, c'est dur* ».

TABLEAU 4.2

Profils des femmes enquêtées

Dakar

Prénom	Âge	Situation familiale	Situation résidentielle	Niveau scolaire	Profession
Ndeye Awa	37 ans	Sans enfant Père instituteur décédé au primaire ; mère au foyer ; 3 sœurs et 5 frères	A pris quelques années auparavant un appartement dans lequel elle a accueilli sa jeune sœur qui depuis s'est mariée. Le mari ne réside pas là en permanence, mais paye néanmoins le loyer.	Bac+2	A été cadre dans des ONG et vient de se lancer dans le commerce
Mame Awa	30 ans	Mère d'une enfant de 2 ans Père migrant en Mauritanie ; mère au foyer ; tous deux décédés ; 4 sœurs	Vit avec sa sœur aînée, mariée et mère, qui lui loue une chambre dans son appartement.	Master	Consultance et petit commerce
Mame Diarra	33 ans	Sans enfant Père expert-comptable ; mère au foyer ; tous deux décédés ; 3 frères et 3 sœurs	Vit dans la maison familiale (ses deux parents sont décédés) avec ses frères (un travaille). Ses sœurs sont toutes mariées et vivent ailleurs. Elle prend en charge l'intégralité des frais de ravitaillement (plus le salaire de la domestique et une grosse partie des travaux de réfection de la maison).	Niveau Bac+5 (diplôme non obtenu)	Travaille dans un cabinet d'études
Salimata	30 ans	Sans enfant Père, agent administratif décédé ; mère au foyer ; 4 frères et 4 sœurs	Vit avec sa mère (ménagère) et ses frères et contribue aux dépenses du ménage, de manière significative.	Bac+3	Cadre dans un ministère

(suite)

TABLEAU 4.2
Profil des femmes enquêtées (suite)
Ouagadougou

Prénom	Âge	Situation familiale	Situation résidentielle	Niveau scolaire	Profession
Mariam	31 ans	1 enfant Père employé administratif; mère vendeuse en détail; 2 frères cadets	Loue un logement indépendant dans une cour commune (célibatorium) avec une chambre et un salon.	Maîtrise	Consultante
Aïcha	36 ans	2 enfants Père fonctionnaire; mère au foyer; 1 frère et 4 sœurs	Loue seule une minivilla.	BTS	Cadre dans le privé
Odile	34 ans	1 enfant Père commerçant (décédé); mère au foyer; 1 frère et 4 sœurs	Loge seule dans la résidence qui lui sert également de lieu d'activités professionnelles.	BTS	Gère une structure à son propre compte
Hortense	35 ans	1 enfant Père cadre de la fonction publique (polygame); mère au foyer; fratrie de 13 enfants	Loue une maison.	Maîtrise	Cadre dans la fonction publique

Source : RGPHAE, 2013 ; RGPH, 2006.

Leur entourage contribue fortement à ce vécu négatif : elles essuient en effet des remarques fréquentes et répétées, de la famille, des amis, des collègues de travail. Ndeye Awa raconte :

Ils [la famille, l'entourage] disent souvent qu'il y a un âge pour avoir un enfant, que je ne suis plus une jeune fille, que je devrais penser à me marier parce qu'il est temps, [qu'il faut] que j'arrête de chasser les hommes et accepte de me marier... j'entends du tout... quand je vais au village, je me cache chez moi, je ne veux pas sortir... [Je fuis] les reproches de mes voisins ou de mon entourage et c'est toujours les mêmes reproches.

Mame Awa (30 ANS, MÈRE D'UNE FILLETTE DE 2 ANS, DE NIVEAU BAC+5, CONSULTANTE ET COMMERÇANTE) déclare que vivre seule est « *stressant* », précisément en raison « *des regards et des questions que les gens posent* ». Ses amis la taquent régulièrement et lui reprochent de ne pas vouloir se marier, d'être trop difficile. Ses sœurs la rappellent à l'ordre, l'invitant à se marier rapidement et cela d'autant plus qu'elle a déjà un enfant : « *Il faut que j'aie, selon elles, de la dignité (djom) pour ne pas permettre aux ennemis de se moquer de moi.* » Sa tante et son oncle, chez qui elle vivait alors, n'ont pas accepté qu'elle tombe enceinte sans être mariée et l'ont chassée de la maison. Elle vit depuis chez une sœur aînée à qui elle loue une chambre. Cette grossesse en solo n'était aucunement un choix de sa part : « *Personne ne veut avoir un enfant hors mariage.* »

Depuis que ses parents sont décédés, Mame Diarra (33 ANS, SANS ENFANT, TITULAIRE D'UN DIPLÔME DE NIVEAU BAC+3 TRAVAILLANT DANS UN CABINET D'ÉTUDES) vit dans la maison familiale avec ses frères. Elle assume de très nombreuses dépenses du ménage, en particulier celles alimentaires et de réfection du logement. Elle porte le poids des derniers mots de son père sur son lit de mort : « *Il aurait aimé partir en me sachant casée.* » Son entourage (frères et sœurs, famille, amis, voisinage) ne cesse de lui faire des remarques, soit qu'elle « *sous-estime les gens, qu'elle a la grosse tête, qu'elle est possédée et multiplie les conquêtes.* Ils [lui] disent qu'il faut [qu'elle] arrête de draguer et de profiter des hommes, [qu'elle est] habitée par un esprit [...], qu'il faut [qu'elle] aille voir un marabout » ; et lui serine « *qu'il est temps de [se] marier, [qu'elle] vieillit* ». Salimata évoque « *les collègues [...], surtout les collègues hommes qui font sans cesse des remarques* ».

Au Burkina Faso, de nombreuses rumeurs circulent sur les femmes vivant seules, tour à tour taxées de prostituées, de « *femmes qui draguent et profitent des hommes* », de femmes difficiles, à mauvais caractère, qui

«*ont la grosse tête*», rumeurs que les jeunes femmes enquêtées connaissent bien. Toutefois, elles semblent relativement détachées des qu'en-dira-t-on. Mariam (31 ANS, MÈRE D'UN ENFANT DE 8 ANS CONFIE À DES GRANDS-PARENTS, TITULAIRE D'UN DIPLÔME DE NIVEAU BAC+4, CONSULTANTE) déclare par exemple :

Je n'ai pas de problème avec ça : moi je sais, y'en qui disent que bon, une fille qui loge seule y'a ceci cela, voilà, y a toujours des interprétations, mais bon, moi j'ai pas de problème par rapport à ça [...], c'est ce que les gens disent, c'est ce que j'entends, mais pas directement de moi quoi, on dit ça de façon générale.

Hortense (35 ANS, MÈRE D'UN ENFANT DE 3 ANS, TITULAIRE D'UN DIPLÔME DE NIVEAU BAC+4 ET CADRE SUPÉRIEUR DANS LA FONCTION PUBLIQUE) rapporte les remarques de ses amis («*on trouve que tu tries trop, que tu es difficile, on pense que tu as vilain caractère et que c'est pour ça que tu restes seule, que forcément tu as des défauts [...] on te trouve suffisante*»), mais elle affirme : «*L'entourage, ça m'importe peu.*»

Contrairement aux Dakaroises, les trentenaires célibataires à Ouagadougou ne subissent pas de pressions répétées de la part de leurs proches, ou tout au moins celles-ci sont plus subtiles. Toutes vivent seules et confient que si elles étaient restées «*en famille*», elles n'auraient pas été respectées. En négociant leur autonomie résidentielle, elles se sont extraites des pressions familiales et de la vision négative qui pèse sur les mères célibataires (qu'elles sont toutes). Odile (34 ANS, MÈRE D'UNE FILLE D'UNE DIZAINE D'ANNÉES, SCOLARISÉE EN INTERNAT, TITULAIRE D'UN BTS ET GÉRANTE À SON COMPTE D'UNE STRUCTURE HÔTELIÈRE) raconte que les relations avec les membres de la cour familiale, son père en particulier, se sont tendues quand sa grossesse a été découverte (elle l'a d'ailleurs cachée le plus longtemps possible). Une fois que l'enfant est née, les choses se sont apaisées. Toutefois, elle a fini par quitter la cour familiale au décès de ses parents : «*Si tu es à la maison avec tes petits frères, tes petites sœurs⁶, tu finis par ne plus être respectée [...], ils trouvent que tu as dépassé l'âge de te marier et comme tu ne te maries pas, personne ne te respecte [...], quand tu es seule, tu vis mieux !*» Même si, comme l'admet Hortense, «*il n'est pas toujours facile pour les femmes de vivre seule, par rapport à la sécurité, et aussi aux gens, qui manquent de respect [contrairement à] l'homme [à qui] personne ne va reprocher de vivre seul*», les Ouagalaises portent un regard relativement positif sur leur situation et semblent l'assumer pleinement. Odile déclare fièrement par exemple «*qu'un homme ne peut jamais faire ce que la femme fait*».

6. Elle désigne ici ses cousins.

Ce vécu différent dans les deux capitales est à mettre en lien avec les situations qui ont conduit à occuper une position de chef de ménage : à Dakar, ce statut tient surtout au hasard (sauf pour Ndeye Awa qui a été chassée de la maison familiale à l'annonce de sa grossesse). S'installer seule paraît inenvisageable pour la plupart des jeunes femmes dakaroises. À Ouagadougou, en revanche, les femmes racontent avoir sciemment pris leur indépendance. Certes, Hortense et Mariam n'ont pas eu le choix : elles ont dû quitter leurs parents pour venir suivre des études à Ouagadougou, mais elles ont continué de vivre seules une fois diplômées. Aïcha (36 ANS, MÈRE DE DEUX ENFANTS QUI NE RÉSIDENT PAS AVEC ELLE, TITULAIRE D'UN DIPLÔME D'ÉTUDES SUPÉRIEURES ET CADRE DANS UNE STRUCTURE PRIVÉE) a quitté la maison familiale quand elle a commencé à gagner sa vie :

À un certain moment, bon, je me suis dit que je suis majeure, je suis mûre pour voler de mes propres ailes, et si nos parents nous ont mis au monde, c'est pour qu'on les soulage, c'est pour se libérer [...] alors il ne faut pas continuer à leur imposer notre présence [...] j'ai choisi de déménager, d'aller vivre seule, j'ai choisi de quitter mes parents parce que j'ai un revenu qui peut me permettre de me prendre en charge.

— Le mariage, une étape incontournable dans la vie des femmes ?

Les femmes sénégalaises sont dans l'attente fébrile du mariage : à l'exception d'une d'entre elles qui affirme qu'il vaut mieux être seule que mal accompagnée, toutes adhèrent à l'adage, rappelé par Ndeye Awa, « *Sa jeukeur ju bonn ji mo geunn sa faar bu baax bi* » (Mon mauvais mari vaut mieux que mon bon petit ami). D'ailleurs, les jeunes femmes enquêtées à Dakar vivent très mal leur situation alors même qu'elles cumulent réussites scolaires et professionnelles et que leurs contributions matérielles s'avèrent essentielles à la satisfaction des besoins de leurs familles. À la question de savoir si, comme cela est fréquemment répété dans les sociétés ouest-africaines, le bonheur pour une femme, c'est de se marier et d'avoir des enfants, Salimata (30 ANS, SANS ENFANT, TITULAIRE D'UNE LICENCE ET CADRE DANS LE PUBLIC, VIVANT AVEC SA MÈRE ET SES FRÈRES EN ÉTANT LE PRINCIPAL SINON L'UNIQUE « SOUTIEN DE FAMILLE ») répond : « *C'est vrai, parce que c'est la prière de chaque femme [...] moi-même, je rêve de me marier et d'avoir des enfants [...] le mariage, c'est sacré [...] Ce n'est pas facile d'être en ménage, mais il faut savoir se résigner.* » Mame Awa justifie : « *Dans nos réalités sénégalaises, on dit que si tu ne possèdes pas d'époux, tu ne disposes d'aucune richesse* ("ku amul jeukeur amo dara" – si tu n'as pas de mari, tu n'as rien). »

Les Dakaroises ont en réalité des positions plus ambivalentes qu'il n'y paraît : elles souhaitent se marier et « avoir un statut », mais en même temps certaines avouent, à l'instar de Salimata, qu'« être célibataire, c'est bien, tu ne dois rien à personne, tu es libre ! [...] Tu n'es pas stressée par des trucs au foyer ». Leurs discours d'attachement à l'institution du mariage traduisent le poids des normes sociales qui interdisent aux femmes de vivre seules, par choix. Les jeunes femmes invoquent dès lors très souvent la volonté divine pour justifier leur statut.

Si le mariage est considéré (en tous cas présenté) comme un impondérable par les femmes sénégalaises, il s'apparente davantage à une option pour les femmes burkinabè. Certes, elles souhaitent aussi se marier, mais elles n'en font pas une priorité et conçoivent même de rester célibataires : « Le mari c'est bien mais ça n'est pas une fin en soi », déclare Aïcha. Et elle poursuit : « Il ne faut pas se marier pour se marier [...] j'ai eu des enfants sans me marier et y'a pas de problème [...] si on a rencontré l'homme de sa vie, on se marie, mais sinon... » Pour Hortense, « si le mariage se présente, on fait le mariage et puis on est heureux, mais si ça ne vient pas, tant pis ». Odile estime « qu'on ne se fabrique pas un mari ! [...] Un mari, c'est un bonus, mais on peut bien s'en passer ». Elle poursuit :

Le bonheur d'une femme, c'est pas forcément de se marier. Le bonheur d'une femme c'est d'abord d'avoir un bon travail et aussi des enfants [...] Le mari c'est bien, mais ça n'est pas une fin en soi [...] le mariage c'est parce qu'on est en Afrique et c'est une obligation ; sinon, c'est de plus en plus décourageant quand on regarde les foyers de nos jours.

Elle argumente : « Les hommes ne sont pas sérieux [...] quand ils voient une femme qui gagne sa vie, ils se disent, je vais l'aider à dépenser ses sous [...] Moi, je prends mon argent pour ma fille, pas pour un homme ! »

Pour les femmes ouagalaises, cette relative distance par rapport à l'obligation du mariage est ainsi soutenue par le souci des enfants et leur bonne éducation. Jeunes mères, les femmes rencontrées à Ouagadougou consacrent l'essentiel de leurs revenus à leurs enfants et ne veulent pas risquer que cela change en se mariant. Il n'est pas exclu que les femmes interrogées aient tendance à justifier leur situation (de mères célibataires), précisément par cette relative distance par rapport à l'institution du mariage. D'autres études ont en effet montré que les pressions au mariage restent fortes dans la capitale burkinabè et que les jeunes Ouagalaises sont obnubilées par la nécessité de se trouver un mari (Mazzocchetti, 2010 ; Lewis et Calvès, 2011).

Ayant goûté à l'indépendance, elles ne sont toutefois pas prêtes à y renoncer. Hortense explique :

Quand tu es dans un foyer, c'est toujours l'homme qui est le chef de ménage [qui prend les décisions], donc je ne peux pas [...] y'a beaucoup de femmes [mariées] qui ne sont pas heureuses, elles ne sont pas dans le bonheur, bien qu'elles aient un foyer, qu'elles aient des enfants, au contraire même, c'est ça peut-être qui les ronge, le bonheur n'est pas forcément lié à ça.

— Des femmes, dans les deux capitales, très attachées à leur travail et à l'autonomie qu'il procure

Même très attachées au mariage (et aux respects des normes sociales qui vont avec), les Dakaroises ne veulent pas ou n'ont pas voulu se marier « avec n'importe qui » et ont privilégié leurs études et la recherche d'un emploi stable. Elles arrivent désormais à un âge où le mariage devient une nécessité pour ne pas perdre (définitivement) la face et prendre véritablement place dans la société.

Toutes les femmes interviewées (en emploi) sont très attachées à leur travail et à l'indépendance qu'il leur procure. Ndeye Awa (cadre dans une structure du privé) « ne veut dépendre de personne ; [leur] père [leur] a inculqué l'indépendance, [à] s'en sortir sans l'aide de personne, dès le bas âge ». Mariam (consultante) reconnaît que

les gens disent ceci cela [que le bonheur d'une femme c'est de se marier et d'avoir des enfants et que] bon, ils n'ont pas totalement tort, mais ils n'ont pas non plus raison à 100%, parce que la femme, il faut qu'elle travaille. Pour [elle], elle a besoin de travailler, c'est vrai qu'avoir ses enfants c'est très important, se marier c'est très important, mais travailler aussi c'est très important. Donc du coup [il faut les] trois.

Et c'est également une position revendiquée par Hortense (cadre dans la fonction publique) :

Il faut que la femme travaille [...] y'a toujours des pesanteurs sociales, mais les femmes ont de plus en plus l'esprit entreprenant, il suffit vraiment qu'on les appuie [...] au Burkina, les femmes sont des battantes, elles vont toujours s'en sortir [...] quand même aussi les hommes ont compris que le pays ne peut pas se développer uniquement avec les hommes...

À l'instar de ses deux compatriotes, Odile (gérante d'une structure hôtelière) estime que

la femme a toujours été le chef de ménage [...] [elle] di[t] toujours que la femme a toujours été supérieure à l'homme, l'homme ne peut pas se comparer à une femme, l'homme ne peut jamais faire ce que la femme fait. Elle, elle peut jouer les deux rôles : sortir chercher de l'argent, s'occuper des enfants, mais l'homme, c'est pas évident [...] [Elle] aimerai[t] changer [le regard de la société sur les femmes indépendantes], mais est-ce possible en Afrique? En tous cas, [elle] pense qu'il va y avoir pas mal de problèmes parce que les femmes finiront par dire merde aux hommes !

Travailler, c'est être libre de décider de l'usage qui sera fait de l'argent gagné, et que les enquêtées estiment d'ailleurs mieux géré par les femmes que par les hommes. Hortense déclare ainsi :

Les femmes et les hommes n'ont pas les mêmes priorités : les femmes elles mettent l'accent sur le foyer [...] Les femmes et les hommes n'ont pas les mêmes besoins [...] quand on est femme en tout cas, bon [...] y'a pas à sortir pour des bières [...] La femme gère mieux son ménage, la priorité de la femme c'est le bien-être de la famille. [...] Par exemple, quand j'étais au secondaire bon, les promotionnaires qui avaient les mamans qui travaillent [...] [étaient] mieux habillés, mieux chaussés, ils [étaient] plus luisants que nous qui avons les mamans ménagères, donc je pense que c'est..., ça peut pas être la même chose.

Gagner de l'argent, c'est aussi pouvoir aider les parents et la famille, ce dont ces jeunes femmes tirent une très grande fierté. Pour Mariam, «travailler, travailler [...] c'est très important, c'est le plus important [...] il faut bien travailler pour pouvoir [s]'occuper de [s]es parents». Aïcha (cadre dans le privé) déclare également :

Travailler aussi, c'est tout pour moi [...] ça me permet de prendre soin de ma famille, de moi-même, de m'habiller, de subvenir à mes propres besoins, de m'occuper de mes enfants, de venir en aide à mes parents. C'est moi qui supporte la scolarité de mes frères [...] [Avec l'argent que je gagne], je m'occupe de tout, je me prends en charge, ce que je gagne me permet de venir en aide à mes parents, de venir en aide à mes frères dans leur scolarité.

Pour Mame Awa (consultante), cette aide aux parents est un juste retour des choses :

Si nous avons une activité, nous devons bien la gérer, d'autant plus que les gens qui nous ont inscrits à l'école avaient des attentes envers nous. Il faudra qu'on travaille pour leur rendre la monnaie [de leur pièce]. [...] Après notre diplôme, nous avons tous besoin de travailler pour subvenir à nos besoins. Même si notre mari ne le fait pas, nous pourrions le faire et surtout aider nos proches.

Dans le cas des femmes chefs de ménage célibataires, on ne peut exclure que ce soutien aux parents soit un moyen d'acheter la « paix sociale ». Cette redistribution au sein de leur parentèle leur permet d'accéder à une position d'ainée sociale (Attané, 2011) et de légitimer leur statut de femme vivant seule. Comme le déclare Aicha :

Je pense que bon, nous sommes au Burkina, en Afrique, et l'idéal aurait voulu vraiment de vivre en communauté, parce que vivre seule aussi, ça entraîne l'égoïsme et l'individualisme, mais si on est bien éduquée, y a rien de tel, on est à l'écart, mais on est sociable, on est communautaire, y a pas de problème.

Si les Ouagalaises revendiquent de pouvoir travailler et gagner leur vie pour préserver leur autonomie, les Dakaroises semblent plus pragmatiques : pour elles, le travail des femmes est une nécessité urbaine contemporaine, contingente de l'augmentation du coût de la vie. Mame Diarra (employée dans un cabinet d'études) explique :

Les périodes dans lesquelles nous sommes, je pense que ce n'est plus possible [que les femmes restent à la maison pour s'occuper du foyer et de leurs enfants], même les gens qui y croyaient avant ont commencé à changer maintenant ! [...] parce qu'ils savent que la vie est dure. La vie est très chère. Oui, certaines choses, les hommes ne peuvent plus le faire [...] Comme donner la dépense quotidienne ; ce sont les hommes qui le faisaient, payer les factures d'eau, l'électricité, la bonne et tout ça, moi ma mère ne connaissait que ça, c'est mon père qui amenait tout et faisait tout [...] mais maintenant on sait carrément qu'un homme, lui seul, ne suffit pas dans une maison !

Salimata (cadre dans un ministère) renchérit : « Si elle est dans de très bonnes conditions, alors la femme n'a pas besoin de travailler. Elle peut rester à la maison, gérer son mari et ses enfants. Mais aujourd'hui, c'est difficile de joindre les deux bouts, et il faut que la femme travaille. »

— L'homme idéal : compréhensif... mais dans le couple, chacun son rôle

Interrogées sur le type d'hommes qu'elles recherchent, toutes les femmes déclarent qu'elles souhaitent trouver un homme « *compréhensif et ouvert* », c'est-à-dire qui « *n'empêche pas sa femme de travailler* ». Odile, qui dit n'avoir pas d'homme dans sa vie au moment de l'entretien, déclare, par exemple : « *Celui qui ne veut pas me voir travailler, c'est qu'il va me laisser là.* » Certaines racontent des expériences antérieures écourtées, précisément parce que les hommes qu'elles fréquentaient « *ne les comprenaient pas* » et ne les laissaient pas aller de l'avant. Les Dakaroises rapportent fréquenter des hommes plus âgés qu'elles, déjà mariés ou vivant à l'étranger : Ndeye Awa fréquente un homme marié, de 30 ans son aîné ; Mame Awa, un migrant vivant dans un pays occidental, récemment divorcé ; Salimata, un homme faisant des allers-retours entre le Sénégal et un pays européen. Elles s'accommodent de la distance, voire de la polygamie, qui leur préserve(ro)nt certaines marges de liberté. Elles attendent aussi de leurs prétendants qu'ils les épaulent financièrement dans leurs activités.

Ouagalaises et Dakaroises partagent l'idée que les tâches domestiques sont une prérogative féminine. Comme le dit bien Hortense qui a un « ami » avec lequel elle envisage « une vie commune » : « *Tu ne vas pas demander à ton mari de piler le "soubala"!* » Odile, qui n'a pas de compagnon au moment où elle est interviewée, dit également :

Par rapport aux tâches domestiques déjà hein, l'homme je n'aime pas quand l'homme travaille, il a sa place eh oui, il est l'homme, c'est moi qui dois faire le travail, donc je le fais toujours, avec amour et je me fais aider par une domestique, c'est que sans domestique je pense que c'est de mon..., de mes responsabilités, c'est mon devoir pour les..., les travaux domestiques.

Les jeunes femmes interviewées ne revendiquent aucunement un plus juste partage en ce domaine. Peut-être parce qu'il s'agit d'un combat qu'elles estiment perdu d'avance, comme le stipule Aicha (36 ANS, MÈRE DE DEUX ENFANTS), qui a rompu avec l'ami qu'elle avait il y a un an parce qu'il n'était pas « sérieux » :

Par rapport aux tâches domestiques, bon, faut pas se leurrer hein, nos hommes burkinabè [...] ne vont jamais changer. Ils sont éduqués ainsi, leurs mamans les éduquent comme ça [...] y'a des hommes qui prennent conscience et qui donnent un coup de pouce, mais on dit « Paag la yiiri » [la femme, c'est la maison et le foyer] et on ne peut pas changer ça, hein.

Peut-être aussi parce qu'elles estiment être les plus qualifiées en la matière. Comme le rappelle Mariam qui envisage de se marier bientôt avec l'homme qu'elle fréquente,

la femme doit travailler, mais pas être occupée au point où [elle] oublie ce qui est à la maison [...] les deux peuvent s'aider, mais c'est vraiment rare ! Et puis oui, l'homme peut faire la cuisine, mais [elle], [elle] aspire à pouvoir faire la cuisine pour [s]on homme et pour [s]es enfants, voilà !

Ndeye Awa partage cette opinion :

C'est la femme qui doit s'occuper du ménage, des tâches domestiques ; même si je travaille, je dois aussi m'occuper des tâches domestiques, parce que c'est mon rôle de femme ; ce n'est pas à l'homme de gérer les travaux domestiques ; s'il le fait, tant mieux, mais je n'attendrais pas mon mari pour les tâches domestiques [...] Nos grand-mères et nos mères ont été des épouses modèles, elles ont vécu comme ça, en s'occupant à la fois de leur mari et de leurs enfants et pourquoi pas nous ; je ferais pareillement.

Quoi qu'il en soit, partager les tâches domestiques (ménage, repas, etc.) n'est pas envisageable et semble même un peu insensé. Attachées à travailler, Dakaraises comme Ouagalaises estiment toutes que le « *travail ne doit pas empêcher la femme d'accomplir son rôle d'épouse et de mère* ». Ndeye Awa déclare ainsi :

[Quand on est mariée], il faut bien planifier les tâches parce que la vie de célibataire et la vie de mariée, c'est pas la même chose, il y a beaucoup d'attentes envers la femme mariée... je saurais bien gérer, je m'occuperais bien de mon mari et de mes enfants, je descendrais tôt du boulot pour lui préparer à manger [...] ça sera très dur, mais je vais m'organiser pour m'en sortir, je vais concilier les deux [travail et famille] ; mais je ne laisserais jamais mon travail pour le foyer [...].

Mame Awa estime qu'« *il faut faire son travail et gérer son foyer* ». Mariam souhaite pour sa part avoir un travail, « *plutôt dans l'administration publique, parce que, dans le privé, il est plus difficile de concilier vie professionnelle et vie familiale* » (s'occuper des enfants notamment).

Si elles n'entendent pas exiger de leurs époux qu'ils contribuent aux tâches domestiques, les jeunes femmes envisagent toutes ou presque secondées par une domestique, attestant les propos d'Odile rapportés plus haut. Salimata argumente également :

Ici au Sénégal, on n'a pas coutume de voir un homme s'occuper des tâches domestiques, ça a toujours été le rôle de la femme ; mais si l'homme participe aux tâches domestiques c'est un plus, s'il ne le fait pas ; c'est le rôle de la femme... [...] [S'il ne participe pas], je vais assumer dans ce cas pleinement mon rôle de femme, pour tous les détails concernant le ménage, je vais trouver une bonne pour qu'elle fasse certaines choses à ma place ; l'essentiel, c'est qu'à la fin du mois, mon mari me donne l'argent pour payer la bonne.

Les dépenses, en revanche, et en particulier dans les discours des jeunes femmes dakaroises, sont du ressort des hommes. Pour elles, l'homme « idéal » est celui qui dispose d'une bonne assise financière. Si une femme doit « bien s'occuper de son mari », celui-ci doit en retour subvenir aux besoins financiers de la famille. Alors même qu'elles ont les moyens financiers de s'assumer ou d'assumer à terme une partie des dépenses de la maisonnée, elles perçoivent leur salaire comme un appoint, un « coup de pouce » pour le ménage. L'argent qu'elles gagnent est surtout destiné à leurs propres besoins. « *Il faut les seconder [...], mais ça n'est pas une obligation, c'est juste symbolique, pour l'aider, déclare ainsi Mame Awa. La femme ne doit pas dépenser un sou dans le ménage, c'est bien écrit dans le Coran.* »

Les Ouagalaises s'inscrivent davantage dans l'idée qu'il faut partager les dépenses, ou en tous cas prendre en charge certaines d'entre elles. Comme l'exprime Odile :

L'argent pour que ça marche là, il faut vraiment qu'on échange. Y a des hommes qui ne veulent pas voir leur femme dépenser, ils disent qu'ils sont responsables, et que c'est eux qui doivent tout faire. Mais la femme, elle doit toujours ajouter quelque chose. [...] On doit s'entraider.

Mariam pense également qu'« *en général, on dit que c'est monsieur qui doit payer les vivres et que madame vient l'épauler pour l'eau, l'électricité, mais il y a beaucoup de couples où le revenu de madame c'est juste pour son habillement [...], mais bon [elle, elle] croi[t] que les couples doivent s'épauler* ». Partager les dépenses est pour elles s'assurer une maîtrise de l'usage qui sera fait de l'argent qu'elles auront gagné. De fait, comme nous l'avons vu précédemment, elles ne font guère confiance aux hommes.

L'éducation des enfants est pour les femmes, à Dakar et à Ouagadougou, le domaine qui nécessite un partage. Mais ce partage s'inscrit dans l'idée d'une forte complémentarité, voire une naturalisation des rôles de chacun. Odile déclare ainsi : *« Les tâches liées aux enfants, on doit vraiment éduquer les enfants à deux, nous, les mamans, il nous faut un homme pour pouvoir crier, et amener les enfants vraiment là à obéir. »* Salimata renchérit : *« Je veux un homme qui gère l'éducation des enfants, je veux qu'il soit un guide religieux et un exemple pour mes enfants et soit présent pour les loisirs [et les devoirs]. »* Tandis que la bonne éducation des enfants dépend de la disponibilité de la mère, comme le suggère Mariam : *« L'éducation [des enfants] c'est donné par l'homme et par la femme, mais la femme c'est [quand même] la base, quand la femme n'est pas là, l'éducation peut être carrément ratée pour les enfants. »*

CONCLUSION

En mettant la focale sur une catégorie sous-étudiée des travaux sur les dynamiques familiales en Afrique de l'Ouest, celle des femmes célibataires chefs de ménage, cet article contribue à une meilleure compréhension des changements en cours dans ces sociétés. Les femmes dont il est question ici incarnent incontestablement un renouveau des rôles féminins. Chacune à leur manière, elles contournent les prescriptions assignées à leur statut de cadette sociale. À Ouagadougou, elles s'octroient volontairement une autonomie résidentielle et revendiquent une position familiale improbable pour des femmes ayant ce statut matrimonial. À Dakar, où le contrôle social, y compris sur leur sexualité, est plus affirmé, leurs situations dévient la norme, ne serait-ce que parce que leurs trajectoires (et parfois choix) de vie les ont amenées à repousser l'échéance du mariage.

Le vécu de ces femmes marginales éclaire particulièrement bien les normes sociales en vigueur et leurs transformations. La stigmatisation du célibat n'a pas la même intensité dans les deux capitales, de sorte que la perception de cette situation diffère : elle est plus pesante pour les femmes à Dakar qui subissent une pression sociale pour le mariage, forte et explicite, et qui de ce fait ne conçoivent leur futur que comme épouses et mères. Peut-être parce que déjà mères, les Ouagalaises de notre échantillon envisagent avec moins d'appréhension la perpétuation de leur célibat.

Ces femmes sont fières de leurs parcours scolaires et professionnels et sont très attachées à leur indépendance financière. Leurs situations ne sont d'ailleurs tenables que parce qu'elles redistribuent une partie de leurs ressources à leur parentèle : parents vieillissants, frères et sœurs plus jeunes engagés dans des études.

Les Dakaroises, plus encore que les Ouagalaises, vivent leurs situations de célibataires comme un « statut transitoire » (Antoine et Nanitelamio, 1990) et espèrent trouver un mari « compréhensif » qui n'empêche pas sa femme de travailler, « ouvert » pour les Dakaroises, « battant » pour les Ouagalaises. Les premières aspirent à être de bonnes épouses, soit « à bien s'occuper de [leur] mari » qui, de son côté, devra subvenir aux besoins financiers de la famille. Les Ouagalaises sont tout aussi empreintes qu'elles de la vision d'un couple où l'homme et la femme occupent chacun une place bien définie dans le foyer : elle se chargera des tâches domestiques et sera disponible pour ses enfants ; il aidera dans l'éducation des enfants, notamment pour assurer l'autorité et servir de modèle et subviendra aux besoins de la famille. Elles semblent néanmoins plus promptes à s'impliquer dans les budgets des ménages, très certainement aussi pour en conserver la maîtrise.

Les résultats montrent que dans ces deux contextes, être fortement éduquée ou avoir réussi professionnellement donne aux femmes les moyens de s'affranchir de la dépendance vis-à-vis des hommes, pères ou maris. Ces atouts leur offrent aussi plus d'options dans le choix du futur conjoint, mais ils n'apparaissent cependant pas dans leurs discours comme des substituts aux attentes sociales relatives au mariage et à la maternité. Ni les femmes elles-mêmes ni leur entourage ne considèrent leurs situations comme des réussites : il faudrait, pour ce faire, qu'elles soient mariées.

BIBLIOGRAPHIE

- ADJAMAGBO, A., P. AGUESSY et A. DIALLO (2014). « Changements matrimoniaux et tensions conjugales à Dakar », dans R. Marcoux et P. Antoine (dir.), *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 206-229.
- ADJAMAGBO, A., P. ANTOINE et F.B. DIAL (2004). « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », dans M.C. Diop (dir.), *Gouverner le Sénégal : entre ajustement structurel et développement durable*, Paris, Karthala, p. 247-272.
- ADJAMAGBO, A. et A.E. CALVÈS (2012). « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, 2(61), p. 3-22.
- AGENCE NATIONALE DE LA STATISTIQUE ET DE LA DÉMOGRAPHIE (ANSD) (2013). *Manuel de l'agent recenseur*, Dakar, Ministère de l'Économie et des Finances.
- BISILLIAT, J. (dir.) (1996). *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala-IRD.
- BOP, C. (1996). « Les femmes chefs de famille à Dakar », dans J. Bisilliat (dir.), *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 129-150.
- BUDLENDER, D. (2003). « The debate about household headship », *Social Dynamics*, 29(2), p. 48-72.
- CALVÈS, A.E. (2009). « Empowerment : généalogie d'un concept », *Revue Tiers Monde*, 4(200), p. 735-749.
- DE SAINT POL, T., A. DENEY et O. MONSO (2004). « Ménage et chef de ménage : deux notions bien ancrées », *Travail, genre et sociétés*, 11(1), p. 63-78.

- DIAL, F.B. (2008). *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala.
- ENEL, C. et G. PISON (2007). «Veuve et lévirat : une étude de cas à Mlomp (Sénégal)», dans T. Locoh (dir.), *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, INED, coll. «Les cahiers de l'INED», (160), p. 327-341.
- FUWA, N. (1999). «The poverty and heterogeneity among female-headed households revisited : The case of Panama», *World Development*, 28(8), p. 1515-1542.
- HERTRICH, V. et S. LARDOUX (2014). «Âge à l'entrée en union des femmes en Afrique. Les données des enquêtes et des recensements sont-elles comparables ?», *Population*, 69(3), p. 399-431.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DE LA DÉMOGRAPHIE (INSD) (2006). *Manuel de l'agent recenseur*, Ouagadougou, Ministère de l'Économie et du Développement.
- KÉBÉ, M. et Y. CHARBIT (2007). «Genre et vulnérabilité au Sénégal : les femmes chefs de ménage», *Revue européenne des migrations internationales*, 23(3), p. 51-65.
- KOBIANÉ, J.-F. (2007). «Ethnies, genre et scolarisation au Burkina Faso : du discours anthropologique aux résultats statistiques», dans T. Locoh (dir.), *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, INED, coll. «Les cahiers de l'INED», (160), p. 221-241.
- LEWIS, M.-J. et A.E. CALVÈS (2011). «L'encadrement par les aînées de l'entrée en maternité des jeunes femmes à Ouagadougou : continuités et changements», dans M. Gomez-Perez et M.N. Leblanc (dir.), *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, p. 645-678.
- LITTLE, K. (1973). *African Women in Towns : An Aspect of Africa's Social Revolution*, Londres, Cambridge University Press.
- LOCOH, T. (2002). «Structures familiales et évolutions de la fécondité dans les pays à fécondité intermédiaire d'Afrique de l'Ouest», *Documents de travail de l'INED*, (112).
- MAÏGA, A. et B. BAYA (2014). «Au-delà des normes de formation des couples au Burkina Faso : quand les cultures s'épousent», dans R. Marcoux et P. Antoine (dir.), *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 61-82.
- MARCOUX, R. et P. ANTOINE (2014). *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- MAZZOCCHETTI, J. (2010). «À la recherche de l'homme capable... Concurrence entre femmes (Ouagadougou, Burkina Faso)», *Civilisations*, 59(1), p. 21-36.
- MOGUÉROU, L. (2006). *Vouloir et pouvoir scolariser ses enfants : pratiques éducatives à Dakar (Sénégal) sous le prisme des inégalités sociales, familiales et de genre*, Thèse de doctorat en démographie économique, Paris, Institut d'études politiques de Paris.
- OUEDRAOGO, J. (1996). «Les femmes chefs de ménage en zone rurale du Burkina Faso», dans J. Bisilliat (dir.), *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 99-107.
- PILON, M. (1996). «Les femmes chefs de ménage en Afrique : état des connaissances», dans J. Bisilliat (dir.), *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 235-256.
- PILON, M., M. SEIDOU MAMA et C. TICHIT (1997). «Les femmes chefs de ménage : aperçu général et études de cas», dans M. Pilon, T. Locoh, E. Vignikin et P. Vimard (dir.), *Ménages et familles en Afrique. Approches des dynamiques contemporaines*, Paris, CEPED, p. 167-191.
- RANDALL, S. et N. MONDAIN (2014). «Femmes, travail, milieu de résidence et logement : nouvelles dimensions du mariage chez les Wolofs au Sénégal», dans R. Marcoux et P. Antoine (dir.), *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 162-186.

- SECHET, R., O. DAVID, L. EYDOUX et A. OUALLET (2003). « Les familles monoparentales. Perspective internationale », *Dossiers d'études de la CNAF*, (42).
- TAVERNE, B. (1996). « Stratégie de communication et stigmatisation des femmes : lévirat et sida au Burkina Faso », *Sciences sociales et santé*, 14(2), p. 87-106.
- WAYACK-PAMBÈ, M. (2012). *Genre, sexe du chef de ménage et scolarisation des enfants à Ouagadougou*, Thèse de démographie, Nanterre, Université Paris-Ouest Nanterre La Défense.
- WAYACK-PAMBÈ, M. et S. MOUSSA (2014). « Inégalités entre les ménages dirigés par les hommes et ceux dirigés par les femmes à Ouagadougou : entre déterminisme et spécificités », *Cahiers québécois de démographie*, 43(2), p. 315-343.



PARTIE 2

EMPLOI DES FEMMES, RAPPORTS DE GENRE ET ARTICULATION TRAVAIL-FAMILLE





CHAPITRE 5

« C'EST ELLE QUI DOIT TOUT GÉRER, C'EST LUI QUI DOIT TOUT PAYER »

ARTICULATION VIE FAMILIALE ET VIE PROFESSIONNELLE DES FEMMES À DAKAR

MÉLANIE JACQUEMIN,
LAURE MOGUÉROU,
AWA DIOP
ET FATOU BINETOU DIAL

DANS LES GRANDES VILLES D'AFRIQUE DE L'OUEST, on remarque d'emblée l'intensité du travail féminin. Il se déploie, bien sûr, dans la vie domestique et dans la sphère reproductive, mais aussi dans l'économie marchande : petit commerce alimentaire, services divers et variés, sur les marchés, mais aussi dans les rues, les gares routières, les ateliers de fabrication artisanale, les bureaux d'entreprise, les structures de santé ou d'éducation, les administrations.

Bien qu'en Afrique les taux d'activité féminine augmentent continuellement dans les emplois dits « modernes » du secteur « formel » de l'économie – c'est là un effet direct de leur meilleur accès à la scolarisation au

cours des dernières décennies (Moguéro, 2009) –, les femmes y restent cependant toujours très minoritaires, occupant entre 6 % et 10 % des emplois salariés « formels » dans les capitales ouest-africaines (Arbache *et al.*, 2010). À Dakar, Abidjan, Cotonou, Lomé, Ouagadougou, Bamako ou Niamey, c'est dans l'économie informelle que se concentrent massivement, et de longue date, les activités des femmes (Brilleau *et al.*, 2005 ; Jacquemin, 2012).

Qu'elles exercent leurs activités hors ou dans l'économie formelle, qui garantit en principe un cadre de réglementation et de protection au travail, la plupart des femmes actives des capitales ouest-africaines doivent se démener au quotidien, mobilisant leur temps, leur énergie et diverses techniques professionnelles et sociales pour se mettre ou se maintenir en activité. À Dakar, où les structures de prise en charge de la petite enfance et du grand âge sont très insuffisantes, et où le travail reproductif non rémunéré demeure assigné aux femmes, comment s'organisent-elles très concrètement sur les plans pratique et financier, mais aussi symbolique, pour articuler vie familiale et vie professionnelle, c'est-à-dire pour combiner tâches domestiques, *care* familial et activités rémunératrices ?

Ce chapitre propose de premiers éléments de réponse, en se plaçant du point de vue de femmes actives appartenant à différents milieux de la société dakaroise contemporaine. Fondé sur les résultats de l'enquête ARTIFAM¹, le texte se déroule en trois sections. La première précise et contextualise la problématique abordée, à partir d'un constat historiographique et bibliographique : la question de l'articulation entre travail reproductif (domestique et familial) et travail productif reste peu abordée dans les recherches africanistes. L'attention est aussi portée sur les sources statistiques disponibles en 2014 à Dakar : si les données existantes permettent globalement de caractériser l'activité féminine à Dakar, que peuvent-elles nous dire de l'organisation du travail à l'intérieur de la sphère domestique, et de ses liens, voire de ses effets sur l'emploi des femmes ? Malgré d'importantes limites liées à l'insuffisance des données, ce cadrage statistique met en évidence quelques grandes tendances, à partir desquelles sont ensuite valorisés les résultats des enquêtes qualitatives conduites dans le cadre du projet ARTIFAM (deuxième et troisième sous-sections). Dans une perspective phénoménologique, la deuxième section décrit la charge considérable de travail que les femmes dakaroises

1. Articulation travail-famille dans les capitales africaines. Genre, organisation et division du travail à Dakar – ARTIFAM : projet conduit en 2014-2015 grâce au financement du Groupement d'intérêt scientifique – Institut du Genre (AAP 2014, Maison des sciences de l'homme Paris Nord) sous la coordination scientifique de Mélanie Jacquemin, avec Laure Moguéro, Fatou Binetou Dial, Agnès Adjamagbo, Bénédicte Gastineau et Anne Attané, en collaboration avec Awa Diop et Fatou Diop.

accomplissent au quotidien. Détaillant deux portraits sociologiques contrastés et cependant exemplaires, elle met en lumière l'organisation millimétrée qu'imposent, *de facto* aux femmes, la réalisation et la perpétuation de l'ensemble des activités productives et reproductives ; où l'on s'aperçoit – franchement ou par l'euphémisation des récits discursifs – du faible degré de participation des hommes aux tâches domestiques et familiales. La troisième section met en perspective cette question du partage des tâches au sein des ménages dakarois, avec celle du partage des dépenses entre conjoints. En croisant pratiques et discours – souvent contradictoires – des femmes de l'enquête ARTIFAM, elle en repère certaines évolutions effectives, fantasmées, voire contrecarrées. Enfin, le texte conclut en soulignant quelques tendances qui pourraient être davantage étudiées et identifie des angles morts dans les connaissances actuelles, et ce, afin d'ouvrir des perspectives pour de futures recherches.

UN APERÇU BIBLIOGRAPHIQUE, STATISTIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

Une question négligée... mais fondamentale

Notre intérêt pour la problématique de l'articulation travail-famille en Afrique de l'Ouest s'appuie tout d'abord sur un constat : malgré l'essor des 10 dernières années, la littérature scientifique reste, en ce domaine, parcellaire. Dans l'élan des mouvements féministes et des *Women's Studies* des années 1970-1980, la question du travail des femmes est devenue centrale pour les recherches sur les femmes puis sur le genre, en Europe comme en Afrique, mais selon des modalités différenciées. Au Nord – en France notamment –, des chercheurs (sociologues, économistes) ont travaillé à une redéfinition sociale de l'économie domestique et ainsi permis de dépasser l'opposition « traditionnelle » entre sphères productive et reproductive, entre monétaire et non-monétaire, promouvant de fait la question de l'articulation travail-famille. Concernant les sociétés ouest-africaines à la même époque, l'un des enjeux primordiaux a consisté pour des chercheurs en sciences sociales (Ardener, 1975 ; Meillassoux, 1975 ; Désalmand, 1977 ; Vidal, 1977 ; Deluz *et al.*, 1978 ; Étienne, 1979) à rendre visible le travail informel des femmes dans l'économie urbaine, c'est-à-dire « le plus informel de l'informel » (Le Pape, 1983), à en décrire la structuration, l'organisation rigoureuse et le rôle économique pour la subsistance des ménages (Vidal, 1985 ; Locoh, 1996), mais aussi pour le développement (Charmes, 1996 ; Sarr, 1998).

Les études plus récentes signalent toutes l'implication croissante des femmes dans l'économie, formelle et informelle, en Afrique (Charmes, 2005 ; Tsikata, 2009 ; Gning, 2013 ; Locoh, 2013), mais aussi les difficultés de mesure de l'activité féminine (Comblon et Robilliard, 2015). Malgré l'apport fondamental des travaux conduits en Afrique de l'Ouest depuis une quinzaine d'années sur le partage du travail productif et reproductif entre femmes et hommes (Lecarme Frassy, 2000 ; Adjamagbo *et al.*, 2004, 2009, 2016 ; Abidemi, 2007 ; Badini-Kinda, 2010), nous constatons, avec d'autres collègues, que les connaissances disponibles « [rendent] insuffisamment compte de la complexité des postures féminines devant la problématique de l'articulation travail-famille » (Adjamagbo, Gastineau et Kpadonou, 2016, p. 20). L'état lacunaire des connaissances se manifeste aussi par le manque de données quantitatives spécifiques disponibles (cf. *infra*).

Cette problématique est pourtant centrale en regard des enjeux qu'elle soulève pour le changement social en Afrique subsaharienne. La question de l'articulation entre travail reproductif (domestique et familial) et travail productif traverse les ménages ouest-africains dans tous les milieux socioéconomiques ; ainsi, malgré des pratiques et des enjeux sociologiquement diversifiés, elle concerne directement les femmes des catégories les plus populaires jusqu'aux ménages les plus aisés. Les modalités pratiques de cette articulation et les rapports de pouvoir qui s'y jouent sont fondamentalement liés au genre : « La question du travail n'est pas un simple domaine des études de genre. C'est une clé pour comprendre la place des femmes et des hommes dans la société » (Maruani, 2013, p. 12). Les rapports sociaux de sexe et les normes de genre, dans leurs évolutions, ont un effet direct sur l'organisation du travail. Et, inversement, l'organisation du travail et sa division sociosexuée produisent ou entretiennent les rapports, les rôles et les normes de genre.

Des données quantitatives encore parcellaires : l'exemple de Dakar

Alors que le Sénégal dispose de nombreuses données statistiques et socio-démographiques, rares sont les enquêtes qui permettent d'analyser les liens entre activité féminine et organisation du travail à l'intérieur de la sphère domestique. Jusqu'aux années 2000, ces questions étaient absentes des opérations de collecte. Depuis lors, différentes enquêtes ont inclus des informations sur la prise en charge des tâches domestiques et du *care* familial au sein des ménages². Cependant, ces données sont à ce jour

2. Par exemple : module « Emploi du temps » de l'Enquête 1.2.3. (2001-2003) ; modules « Activités » des enquêtes Pauvreté et structure familiale au Sénégal (EPSF, 2006 et 2012), et de l'Enquête sur la pauvreté au Sénégal (2011).

restées peu diffusées ou non accessibles hors du cercle de leurs producteurs, tandis que les questions relatives au travail domestique et au *care* familial n'ont quasiment pas été exploitées dans les rapports publiés.

Herrera et Torelli (2013) ont estimé à partir des *Enquêtes 1.2.3*, conduites dans les capitales de l'UEMOA, les temps de participation journaliers des femmes et des hommes au travail marchand et au travail domestique, ainsi que leurs déterminants. En moyenne, 82 % du travail domestique y est effectué par les femmes. Autre résultat marquant : les femmes actives consacrent en moyenne presque autant de temps au travail domestique que les femmes inactives. À Dakar, ce temps est estimé respectivement à 13,5 heures et 15,8 heures hebdomadaires pour les actives et les inactives. Le temps de travail au foyer s'ajoutant au temps consacré à l'activité professionnelle (formelle ou informelle), les femmes actives ont quasiment toutes une « double journée » de travail à assumer. Par ailleurs, le temps de travail domestique est maximal pour les femmes âgées de 20 à 50 ans, puis diminue ensuite lorsque les enfants sont en mesure d'apporter leur contribution et que les femmes peuvent statutairement se dégager d'un certain nombre d'obligations. La taille et la composition des ménages agissent également sur la charge de travail domestique des femmes :

La contribution des femmes des ménages élargis est moindre par rapport aux autres types de ménages. Un plus grand nombre de femmes dans le ménage réduit leur contribution au travail domestique, mais un plus grand nombre d'enfants en bas âge l'accroît (Herrera et Torelli, 2013, p. 252).

Enfin, « la division du travail domestique est plus équitable à mesure que la femme progresse dans l'échelle scolaire » (Herrera et Torelli, 2013, p. 253). Mais ce rééquilibrage en faveur des femmes les plus instruites procède davantage de la réduction de leur temps de travail domestique que de l'accroissement de celui des hommes (même si l'implication des hommes dans ce domaine augmente un peu avec leur niveau d'éducation).

Parallèlement à ces résultats concernant l'ensemble des capitales de l'UEMOA, l'exploitation de l'Enquête démographique et de santé à indicateurs multiples au Sénégal (EDS-MICS) de 2011 nous a permis de cartographier le travail des femmes à Dakar, de cerner le profil de celles exerçant une activité, et de mesurer les effets de leurs activités marchandes sur la prise de décision au sein des ménages. Les résultats rappellent d'abord l'intensité du travail féminin et sa forte précarité : à Dakar, plus de deux tiers des femmes de 25 à 49 ans (68 %) exercent une activité

rémunératrice³. Dans la même tranche d'âge, près de 92 % des hommes déclarent «travailler couramment». Les femmes sont principalement insérées dans la vente et les services (73 %), où les hommes sont bien moins présents (35 %). Elles sont également nombreuses à être employées comme domestiques (12 %), une profession qui, selon ces données, ne concernerait pas les hommes à Dakar. Les femmes en activité sont peu présentes dans les emplois formels «modernes» (seulement 11 % sont cadres ou employées et 3 % ouvrières), où les hommes sont fortement représentés (6 % sont cadres, 11 % employés et 46 % ouvriers). Les femmes sont quatre fois plus nombreuses que leurs homologues masculins à ne percevoir aucune rémunération (monétaire ou en nature) pour le travail qu'elles effectuent hors de la sphère domestique.

Les femmes exerçant une activité sont en moyenne plus âgées que leurs consœurs «inactives»: la part des femmes de 40-49 ans est de 30 % parmi les actives, soit deux fois plus que pour les femmes inactives (15 %). Elles sont également moins souvent mariées (68 % *versus* 77 %). Ces différences matérialisent l'effet du cycle de vie et des charges familiales sur l'activité des femmes: plus les femmes sont absorbées par les tâches domestiques – amplifiées par la vie en union et les enfants en bas âge –, moins elles sont présentes sur le marché du travail (Herrera et Torelli, 2013). À Dakar, le mariage interrompt généralement l'activité économique des femmes, à la différence d'autres capitales africaines, des pays côtiers notamment (Adjamagbo *et al.*, 2009).

Enfin, les femmes diplômées apparaissent légèrement plus présentes sur le marché du travail que les autres femmes. Ce constat peut être illustré à travers deux séries de résultats: les femmes actives sont plus souvent diplômées du supérieur (9 %) que les «inactives» (6 %) et 75 % des femmes diplômées de l'enseignement supérieur déclarent travailler couramment

3. Selon les données du Recensement général de la population et de l'habitat, de l'agriculture et de l'élevage (RGPHAE) de 2013 (ANSD, 2014), la part des femmes actives à Dakar serait bien plus faible, soit 38 % (50 % si l'on ajoute les femmes à la recherche d'un emploi). Cet écart est vraisemblablement lié aux méthodes de collecte des recensements qui, peu adaptées aux caractéristiques spécifiques du travail et des rapports de genre en contexte ouest-africain, ont pour effet général de sous-estimer la part du travail féminin (Le Pape, 1997; Jacquemin, 2009; Comblon et Robilliard, 2015): ainsi, dans le RGPHAE 2013, une seule et même personne – généralement le chef de ménage, un homme – a renseigné le statut d'occupation de chacun des habitants du logement, tandis que dans l'EDS-MICS, les questions sur l'emploi des femmes ont été posées aux femmes elles-mêmes lors d'un entretien en face à face; de plus, les rubriques de questionnement y étaient davantage détaillées. Pour ces raisons, et malgré la faiblesse des effectifs concernés pour la région de Dakar (817 femmes en couple âgées de 20 à 49 ans), nous choisissons d'exploiter ici les données de l'EDS-MICS de 2011.

contre 65 % des femmes non scolarisées⁴. À cela, deux registres d'explication : les femmes diplômées auraient une forte volonté de s'insérer sur le marché de l'emploi, pour valoriser leurs « efforts scolaires ». D'autre part, la répartition du travail domestique et parental est plus équilibrée dans les milieux diplômés (Herrera et Torelli, 2013).

À Dakar, les femmes actives ont une certaine autonomie financière puisque 82 % d'entre elles décident seules de l'utilisation de leurs revenus. Cette situation renvoie aux modèles conjugaux de séparation stricte des budgets entre conjoints (Vidal, 1977 ; Adjamagbo, Koné et Diallo, 2014), en vigueur dans la société sénégalaise et valorisés par les femmes elles-mêmes, quel que soit leur niveau scolaire. L'autonomie économique et sociale des femmes par le travail s'apprécie également à l'aune des décisions importantes qu'elles sont à même de prendre au sein du groupe familial. 53 % des femmes actives décident (seules ou en concertation avec leur conjoint) des grosses dépenses du ménage, contre un peu plus d'un tiers des femmes inactives (35 %). Parallèlement, les décisions relatives aux soins de santé sont assumées par 58 % des femmes actives (éventuellement avec une négociation avec le conjoint) tandis que seulement 41 % des inactives décident des dépenses liées à leur propre santé.

Finalement, l'EDS-MICS de 2011 confirme qu'à Dakar, les femmes sont nombreuses à exercer une activité économique, même si elles restent moins présentes que les hommes sur le marché du travail, et qu'elles s'y trouvent dans des conditions plus précaires. Cette situation traduit la force persistante des normes genrées en matière de division des tâches, en même temps qu'une certaine évolution qui, liée étroitement aux nécessités financières, vient progressivement mettre en question la prégnance de ces normes dans la société dakaroise. Le modèle de référence demeure puissamment celui de pourvoyeur des ressources du ménage pour les hommes *versus* celui de l'incompatibilité sociale de la vie maritale et professionnelle pour les femmes. Cependant, l'aggravation des difficultés économiques dans la plupart des ménages urbains, mais aussi la progression des scolarités féminines longues dans les milieux plus favorisés ont creusé la brèche ouverte depuis une vingtaine d'années dans la perception de l'activité féminine selon un double mouvement, c'est-à-dire à la fois vers une plus grande acceptation du travail féminin hors de la sphère domestique, mais aussi vers la persistance du « dilemme des Dakaroises » (Adjamagbo, Antoine et Dial, 2003) face aux injonctions contradictoires : travailler pour

4. L'écart apparaît cependant faible comparativement à ce qui peut se jouer dans d'autres contextes nationaux : en France, par exemple, le taux d'emploi des femmes non diplômées est de 36 % contre 75 % chez les femmes diplômées.

participer aux revenus du ménage (voire au développement du pays) et tenir son rôle de « bonne épouse » dont le travail consisterait *essentiellement* à s'occuper honorablement du mari, des enfants et de la belle-famille.

Tandis que l'entrée en union constitue, de fait, un frein à l'activité économique des femmes, cette dernière est pourtant devenue – en tant que stratégie de survie ou d'émancipation – moins l'option que la norme pratique. Pour autant, l'exercice d'un travail rémunéré ne libère pas les femmes du travail domestique et du *care* familial qui leur incombe socialement et qui demeure particulièrement lourd (Herrera et Torelli, 2013). Dans ce contexte, fortement antagonique autour des rôles féminins et genrés, si les femmes diplômées s'en sortent mieux que les autres, c'est surtout en raison d'une plus forte délégation des tâches domestiques dans ces milieux favorisés, plutôt que d'une implication accrue des hommes. Enfin, les femmes exerçant une activité rémunératrice sont dotées d'une plus grande autonomie décisionnelle que leurs consœurs au foyer.

Ces différents phénomènes (charge du travail domestique et marchand, délégation, prise d'autonomie) sont précisément au cœur du dispositif de l'enquête ARTIFAM.

— La méthodologie et les matériaux de l'enquête ARTIFAM

Le corpus mobilisé ici est constitué d'une vingtaine d'entretiens semi-directifs menés auprès de femmes qui présentent une grande diversité du point de vue de leur milieu de résidence, de leur âge, de leur niveau scolaire, de leurs caractéristiques socioéconomiques et de leurs situations professionnelle et familiale. Répartis entre Dakar et sa banlieue, les 20 entretiens ont été conduits auprès de femmes âgées de 25 à 50 ans. Cinq d'entre elles appartiennent aux classes supérieures (femmes universitaires, cadres dans le privé, journalistes, grandes commerçantes), sept aux classes moyennes (caissière, déclarante en douane, avicultrice, coiffeuse, commerçante, infirmière, enseignante, professeur, agent commercial, guichetière) et huit sont issues de milieux populaires (petites vendeuses, restauratrices, lingère, employée domestique). Dix-huit des vingt femmes interviewées sont mariées, deux sont divorcées ; elles ont toutes des enfants à charge (entre deux et neuf enfants), d'âges et de profils scolaires diversifiés.

Les entretiens ont permis de retracer les parcours scolaires, professionnels et éventuellement migratoires et de renseigner les situations matrimoniale et génésique des femmes enquêtées. Ils ont également détaillé l'emploi du temps des femmes, la répartition des tâches domestiques et parentales entre les différents membres du ménage et leur éventuelle délégation à des personnes extérieures (personnel domestique/réseaux d'entraide). Ils ont enfin abordé la question des représentations des rôles sexués et des stratégies de négociation au sein du couple.

L'accès aux femmes enquêtées s'est fait à travers deux canaux : l'accès direct (quand elles étaient connues des enquêtrices) et l'accès indirect par une médiation (recours aux réseaux personnels, professionnels, amicaux pour rencontrer d'autres femmes aux profils recherchés). Le mode d'accès, qui révèle les positions spécifiques de l'enquêtée et de l'enquêtrice, a joué parfois sur le consentement des femmes sollicitées⁵. Pour être trivial, le sujet n'en est pas moins sensible ; le fait d'accéder aux femmes en passant par des milieux d'interconnaissance a eu l'avantage de faciliter une relation de confiance avec une acceptation presque automatique de la finalité de l'enquête. Avec l'accès direct, il fallait davantage relever le défi du profil adéquat et de l'approbation des femmes sollicitées.

Les lieux où se sont déroulés les entretiens (milieu professionnel ou domicile) ont aussi été un laboratoire pour analyser la présentation de soi des femmes, leur positionnement par rapport à leurs deux identités (épouse/mère avec obligations domestiques, familiales et sociales ; et femme active dans la sphère publique), la façon dont elles mobilisent à divers moments plusieurs types de discours (image de la femme soumise acceptant les assignations de genre *versus* femme émancipée, moderne, qui vit et se représente les rapports de genre autrement). Lorsque l'entretien se passait sur le lieu de travail, il était davantage empreint d'un discours libéré dans lequel les femmes cherchent à s'autodéfinir et à mettre en avant une démarche d'individuation à partir de l'identité construite autour de l'activité extradomestique.

Les entretiens menés à domicile chez les enquêtées, en revanche, ont mis à jour une certaine réticence des femmes à parler de leur quotidien, une mise en scène et des discours plus conformes à une vision traditionaliste

5. L'utilisation du dictaphone, la manière dont elles se représentaient l'utilisation ultérieure des données, voire leur diffusion, ont induit quelques réticences de la part des enquêtées.

de « la » femme comme bonne mère, bonne épouse – *jongue* et *mokk pocc*⁶. Dans de telles situations⁷, les femmes ont été plus réservées dans leurs discours et dans les informations qu'elles ont accepté de divulguer.

« BIENVENUE DANS LA VRAIE VIE DES FEMMES⁸ » À DAKAR

En exposant deux réalités sociologiques fortement contrastées, les deux études de cas présentées ici sont cependant exemplaires de la charge de travail, multiple et extensible, que portent les femmes actives à Dakar. Il s'agit en effet dans tous les milieux d'un point de convergence des femmes en union, en activité et mères de jeunes enfants, y compris pour celles qui – certes minoritaires et dotées de meilleures conditions matérielles – appartiennent aux classes supérieures.

La journaliste et la petite vendeuse

Mme Penda Diop est journaliste à la télévision. À 34 ans, elle est mariée et mère de trois enfants, deux garçons (10 et 5 ans) et une fille (3 ans), tous scolarisés dans une école privée franco-islamique d'un quartier central de Dakar. Entrée en union à 23 ans alors qu'elle était encore étudiante au CESTI (Centre d'études des sciences et techniques de l'information de Dakar), Mme Diop a su garder le cap sur son ambition, celle d'être journaliste. Aujourd'hui, elle concilie une vie professionnelle très dense avec l'organisation de sa vie familiale. Elle se présente comme une femme émancipée par rapport à la pression sociale. « *L'essentiel*, dit-elle, *est de s'arranger avec mon mari pour gérer les dépenses, les enfants et nos relations sociales*⁹. » Composé de neuf personnes, le ménage où elle vit n'héberge pas une très grande famille (le couple et leurs trois enfants), mais accueille sous son toit le personnel domestique : trois bonnes et un chauffeur, que

6. En wolof, *jongue* fait référence aux savoir-faire et astuces mobilisés par les femmes pour faire plaisir à leur mari afin d'attirer ses faveurs : se faire belle, utiliser des mots doux envers son mari, lui faire de la bonne cuisine, être à ses petits soins. *Mokk pocc* renvoie à la satisfaction sexuelle du mari, pour laquelle les femmes doivent savoir innover et disposer de divers accessoires de séduction (ceintures de perles, petits pagnes, etc.) selon Moya (2017).

7. Parmi quelques situations spécifiques, citons l'une où l'époux de l'enquêtée était présent dans la maison pendant l'entretien : il fallut alors que l'enquêtrice se justifie auprès de celui-ci, ce qui était aussi une manière de mettre à l'aise l'enquêtée, car l'enquête se situe dans un contexte culturel où c'est la permission de l'époux qui valide les faits et gestes de son épouse.

8. Titre emprunté au film de Virginie Lovisone et Agnès Poirier (2009) qui, à partir de statistiques et de témoignages, livre une radiographie du quotidien des femmes actives en France, entre inégalités et pressions.

9. Entretien avec Mme Penda Diop, 14 novembre 2014, sur son lieu de travail à Dakar.

Mme Diop considère comme des membres de la famille ; elle emploie également une lingère à la tâche. Penda Diop a des journées bien remplies : au réveil, elle prie, se prépare puis commence le travail de coordination domestique. Pendant la semaine, elle est hors de la maison de 7h à 21h, mais une obligation la suit : celle de gérer la délégation et la coordination du travail à la maison. Habitant un quartier résidentiel de la banlieue dakaroise, elle quitte la maison vers 7h pour rejoindre en taxi son lieu de travail. Elle a recruté un chauffeur qui dépose tous les jours les enfants à l'école, ce qui lui permet d'être ponctuelle à son travail. Dès son arrivée au bureau vers 8h30, s'enchaînent les différentes séquences de son métier de journaliste : reportages sur le terrain, montage au studio, réunions de rédaction. Elle déjeune au bureau et utilise ce temps de pause pour se tenir au courant de ce qui se passe chez elle. Mme Diop a son téléphone tout le temps sur elle : elle appelle à tout moment pour gérer, à distance, l'ensemble des activités domestiques, et particulièrement pour coordonner le menu du soir. Elle quitte son lieu de travail vers 17h, mais ne rentre jamais chez elle avant 21h : elle consacre ce créneau horaire à une seconde activité professionnelle, une société de marketing et événementiel qu'elle a montée. Avant, la famille attendait son retour pour dîner, mais depuis que ses enfants ont grandi, la maisonnée mange tôt et sans elle. Cependant, Mme Diop s'arrange pour, chaque soir, dîner avec son mari (ils rentrent ensemble du travail) : elle peut ainsi lui prodiguer ses attentions d'épouse et lui montrer qu'elle a encore un pied dans « le monde des femmes ménagères ». Même si elle délègue les tâches domestiques à son personnel de maison, lorsqu'elle rentre le soir, Mme Diop doit vérifier l'exécution de toutes ses instructions, en particulier celles liées aux enfants (qu'ils ont bien mangé, sont prêts à aller se coucher, l'état de leurs blouses, la préparation de leur goûter, les cahiers d'école, les rendez-vous médicaux, etc.). C'est sa façon à elle de marquer sa présence et son autorité. Quant à son époux, journaliste également, il ne s'occupe pas de tâches ménagères : *« Il n'est pas porté sur cela ; lui, il lit les journaux »*, précise-t-elle. Le seul domaine où M. Diop intervient concerne l'éducation de ses enfants : *« Pour les enfants, il ne badine pas ! »* Pour Mme Diop, que son époux ne fasse rien à la maison est une situation normale, d'autant plus qu'elle-même n'y fait quasiment plus rien maintenant : elle délègue pratiquement tout. Sauf quand « la bonne » s'absente en période de fête : elle est alors obligée de prendre un mois de congé pour assurer les activités domestiques.

Penda Diop est consciente de la charge mentale de l'organisation domestique qu'elle assume en parallèle de ses activités professionnelles, mais son occupation est précisément ce qui lui permet de se définir et se

singulariser. Si elle devait diminuer ses activités, ce à quoi elle songe d'ailleurs, elle perdrait une partie de son identité individuelle, celle par laquelle elle se définit comme femme active.

Mme Rokhaya Faye est âgée de 39 ans, elle réside en banlieue de Dakar avec son mari, qui est loueur de chaises et bâches, une activité informelle peu lucrative. Avec eux résident leurs quatre garçons âgés de 2 à 10 ans, tous scolarisés sauf le benjamin, ainsi que trois enfants nés d'une première union du mari (divorcé), soit une fille de 15 ans scolarisée, un garçon de 18 ans (inactif) et une fille de 20 ans (handicapée mentale).

Rokhaya a dû abandonner l'école en CM2, car sa « marâtre » (belle-mère) exigeait qu'elle reste à la maison pour s'occuper de tous les travaux domestiques. Par la suite, elle n'a jamais pu suivre de formation ; jusqu'à son mariage en 2003 (à 28 ans), elle travaillait comme ouvrière non qualifiée dans une usine de la banlieue dakaroise.

Son mari impose alors qu'elle quitte cet emploi, affirmant qu'il est « à l'aise » pour assurer les besoins du ménage. Leur premier enfant naît en 2004 et, pendant les années qui suivent, Mme Faye n'exerce aucune activité en dehors du foyer. Pourtant, les difficultés financières s'aggravent et, après la naissance du deuxième enfant (2007), elle trouve un emploi comme femme de ménage à l'université. Mais elle n'y reste pas plus d'un mois, cédant aux pressions de son époux qui préfère qu'elle reste à la maison pour s'occuper des enfants en bas âge. Leur troisième enfant naît en 2009, et les problèmes financiers s'accumulent, devenant intenable. En 2012, peu avant la naissance de son quatrième enfant, Mme Faye démarre un petit commerce de revente de légumes, grâce au modeste capital (25 000 FCFA) que lui donne sa sœur. Quand nous la rencontrons, deux ans plus tard¹⁰, Mme Faye exerce toujours ce petit commerce : une table devant sa porte, où elle revend des oignons, des patates, des choux et des carottes qu'elle part chaque jour acheter au marché de gros à Thiaroye. Elle juge que ça marche moyennement, mais c'est absolument indispensable, soutient-elle, car cela lui permet d'assurer certaines dépenses essentielles pour les enfants, « *au cas où leur papa ne paie pas* ». Orientée vers l'avenir, elle caresse le projet de changer d'échelle, avec la volonté d'améliorer le statut de son ménage et le confort domestique du logement, très sommaire et sans électricité.

10. Entretien avec Mme Rokhaya Faye, 12 novembre 2014, banlieue de Dakar, à son domicile.

Le manque sévère d'argent et l'absence d'équipement ménager augmentent encore la charge et le rythme du travail quotidien que les femmes doivent assurer pour tenir ensemble les tâches domestiques, le *care* familial et les activités rémunératrices.

Pendant l'entretien, Mme Faye souligne spontanément qu'elle n'a *« personne pour [l']assister »*. C'est seulement pendant les vacances scolaires que « sa » fille (15 ans) la seconde aux travaux domestiques. Même si elle *« pense qu'il n'y a pas de problème »* à ce que l'homme et la femme se partagent les tâches ménagères, voire qu'un homme devrait le faire *« au même titre que sa femme »*, M. Faye n'y participe pas. Comme de nombreuses autres femmes des milieux populaires, Rokhaya Faye prend seule en charge absolument tout le travail domestique et les soins aux enfants, ainsi que son activité de petit commerce.

Voici par exemple l'emploi du temps d'une journée ordinaire de Mme Faye, qu'elle organise en fonction de ses contraintes domestico-familiales, principalement liées aux repas des enfants et de son mari. Chaque matin, elle se lève à 6h et, après la prière, elle réveille ses enfants, les aide à se préparer pour l'école et leur sert un petit déjeuner. Dès qu'ils partent à l'école, elle s'active à toutes les tâches domestiques de son foyer afin de démarrer au plus vite son commerce : avant 9h, elle est installée dans la rue devant sa porte. Mme Faye arrête son activité de vente vers 12h30 pour reprendre ses occupations domestiques : elle part au petit marché faire les courses, puis rentre vers 13h30 préparer le repas, qu'elle servira le soir. Les enfants rentrent de l'école vers 15h30-16h. Mme Faye se déplace ensuite jusqu'au marché de gros en grande banlieue acheter ses marchandises de commerce pour le lendemain. À son retour vers 18h30-19h, elle finalise la préparation du dîner. Le soir, elle s'occupe du linge ; elle s'endort généralement vers minuit.

« C'est moi qui fais tout le travail. » Malgré cette évaluation sans détour, pendant l'entretien comme peut-être en toute situation, Mme Faye maintient l'honneur de son époux :

Q *Est-ce que ton époux te soutient dans les travaux domestiques ?*

R *Il arrive qu'il nettoie des chaises ou évacue de l'eau usée dans la rue.*

Mme Faye euphémise ainsi la non-participation de son époux aux tâches quotidiennes, précisant aussi qu'il pense bien à engager une bonne pour l'assister dans le travail, mais que les moyens font défaut. Au point d'ailleurs qu'elle est parfois obligée de « *prendre [son] propre argent pour aller au marché* » quand son mari ne peut assurer la dépense quotidienne, un supposé crédit qu'elle sait à perte : « *Quand il a l'argent, il rembourse, s'il ne l'a pas : on gère [rire].* »

« *À cause du manque de temps* » (charge de travail, impératif de sa présence au foyer, absence d'auxiliaire), Mme Faye limite au maximum ses déplacements, ce qui restreint fortement son réseau social. Elle souligne par exemple qu'elle n'est plus allée dans son village natal (Bambey à 110 km de Dakar) ni au Maagal de Touba, et ce, depuis des années. Mme Faye n'a aucun jour de repos régulier ; elle interrompt son activité une à deux fois par mois, en général le dimanche, pour rendre visite à son père à Sangalkam, à la sortie de Dakar.

■ Un labeur considérable

Des journées de travail longues et extensibles...

Quels que soient le milieu social et le type d'activité qu'elles exercent, le quotidien des Dakaroises se décline en doubles, voire en triples journées de travail : la première se déroule de bon matin (elle a généralement été réfléchie dès la veille) quand il faut assurer l'intendance journalière précédant le démarrage des activités (scolaires, professionnelles, domestiques) de chacun. Selon leurs possibilités concrètes de délégation (auxiliaires domestiques, filles ou parentes du ménage, mère ou belle-mère, partage de certaines tâches avec l'époux, etc.), cette première séquence de travail peut être significativement allégée¹¹. La journée de travail vouée directement à l'activité rémunératrice (la « vraie » pour le sens commun) les occupe pendant 8h à 11h, sans compter le temps souvent long du transport intra-urbain. De retour au domicile, commence le plus souvent une autre journée, quand il faut faire les courses, préparer ou servir le dîner à leur époux, suivre le travail scolaire des enfants, répondre aux demandes de la belle-famille, préparer l'intendance du lendemain et parfois achever certaines tâches professionnelles.

11. Une seconde séquence de travail domestique et parental que les femmes peuvent éventuellement alléger, selon leurs options de délégation, est celle qui vient en soirée, après leur retour à domicile.

Entre sphère domestique, trajets et sphère professionnelle, les femmes interviewées sont en activité au minimum pendant 14h chaque jour, parfois pendant 21h d'affilée, sans réel temps de pause ni de repos. Ces variations d'horaires sont liées aux milieux et aux conditions d'activité : sur le plan professionnel, elles dépendent étroitement des secteurs d'emploi, de l'échelle d'activité et des types de postes occupés (pénibilité des tâches, niveau de responsabilité, rapports hiérarchiques, ancienneté) ; dans la sphère domestique, elles sont corrélées à la taille du ménage et à sa composition, reliées notamment au cycle de la vie génésique des femmes (nombre d'enfants en bas âge et d'enfants présents à charge), et aux formes de délégation qu'elles peuvent actualiser.

Les situations de Mme Diop et de Mme Faye (*supra*) montrent à quel point la possibilité de recourir à un appoint de main-d'œuvre pour le travail domestique et de *care* familial constitue un élément structurel de l'activité professionnelle des femmes et de son niveau de précarité. En fonction du capital économique et social mobilisable, elles ont plus ou moins le pouvoir de s'appuyer sur des auxiliaires pour alléger le poids du travail reproductif et développer leur activité, selon des conditions et des enjeux diversifiés ; les pratiques concrètes de délégation des tâches reproductives – sa forme régulière ou ponctuelle, délimitée ou étendue, voire extensive, familiale ou contractuelle, rémunérée ou non, en argent ou en nature, qualifiée ou non, etc. – conditionnent très exactement le contenu et le déroulé du travail et de la vie des femmes à Dakar.

Au-delà du coût matériel – crucial – qu'elle implique, la délégation du travail domestique et parental reste aussi fortement liée aux potentialités que les femmes actives peuvent déployer pour aménager des espaces de négociation avec leur époux ou leur belle-famille, sans pour autant mettre en jeu leur réputation sociale. Ainsi, Mme Diedhiou (33 ANS, CADRE DANS UNE ONG INTERNATIONALE, DEUX ENFANTS) tient à choisir les employées de maison en concertation avec son conjoint (universitaire), à partir de principes définis ensemble : recruter hors de l'entourage parental afin d'établir une relation professionnelle, veiller aux valeurs que les « nounous » transmettent aux enfants.

Quand il a fallu choisir une autre [domestique] qui allait remplacer celle qui est partie, on cherchait un peu partout, mais on n'a pas voulu prendre dans notre entourage et on a décidé ensemble de prendre cette fille-là. [...] Les gens qui s'occupent des enfants [...], c'est des gens qui peuvent influencer l'éducation de votre fils. C'est pourquoi [...] on exige un certain nombre de critères.

Un ressort majeur de la négociation avec leur époux consiste à ce que les femmes financent elles-mêmes la main-d'œuvre qui les remplace dans les tâches assignées aux rôles d'épouse et de mère. Pour les femmes diplômées, la singularité de leurs carrières scolaire et professionnelle doit pouvoir être considérée à la fois par l'époux et la belle-famille :

Le mari doit savoir ce qui l'attend. On n'a pas fait des études pour s'occuper uniquement des enfants et de la famille. De la maternelle à l'université, c'est quand même long. Et maintenant on veut que vous vous occupiez uniquement de vos enfants et de votre famille ? (MME DIONE, 62 ANS, ADMINISTRATRICE DANS LA FONCTION PUBLIQUE, QUATRE ENFANTS)

Se négocie également, plus ou moins explicitement, le type de tâches qui (ne) seront (pas) déléguées, la norme admise étant que le mari puisse constater que sa femme « se sacrifie pour lui » en ne laissant pas tout à faire à sa (ses) domestique(s), avec un leitmotiv autour de la préparation ou du service de son dîner¹². « *Il faut connaître ton homme, savoir ce qu'il aime et ce qu'il n'aime pas, et l'éviter* » (MME COLLÉ, 43 ANS, DIRECTRICE D'UNE GRANDE ENTREPRISE DE SERVICES, DEUXIÈME ÉPOUSE, TROIS ENFANTS).

... mais aux contenus variables

Ainsi, même dans les milieux aisés où les conditions économiques permettraient une délégation complète du travail de reproduction, moyennant rétribution salariale, il reste impensable pour la plupart des femmes actives mariées de « *rentrer du boulot et [de] se croiser les doigts* »... sauf éventuellement en l'absence du mari ! Toutes les femmes interviewées soulignent en effet que leur charge de travail est allégée et les exigences moindres lorsque leur époux est absent, ce qui est régulier notamment dans les ménages polygames. Toutes les femmes mariées en union polygame signalent en effet adopter une organisation différente les jours où elles ne sont pas « de tour » (*suñu momé*). Concernant tout particulièrement les repas, les femmes disposant d'un réfrigérateur ou d'un congélateur saisissent alors la possibilité de cuisiner à l'avance les plats pour un à trois jours, organisation généralement proscrite par les époux qui exigent des menus fraîchement préparés, et singulièrement par les soins de l'épouse.

12. Sur la centralité du repas et de sa préparation dans les conflits conjugaux, voir Adjamagbo et al., 2017, p. 26-33.

« Quand il n'est pas là, j'ai moins de travail, parce qu'il y a beaucoup de services... [rire] tu t'occupes tout le temps de lui ! » (MME NABOU GNING, 33 ANS, EMPLOYÉE DOMESTIQUE, MARIÉE EN UNION MONOGAME, ÉPOUX PETIT FONCTIONNAIRE, MÈRE DE TROIS ENFANTS, MÉNAGE DE SEPT PERSONNES).

Les week-ends, ou au minimum la journée du dimanche, le contenu du travail (tâches domestiques et activités sociales) est différent et la charge en est amoindrie, permettant une organisation assouplie et un temps plus long consacré à la vie familiale et sociale (hors du foyer), ou au repos.

Une organisation millimétrée...

Pour être tenable, la charge quotidienne et plurielle, physique et mentale, de l'articulation entre travail domestique, familial et professionnel, exige une organisation précise ; trouver une routine s'impose, sans laquelle le cumul des tâches et des rôles devient impossible. Certaines femmes évoquent « un même rituel », une organisation serrée, répétée quotidiennement. Dans cette routine, on note une perméabilité des tâches professionnelles et familiales, d'où découle la charge mentale des ajustements qui incombe aux femmes¹³. Plusieurs femmes interviewées ont ainsi souligné le fait que pendant leurs occupations professionnelles, il leur faut suivre à distance la bonne marche des activités domestiques : par téléphone (avec l'employée domestique), s'assurer que le rythme des enfants est bien calé, notamment concernant les activités scolaires, surtout s'ils ne sont pas autonomes pour le trajet école-domicile ; vérifier que tel plat a bien été préparé, que l'horaire du service est concordant avec le rythme des enfants ou avec celui du mari, s'assurer que la table a été débarrassée, etc.

La perméabilité des tâches s'observe jusqu'à l'intérieur la sphère domestique où, par manque de temps, les femmes sont souvent contraintes d'effectuer aussi une part de leurs activités professionnelles¹⁴ : une femme enseignante explique par exemple que pour satisfaire à l'obligation conjugale de préparer elle-même les repas, elle doit chaque soir, à la descente du travail (après 17h), manœuvrer entre l'espace de la cuisine où elle

13. Des résultats similaires ont été analysés concernant la « conciliation » famille-travail en France au milieu des années 2000 ; voir notamment Pailhé et Solaz, 2010.

14. L'inverse, c'est-à-dire la présence de leurs jeunes enfants sur le lieu de travail (dans l'informel et la domesticité, voire dans les bureaux de l'administration), ou encore la visite d'enfants plus âgés à l'heure du déjeuner, est-il vrai à Dakar ? Vraisemblablement oui, mais de telles situations, observées dans d'autres contextes – notamment à Abidjan (Jacquemin, 2007), Cotonou et Lomé (communication orale avec les collègues du programme FAGEAC, 2010-2014), et à Bogota (Drouilleau, 2011), n'ont pas été détaillées dans nos entretiens.

prépare le dîner et celui du salon où elle suit le travail scolaire de ses deux enfants (âgés de 9 et 10 ans), tout en préparant aussi ses fiches de cours pour les jours suivants ; malgré cette organisation cumulative polyvalente, il est rare qu'elle puisse se coucher avant 1h du matin.

Dans les milieux plus populaires, il est également fréquent que le soir, après avoir accompli leurs obligations domestiques et parentales, les femmes veillent tardivement pour achever ou anticiper diverses tâches professionnelles : pour les femmes exerçant dans la petite restauration, il s'agit souvent d'avancer la préparation des plats qu'elles iront vendre le lendemain ; pour les lavandières, terminer le repassage du linge à remettre dès le lendemain matin au client, etc.

... mais toujours précaire

La mise en place et le maintien d'une organisation millimétrée ressortent comme un idéal, voire un défi face aux contraintes diverses : charges multiples, temps compté, énergie et moyens limités, exigences conjugales, obligations familiales (belle-famille) et jugement social (codes d'honneur, réputation). Cependant, selon les milieux d'activités, une part d'incertitudes fragilise la stabilisation d'une organisation fixe et répétitive : dans les activités libérales informelles où la concurrence est rude, notamment dans le petit commerce, l'activité des femmes est dépendante de la clientèle. L'organisation domestique est alors rythmée par l'activité professionnelle, ce qui impose une capacité d'adaptation aux imprévus, surtout vis-à-vis des enfants non autonomes. Les aléas de la circulation routière et les difficultés de transport dans l'agglomération dakaroise ajoutent encore à la nécessité, pour les femmes travaillant à distance de leur domicile, de pouvoir compter sur quelqu'un qui les seconde en cas de retard : une employée domestique acceptant des horaires flexibles, une parente, une voisine ou une camarade proche vivant à proximité du domicile ou de l'école des plus jeunes enfants. Hormis dans les cas de service domestique rémunéré, où la contrepartie des heures supplémentaires peut être payée d'un salaire, les conditions de l'échange lorsque ce type de service est assuré par un membre du réseau de proximité (apparenté ou non) n'ont pas été clairement renseignées.

À travers les portraits de Mme Diop et de Mme Faye, nous avons livré ci-dessus des récits de journées ordinaires. Chacun saura imaginer les contraintes supplémentaires que pose tout événement extraordinaire : lorsqu'un enfant est malade, qu'une employée domestique est absente, qu'une belle-mère ou une belle-sœur rend une visite impromptue, ou en cas d'embouteillages aggravés qui peuvent parfois tripler le temps de

trajet, etc. Or, il revient généralement encore aux femmes de gérer aussi les aléas du quotidien, dans des conditions qui cependant diffèrent selon les milieux sociaux.

LE PARTAGE DES TÂCHES ET DES DÉPENSES DANS LES COUPLES DAKAROIS : ÉVOLUTIONS INVISIBLES ?

Cette troisième section analyse quelques lignes d'évolution ou de permanence saisies dans notre enquête à travers les pratiques et les discours relatifs au partage des tâches et des dépenses dans les ménages dakarois.

Le partage des tâches : invariants lourds, changements légers ?

La participation des hommes aux activités domestiques stagne à un niveau extrêmement bas, souvent nul, comme le montrent les *Enquêtes 1.2.3* (*supra*) et nos entretiens. Tandis que l'implication croissante des femmes sur le marché du travail aurait pu amorcer une redistribution sexuée des rôles dans la sphère domestique, il persiste aujourd'hui encore une situation patente de non-partage des tâches entre conjoints. En matière de changements générationnels, pratiques et discours signalent un décalage de temporalité : en référence à la présence féminine sur le marché urbain du travail et à la surcharge d'activités induite, toutes les femmes enquêtées déclarent révolu le temps de leurs grand-mères ou de leurs mères... tandis qu'en termes de division sexuée du travail domestique, les avis tout comme les changements sont bien plus mitigés.

Tout a changé maintenant puisque ce sont les femmes qui vont aller chercher de quoi amener à la maison en plus d'aller chercher de l'eau comme je le fais. S'il n'y a pas d'eau, eux [les hommes] s'ils ont besoin d'eau, ils regardent les bidons : s'il y en a, ils l'utilisent ou en cas contraire, ils remettent les bidons vides en place en attendant qu'ils soient remplis. Les hommes doivent faire des efforts et soutenir les femmes puisque nous sommes fatiguées. (MME DIATOU NDOUR, 51 ANS, PETITE RESTAURATRICE, DEUXIÈME ÉPOUSE, MARI FONCTIONNAIRE RETRAITÉ, HUIT ENFANTS)

L'implication des hommes dans les tâches domestiques et parentales : à dose homéopathique

Les résultats de l'enquête ARTIFAM confirment nombre d'observations et données d'enquêtes antérieures, relatives à l'organisation du travail domestique et au système de genre à l'œuvre au Sénégal aujourd'hui : on ne relève aucune évolution vraiment significative concernant le partage

des tâches entre femmes et hommes. D'après les entretiens menés auprès des femmes, le plus souvent, les époux ne font rien à la maison ; quand ils y sont présents, ils lisent le journal, regardent la télé ou sont occupés derrière leur ordinateur. D'autres sont souvent absents du foyer et le regagnent tardivement, exigeant alors d'être servis à leur arrivée... À l'extrême, dans ces mêmes entretiens, on relève des situations où l'époux vient encore ajouter à la charge quotidienne de travail gérée par son épouse, par exemple en commandant certaines courses ou des menus différents du plat déjà prêt, etc.

L'approvisionnement alimentaire est aujourd'hui un domaine auquel participent certains conjoints, mais la contrainte reste faible et la prise en charge irrégulière : ils font quelques courses au fil de leurs déplacements, selon leur goût (pour acheter les ingrédients nécessaires à la préparation d'un plat qu'ils affectionnent, mais ne préparent pas eux-mêmes), ou quand leur épouse est souffrante. Plus rarement, certains peuvent cuisiner, par simple plaisir ou par prolongation « à la maison » de leur activité professionnelle : ainsi Mme Nabou Gning (cf. *supra*) rapporte qu'elle et ses filles insistent parfois pour que son mari – serveur à la résidence du premier ministre – prépare le repas « *parce qu'on veut savourer ses plats* » ; le monsieur répond alors qu'elles « *aiment trop la facilité* » ! Mais il accepte quelquefois, car « *il aime faire ça* » ; quand Mme Gning est malade, il fait effectivement le marché et la cuisine. Parce qu'il en a également le savoir-faire, il lui arrive aussi de laver son linge et de le repasser, mais seulement quand il est trop pressé... Bien qu'il n'ait pas réellement intégré ces dispositions dans une organisation partagée des travaux domestiques, Mme Gning affirme, non sans fierté, que son mari « l'aide parfois ».

Des enquêtes récentes menées à Cotonou, Lomé et Ouagadougou (Kpadonou *et al.*, 2016) montrent que s'il est un domaine où les hommes prennent davantage part au travail domestique, c'est plutôt celui de l'encadrement des enfants, notamment en lien avec l'éducation (les accompagner à l'école et à diverses activités éducatives, sportives ou de loisir ; suivre les devoirs à la maison, etc.). Les enquêtes qualitatives du projet ARTIFAM viennent en partie confirmer cette tendance : c'est le plus souvent en référence aux enfants (*child care*) que les femmes interviewées ont pu mentionner quelques pratiques concrètes de participation de leur mari. La journaliste Penda Diop (cf. *supra*) souligne explicitement la non-implication de son époux dans les tâches ménagères, mais précise quand même la disponibilité de celui-ci à s'occuper des enfants en les emmenant

par exemple à l'école. Plusieurs autres femmes enquêtées rapportent que les hommes accompagnent ou vont chercher les enfants à l'école, qu'ils les surveillent « un peu » à domicile, mais leur implication reste faible et surtout, elle reste souvent liée à des circonstances exceptionnelles, pour pallier l'absence ou la défaillance (maladie) des épouses. Les interventions masculines en ce domaine sont rarement discutées, elles ne sont pas réellement instituées dans l'organisation quotidienne. Le fait que certains pères s'occupent de quelques tâches liées aux enfants constitue parfois une contribution non négligeable dans la planification quotidienne surchargée de leurs épouses ; mais ces dernières ne considèrent pas pour autant que cela participe véritablement du travail domestique, tant cela reste insuffisant pour actualiser un réel partage des tâches. Dans cette notion, les femmes interviewées incluent un minimum de tâches domestiques (selon la définition classique), non pas tant en quantité et régularité (cela reste de fait une contribution réduite ou ponctuelle, elles le savent bien), mais au moins en diversité : ménage, vaisselle, linge, marché, préparation des repas, *child care*.

Dans des milieux appartenant à la jeune génération diplômée et valorisant un mode de vie urbanisé « moderne », on relève cependant quelques transformations. Mme Mariama Fall (35 ANS, BAC+2, VENDEUSE SALARIÉE DE CONSOMMABLES INFORMATIQUES, MARIÉE EN UNION MONOGAME, ÉPOUX AGENT DE TRANSIT, TROIS ENFANTS) souligne que l'arrivée du premier enfant a été décisive dans l'implication de son mari aux tâches domestiques : depuis la naissance de leur fille aînée (huit ans), elle a établi avec son époux (agent salarié du privé) une répartition du travail dans laquelle il participe au ménage de leur chambre à coucher, fait régulièrement le marché avec elle, s'occupe des bambins pendant qu'elle cuisine, et stérilise les biberons (leur deuxième enfant a quatre ans et le dernier, neuf mois).

Les trois niveaux de discours (des femmes)

Selon de nombreuses femmes mariées, mères et actives, les hommes pourraient s'investir davantage dans les tâches domestiques et parentales. En situation d'entretien, des femmes de tout âge et de tout milieu diffusent ainsi un discours qui valorise l'implication des hommes comme une évolution « de bon sens », à promouvoir : puisqu'elles sont entrées sur le marché du travail, elles ne peuvent plus (sous-entendu « comme avant ») gérer seules toutes les activités domestiques et familiales. Ce discours, qui semble de fait appuyé davantage par les femmes sans main-d'œuvre

domestique à leur service, traduit la force d'un certain pragmatisme face à la surcharge d'activités (la situation a changé, il faut s'adapter), mais aussi face à l'ancrage durable des normes genrées de division du travail.

Il faudrait que les hommes nous aident un peu à la maison, pour qu'on sente au moins qu'ils nous épaulent ; mais ils laissent tout sur le dos de leurs femmes : tu n'es pas la bonne, mais tu te tapes tout le travail domestique.

Q *Donc, tu penses que les hommes doivent partager les travaux domestiques avec les femmes ?*

R *Non, nous ne sommes pas en Europe, nous n'avons pas les mêmes cultures ; mais je veux dire qu'il faudrait qu'ils nous aident un peu pour qu'on sente qu'ils sont là pour nous épauler.* (MME BEYE, 35 ANS, BFEM¹⁵, INFIRMIÈRE, MARIÉE EN UNION MONOGAME, ÉPOUX VISITEUR MÉDICAL, UN ENFANT)

Un deuxième niveau des discours féminins est plutôt descriptif, prenant appui sur des éléments concrets de partage des tâches entre conjoints. La description des pratiques effectives de contribution des hommes (généralement restreintes à quelques domaines, cf. *supra*) permet de matérialiser des transformations à l'œuvre dans les rôles sexués. On note toutefois qu'elles sont toujours énoncées comme dépendantes de l'initiative (et de la bonne volonté) du mari, « *car il avait compris que les choses ne pouvaient pas se faire avec une seule personne* » ; « *parce qu'il sait que [la femme] doi[t] aller au travail le matin* ». Sans doute parce qu'en réalité, le récit des pratiques domestiques quotidiennes finit toujours par dévoiler, sans équivoque, la très faible participation des hommes, ce deuxième niveau de discours est resté le moins présent et le moins développé dans les entretiens qui ont été menés. On relève, comme en miroir, une série de discours par lesquels les femmes justifient cette réalité, en référence aux normes et pratiques genrées dominantes : les hommes « ne savent pas faire », « ne peuvent pas » (enjeu d'honneur) ou « ne sont pas obligés »... de contribuer au travail domestique qui, dès lors, doit être géré autrement par les femmes actives investies de « leur devoir de femme ».

De notre corpus d'entretiens, il ressort qu'une telle disposition à légitimer la non-participation des hommes traverse de part en part les milieux sociaux et les générations de femmes. Très répandu, ce discours est planté comme un jalon culturel, voire religieux, à la fois pour saisir l'identité

15. Brevet de fin d'études moyennes : diplôme délivré après l'examen sanctionnant la classe de 3^e.

masculine (et qualifier ses [im]possibles évolutions), mais peut-être également pour dire, en creux, la difficulté de s'arracher au modèle qui reste perçu comme fondement de l'identité féminine, voire la volonté d'y adhérer : « *Vous savez, les femmes veulent être des femmes !* » (MME LO, 37 ANS, BAC+8, UNIVERSITAIRE, MARIÉE EN UNION MONOGAME, ÉPOUX DIRECTEUR COMMERCIAL, TROIS ENFANTS). S'il est un critère de distinction face au discours général qui justifie la non-participation des hommes, l'accès aux études supérieures n'est pas en soi porteur d'un positionnement différent : autre exemple, Mme Youm (35 ANS, ENSEIGNANTE DANS LE SECONDAIRE, BAC+1, MARI COLONEL, TROIS ENFANTS) dit être étonnée que des femmes demandent à leurs époux de servir à manger aux enfants lorsqu'elles sont absentes de la maison. Pour elle, c'est la scolarisation des filles qui a amené ces changements, « *mais l'homme ne sera jamais l'égal de la femme* » !

Par contraste, un troisième type de discours porte une dimension revendicative : ils expriment une exigence accrue des femmes en matière de participation de leur mari, et pointent plus largement une évolution indispensable des comportements masculins. Formulée en situation d'entretien, cette revendication n'est toutefois pas rapportée comme étant un objet de discussion – de négociation, voire de conflit – au sein du couple. Des situations comme celle de Mme Mariama Fall (*supra*), où l'époux contribue effectivement à différentes tâches parentales et domestiques, montrent que la pensée revendicative peut être suivie d'effets... mais si on peut en faire l'hypothèse, il reste difficile d'en connaître la dimension réellement négociée entre conjoints.

Bien sûr que les hommes doivent partager les travaux à la maison. Sur-tout quand tu commences à avoir des enfants, parce qu'après l'accouchement, je prends mon cas par exemple : je suis énervée souvent, je ne peux pas cuisiner, mais il peut faire le nettoyage et la vaisselle aussi, parfois c'est lui qui fait le grand ménage. [...] Je pense que les hommes ont beaucoup changé actuellement : avant, nos mères n'osaient pas confier leurs enfants à leurs maris quand elles faisaient le travail domestique, mais maintenant, quand tu fais quelque chose tu donnes le bébé à ton mari, mon mari n'a pas ce problème. Mais d'autre si : le petit frère de mon mari ne s'occupe pas de son enfant quand elle pleure et que sa femme est occupée. L'éducation de l'enfant, ça ne concerne pas seulement la femme, les hommes aussi doivent participer à l'éducation des enfants. (MME FALL, 35 ANS, VENDEUSE SALARIÉE, TROIS ENFANTS, CF. SUPRA)

Sans nul doute, la situation d'entretien interindividuel entre femmes (sénégalaises) a pu favoriser l'expression de revendications qui ont en réalité bien peu de prises avec le vécu des femmes interviewées ; malgré l'emploi de termes d'obligation (« il doit/il faut qu'il »), de nombreuses femmes enquêtées énoncent plutôt des représentations idéalistes quant à l'implication des hommes comme trait de normalité dans l'adaptation à/de la société « moderne ». Mme Rokhaya Faye, par exemple (cf. *supra*), prône un modèle de participation équitable... alors même qu'en pratique, son mari ne l'aide quasiment pas.

J'entends souvent dire qu'un homme ne doit pas travailler [dans la maison] mais je pense qu'il doit le faire au même titre que la femme. Mon époux, s'il n'est pas occupé, doit pouvoir s'occuper de la vaisselle quand je vends mes légumes. Je pense qu'il n'y a aucun mal à cela.

Selon Mme Diatou Ndour (51 ANS, PETITE RESTAURATRICE, DEUXIÈME ÉPOUSE, MARI RETRAITÉ DE L'ADMINISTRATION, HUIT ENFANTS, CF. *SUPRA*), il est indéniable que les hommes « *doivent faire des efforts et soutenir les femmes* » qui, en raison de leur activité, sont « *plus fatiguées* » qu'auparavant ; mais la revendication semble lui paraître encore bien vaine : « *Parfois je me dis que si je pouvais, j'allais devenir un homme !* »

Envisager un partage plus équilibré du travail domestique (avec le conjoint, car dans les faits, la plupart des femmes « partagent », c'est-à-dire délèguent à d'autres femmes), et plus encore le réclamer, resterait, ainsi, un impensé. Peut-être s'agit-il aussi de stratégies des épouses : que chacune et chacun tiennent sa place signifie, en principe, qu'elles n'ont pas à investir leur argent dans le budget du couple.

— Le (non)-partage des dépenses : changements lourds mais déniés

Dans un contexte où les relations matrimoniales à Dakar composent un terreau fertile de discours et pratiques en contradiction (Moya, 2015), la question relative au partage des dépenses entre conjoints suscite des propos empreints d'ambivalence. D'un côté, les femmes se disent et se veulent conformes aux normes socioreligieuses qui renvoient toutes les dépenses du ménage à l'homme en tant qu'époux et père. D'un autre côté, elles laissent aussi voir que les pratiques contemporaines transcendent de telles normes, tendent à déconstruire les rôles et les attentes genrés au sein du couple (sur le modèle : « la » femme serait celle qui doit gérer toute

l'organisation et le travail domestiques, et « l' » homme celui qui doit tout payer). Intégrant le poids des normes de genre, tout comme celui des difficultés financières et des transformations sociales, discours et pratiques sont sous tension.

Les femmes ne gèrent plus tout, elles délèguent plutôt, mais au prix d'une compensation

L'enquête ARTIFAM vient confirmer que les femmes alliant travail professionnel et organisation familiale délèguent autant que possible (financièrement et symboliquement), la charge de travail domestique. Cette délégation révèle aussi un aspect implicite de l'autoassignation des femmes envers certaines dépenses : pour les femmes interviewées, l'« affranchissement » de la charge domestique semble être une situation à compenser à travers, par exemple, la prise en charge du budget alloué à la main-d'œuvre domestique. Derrière la logique de délégation se joue en effet un schéma de contournement des assignations et des rôles de genre dominants, que les femmes elles-mêmes perçoivent comme tels (le travail domestique serait *essentiellement* de leur ressort). La délégation est mise en place sous contrainte : elle ne rentre pas totalement dans l'ordre normal des choses, en témoigne la manière dont les femmes elles-mêmes se représentent le partage des tâches au sein du couple. Pour justifier leur implication professionnelle et la délégation des tâches domestiques, les femmes interviewées font largement référence aux notions de « coordination » et de « conciliation » : leur insertion dans le monde du travail et la sphère publique ne les empêche pas de garder la maîtrise des activités reproductives qui leur sont socialement dévolues, puisqu'elles en conservent la charge, notamment mentale. Mais surtout, l'adhésion des femmes à l'idée que les activités domestiques seraient leur domaine est davantage visible à travers la prise en charge financière, par les femmes, de la rémunération du personnel domestique voué à la maison et aux enfants. « *Je pense que tout mon salaire va aux domestiques et lavandières [...] moi je paye mes bonnes, lui il paye le chauffeur* » (MME DIOP, 34 ANS, JOURNALISTE – CF. SUPRA). Dans le même sillage, Mme Diagne (37 ANS, BAC+2, COMPTABLE AU PORT AUTONOME DE DAKAR, MARIÉE EN UNION MONOGAME, TROIS ENFANTS) précise qu'elle verse chaque mois 75 000 FCFA aux employés domestiques, sur son salaire de 300 000 FCFA. Il est largement admis que la rétribution des aides domestiques n'est pas un poste de dépenses dont

la charge revient aux hommes. Pour les femmes appartenant aux classes moyennes et supérieures, le recours à des auxiliaires domestiques n'est pas seulement une solution pour faire face à la surcharge d'activités : il ressort en même temps comme une stratégie de négociation pour adoucir leur absence de l'espace domestique. Pour d'autres travailleuses plus précaires, l'option reste simplement inaccessible.

Les hommes ne payent plus tout : ils sont plutôt appuyés

La référence à la norme musulmane relative au budget familial et au non-partage des dépenses constitue un argument qui permet aux femmes de légitimer la liberté d'usage de leurs revenus. *« C'est le mari qui gère son foyer, non ? Nous, on est musulmans. Mon mari sait ce que l'Islam lui demande, ce qui est obligatoire »* (MME DIOP, 34 ANS, JOURNALISTE – CF. SUPRA). Si les femmes participent à la gestion financière du ménage, c'est donc en dehors de toute obligation religieuse ou venant explicitement du mari : *« Je ne suis pas obligée de participer parce que mon mari n'a rien exigé »* (MME BEYE, 35 ANS, BFEM, INFIRMIÈRE, CF. SUPRA).

Mais au-delà de ces discours convenus, il est indéniable que les femmes interviewées participent aux dépenses du ménage. Dans les capitales africaines, la précarité de nombreux ménages induite par l'absence de possibilités d'emploi, le chômage, la cherté de la vie (denrées de première nécessité, loyers, électricité, santé, éducation, etc.) oblige les femmes à davantage s'investir dans les budgets familiaux. Elles sont nombreuses à participer significativement à des dépenses jugées essentielles ou prioritaires. Prenons l'exemple de Mme Diagne, comptable au Port de Dakar (cf. supra), qui affirme participer à hauteur d'environ 40 % aux dépenses mensuelles de son ménage : sur 300 000 FCFA de salaire, 75 000 FCFA sont réservés aux domestiques, 175 000 FCFA sont répartis entre des dépenses vestimentaires (pour elle et les quatre enfants), des transferts d'argent (notamment à sa belle-famille) et certaines dépenses alimentaires du ménage ; le reste est dépensé sous un registre plus personnel : 40 000 FCFA pour le carburant de sa voiture personnelle, et enfin 10 000 FCFA versés sur un plan d'épargne-logement.

Les pratiques effectives des femmes interviewées soulignent ainsi l'obsolescence du modèle où l'ensemble des dépenses serait à la charge de l'époux. Malgré tout, dans leurs discours, les femmes s'accordent sur la norme : c'est aux hommes, *normalement*, de tout prendre en charge financièrement. Malgré tout – c'est-à-dire malgré la réalité de leur contribution financière –, dans les discours et les représentations, l'argent que gagnent

les femmes continue d'être considéré comme un salaire d'appoint, servant à satisfaire leurs dépenses personnelles et d'apparat, et comme un revenu qu'elles peuvent dépenser à leur guise (choix du montant et des postes).

Cependant, les changements à l'œuvre dans les pratiques en matière de participation féminine au budget du ménage sont perçus par les femmes interviewées comme des situations qui réduisent leur liberté de consommation et de dépense. Au-delà, c'est le mariage en soi qui est décrit comme un motif de restriction de la liberté des femmes à disposer de leurs revenus comme elles l'entendent. La contribution des femmes au budget familial n'est certes pas obligatoire, mais face à des situations d'incapacité ou de restriction du mari, elle s'impose aux femmes comme une raison de survie : *« Il arrive que je lui demande pour aller au marché. Dans certains cas, il me demande d'attendre. Comme je ne peux pas attendre jusqu'à une certaine heure à cause des enfants, je suis obligée de prendre mon propre argent pour aller au marché »* (MME ROKHAYA FAYE, 39 ANS, VENDEUSE DE LÉGUMES, CF. SUPRA). La vision de Mme Maty Beye (35 ANS, INFIRMIÈRE, CF. SUPRA) montre aussi que derrière le discours normatif (*« les hommes payent tout, les femmes sont libres de dépenser leurs revenus comme elles le souhaitent »*) se cache une contrainte de participation imposée par la précarité que vivent les ménages à Dakar : *« Avant mon mariage, j'achetais tout ce qui me passait sous le nez, mais maintenant, je ne peux plus faire ça : il y a la famille, elle est prioritaire. »*

Soulignons que du point de vue des femmes interviewées, la frontière entre ce qui est désigné comme participation d'appoint et participation substantielle n'est pas forcément bien tranchée. Même quand leur époux ne pourvoit pas aux dépenses essentielles du ménage, les femmes tendent à cacher cette réalité (qui se dévoile, presque à leur insu cependant, au fil de l'entretien). Derrière la capacité réelle du conjoint à prendre en charge toutes les dépenses du ménage, sont en jeu – comme puissants enjeux sociaux – l'identité masculine mais aussi féminine : le statut de l'épouse n'en est que renforcé (Adjamabgo, Antoine et Dial, 2003 ; Moya, 2015).

La rhétorique la plus mobilisée pour justifier l'incapacité financière des hommes et l'intervention des femmes dans les budgets familiaux prend appui sur le caractère (prétendument) transitoire de telles situations : ce sont des prêts, des avances, que le mari remboursera à terme ; ce sont des dépenses que les femmes effectuent ponctuellement, pour aider, dans des moments un peu difficiles.

Mme Maty Beye, par exemple (35 ANS, INFIRMIÈRE, CF. SUPRA), soutient que son mari prend en charge toutes les dépenses du ménage, sans aucune obligation de contribution de sa part à elle. Elle concède toutefois que si

son époux gère habituellement les factures, il peut arriver que la situation soit autre et qu'elle lui avance l'argent : *« S'il est en voyage, je prends en charge les factures ou le gaz. Si je veux qu'il me rembourse, il me rembourse, mais parfois je lui dis que ce n'est pas grave. »* De nombreuses femmes ont également décrit des pratiques d'avance financière à leur conjoint, tout en concédant qu'ils ne les remboursent pas toujours : certaines arguent alors, pour que leurs maris ne perdent pas la face (et elles avec), que c'est parce qu'elles ne réclament pas cet argent en retour. D'autres en revanche avouent que les maris ne peuvent les rembourser : *« Quand il a l'argent, il rembourse, s'il ne l'a pas, on gère [rire]. Il fait semblant d'oublier [rire]. Mais il n'y a pas de souci avec ça »* (MME ROKHAYA FAYE, 39 ANS, VENDEUSE DE LÉGUMES – CF. SUPRA).

Malgré tout, quand ces situations perdurent, les femmes peuvent aller jusqu'au divorce (Dial, 2008) : l'incapacité financière du mari est en effet la cause la plus courante de divorce et cela sanctionne la perception dominante du mariage au Sénégal selon laquelle l'époux a trois obligations principales : payer le loyer, assurer les besoins de son épouse (nourriture et habillement) et enfin, assurer le devoir conjugal. Ainsi une femme peut-elle, pour divorcer, évoquer le défaut d'entretien.

CONCLUSION ET PERSPECTIVES : UN CHAMP DE RECHERCHE À CREUSER

En plaçant au centre de l'analyse la question de la répartition du travail domestique, du *care* familial et des dépenses entre femmes et hommes dans les ménages à Dakar, ce chapitre suivait un double objectif : non seulement comprendre davantage les conditions et le statut de l'activité professionnelle des femmes, dans leur diversité et leurs évolutions, mais également explorer les transformations des rôles féminins et des rapports de genre, induites notamment par la féminisation croissante des activités économiques en Afrique de l'Ouest. En rappelant brièvement ici les principaux résultats et tendances issus de l'enquête exploratoire ARTIFAM, nous proposons d'ouvrir, en guise de conclusion, quelques pistes de questionnements pour de futures recherches.

Toutes les données et les observations disponibles montrent qu'à Dakar, la majorité des femmes actives accomplissent une charge de travail considérable sous l'effet d'un double mouvement : l'intensification du travail féminin à l'extérieur de la sphère domestique et, dans le même temps,

le maintien d'une charge de travail domestique et familial très conséquente, notamment en raison d'une très faible implication des hommes en ce domaine. Tandis que les lignes de répartition des tâches entre femmes et hommes n'ont quasiment pas bougé dans la sphère privée, la plupart des femmes actives visent – et souvent parviennent au moins en partie – à alléger le poids du labeur qui leur incombe en recourant à diverses formes de délégation. Cependant, le recours à des auxiliaires domestiques ne va pas de soi, et la délégation se fait rigoureusement sous conditions : des conditions de ressources économiques et sociales tout d'abord, c'est-à-dire pouvoir payer du personnel domestique ou pouvoir attirer une main-d'œuvre familiale ; des conditions pratiques liées à l'organisation même de la délégation, notamment à la charge mentale que cela implique ; des conditions symboliques enfin, associées au maintien d'une réputation acceptable de « bonne épouse et mère ». Peu de données détaillées existent qui permettraient de prendre réellement en compte ces dimensions non négligeables de l'activité des femmes ; or, pour en saisir une mesure précise, il semble impératif de déconstruire la pensée binaire qui encadre les systèmes de comptabilité économique et sépare strictement sphère productive et sphère reproductive.

La problématique de la délégation du travail domestique et familial invite par ailleurs à approfondir les réflexions autour des processus d'émancipation féminine, dans leur complexité. En effet, l'analyse des systèmes de représentations (sociales, culturelles, religieuses, familiales) mobilisés par les femmes de l'enquête souligne l'imbrication de logiques souvent contradictoires (voire inconciliables parfois), entre volonté d'émancipation (notamment par l'activité professionnelle) et poids assumé (voire vertu affirmée) des assignations genrées. Ainsi des questions restent-elles en suspens : les pratiques de délégation du travail domestique constituent-elles un marqueur fort de processus d'émancipation féminine par l'activité professionnelle (en tant qu'élément structurel de l'articulation travail-famille pour les femmes), ou marquent-elles aussi le poids des assignations genrées (à travers le recrutement, la coordination et la prise en charge financière, par les femmes, du travail délégué) ?

Même dans les situations où l'articulation famille-travail est bien rôdée, peuvent survenir des aléas familiaux ou domestiques : dans la mesure où il s'agit le plus souvent d'une tâche voire d'une exigence qui incombe aux femmes, leur gestion soulève des questions qui mériteraient d'être approfondies dans de futures enquêtes. Comment s'arrangent-elles

pour « prévoir l'imprévisible », pour assurer une organisation qui se fait partiellement, mais nécessairement, au coup par coup ? Quelles formes de réciprocité sont actualisées en échange des services rendus par des personnes tierces qui interviennent alors de manière ponctuelle, mais indispensable ?

Sur le plan des dépenses du ménage – la question de leur partage ou non-partage entre conjoints –, les résultats disponibles appellent à la production de nouvelles enquêtes, notamment quantitatives. Tandis que les femmes sont de plus en plus présentes sur le marché du travail, les hommes continuent de s'impliquer faiblement dans les charges liées au travail domestique et au *care* familial, tout en étant très souvent appuyés sur le plan financier par leurs épouses qui investissent une partie au moins de leurs revenus dans les dépenses du ménage. À la faveur des discours valorisant la norme dominante du *male breadwinner*, les pratiques effectives de contribution financière des femmes restent peu documentées, très euphémisées, voire négligées. Observée et analysée à travers plusieurs travaux qualitatifs (Adjamagbo *et al.*, 2003 ; Adjamagbo *et al.*, 2014 ; ARTIFAM, 2015), cette question n'a cependant pas encore été à ce jour prise en compte dans les dispositifs d'enquêtes quantitatives à grande échelle.

Un autre aspect, peu évoqué dans ce texte, pourrait faire l'objet d'explorations plus fouillées : la question de la polygamie urbaine. À Dakar, le phénomène de la polygamie des intellectuelles sans corésidence soulève tout particulièrement la question de la marge de manœuvre que ce régime matrimonial peut apporter aux femmes économiquement actives. Autrement dit, la polygamie peut-elle être analysée comme une stratégie visant à alléger la charge du travail domestique et de *care* familial (notamment vis-à-vis de la belle-famille) ? À l'antipode d'une certaine vision féministe la classant simplement comme une forme de domination, on observe dans certains milieux que des femmes valorisent la polygamie en ce qu'elle leur permet de « souffler » davantage et de pouvoir se concentrer sur leur carrière professionnelle. Dans un contexte social où les femmes doivent se marier, où les rôles au sein d'une union reposent encore sur une stricte division sexuée du travail, mais où, parallèlement, elles aspirent à davantage d'autonomie et à des formes d'épanouissement par le travail, la polygamie pourrait ainsi être lue comme une stratégie visant à « concilier » normes sociales, vie familiale et carrière professionnelle.

Face à l'ensemble des questions qui restent à creuser, un motif de réjouissance pour appuyer encore l'invitation à engager davantage de recherches – quantitatives et qualitatives – dans ce champ : la problématique de l'articulation entre vie professionnelle et vie familiale des femmes

occupe désormais une place grandissante dans la vie publique au Sénégal, comme en témoigne notamment la multiplication des manifestations qui lui ont été consacrées à Dakar depuis mars 2017 par des institutions telles que l'Agence nationale de la statistique et de la démographie (ANSD), ONU Femmes ou le CODESRIA¹⁶, et qui, dans le contexte de la célébration de la Journée internationale des droits des femmes, ont été largement relayées par les médias.

BIBLIOGRAPHIE

- ABIDEMI, A.R. (2007). « Masculinité et partage des rôles au sein du ménage à Ibadan, Nigeria », dans T. Locoh (dir.), *Genre et sociétés en Afrique : implications pour le développement*, Paris, INED, p. 261-278.
- ADJAMAGBO, A., P. AGUESSY-KONE et A. DIALLO (2014). « Changements matrimoniaux et tensions conjugales à Dakar », dans R. Marcoux et P. Antoine (dir.), *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 206-229.
- ADJAMAGBO, A., P. ANTOINE, D. BEGUY et F.B. DIAL (2009). « Comment les femmes concilient-elles mariage et travail à Dakar et à Lomé ? », dans M. Amadou Sanni, P. Klissou, R. Marcoux et D. Tabutin (dir.), *Villes du Sud. Dynamiques, diversités et enjeux démographiques et sociaux*, Paris, Agence universitaire de la francophonie/Éditions des archives contemporaines, p. 103-124.
- ADJAMAGBO, A., P. ANTOINE et F.B. DIAL (2004). « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », dans M.C. Diop (dir.), *Gouverner le Sénégal : croissance et développement humain durable*, Paris, Karthala, p. 247-272.
- ADJAMAGBO, A., B. GASTINEAU et N. KPADONOU (2016). « Travail-famille : un défi pour les femmes à Cotonou », *Recherches féministes*, 29(2), p. 17-41.
- AGENCE NATIONALE DE LA STATISTIQUE ET DE LA DÉMOGRAPHIE (ANSD) (2014). *Recensement général de la population et de l'habitat, de l'agriculture et de l'élevage 2013 – RGPHAE 2013*, Rapport définitif, République du Sénégal.
- ANTOINE, P. et F.B. DIAL (2005). « Mariage, divorce et remariage à Dakar et Lomé », dans K. Vignikin, P. Vimard (dir.), *Familles au Nord, familles au Sud*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, p. 205-232.
- ARBACHE, J.-S., A. KOLEV et E. FILIPIAK (dir.) (2010). *Gender Disparities in Africa's Labor Market*, Washington, D.C., Agence française de développement et World Bank.
- ARDENER, S. (dir.) (1975). *Perceiving Women*, Londres, Malaby Press.
- BADINI-KINDA, F. (2010). « Femmes, foyer, activités professionnelles : les termes du débat au Burkina Faso », dans M. Rollinde (dir.), *Genre et changement social en Afrique*, Paris, Éditions des archives contemporaines/Agence universitaire francophone, p. 25-40.
- BEGUY, D. (2009). « The impact of female employment on fertility in Dakar (Senegal) and Lomé (Togo) », *Demographic Research*, 20(7), p. 97-128.
- BRILLEAU, A., F. ROUBAUD et C. TORELLI (2005). « L'emploi, le chômage et les conditions d'activité », Enquête 1.2.3, phase 1, *Stateco*, 99, p. 44-63.

16. Le siège du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique se tient à Dakar.

- CHADEAU, A. et A. FOUQUET (1981). « Peut-on mesurer le travail domestique ? », *Économie et Statistique*, septembre, 136, p. 29-42.
- CHARMES, J. (1996). « La mesure de l'activité économique des femmes », dans T. Locoh, A. Labourie-Racapé et C. Tichit (dir.), *Genre et développement : des pistes à suivre...*, Paris, CEPED, Document et manuel n° 5, p. 35-44.
- CHARMES, J. (2005). « Femmes africaines, activités économiques et travail : de l'invisibilité à la reconnaissance », *Revue Tiers Monde*, 46(185), p. 255-279.
- COMBLON, V. et A.-S. ROBILLIARD (2015). « La mesure statistique du travail des femmes en Afrique subsaharienne », *Stateco*, 109, p. 9-29.
- DELUZ, A., C. LE COUR GRANDMAISON et A. RETEL-LAURENTIN (1978). *Vies et paroles de femmes africaines. Carnets de trois ethnologues*, Paris, Mercure de France.
- DESALMAND, P. (1977). *L'émancipation de la femme en Afrique et dans le monde*, Dakar/Abidjan, Nouvelles Éditions africaines.
- DIAL, F.B. (2008). *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala.
- DROUILLEAU, F. (2011). *Parenté et domesticité féminine à Bogotà*, Thèse de doctorat d'anthropologie sociale, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS).
- ETIENNE, M. (1979). « Maternité sociale, rapports d'adoption et pouvoir des femmes chez les Baoulé », *L'Homme*, XIX(3-4), p. 63-108.
- FALL, A.S. (2007). *Bricoler pour survivre. Perceptions de la pauvreté dans l'agglomération urbaine de Dakar*, Paris, Karthala.
- GNING, S.B. (2013). « Les femmes dans le secteur informel », dans M. Maruani (dir.), *Travail et genre dans le monde : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p. 336-344.
- HERRERA, J. et C. TORELLI (2013). « Travail domestique et emploi : quel arbitrage pour les femmes ? », dans P. De Vreyer et F. Roubaud (dir.), *Les marchés urbains du travail en Afrique subsaharienne*, Marseille/Paris, IRD/Agence française de développement (AFD), p. 231-259.
- JACQUEMIN, M. (2007). *Sociologie du service domestique juvénile : « petites nièces » et « petites bonnes » à Abidjan*, Thèse de doctorat de sociologie, Paris, EHESS/Centre d'études africaines.
- JACQUEMIN, M. (2009). « Petites nièces et petites bonnes à Abidjan. Les mutations de la domesticité juvénile », *Travail, genre et sociétés*, 22, p. 53-74.
- JACQUEMIN, M. (2012). *Petites bonnes d'Abidjan. Sociologie des filles en service domestique*, Paris, L'Harmattan.
- KPADONOU, N., A. ADJAMAGBO, B. GASTINEAU, M.R. TOUDEKA ET L'ÉQUIPE FAGEAC (2016). « Cycle de vie des couples et partage des tâches domestiques au sein des couples à Cotonou et Lomé », dans S. Pennec, C. Girard et J.P. Sanderson (dir.), *Trajectoires et âges de la vie*, Paris, Association internationale des démographes de langue française.
- LECARME-FRASSY, M. (2000). *Marchandes dakaroises entre maison et marché, approche anthropologique*, Paris, L'Harmattan.
- LE PAPE, M. (1983). « De l'indigène à l'informel – 1955-1982 », *Cahiers d'études africaines*, XXIII(1-2), p. 189-197.
- LE PAPE, M. (1997). *L'énergie sociale à Abidjan*, Paris, Karthala.
- LOCOH, T. (1996). « Changements des rôles masculins et féminins dans la crise : la révolution silencieuse », dans J. Coussy et J. Vallin (dir.), *Crise et population en Afrique*, Paris, CEPED, p. 445-470.
- LOCOH, T. (2013). « Genre et marché du travail en Afrique subsaharienne », dans M. Maruani (dir.), *Travail et genre dans le monde : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p. 171-181.

- LOVISONNE, V. et A. POIRIER (2009). *Bienvenue dans la vraie vie des femmes*, film documentaire, Paris, CNDP, 52 min.
- MARUANI, M. (2013). *Travail et genre dans le monde : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte.
- MEILLASSOUX, C. (1975). *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.
- MOGUÉROU, L. (2009). « Scolarisation des filles à Dakar au cours de la décennie 1990-2000. Entre injonction internationale et réticences de la société », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 8, p. 191-209.
- MOYA, I. (2015). « L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar », *Autrepart*, 73, p. 181-197.
- MOYA, I. (2017). « Perles de hanches et fumées d'encens », *Terrain*, 67, p. 186-207.
- PAILHÉ, A. et A. SOLAZ (2010). « Concilier, organiser, renoncer : quel genre d'arrangements ? », *Travail, genre et sociétés*, 24, p. 29-46.
- PROGRAMME « FAMILLE, GENRE ET ACTIVITÉS EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE (FAGEAC) », 2010-2014 (2014). Projet ANR 10-SUDS-00501 FAGEAC coordonné par Agnès Adjmagbo, Rapport final remis à l'ANR, Paris.
- SARR, F. (1998). *L'entrepreneuriat au féminin au Sénégal, Les transformations des rapports de pouvoir*, Paris, L'Harmattan.
- STRAUSS, A. (1992). *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, L'Harmattan.
- TSIKATA, D. (2009). « Gender, land and labour relations and livelihoods in Sub-Saharan Africa in the era of economic liberalisation : Towards a research agenda », *Feminist Africa*, 12, p. 11-30.
- VIDAL, C. (1977). « Guerre des sexes à Abidjan. Masculin, féminin, CFA », *Cahiers d'études africaines*, XVII(65), p. 121-153.
- VIDAL, C. (1985). « L'artisanat féminin et la restauration populaire à Abidjan », dans J. Bisilliat (dir.), *Femmes et politiques alimentaires*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, p. 548-556.





CHAPITRE 6

LE TRAVAIL ET LA FAMILLE EN MILIEU URBAIN

UN DÉFI POUR LES FEMMES À OUAGADOUGOU

BILAMPOA GNOUMOU THIOMBIANO

LONGTEMPS SOUS-ESTIMÉE, VOIRE NÉGLIGÉE dans les statistiques, l'activité productive des femmes est de mieux en mieux prise en compte dans les collectes de données et les recherches. Il est aussi reconnu que la participation des femmes aux activités économiques, et particulièrement leur accès au travail décent, est une condition nécessaire pour atteindre le développement durable (Organisation internationale du travail [OIT], 2016 ; BAD, 2015). Aussi, l'objectif 5 du développement durable, qui est de parvenir à l'égalité des sexes et d'autonomiser toutes les femmes et les filles, vise entre autres à offrir davantage de perspectives économiques aux

femmes et à favoriser leurs accès aux ressources. En Afrique subsaharienne, les femmes constituent des agents économiques substantiels. Leur taux d'activité y est plus élevé que dans d'autres régions du monde. En 2011, le taux d'activité des femmes était estimé à 64,5 % alors que la moyenne mondiale était de 61,1 % (OIT, 2012).

Toutefois, les femmes n'ont pas les mêmes possibilités que les hommes en matière d'emploi. Au Burkina Faso, l'indice de l'égalité de genre dans les opportunités économiques élaboré par la Banque africaine de développement (BAD) était de 63,3 en 2015. Cet indice, nettement inférieur à 100 qui désigne l'égalité de genre, révèle que les femmes ont beaucoup moins d'opportunités économiques que les hommes. Selon cet indice, le pays est classé au 23^e rang sur 52 pays d'Afrique subsaharienne en termes d'opportunités économiques pour les femmes (BAD, 2015). Dans le secteur de l'agriculture, par exemple, les femmes constituent l'essentiel de la main-d'œuvre agricole, mais elles ont très peu accès aux intrants agricoles (terre, crédit, engrais, nouvelles technologies et services de vulgarisation), et elles sont pour la plupart des aides familiales non rémunérées. L'une des explications des inégalités entre hommes et femmes dans l'accès à l'emploi rémunéré se réfère à la division sexuelle du travail qui attribue aux femmes les activités liées à la reproduction (Herrera et Torelli, 2013 ; Kouamé et Tameko, 2000). Depuis la Conférence de Pékin en 1995, la définition du travail économique au sens large, notamment à travers la prise en compte des activités informelles dans lesquelles les femmes africaines sont souvent présentes, fait davantage apparaître des écarts entre sexes en Afrique (Charmes, 2005).

Dans les villes africaines, la détérioration des conditions de vie, suivant les crises économiques persistantes des dernières décennies, conduit les ménages à adopter de nouveaux comportements économiques, et les femmes se trouvent de plus en plus au centre des enjeux économiques. En effet, avec la précarisation de l'emploi masculin, beaucoup de femmes exercent les activités économiques et contribuent substantiellement aux revenus de leur ménage (Adjamagbo *et al.*, 2009). Toutefois, des inégalités persistent entre elles et les hommes en matière d'emploi. Les femmes n'ont pas les mêmes types d'emplois et elles ne font pas les mêmes carrières que les hommes. Peu qualifiées et peu instruites, elles occupent souvent des emplois précaires et peu rentables, particulièrement dans le secteur informel, où elles mènent surtout des activités de commerce et de services (United Nation, 2014 ; Calvès et Kobiané, 2014). La précarisation de l'emploi salarié, conséquence de la crise de l'emploi (Calvès et Schoumaker, 2004), fait du secteur informel le principal pourvoyeur d'emplois, particulièrement

pour les femmes des centres urbains. Comparées aux hommes, les femmes occupent peu d'emplois dans le secteur formel (OIT, 2012 ; Charmes, 2005). Dans ce contexte de faible offre d'emploi du secteur formel, les inégalités de genre sont plus accentuées en défaveur des femmes (Arbache *et al.*, 2010). Selon les données de l'Observatoire national de l'emploi et de la formation professionnelle, les femmes ne représentent qu'environ 28 % des fonctionnaires au Burkina Faso. Toutefois, comme observé ailleurs dans d'autres régions du monde, on note une participation progressive des femmes aux activités économiques rémunérées, particulièrement en ville. Par exemple, au cours des dernières décennies, on observe une présence accrue des femmes sur le marché du travail à Ouagadougou, la capitale du pays, notamment dans le secteur privé, et aussi une persistance des inégalités de genre dans l'insertion professionnelle des jeunes (Calvès et Kobiané, 2014). Le travail rémunéré des femmes pourrait entraîner une nouvelle division sexuelle et familiale des rôles et modifier ainsi les rapports de genre au sein du ménage.

En plus de leurs activités économiques, en Afrique, la majorité des activités domestiques telles que l'entretien de la maison, la préparation des repas et les soins aux enfants et aux personnes âgées sont des tâches presque exclusivement assurées par les femmes. Elles sont ainsi les principales actrices de l'économie domestique et du bien-être familial (Charmes, 2005 ; Adjamagbo *et al.*, 2016). Ce travail non rémunéré entre en concurrence de temps, d'énergie et de ressources avec l'investissement et la participation des femmes au travail rémunéré, et limite leurs choix quant à leur participation au marché de l'emploi. Les études sur les inégalités de genre dans l'emploi en Afrique montrent que le fardeau des tâches domestiques est un obstacle majeur à l'accès des femmes à l'emploi formel (Suarez Robles, 2012).

Malgré leur participation progressive aux activités économiques rémunérées et aux revenus des ménages, les femmes demeurent les principales responsables du travail domestique. On peut alors se demander comment elles parviennent à concilier activités économiques et responsabilités familiales, particulièrement en ville où on observe de nouveaux modes de vie. Jusqu'à présent, peu d'études ont porté sur cette problématique en Afrique. Quelques recherches montrent que la naissance d'un premier enfant freine l'entrée des jeunes filles sur le marché du travail (Calvès et Kobiané, 2014), et l'entrée en union provoque une interruption de l'activité professionnelle, particulièrement pour les femmes salariées (Adjamagbo *et al.*, 2006). Une étude réalisée sur les femmes salariées du Burkina Faso révèle que la question de la conciliation travail-famille est

une préoccupation importante (Badini-Kinda, 2010). Mais c'est probablement le cas aussi pour toutes les femmes exerçant une activité professionnelle, salariée ou non. Compte tenu des rôles attribués à la femme au sein de la société, la conciliation entre travail et famille est une des conditions pour une meilleure participation des femmes aux activités économiques (BAD, 2015).

L'objectif de l'étude est d'examiner la conciliation entre travail et famille par les femmes en milieu urbain à partir du cas de Ouagadougou, la capitale du Burkina Faso. Cette ville se prête bien à cette étude, car, comme dans la plupart des villes africaines, les femmes sont de plus en plus actives sur le marché de l'emploi. Dans ce contexte où le système de protection sociale est peu organisé, la question de la conciliation entre vie professionnelle et vie familiale présente un intérêt certain. La conciliation travail-famille est un élément important des rapports de genre, car il s'agit de deux domaines importants de la vie qui sont fortement sexués, particulièrement en Afrique.

Dans un premier temps, nous faisons un bref état des lieux de la situation du travail des femmes en Afrique. Dans un deuxième temps, les données quantitatives et qualitatives et les méthodes d'analyse sont présentées. Dans un troisième temps, nous observons le partage des tâches domestiques et la prise en charge des dépenses au sein du ménage, et nous examinons comment les femmes s'organisent pour concilier travail et famille.

LE TRAVAIL DES FEMMES EN AFRIQUE

La situation des femmes en matière d'activités économiques en Afrique montre que le taux d'activité des femmes y est élevé et qu'il est en augmentation même s'il demeure inférieur à celui des hommes (World Bank, 2012). On note aussi une sortie progressive des femmes du secteur de l'agriculture vers les activités de services et du secteur secondaire. Comme dans la plupart des pays à revenus faibles, la proportion de femmes inactives est généralement faible sur le continent (Hallward-Driemeier, 2013). L'emploi rémunéré est un facteur déterminant de l'indépendance économique des femmes et un élément fondamental en vue de leur autonomisation. Toutefois, jusqu'à nos jours, des inégalités entre sexes existent en matière d'emploi. Comparées aux hommes, les femmes ont très peu accès à l'emploi dans le secteur formel de l'économie (Calvès et Kobiané, 2014 ; Charmes, 2005).

Le secteur informel constitue la principale source d'emplois en milieu urbain africain (Adjamagbo *et al.*, 2016 ; Badini-Kinda, 2010). En 2013, à Ouagadougou plus de sept travailleurs sur dix exerçaient dans le secteur informel, ils représentaient respectivement 80,3 %, 81 % et 76,4 % à Cotonou, à Lomé et à Dakar (Roubaud et Torelli, 2013). Les statistiques récentes de l'OIT révèlent qu'en Afrique subsaharienne, 84 % des femmes sont employées dans le secteur informel comparé à 63 % des hommes. Lorsque les femmes parviennent à s'insérer dans le secteur formel, elles se trouvent souvent cantonner à des emplois sans (ou à faible) qualification professionnelle et peu rémunérés en comparaison à ceux occupés par les hommes (Wekwete, 2014 ; International Development Research Centre [IDRC] *et al.*, 2013). Les emplois occupés par les femmes sont plus vulnérables, car ils n'offrent souvent pas de protection sociale adéquate (Wekwete, 2014).

Par ailleurs, étant donné l'hétérogénéité du secteur informel (Chen, 2008), on y observe aussi des disparités de genre dans le type d'emploi, les hommes occupant les places dans l'échelon supérieur des emplois (IDRC *et al.*, 2013 ; Hallward-Driemeier, 2013 ; Kabeer, 2012). Les inégalités des revenus sont aussi remarquables aussi bien dans les emplois formels et informels que dans l'auto-emploi (Wekwete, 2014). Les écarts de genre s'observent également dans l'entrepreneuriat. En Afrique, l'entrepreneuriat féminin se concentre dans les activités se situant au bas de l'échelon et ne vise qu'à assurer la survie quotidienne. Il bénéficie peu de financement, n'est pas orienté vers une production de marché et se heurte aux réglementations, lois et coutumes en défaveur de l'autonomie de gestion et du droit à la propriété (Wekwete, 2014). Dans le secteur informel urbain dominé par le commerce et l'artisanat, les femmes ont aussi un accès limité aux crédits et à l'information concernant les possibilités d'emploi (Food and Agriculture Organization [FAO], 2011).

Par ailleurs, l'augmentation des femmes dans les activités rémunérées en Afrique ne s'est pas accompagnée d'un changement remarquable dans la division sexuelle du travail non rémunéré. En effet, les femmes consacrent beaucoup de temps aux soins et aux travaux relevant de la sphère domestique à cause de leur rôle social reproductif, alors que le temps des hommes est davantage investi dans les activités rémunérées (Herrera et Torelli, 2013 ; Badini-Kinda, 2010). Les femmes actives cumulent cette charge de travail domestique avec leur charge de travail économique, on parle alors d'une « double journée » de travail des femmes. En effet, les recherches montrent que les femmes actives des milieux urbains consacrent en moyenne autant d'heures (sinon parfois plus) par semaine

au travail domestique que les femmes inactives. C'est le cas des femmes actives à Ouagadougou et dans d'autres capitales de l'Afrique de l'Ouest et du Centre (Herrera et Torelli, 2013). Il faut aussi noter que même si beaucoup de pays africains ont mis en place des politiques de protection sociale, ces politiques ne concernent qu'une minorité de la population. Dans beaucoup de cas, seuls les travailleurs du secteur formel peuvent en bénéficier. L'environnement réglementaire en termes de congés parentaux et autres dispositions qui visent à favoriser le travail des femmes peut aussi avoir une influence négative sur le niveau de participation des femmes au travail salarié. Par exemple, au Ghana, la mise en œuvre de l'obligation de payer l'entièreté du congé de maternité a entraîné une discrimination à l'embauche des femmes (Kabeer, 2012).

Le Burkina Faso a créé un cadre juridique pour la protection sociale des Burkinabè, notamment les enfants, les femmes et les travailleurs, par l'adoption de lois et la signature de conventions et protocoles internationaux concernant les groupes à risques et les personnes vulnérables. Mais comme dans beaucoup de pays africains, ce système de protection sociale est peu efficace. Par exemple, l'offre pour l'encadrement de la petite enfance, une disposition favorable au travail des femmes, est pour l'instant réservée à une classe privilégiée. Par ailleurs, même si le système public d'assurance sociale permet la couverture à titre volontaire des travailleurs indépendants des professions libérales et ceux de l'économie informelle, très peu de travailleurs burkinabè du secteur informel y ont recours. Dans les grandes villes comme Ouagadougou, il existe des dispositifs privés de protection sociale tels que les assurances privées, mais peu de travailleurs les utilisent faute de moyens financiers. Aussi, très peu de travailleurs burkinabè bénéficient d'une protection sociale.

LES DONNÉES ET LES MÉTHODES

Les données utilisées proviennent de l'enquête « Activités économiques, partage des ressources et prise en charge des dépenses au sein des ménages urbains (AEMU) » réalisée en 2012 dans le cadre du projet de recherche « Famille, genre et activités en Afrique subsaharienne (FAGEAC) » en Afrique subsaharienne. Le projet FAGEAC, financé par l'Agence nationale de la recherche (ANR, France), a été mené dans le cadre d'une collaboration scientifique entre le Laboratoire Population – Environnement – Développement (LPED) de l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et l'Université Aix Provence de Marseille, l'Institut supérieur des sciences de la population (ISSP) de l'Université de Ouagadougou, le Centre de formation

et de recherche en population de Cotonou (CEFOP) de l'Université d'Abomey-Calavi et l'Unité de recherche démographique (URD) de l'Université de Lomé.

L'enquête AEMU avait pour objectif de retracer les mobilités résidentielles, matrimoniales et économiques, ainsi que les principales étapes dans l'accès aux ressources économiques et l'implication des membres du ménage dans les activités domestiques et les dépenses du ménage. Les données ont été collectées à l'aide de deux types de questionnaires : un questionnaire ménage et un questionnaire individuel. Le questionnaire ménage a servi à recenser les membres du ménage et à identifier les hommes et les femmes éligibles pour l'enquête individuelle. Il a également servi à collecter des données sur la participation des membres du ménage aux différentes tâches domestiques et aux principales dépenses du ménage. Le questionnaire individuel a été adressé aux hommes et aux femmes membres résidents du ménage âgés de 18 ans et plus au moment de l'enquête. Des données ont été collectées sur leurs activités économiques, et de façon spécifique sur les activités salariées et indépendantes. Pour chaque activité, des informations ont été collectées sur les conditions de travail telles que l'existence d'un contrat et d'une assurance, l'enregistrement officiel pour les activités indépendantes, les personnes employées, etc. L'enquête a concerné 500 ménages regroupant 2 261 individus. Au total, 1 149 individus dont 538 hommes et 611 femmes ont été enquêtés individuellement. Il convient de souligner qu'il ne s'agit pas de données de couples ; l'échantillon d'analyse regroupe toutes les personnes de sexe masculin et féminin vivant dans le ménage.

Ces données quantitatives sont complétées par les données d'une enquête qualitative menée en avril 2017 dans la ville de Ouagadougou en vue de mieux comprendre comment les femmes des centres urbains s'organisent pour exercer leurs activités économiques tout en assurant leur rôle au sein de leur ménage. L'enquête a été réalisée auprès de 20 femmes ayant une activité professionnelle et mère d'au moins un enfant de moins de 6 ans, dont 10 femmes salariées du public et du privé et 10 femmes du secteur informel. En ce qui concerne les femmes salariées, nous avons interviewé entre autres des enseignantes du primaire, du secondaire et du supérieur, des assistantes administratives et des agentes de bureau. Parmi les femmes du secteur informel interviewées, quatre femmes mènent des activités de petit commerce (vente de légumes, de savon, de produits de beauté, d'eau glacée, de cartes de recharge téléphoniques, etc.), quatre autres sont des restauratrices et deux femmes exercent des activités de service (coiffeuse et ramasseuse d'ordures). Les entretiens ont été réalisés

à l'aide d'un guide d'entretien semi-structuré élaboré autour du travail des femmes et de la conciliation travail-famille. Les entretiens se sont déroulés sur les lieux de travail ou au domicile des femmes. Lors de l'enquête, nous avons pu constater que les femmes avaient une bonne appréciation des thématiques abordées même si « c'est rare que des recherches s'y intéressent », disaient-elles. Pour tenir compte de la diversité de situation dans cette ville, les femmes interviewées ont été identifiées dans divers quartiers (centraux et périphériques) de la ville. Les entretiens ont été enregistrés, traduits pour ceux réalisés en langues locales, transcrits, puis saisis littéralement en français. Une analyse de contenu par thématique a ensuite été faite de ces retranscriptions. Les femmes interviewées sont âgées de 29 à 45 ans et elles ont entre un et quatre enfants, une seule (celle âgée de 45 ans) est mère de six enfants. Compte tenu du contexte urbain, seize femmes sur les vingt sont instruites, dont deux femmes de niveau d'instruction primaire, huit de niveau d'instruction secondaire et six de niveau d'instruction supérieur.

LES CARACTÉRISTIQUES DE L'EMPLOI À OUAGADOUGOU

Selon les données quantitatives, l'âge moyen d'entrée en activité est de 19,18 ans à Ouagadougou, mais il est plus précoce chez les femmes (18,7 ans) que chez les hommes (19,62 ans). Ces résultats sont similaires à ceux obtenus par Calvès et Kobiané (2014) dans la même ville. Environ 40,8 % des femmes et 68 % des hommes travaillaient comme salariés ou indépendants au moment de l'enquête. Le travail se caractérise par une faible protection sociale des travailleurs. En effet, la majorité des travailleurs n'ont pas de protection sociale : neuf travailleurs sur dix sont sans aucune assurance. Seulement 6 % d'entre eux ont une assurance vieillesse et 3 % ont une autre assurance. Ces résultats montrent la vulnérabilité de la majorité des travailleurs burkinabè. Comme dans beaucoup de pays africains, ce sont surtout les travailleurs du secteur formel public et privé qui bénéficient d'une protection sociale. Dans le secteur formel, les employeurs ont l'obligation d'assurer une couverture sociale pour leurs employés. Les autres travailleurs, particulièrement les travailleurs indépendants du secteur informel, ne bénéficient pas souvent d'une assurance (Union européenne, 2010). Ces dernières années, la caisse de sécurité sociale du Burkina Faso permet aux travailleurs du secteur informel de cotiser pour bénéficier d'une pension retraite, mais très peu d'entre eux y ont recours pour plusieurs raisons. D'abord, cette offre est peu connue des potentiels bénéficiaires. Ensuite, les revenus faibles des travailleurs du secteur informel ne leur permettent pas d'assurer une cotisation régulière.

L'emploi salarié regroupe environ 43 % des travailleurs (hommes et femmes). Le travail salarié concerne tout type d'emploi qui est régulièrement rémunéré par un salaire avec ou sans contrat de travail. Comparées aux hommes, les femmes ont peu d'emplois salariés. En effet, 37,5 % des femmes ayant une activité professionnelle sont salariées, tandis que ce sont 47 % des hommes qui exercent des emplois salariés. Comme on s'y attendait, les femmes sont plus nombreuses dans les activités indépendantes que les hommes. Toutefois, quatre travailleurs salariés sur dix n'ont pas de contrat de travail (42 % des hommes et 40 % des femmes). Il s'agit pour la plupart des travailleurs du secteur privé très vulnérables. On note l'importance du secteur privé dans l'offre d'emploi salarié à Ouagadougou. Près de sept travailleurs salariés sur dix sont employés dans le secteur privé : 64 % des salariés hommes et 70 % des salariées femmes. Ces résultats sont similaires à ceux déjà observés à Ouagadougou (Calvès et Kobiané, 2014) et dans plusieurs autres villes d'Afrique subsaharienne (Roubaud et Torelli, 2013).

Il ressort aussi des entretiens que la majorité des femmes travailleuses indépendantes exercent leurs activités dans le secteur informel de l'économie. La majorité des femmes mènent des activités de commerce dans les marchés et sur les voies publiques. Certaines font le ménage, la lessive (de porte en porte), d'autres vendent de l'eau dans les quartiers périphériques, une activité autrefois réservée aux hommes. Ces dernières années, beaucoup de femmes s'organisent aussi pour assurer le ramassage des ordures ménagères. Ce sont des activités qui génèrent très peu de revenus. D'ailleurs, les données de l'enquête AEMU montrent que les femmes du secteur informel ont des revenus très faibles. Selon les femmes interviewées, les revenus générés par leurs activités servent généralement à subvenir aux besoins quotidiens pour assurer la survie de la famille, ce qui explique la faible capacité des femmes à faire de l'épargne comparée aux hommes. Les interviewées expliquent la forte présence des femmes dans le secteur informel par leur faible niveau d'éducation et leur faible accès à la formation professionnelle. Toutefois, il faut noter qu'à Ouagadougou avec la crise de l'emploi ces dernières années, beaucoup de femmes instruites travaillent dans le secteur informel. D'ailleurs, parmi les femmes interviewées, il y a une coiffeuse qui a un niveau d'instruction secondaire et une restauratrice qui a un niveau d'instruction supérieur. Avec la crise de l'emploi des dernières décennies, le secteur informel est le principal secteur d'emploi des jeunes même les plus diplômés (Calvès et Schoumaker, 2004).

En principe, pour exercer une activité indépendante au Burkina Faso, il est nécessaire d'obtenir un numéro d'identification officiel comme un acte d'autorisation. L'analyse des données quantitatives montre que très peu de travailleurs indépendants disposent de cette autorisation. À peine sept travailleurs indépendants sur cent possèdent un numéro d'identification officiel. La plupart des travailleurs indépendants exercent leurs activités sans autorisation. Les femmes sont très nombreuses dans cette situation. De plus, les travailleurs indépendants n'offrent pas d'emploi puisque près de huit travailleurs indépendants sur dix travaillent seuls sans aucun employé (72,5 %).

LE TRAVAIL DES FEMMES : UNE NÉCESSITÉ À OUAGADOUGOU

La plupart des enquêtées soulignent la nécessité du travail des femmes, surtout dans les conditions de précarité économique actuelle des ménages. Elles affirment que si autrefois les normes sociétales voulaient que la place de la femme soit au foyer, de nos jours, les difficultés économiques auxquelles font face les ménages ont entraîné un changement de perception. On reconnaît l'importance de l'activité économique de la femme. La plupart des femmes interviewées pensent que c'est une obligation pour la femme de travailler afin de subvenir à ses besoins et contribuer aux charges de son ménage, surtout que le revenu du mari est souvent insuffisant. D'ailleurs, pour se marier, les hommes cherchent actuellement des filles qui ont un emploi ou au moins une perspective professionnelle (Badini-Kinda, 2010). Les propos suivants d'une femme, qui vend divers produits de consommation, illustrent l'importance du travail des femmes.

Hum ! Ça c'est une question pertinente [elle sourit], parce que bon, elle est un peu délicate la question. D'une part, si tu restes dans le foyer et que tu t'occupes des enfants, en tout cas c'est bien, car les enfants auront une bonne éducation. Mais d'autre part, nous vivons dans une société où vraiment « une seule main ne peut plus ramasser la farine » comme le disent les mossis [son groupe ethnique], on est obligé de compter sur les deux conjoints, donc il faut que la femme travaille. Actuellement nous ne sommes plus au stade où les femmes doivent rester à la maison pour faire le ménage et s'occuper des enfants seulement. (COMMERÇANTE, 29 ANS, INSTRUCTION NIVEAU SECONDAIRE, MÈRE DE TROIS ENFANTS)

Ce discours est similaire à ceux recueillis lors d'une enquête qualitative sur « genre et décisions économique au Burkina Faso » où les jeunes et les adolescents de Ouagadougou ont souligné l'importance de la contribution des femmes aux revenus des ménages (Kobiané *et al.*, 2012). Face à la crise économique, le travail des femmes est indispensable pour la survie des ménages urbains. De nos jours, les femmes constituent les principales pourvoyeuses de ressources dans certains ménages urbains, particulièrement les ménages pauvres et ceux ayant des ressources moyennes. En plus de subvenir à leurs propres besoins et à ceux de leurs ménages, les femmes soulignent aussi que le fait d'exercer une activité économique est un facteur d'épanouissement et de valorisation sociale pour elles au sein de leur ménage, leur famille et dans la société en générale. Grâce aux revenus générés par leur travail, les femmes viennent en aide à leurs parents en cas de besoin, et elles contribuent aussi aux dépenses liées aux événements sociaux tels que les baptêmes, les mariages et les obsèques. Tout cela favorise le respect de la femme dans sa famille et dans sa communauté. Plusieurs femmes témoignent que, depuis qu'elles exercent une activité économique et qu'elles ont un revenu, elles ont plus de respect dans leur famille et au sein de leur communauté. Elles sont par exemple souvent consultées pour les décisions importantes au sein de leur famille. Le fait de contribuer à la prise en charge des dépenses du ménage est aussi souligné comme un facteur de cohésion au sein du couple. Ces résultats sont similaires à ceux d'autres études réalisées à Ouagadougou qui soulignent que le travail des femmes améliore les rapports de genre au sein du couple (Kobiané *et al.*, 2012 ; Gnoumou Thiombiano, 2014a).

Quelle que soit leur activité professionnelle, le travail est véritablement perçu comme un moyen d'intégration sociale pour les femmes. Certaines témoignent que le fait de travailler leur permet d'élargir leur réseau social. Les revenus tirés de leurs activités leur permettent de participer aux événements sociaux sans recourir à leur mari, et de mieux s'intégrer dans la société comme l'exprime cette femme fonctionnaire.

C'est vraiment important, la femme a besoin d'activités rémunératrices pour s'épanouir, s'occuper de la famille, parce qu'on ne peut pas compter sur les hommes. Et même le côté social aussi, par exemple chaque fois quand on dit qu'il y a un baptême, il faut donner quelque chose. Elle ne peut pas chaque fois demander de l'argent à son mari, il faut qu'elle soit un peu autonome économiquement. (SECRÉTAIRE, 35 ANS, MÈRE DE DEUX ENFANTS)

Selon les femmes, le fait d'avoir une activité génératrice de revenus leur permet aussi d'anticiper certaines situations difficiles auxquelles elles pourraient être confrontées, par exemple la perte de l'emploi du mari, le décès du conjoint, le divorce, etc. Le travail de la femme constitue une sorte d'assurance pour elle et ses enfants quand de telles situations surviendraient. La femme pourrait surmonter ces situations et assurer l'éducation de ses enfants si elle a un revenu personnel. C'est ce qu'exprime une restauratrice (vendeuse de haricots, poissons et *Zom-Kom*, une boisson locale à base de petit mille) de niveau d'instruction primaire, âgée de 45 ans et mère de six enfants en ces termes : *« Tu ne connais pas la volonté de Dieu. Aujourd'hui ton mari met tout à ta disposition, et si demain il n'a plus rien que vas-tu faire avec tes enfants ? »*

L'analyse révèle l'importance du travail des femmes aussi bien sur le plan économique que social. Le travail est considéré comme une solution à une meilleure intégration sociale de la femme et à son indépendance économique vis-à-vis de son mari. L'accès à l'emploi est ainsi considéré comme un facteur important d'amélioration de la situation socioéconomique de la femme en général.

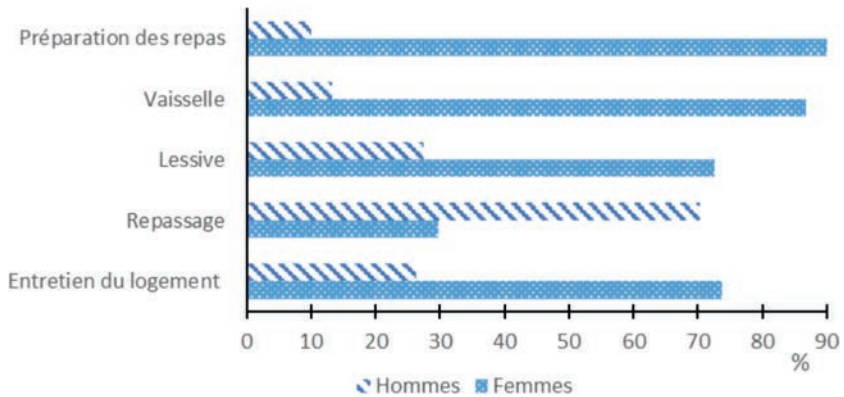
LE PARTAGE DES TÂCHES ENTRE HOMMES ET FEMMES AU SEIN DES MÉNAGES : QU'EN EST-IL ?

La figure 6.1 présente les données sur la participation des membres du ménage aux différentes activités du ménage selon leur sexe. On constate une grande inégalité en ce qui concerne le partage des tâches domestiques entre sexes (hommes/garçons et femmes/filles) au sein du ménage. En dehors du repassage des habits des membres du ménage où la participation des hommes (70 %) est plus importante que celle des femmes (29,7 %), ce sont essentiellement les femmes et les filles qui assurent les autres tâches domestiques. En effet, ce sont les personnes de sexe féminin qui assurent principalement l'entretien du logement (73,8 %), la lessive (72,6 %), la vaisselle (86,8 %) et la préparation du repas (90 %). Cette dernière tâche, la préparation des repas, est la moins partagée entre femmes et hommes.

Quand on observe le lien de parenté des membres du ménage avec le chef, on constate que ce sont majoritairement les épouses, les filles et d'autres parents féminins du chef de ménage qui accomplissent les tâches domestiques. En dehors du repassage des vêtements des membres du ménage, la contribution des membres masculins du ménage est très faible.

FIGURE 6.1

Répartition (en %) des membres du ménage qui participent habituellement aux activités du ménage selon le sexe



Source : Calculs faits à partir de données de l'enquête AEMU 2012.

Parmi les personnes qui participent à la préparation des repas, 35 % sont des épouses du chef de ménage, 19,4 % sont ses filles et 18,3 % sont des femmes ayant un autre lien de parenté avec le chef de ménage (nièce, cousine, belle-fille, belle-sœur, petite-fille, etc.). La même tendance s'observe aussi pour la vaisselle, la lessive et l'entretien du logement. On note que peu de personnes n'ayant aucun lien avec le chef de ménage, parmi lesquelles on pourrait compter des domestiques rémunérés, participent aux activités domestiques du ménage. Ce sont environ six personnes sur cent (majoritairement des femmes), parmi les personnes qui contribuent à la préparation des repas, la lessive, la vaisselle et l'entretien du ménage (tableau 6.1). Ces résultats indiquent qu'aujourd'hui une faible proportion de ménages urbains, notamment ceux où l'épouse du chef de ménage est instruite et salariée, ont recours aux domestiques pour assurer les tâches domestiques. On pourrait aussi compter des aides familiales parmi les autres parents du chef de ménage. Toutefois, selon les femmes interviewées, si autrefois les ménages urbains nantis pouvaient avoir recours à des domestiques ou des aides familiales pour assumer les tâches domestiques, ces dernières années cela devient de plus en plus difficile. Avec la mise en œuvre de politiques éducatives en faveur de la scolarisation des filles, et les actions de lutte contre « les pires formes de travail des enfants » au Burkina Faso, il est de plus en plus difficile pour les ménages urbains d'obtenir cette main-d'œuvre, ce que les données quantitatives confirment.

TABEAU 6.1

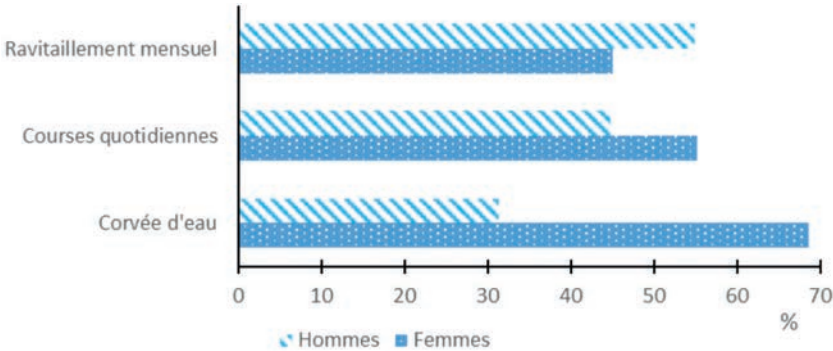
Répartition (en %) des personnes qui participent habituellement à certaines activités du ménage selon le lien de parenté avec le chef de ménage

Lien de parenté avec le chef de ménage	Préparation des repas	Vaisselle	Lessive	Repassage	Entretien du logement
Chef de ménage homme	5,8	5,6	7,0	41,0	12,3
Chef de ménage femme	11,4	9,4	8,5	3,3	9,0
Époux	0,0	0,0	0,0	10,4	0,0
Épouse	35,3	28,7	25,0	0,5	23,8
Fils	1,9	4,6	13,9	17,0	8,4
Fille	19,4	23,7	18,3	7,1	19,6
Autre parent masculin	2,0	2,1	5,6	10,8	4,7
Autre parent féminin	18,3	19,3	16,1	7,5	16,5
Sans lien de parenté	5,9	6,4	5,5	2,4	5,7
Total	100	100	100	100	100

Source : Calculs faits à partir de données de l'enquête AEMU 2012.

FIGURE 6.2

Répartition (en %) des membres du ménage qui participent habituellement à certaines autres activités du ménage selon le sexe



Source : Calculs faits à partir de données de l'enquête AEMU 2012.

Les hommes contribuent aussi pour le ravitaillement mensuel des besoins du ménage et pour les courses quotidiennes. Mais dans sept cas sur dix, ce sont les femmes qui s'occupent de la corvée d'eau (68,6 %) pour les ménages qui ne disposent pas de robinet dans la cour. Dans plus d'un cas sur deux (55,2 %), ce sont aussi elles qui font les courses quotidiennes pour le ménage (figure 6.2).

En ce qui concerne les soins donnés aux enfants, les résultats des analyses (tableau 6.2) révèlent que ce sont principalement les femmes qui s'en occupent. Que ce soit pour les déplacements à l'école, l'aide aux devoirs, le bain des enfants, la garde des enfants en cas de maladie, dans beaucoup de cas, ce sont les femmes et les filles qui prennent en charge ces tâches. En effet, 62,6 % des personnes qui emmènent les enfants à l'école, 59,6 % de celles qui les aident pour faire leurs devoirs, 95,1 % de

TABLEAU 6.2

Répartition (en %) des personnes qui s'occupent des enfants âgés de moins de 12 ans du ménage selon le sexe et le lien de parenté avec le chef de ménage

Caractéristiques sociodémographiques	Conduire les enfants à l'école	Aide aux devoirs	Bain des enfants	Garde des enfants en cas de maladie
Sexe				
Homme	37,4	40,4	4,9	21,0
Femme	62,6	59,6	95,1	79,0
Lien de parenté avec le CM				
CM homme	21,2	15,1	1,5	14,4
CM femme	7,4	6,4	8,8	10,4
Époux	0,0	0,0	0,0	0,0
Épouse	30,0	25,2	45,1	44,6
Fils	12,8	17,9	2,2	4,2
Fille	12,3	17,9	17,7	8,5
Autre parent masculin	3,4	7,3	1,1	2,5
Autre parent féminin	9,9	10,1	18,8	11,4
Sans lien de parenté	3,0	0,0	4,6	4,0
Total	100	100	100	100

Source : Calculs faits à partir de données de l'enquête AEMU 2012.

celles qui font leur bain et 79 % de celles qui les gardent en cas de maladie sont des femmes. Il s'agit surtout des épouses, filles et autres parents du chef de ménage. Comme souligné également dans les entretiens, c'est principalement pour la scolarisation des enfants, notamment pour leurs déplacements et l'aide aux devoirs, qu'on remarque la participation des hommes. Les fils plus âgés du chef de ménage sont aussi sollicités pour conduire leurs jeunes frères et sœurs à l'école, pour l'aide aux devoirs et parfois pour les garder en cas de maladie. Comme pour les tâches domestiques, la contribution de personnes non apparentées pour les soins des enfants est faible : 3 % pour les déplacements à l'école, 5 % pour le bain des enfants et 4 % pour leur garde en cas de maladie.

Ces résultats montrent clairement qu'il y a un déséquilibre entre femmes et hommes quant aux tâches domestiques et à la prise en charge des soins des enfants. Les résultats quantitatifs sont confirmés par les entretiens avec les femmes. Dans le discours des femmes, il apparaît qu'il est difficile de demander à un homme de contribuer à la prise en charge des tâches domestiques. Selon elles, ces activités incombent à la femme. Du reste, comme exprimé dans les propos suivants, beaucoup de femmes sont réticentes à l'idée de partage des tâches domestiques entre hommes et femmes.

Mon mari ! M'aider à quoi ? Laver les plats ? Abah ! Je ne vais pas accepter. C'est à moi de rendre ma maison propre. L'homme c'est le chef, c'est le roi, c'est ton mari. Une fois que tu as accepté cela, tu ne peux pas vouloir que l'homme se lève pour laver les plats, balayer la cour et ranger ; non non, wahi ! Ça, c'est inadmissible. On n'appelle pas ça le mariage. C'est à toi la femme de faire tes travaux rapidement, rendre tout propre, et quand ton homme rentre il est content. D'ici que le mari finisse de se laver, tu le sers à manger. Voilà ! (RESTAURATRICE, 33 ANS, SANS NIVEAU D'INSTRUCTION, MÈRE DE QUATRE ENFANTS)

Ces propos expriment le point de vue de beaucoup de femmes, même les plus scolarisées. Ces dernières ne revendiquent pas non plus le partage des tâches entre hommes et femmes au sein du ménage. « *Haaan ! Est-ce qu'on peut partager les tâches ? L'homme quand il se lave, il sort seulement c'est fini. Il te laisse avec les enfants à gérer* », déclare une assistante administrative de niveau d'instruction secondaire, mère de deux jeunes enfants. Selon les normes sociales, pour la femme le mariage signifie aussi un

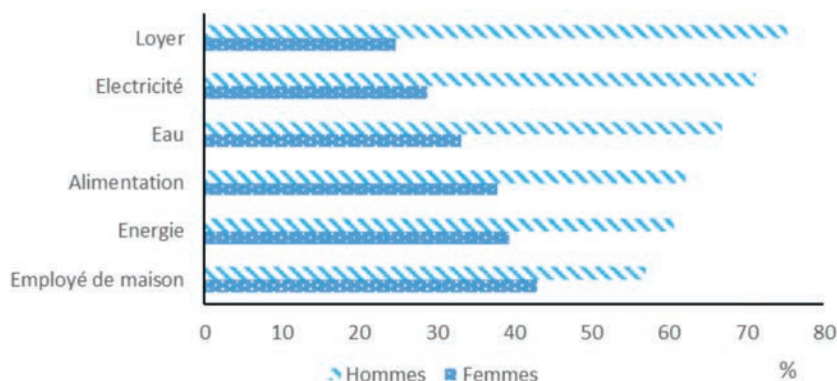
devoir d'accomplir les tâches domestiques au sein de son foyer. Même si quelques femmes instruites souhaitent une meilleure implication des hommes quant à la prise en charge des tâches domestiques et des soins aux enfants dans les conditions de vie urbaine, elles soulignent que le contexte social n'y est pas favorable. Comme dans beaucoup de sociétés africaines, la société burkinabè ne conçoit pas qu'un homme, surtout quand il est marié, effectue des travaux domestiques. Quand un homme épouse une femme, c'est d'abord pour qu'elle s'occupe de son foyer. Cette règle est fortement ancrée socialement, intériorisée par les femmes et justifiée par plusieurs croyances populaires. Par exemple, on dit que *«si un homme utilise un pilon ou un balai, il peut devenir sexuellement impuissant»*. Alors comme le déclarent certaines femmes, même les hommes «intellectuels» sont réticents à transformer cette répartition genrée des rôles.

LA PRISE EN CHARGE DES DÉPENSES DU MÉNAGE : UNE RESPONSABILITÉ DES HOMMES ?

L'analyse des données quantitatives montre que les hommes participent plus à la prise en charge des dépenses du ménage que les femmes et ce quel que soit le type de dépense. En effet, les hommes représentent 75,3 % des personnes qui contribuent habituellement aux dépenses pour le loyer, 71,2 % pour l'électricité, 62,2 % des dépenses alimentaires, 60,7 % pour l'énergie, 66,8 % pour l'eau et 57 % pour les employés de maison. Toutefois, la contribution des femmes aux dépenses du ménage est non négligeable. Elles contribuent notamment aux dépenses pour les employés de maison (43 %), l'énergie (39,4 %), l'alimentation (37,8 %) et l'eau (33,2 %) (figure 6.3). Les résultats montrent que ce sont principalement les chefs de ménage qui prennent en charge les dépenses courantes du ménage. Quel que soit le type de dépense considéré, les chefs de ménage viennent en première position suivis de leurs conjointes. Les enfants du chef de ménage (fils et filles) contribuent aussi aux dépenses du ménage, notamment à la prise en charge des factures d'eau (9 %), d'électricité (7,4 %), de l'alimentation (8,5 %) et de l'énergie (5 %). Les autres parents contribuent dans une moindre mesure pour les mêmes dépenses : 7 % pour l'alimentation et l'eau, et 5 % pour l'électricité et l'énergie.

FIGURE 6.3

Répartition (en %) des membres du ménage qui contribuent habituellement aux dépenses courantes du ménage



Source : Calculs faits à partir de données de l'enquête AEMU 2012.

Ces résultats quantitatifs indiquent que l'homme est le principal pourvoyeur des ressources du ménage. Mais on note que la contribution des femmes est aussi importante, puisqu'elles contribuent principalement aux dépenses pour l'alimentation, l'énergie et les domestiques. Cette contribution substantielle des femmes aux dépenses des ménages urbains est aussi soulignée dans les entretiens qualitatifs. Les femmes interrogées affirment qu'elles contribuent à la prise en charge des besoins quotidiens de leur ménage, surtout pour les besoins alimentaires. C'est d'ailleurs une des raisons de la satisfaction de beaucoup de femmes qui travaillent dans le secteur informel. « Comme mes enfants ne dorment pas affamés, je suis satisfaite de mon activité », disent-elles quand on leur demande ce que leurs activités leur rapportent. Beaucoup d'entre elles affirment qu'elles ne peuvent pas faire de l'épargne parce que les revenus qu'engendrent leurs activités servent à pourvoir aux besoins quotidiens de leur ménage. Une femme commerçante en réponse à la question sur ce que son activité lui rapporte déclare ceci :

Bon, disons que ça [mon activité] m'aide, parce qu'avec cette activité, j'arrive un peu à épauler mes parents, à épauler mon mari et souvent même à gérer la famille [c'est-à-dire prendre en charge les besoins de la famille]. Je vis dans un foyer où l'homme est contractuel, mon mari est artiste comédien, donc du coup, les entrées [d'argent] ce n'est pas permanentes. Avec ce que je gagne, je gère la popote, souvent même je paye les factures d'eau et d'électricité, à part le loyer que je ne paye pas, même l'école des enfants souvent j'arrive à payer. (COMMERÇANTE, 29 ANS, INSTRUCTION NIVEAU SECONDAIRE, MÈRE DE TROIS ENFANTS)

Le témoignage de cette femme est aussi celui de beaucoup de femmes. Ce résultat concernant la contribution des femmes aux dépenses du ménage est conforme à ceux d'une étude précédente réalisée au Burkina Faso (Kobiané *et al.*, 2012). Lors de cette enquête qualitative, la contribution de la femme au revenu du ménage a été soulignée comme l'un des critères d'une « bonne épouse » par les hommes à Ouagadougou. Toutefois, les données de cette étude révèlent que les femmes sous-estiment parfois leur contribution à la prise en charge des besoins de leur ménage. En effet, il est apparu, lors des entretiens réalisés séparément avec les conjoints, que les hommes ont une meilleure appréciation de l'apport économique de leurs épouses au sein du ménage que les femmes elles-mêmes.

TRAVAIL-FAMILLE : UNE CONCILIATION DIFFICILE POUR LES OUAGALAISES

L'analyse des données quantitatives indique que les tâches domestiques incombent principalement aux femmes. Il apparaît aussi dans les discours des femmes que pour bien jouer leur rôle de mère et d'épouse, elles ont l'obligation de bien prendre soin de leur foyer en assumant correctement les tâches domestiques et les soins des enfants. Aussi, même lorsqu'elles exercent des activités professionnelles, elles doivent s'organiser pour assumer convenablement ce rôle. Alors, comment les femmes s'organisent-elles pour concilier travail et responsabilités familiales dans ce contexte urbain ? C'est un véritable défi pour les femmes qui demande une bonne organisation et d'énormes sacrifices. L'analyse des données sur une journée type de chaque femme, collectées lors des entretiens, nous permet de mieux cerner la situation. Quelle que soit leur catégorie socioprofessionnelle, l'enjeu principal est de veiller à bien accomplir leur rôle d'épouse et de mère. Car dans le contexte du Burkina Faso, « une bonne femme », c'est celle qui entretient bien sa maison et qui prend bien soin de sa famille. Pour parvenir à concilier travail et famille, « *tu n'as plus de temps pour toi-même* » disent-elles, ce qui exprime le niveau de sacrifice de soi que cela demande aux femmes. Autrement dit, les femmes étant occupées toute la journée à assumer leurs rôles, elles n'ont pas de temps pour prendre soin d'elles-mêmes ou avoir des loisirs.

Pour concilier travail et famille, la journée de la femme ressemble à « un parcours du combattant ». Les femmes se lèvent très tôt le matin (parfois à 4 h) pour accomplir une partie des tâches domestiques avant de se consacrer à leurs activités professionnelles : entretien de la cour et de la maison, vaisselle, préparation du petit déjeuner et des enfants qui vont

à l'école, etc. De retour du travail, elles s'occupent encore d'autres tâches domestiques comme laver les enfants. Pour la préparation des repas, chacune a sa stratégie. Certaines le font tôt le matin, d'autres préparent le repas du soir au retour du travail. En plus, dans les ménages qui n'ont pas de robinet dans la cour, comme c'est le cas dans beaucoup de ménages des quartiers périphériques, les femmes se lèvent très tôt le matin pour faire la corvée d'eau. Bref, en général la journée d'une femme commence très tôt le matin et se termine tard le soir avec peu de repos. À la question de savoir comment elle s'organise pour concilier travail et famille, une femme âgée de 35 ans, mère de deux enfants et secrétaire administrative dans une institution, déclare cela : *« Hum ! C'est vraiment compliqué, il faut se réveiller le matin très tôt, souvent à 5 h du matin pour gérer tout ça. On n'arrive même pas à dormir. On se couche tard et on se lève tôt, vraiment ce n'est pas facile à gérer. »* Ces propos sont révélateurs de la complexité de la conciliation travail-famille. L'organisation de la journée d'une femme directrice d'une école secondaire ci-après illustre également cette situation.

Aujourd'hui, je me suis levé à 1 h du matin pour puiser l'eau, parce qu'il y a une pénurie d'eau actuellement, sinon habituellement je me réveille à 4 h. Quand j'ai fini, j'ai allaité mon enfant pendant quelque temps, et j'ai commencé à faire ma cuisine. À 6 h, je me suis lavé, j'ai préparé le petit déjeuner pour mon mari et mes deux enfants qui vont à l'école. Ensuite, j'ai lavé mon bébé et préparé son repas. Après je l'ai amené avec la nourrice [une petite fille] chez sa grand-mère [la mère de la femme] avant de venir au travail. Je suis arrivé à l'école aux environs de 7 h 05. À midi, je suis partie chez ma maman pour allaiter mon bébé et je suis revenu à l'école. Quand j'ai quitté l'école aux environs de 17 h, je suis allée au marché acheté des condiments avant d'aller chercher mon bébé chez ma mère, puis rentrer à la maison. Une fois à la maison, j'ai lavé mon bébé et je lui ai donné à manger avant de commencer à préparer mon cours pour le lendemain. Parfois quand j'ai des devoirs à corriger, je le fais aussi. Je me repose seulement quand je me couche.
(ENSEIGNANTE, MÈRE DE TROIS ENFANTS)

La situation de cette femme salariée est également celle des femmes du secteur informel. Celles qui font du commerce ou des activités de service exercent leurs activités parfois durant toute la journée et elles assurent aussi les tâches domestiques. Par exemple, les vendeuses de légumes vont chaque matin très tôt dès 4 h pour acheter les légumes dans les jardins où chez les grossistes pour les revendre dans les marchés durant toute la journée. C'est aussi le cas des ramasseuses d'ordures

ménagères, des coiffeuses, des restauratrices, etc. Les femmes qui balayent les voies publiques et celles qui font le nettoyage de locaux dans l'administration publique et privée doivent s'y rendre dès 3 h du matin pour faire leur travail avant la levée du jour. Parfois, ces femmes cumulent plusieurs activités ; après le travail de nettoyage, elles font du petit commerce durant le reste de la journée. L'exemple ci-dessous d'une commerçante qui tient une boutique de produits de beauté est à l'image de beaucoup de femmes du secteur informel.

Je me lève à 5 h 30, je fais ma prière. Quand je finis de prier, je commence à faire le petit déjeuner pour mon mari et mon enfant. Après le petit déjeuner, je quitte la maison à 6 h 30, j'arrive ici [dans sa boutique] vers 7 h, je nettoie ma boutique et je commence à vendre jusqu'à 17 h, puis je rentre. Arrivée à la maison, je nettoie la cour et la maison, et je fais la cuisine. On mange à 20 h, et je me douche, je prie avant de me coucher vers 21 h 30. (COMMERÇANTE, 33 ANS, MÈRE D'UN ENFANT)

La garde des enfants constitue une importante préoccupation pour les femmes travailleuses, dans un contexte où les structures sociales de garde des enfants sont presque inexistantes. Afin de concilier leur travail et la garde des enfants, certaines femmes qui ont leur famille à Ouagadougou demandent de l'aide ; la grand-mère est parfois sollicitée dans ces cas. D'autres qui n'ont pas cette possibilité confient des fois leurs enfants à des voisines. En l'absence de tout soutien pour la garde des enfants, certaines femmes emmènent leurs enfants au lieu de leur travail pour assurer leur garde tout en travaillant. C'est le cas de beaucoup de commerçantes qui gardent leurs enfants toute la journée au marché, et sont souvent rejointes par leurs enfants scolarisés à midi pour manger avant de repartir à l'école. C'est aussi le cas d'une femme concasseuse de granite dans une carrière de la ville que nous avons interviewée. Elle assure la garde de ses enfants au lieu de son travail, bien que ce soit un environnement dangereux. Au temps de la pause de midi, les enfants scolarisés la rejoignent sur le site de la carrière pour manger avant de repartir à l'école. En plus d'exposer souvent les enfants à divers dangers (insalubrité, trafic sur le marché, etc.), le fait de les emmener au travail peut avoir une influence négative sur la productivité de la mère, et réduire par conséquent son revenu.

La garde des enfants devient davantage compliquée en cas de maladie. Comme observé dans les données quantitatives, ce sont les femmes qui assurent la garde des enfants en cas de maladie. Les femmes salariées dans le secteur formel public ou privé peuvent demander un congé pour

prendre soin d'un enfant malade, c'est un droit reconnu par la réglementation du travail. Mais pour les travailleuses indépendantes, lorsqu'un enfant est malade, comme elles travaillent souvent seules, elles arrêtent momentanément leurs activités économiques pour prendre soin de lui, ce qui constitue un manque à gagner pour ces dernières. Pour limiter le temps d'inactivité et ce manque à gagner, quand c'est possible, certaines femmes emmènent l'enfant malade au lieu de leur travail afin de s'occuper de lui tout en travaillant. C'est ce qui est exprimé dans les propos ci-dessous d'une coiffeuse de 35 ans, mère de quatre enfants, avec une instruction de niveau secondaire.

Si un enfant est malade, bon si c'est l'un des plus grands en tout cas, je peux le laisser à la maison parce que ce n'est pas loin d'ici. Mais si c'est l'un des deux derniers [le bébé de 13 mois qu'elle porte au dos et son grand frère], je l'emmène au salon de coiffure pour le surveiller en travaillant parce que si tu n'es pas là il ne va pas vouloir prendre les produits.

Certaines femmes, notamment les salariées, ont recours à des aides ménagères pour accomplir les tâches domestiques et la garde des enfants afin d'alléger leur fardeau et mieux se consacrer à leurs activités professionnelles. C'est l'exemple ci-dessous d'une femme âgée de 30 ans, mère d'une enfant, qui est agente administrative dans la fonction publique.

Moi j'ai eu la chance d'avoir une aide-ménagère qui m'aide avec l'enfant. Donc c'est elle qui m'épaule. Comme elle est là, et l'enfant n'a pas encore l'âge d'aller à l'école (il a environ deux ans), je le laisse à la maison et je lui donne des instructions pour qu'elle puisse suivre, et maintenant je vais au travail. Quand je quitte le travail, je cours vite pour revenir à la maison afin de superviser les travaux domestiques, c'est comme ça.

Toutefois, comme cette dernière le dit, c'est une chance d'avoir une aide familiale actuellement à Ouagadougou, car comme souligné précédemment, cette main-d'œuvre devient de plus en plus rare. Pour pallier cette situation, certaines femmes ont recours à des aides ménagères uniquement pour des tâches spécifiques telles que la lessive et le ménage. Elles emploient par exemple une femme pour faire le ménage une ou deux fois par semaine, et une autre pour la lessive parfois une fois par semaine ; puis, elles s'organisent pour faire la cuisine et les autres tâches domestiques quotidiennes. Pour les provisions, dans les ménages qui disposent d'un réfrigérateur ou un congélateur, les femmes le font une fois par semaine, souvent chaque samedi. Celles qui ne peuvent pas conserver les

condiments vont au marché deux ou trois fois par semaine, souvent après le travail. Les femmes du secteur informel achètent généralement leurs condiments chaque jour avant de rentrer à la maison. Pour le repas, chaque femme a sa stratégie pour accomplir cette tâche. Certaines le préparent le matin avant d'aller au travail, d'autres le font le soir. Mais dans tous les cas, cela nécessite une bonne organisation.

DISCUSSION ET CONCLUSION

L'analyse montre clairement que les hommes et les femmes à Ouagadougou travaillent dans des conditions précaires, sans assurance vieillesse ni revenu régulier, principalement dans le secteur informel. Les femmes sont davantage représentées dans ce secteur peu organisé et peu rentable. Les résultats montrent aussi l'existence d'un déséquilibre entre hommes et femmes quant au partage des tâches domestiques au sein du ménage. Comme en milieu rural, les femmes des centres urbains sont les principales responsables des tâches domestiques et des soins aux enfants. Qu'elles soient cadres ou agentes dans l'administration publique ou privée, commerçantes grossistes ou détaillantes, instruites ou non, de niveau socio-économique aisé ou pauvre, les femmes sont responsables des tâches domestiques et des soins aux enfants. Cette situation observée avec les données quantitatives est aussi constatée dans les données d'entretiens auprès des femmes. Ces résultats sont similaires à ceux obtenus dans d'autres villes africaines (Adjagmabo *et al.*, 2016 ; Herrera et Torelli, 2013). On constate que la participation des femmes au travail rémunéré n'entraîne pas une modification de la division sexuelle des tâches au sein du ménage.

Avec les entretiens auprès des femmes, on se rend compte que la journée des Ouagalaises est occupée par un ensemble de charges liées à leurs activités professionnelles et à leurs responsabilités familiales. On peut alors réellement parler de « double journée » des femmes (Badini-Kinda, 2010). Si pour les soins des enfants, notamment en ce qui concerne l'école, les hommes apportent une relative contribution, les femmes sont responsables des autres soins donnés aux enfants, de l'entretien du logement, de la préparation des repas, etc. Dans le contexte du Burkina Faso, comme dans d'autres pays africains, il n'est pas socialement toléré qu'un homme marié effectue des travaux domestiques. Un dicton qui existe dans plusieurs langues locales dit que « la femme, c'est le foyer », ce qui signifie que la femme est responsable des tâches domestiques ; une bonne femme

doit savoir gérer convenablement sa maison et bien prendre soin de ses enfants. Le non-respect de ce rôle d'épouse et de mère peut être source de discorde au sein du couple (Gnoumou Thiombiano, 2014b).

Par ailleurs, autrefois, les femmes des centres urbains pouvaient avoir recours à des aides familiales ou à des domestiques salariées pour les aider dans les tâches domestiques. Mais ces dernières années, la possibilité de recours à cette aide devient de plus en plus rare avec les politiques éducatives qui ont permis la scolarisation massive des filles, tant en milieu urbain que rural. D'ailleurs, la scolarisation est obligatoire jusqu'à l'âge de 16 ans. De plus, lorsqu'elles sont déscolarisées, ces dernières années les jeunes filles préfèrent aller travailler dans les sites d'orpillages, très répandus au Burkina Faso, où il semble qu'elles sont mieux rémunérées que pour le travail domestique. De plus, depuis quelques années, le Burkina Faso, sous l'impulsion des institutions internationales, s'est engagé dans la lutte contre le travail des enfants. Un comité national de surveillance des actions de lutte contre la traite, l'exploitation et le travail des enfants (CNS) a été créé en 2011. Ce comité mène des activités de lutte contre le travail des enfants avec le soutien de plusieurs organisations nationales et internationales. Les filles qui quittent les villages pour aller travailler en ville durant la saison sèche sont parfois interceptées et renvoyées dans leurs familles par les agents de sécurité. Pour toutes ces raisons, la main-d'œuvre d'aide ménagère, qu'elle soit familiale ou non, sur laquelle pouvait compter les femmes des milieux urbains, tant à s'amenuiser. Dans ces conditions, la promotion des services de garde des enfants est une nécessité. D'ailleurs, les femmes actives, face aux difficultés d'assurer la garde des enfants, interpellent les autorités quant à la nécessité du développement des structures d'accueil de jeunes enfants (crèches, garderies, écoles préscolaires, etc.), surtout dans les grandes villes.

La division sexuelle traditionnelle du travail attribue à l'homme le rôle de chef de famille, et à la femme le rôle d'épouse et de mère. En tant que chef de famille, il incombe en principe à l'homme de pourvoir aux besoins essentiels de sa famille (logement, nourriture, etc.). Toutefois comme le révèlent les résultats de l'étude, les hommes ne sont plus les seuls à assumer cette responsabilité, et l'apport des femmes est substantiel aujourd'hui. Mais on constate que si les femmes assument de plus en plus la responsabilité économique traditionnellement réservée aux hommes, ces derniers ne s'investissent dans les tâches domestiques dévolues aux femmes.

Par ailleurs, l'un des constats importants qui se dégage des entretiens auprès des femmes est que ces dernières se résignent face à cette situation. En effet, quel que soit leur niveau socioéconomique, les femmes ne revendiquent pas véritablement une implication des hommes dans la prise en charge des tâches domestiques. Certaines femmes proposent plutôt un accompagnement de l'État et des institutions partenaires, à travers l'organisation d'ateliers et de séminaires, afin de leur permettre de mieux concilier leurs rôles professionnel et familial. Cette réticence des femmes burkinabè à faire changer le partage des tâches domestiques entre hommes et femmes avait déjà été observée auprès des femmes salariées de niveau d'instruction élevé (Badini-Kinda, 2010). En effet, dans le contexte du Burkina Faso, une femme qui demande à son mari d'accomplir des tâches domestiques sera sévèrement sanctionnée d'abord par sa propre famille et par la société. Aussi, pour l'instant, il n'y a pas une réelle remise en cause de la répartition traditionnelle des rôles entre hommes et femmes. La division sexuelle du travail constitue un marqueur fort des rapports de genre en Afrique. Les femmes semblent avoir intériorisé leur double rôle, sinon leur triple rôle, à savoir leur rôle d'épouse, de mère et de travailleuses. Tout semble indiquer que l'urbanisation s'accompagne d'une nouvelle structuration de l'emploi, mais cela n'engendre pas un changement dans la répartition sexuelle des tâches. Au regard des résultats de cette étude, on peut conclure que l'accroissement du rôle économique des femmes en milieu urbain, lieu considéré comme favorable aux changements, n'est pas suivi de réels progrès pour la condition des femmes.

Ce chapitre apporte un éclairage sur la question des inégalités de genre au sein du ménage. Les résultats de l'étude fournissent un éclairage sur la conciliation entre travail et famille pour les femmes en milieu urbain africain, et les rapports de genre au sein du ménage. Ils fournissent des données probantes pour des programmes visant à améliorer le statut de la femme. En effet, l'élimination des inégalités entre hommes et femmes dans le travail et au sein de la famille est un préalable à une bonne participation des femmes au marché de l'emploi (Barrère-Maurisson, 2012). L'atteinte des égalités de genre pour le travail domestique pourrait augmenter le potentiel de production des femmes et stimuler considérablement le développement des pays africains. Aussi, afin de favoriser l'autonomisation des femmes tant prônée en Afrique, en plus de la promotion de leur accès à l'éducation et à la formation professionnelle, une attention particulière devrait être accordée à la question de la conciliation travail et famille des femmes. Mais pour l'instant, cette problématique ne semble pas être une priorité au Burkina Faso comme dans d'autres pays africains.

À la lumière des résultats, nous nous rendons compte que le changement de mentalité des femmes et des hommes sur le partage des tâches domestiques a encore du chemin à faire. Tous les autres chapitres de cet ouvrage collectif sur la conciliation des travaux domestiques et les activités professionnelles, le rôle des femmes dans la socialisation et l'apprentissage des rôles sociaux des filles et des garçons montrent une pérennité. Les générations antérieures participent fortement à maintenir la hiérarchisation des rôles et des tâches domestiques en privilégiant les hommes. Ces générations antérieures ont subi l'inégalité de traitement des travaux domestiques par rapport à leur conjoint, elles trouvent alors normal que leurs filles, leurs jeunes sœurs et leurs belles-filles subissent le même sort qu'elles.

Il apparaît clairement que ce ne sont pas seulement les hommes qui perpétuent leur non-participation dans les tâches domestiques, ils sont soutenus par les femmes elles-mêmes, à savoir leur aîné et les congénères. Toutefois, des analyses approfondies sur le partage des tâches au sein du ménage et la conciliation entre vie familiale et travail s'avèrent nécessaires pour mieux cerner les différences selon les générations et les catégories socioéconomiques des femmes des centres urbains.

BIBLIOGRAPHIE

- ADJAMAGBO, A., P. ANTOINE, D. BEGUY et F.B. DIAL (2009). « Comment les femmes concilient-elles mariage et travail à Dakar et à Lomé ? », dans M. Amadou Sanni, P. Klissou, R. Marcoux et D. Tabutin (dir.), *Villes du Sud. Dynamiques, diversités et enjeux démographiques et sociaux*, Paris, Agence universitaire de la francophonie/Éditions des archives contemporaines, p. 103-124.
- ADJAMAGBO, A., B. GASTINEAU et N. KPADONOU (2016). « Travail-famille : un défi pour les femmes à Cotonou », *Recherche féministe*, 29(2), p. 17-41.
- ARBACHE, J.S., A. KOLEV et E. FILIPIAK (2010). *Gender Disparities in Africa's Labor Market*, Washington, D.C., Agence française de développement, World Bank, 422 p.
- BADINI-KINDA, F. (2010). « Femmes, foyer, activités professionnelles : les termes du débat au Burkina Faso », dans M. Rollinde (dir.), *Genre et changement social en Afrique*, Paris, Éditions des Archives contemporaines/Agence universitaire francophone, p. 25-40.
- BANQUE AFRICAINE DE DÉVELOPPEMENT (BAD) (2015). *Autonomiser les femmes africaines : plan d'action, Indice de l'égalité de genre en Afrique 2015*, Abidjan, BAD, 30 p.
- BARRÈRE-MAURISSON, M.-A. (2012). « L'évolution des rôles masculin et féminin au sein de la famille », *Les Cahiers français : documents d'actualité*, La Documentation française, numéro spécial « Comment va la famille ? », 371, p. 22-29.
- CALVÈS, A.E. et J.-F. KOBIANÉ (2014). « Genre et nouvelles dynamiques d'insertion professionnelle chez les jeunes à Ouagadougou », *Autrepart*, 3(71), p. 33-56.
- CALVÈS, A.E. et B. SCHOUMAKER (2004). « Crise économique et évolution de l'emploi des jeunes citadins au Burkina Faso », *Étude de la population africaine*, 19(1), p. 35-58.

- CHARMES, J. (2005). « Femmes africaines, activités économiques et travail : de l'invisibilité à la reconnaissance », *Revue Tiers Monde*, 2(182), p. 255-279.
- CHEN, M. (2008). « Informality and social protection : Theories and realities », *IDS Bulletin*, 39(2), mai, p. 18-27.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION (FAO) (dir.) (2011). *Women in Agriculture : Closing the Gender Gap for Development. The State of Food and Agriculture 2010-11*, Rome, FAO.
- GNUOMOU THIOMBIANO, B. (2014a). « Genre et prise de décision au sein du ménage au Burkina Faso », *Cahiers québécois de démographie*, 43(2), p. 249-278.
- GNUOMOU THIOMBIANO, B. (2014b). « Causes et conséquences du divorce et de la séparation des couples au Burkina Faso : les enseignements d'une enquête qualitative », dans R. Marcoux et P. Antoine (dir.), *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 230-249.
- HALLWARD-DRIEMEIER, M. (2013). *Enterprising Women : Expanding Economic Opportunities in Africa*, Paris et Washington, D.C., Agence française de développement et World Bank, 274 p.
- HERRERA, J. et C. TORELLI (2013). « Travail domestique et emploi : quel arbitrage pour les femmes ? », dans P. De Vreyer et F. Roubaud (dir.), *Les marchés urbains du travail en Afrique subsaharienne*, Marseille, IRD, p. 231-259.
- INTERNATIONAL DEVELOPMENT RESEARCH CENTRE (IDRC), UKAID et Hewlett Foundation (2013). *Growth and Economic Opportunities for Women 2013*, Ottawa, IDRC, 24 p.
- KABEER, N. (2012). *Women's Economic Empowerment and Inclusive Growth : Labour Markets and Enterprise Development*, UK's Department for International Development (DFID) et International Development Research Centre (IDRC), SIG Working Paper, 1, 65 p.
- KOBIANÉ, J.-F., I. KABORÉ et B. GNUOMOU THIOMBINAO (2012). *Étude qualitative sur genre et décisions économiques au Burkina Faso*, Rapport final, Ouagadougou, ISSP, 143 p.
- KOUAME, A. et D. TAMEKO (2000). « Inégalités entre hommes et femmes sur le marché du travail », dans M. Bozon et T. Locoh (dir.), *Rapports de genre et questions de population II. Genre, population et développement*, Paris, INED, p. 53-67.
- ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL (OIT) (2012). *Tendances mondiales de l'emploi 2012 Prévenir une aggravation de la crise de l'emploi*, Genève, Bureau international du travail, 129 p.
- ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL (OIT) (2016). *Emploi et questions sociales dans le monde 2016 : transformer l'emploi pour en finir avec la pauvreté*, Genève, Bureau international du travail, 193 p.
- ROUBAUD, F. et C. TORELLI (2013). « Employment, unemployment, and working conditions in the urban labor markets of Sub-Saharan Africa : Main stylized facts », dans P. De Vreyer et F. Roubaud (dir.), *Urban Labor Markets in Sub-Saharan Africa*, Washington, D.C., et Paris. World Bank et Agence française de développement, p. 37-79.
- SUAREZ ROBLES, P. (2012). *Inégalités de genre sur le marché du travail en Afrique : une analyse de données d'enquêtes sur l'Éthiopie et la Tanzanie*, Thèse de doctorat, Champs-sur-Marne, Université Paris-Est, 220 p.
- UNION EUROPÉENNE (2010). *Revue de la protection sociale dans quelques pays d'Afrique de l'Ouest*, Bruxelles, Union européenne, 84 p.
- UNITED NATIONS (2014). *The Millennium Development Goals Report 2014*, New York, United Nations, 56 p.
- WEKWETE, N.N. (2014). « Gender and economic empowerment in Africa : Evidence and policy », *Journal of African Economies*, 23, suppl. 1, 1^{er} janvier, p. i87-i127.
- WORLD BANK (2012). *World Development Report 2012. Gender Equality and Development*, Washington, D.C., World Bank, 426 p.





CHAPITRE 7

« JE NE VEUX PAS ÊTRE EN TRAIN D'ARRANGER LE DEHORS, ET LE DEDANS VA ÊTRE GÂTÉ »

DIFFICILE CONCILIATION TRAVAIL-FAMILLE CHEZ LES PROFESSIONNELLES DE COTONOU ET DE LOMÉ

AYEMI LAWANI

LES RÉCENTES MUTATIONS SOCIODÉMOGRAPHIQUES et économiques en Afrique ont entraîné une plus grande présence des femmes dans le milieu du travail. Le taux de participation des femmes au marché du travail a ainsi connu une croissance constante au cours des dernières années. En Afrique subsaharienne, le pourcentage de la population féminine faisant partie de la population active est passé de 58 % dans les années 1990 à presque 63 % en 2016 (Banque mondiale, 2017). La présence accrue des femmes sur le marché de l'emploi, notamment dans le salariat moderne, a entraîné ce que

certain auteurs ont appelé une « double journée » marquée par un cumul du travail domestique, effectué à la maison, et des activités professionnelles effectuées hors du cadre familial (Badini-Kinda, 2010). Cette double contrainte, professionnelle et familiale, pose la question de la conciliation entre les deux univers de travail domestique et professionnel, avec leurs particularités et leurs exigences (Aryee, 2005). Les femmes travaillant dans le champ professionnel des activités de développement en général, et dans celui des organisations non gouvernementales (ONG) en particulier, n'ont pas échappé à cette dynamique. Tout comme dans d'autres champs professionnels, elles doivent également concilier leur engagement hors de la maison à leur devoir au sein du foyer. Cependant, à la différence de la plupart des autres secteurs d'activités, les ONG de développement se sont distinguées par la priorité qu'elles accordent à l'égalité de genre, constamment communiquée dans les discours institutionnels comme dans ceux des acteurs.

Depuis les années 2000, plusieurs accords internationaux (Déclaration du millénaire et Accords de Cotonou en 2000, Déclaration de Paris en 2005, Plan d'action d'Accra en 2008, Forum de Busan en 2011) ont généralisé l'intégration du genre à toutes les étapes des projets et programmes de développement ; il s'agit du *gender mainstreaming* (Adjamagbo et Calvès, 2012 ; Calvès, 2014) qui fait de la prise en compte du genre une condition *sine qua non* d'appui technique et financier de la part des principaux bailleurs de fonds. La participation des femmes dans ce champ est donc une priorité non seulement du fait de la dimension transversale de l'égalité du genre dans la conception et la mise en œuvre des programmes de développement, mais aussi à travers un effort soutenu pour intégrer les femmes et leur ouvrir des postes de responsabilité dans les organisations internationales et locales. En Afrique, comme ailleurs dans le monde en développement, il devient donc rare de voir des offres d'emploi qui ne stipulent pas clairement que « les candidatures féminines sont vivement encouragées ». Plus encore, dans les activités de développement, plusieurs femmes ont créé ou dirigent des organisations féminines qui se sont mises au-devant des revendications pour les droits des femmes (Bisilliat, 2000 ; Tripp *et al.*, 2017). Dans leur discours, quelle que soit la thématique, ces organisations se veulent être des précurseurs dans la lutte pour l'égalité entre hommes et femmes.

Cette mise en avant de l'égalité de genre nous a donc poussés à nous intéresser de près aux expériences familiales des femmes professionnelles dans les ONG locales de développement en milieu urbain africain. Le

discours véhiculé se matérialise-t-il dans l'expérience familiale des principales actrices de ce champ professionnel ? D'autres études ont déjà fait ressortir les difficultés rencontrées par les femmes africaines pour concilier vie professionnelle et vie familiale (Adjamagbo *et al.*, 2006, 2016 ; Antoine *et al.*, 2004 ; Badini-Kinda, 2010). Ce chapitre a pour but de contribuer à cette littérature en s'intéressant aux raisons de ces difficultés, avec une focalisation sur les femmes au sein des ONG locales.

Au-delà des explications qui ressortent du discours de ces femmes engagées et très présentes dans l'espace public pour la défense des droits des femmes, il s'agira donc de voir si leur expérience de conciliation est différente de celle des femmes dans les autres champs professionnels, telle que décrite dans les quelques études existantes sur le sujet. Nos analyses visent également à faire une comparaison générationnelle. Comme nous l'avons noté précédemment, les années 2000 ont été marquées par plusieurs accords internationaux qui, en prônant le *gender mainstreaming*, ont voulu créer une rupture avec les décennies précédentes au cours desquelles les politiques et programmes n'allaient pas assez loin dans la prise en compte des besoins des femmes. En choisissant l'année 2000 comme point de différenciation, il s'agit de voir, sur la question de la conciliation, comment la génération des femmes qui ont amorcé leurs activités à partir des années 2000 diffère de la génération de celles qui ont été actives dans ce champ professionnel avant le tournant du millénaire.

LE TERRAIN ET LES DONNÉES

L'analyse se base sur un terrain de recherche mené à Cotonou (Bénin) et à Lomé (Togo). Comparées aux femmes d'autres villes en Afrique de l'Ouest, celles de Cotonou et de Lomé ont été historiquement impliquées hors du cadre familial dans des activités génératrices de revenus, notamment le commerce (Adjamagbo *et al.*, 2006). Les grands marchés de Dantokpa (Cotonou) et d'Assigamé (Lomé) ont toujours constitué une bonne illustration des capacités entrepreneuriales des femmes béninoises et togolaises, avec l'exemple notoire des « Nana Benz » de Lomé (Aduayom et Kponton, 1981 ; Cordonnier, 1982 ; Toulabor, 2012). Il va de soi que cette implication historique hors de la sphère domestique a entraîné une nécessité constante de négociations entre activités génératrices de revenus et devoir familial de mères et d'épouses. De nos jours, les contextes de travail dans le salariat moderne et formel diffèrent de ceux dans le secteur informel (Cassirer et Addati, 2007), entraînant ainsi de nouveaux défis pour les femmes. Par exemple, alors qu'il n'est pas rare de voir dans les marchés africains des

commerçantes qui allaitent ou s'occupent de leurs enfants en bas âge tout en menant leurs activités commerciales, le salariat moderne exige une séparation des sphères familiale et professionnelle qui enlève cette flexibilité aux femmes, sans toutefois leur proposer des solutions de rechange.

Les données ont été collectées par l'intermédiaire d'entretiens biographiques visant à recueillir le point de vue des acteurs sur leurs environnements (professionnel, familial ou national), leurs expériences, leurs parcours et les médiations dans leurs vies (Desmarais, 1986 ; Olivier de Sardan, 2008 ; Savoie-Zajc, 2003). L'échantillon est composé de 12 femmes (cinq à Cotonou, sept à Lomé). Les répondantes sont âgées de 28 à 70 ans. Six parmi elles sont entrées dans le champ professionnel des ONG avant les années 2000 ; nous les avons nommées l'« ancienne génération » ou les « aînées ». Les six autres femmes ont commencé leurs carrières après l'année 2000 ; il s'agit de la « nouvelle génération » ou des « jeunes ». Parmi les six femmes de l'ancienne génération, deux sont divorcées avec chacune trois enfants ; les quatre autres sont toujours mariées avec respectivement un, quatre, cinq et sept enfants. Sur les six femmes de la nouvelle génération, trois sont célibataires sans enfants, et les trois autres sont mariées avec un enfant pour l'une d'entre elles, et deux enfants pour chacune des deux autres mariées. D'autre part, si toutes les répondantes sont les plus hautes responsables de leurs organisations, huit parmi elles en sont également les fondatrices. Les ONG au sein desquelles ces femmes interviennent sont actives dans différents domaines d'action ; néanmoins, la moitié d'entre elles travaillent sur des thématiques liées aux droits des femmes. Les autres sont impliquées dans des domaines d'action comme l'éducation, la santé, l'environnement, le renforcement des capacités des organisations de la société civile (OSC) et la lutte contre la pauvreté. Comparées au reste de la population féminine de leurs pays, ces femmes ont un niveau de scolarisation très élevé : hormis deux, toutes nos répondantes ont un niveau universitaire. Avec au minimum quatre années d'études universitaires, les répondantes de la nouvelle génération sont néanmoins plus éduquées.

LES RÉSULTATS

Les femmes qui ont participé à cette étude rencontrent des difficultés pour concilier devoir familial et responsabilités professionnelles, et ce, quelle que soit la génération. À travers leur discours, cette difficile conciliation est liée à l'importance qu'elles accordent à la réussite familiale, mais également aux contextes socioculturels dans lesquels elles évoluent.

— **La « réussite familiale » qui reste centrale dans les projets de vie**
Une question de choix pour l'ancienne génération

Les répondantes qui ont commencé leur carrière dans des ONG avant les années 2000, l'« ancienne génération », l'ont fait à un âge tardif. Ces femmes qui étaient âgées de 50 ans et plus au moment de l'entrevue ont eu une longue carrière dans d'autres champs professionnels, le plus souvent dans la fonction publique, avant de créer ou d'intégrer les ONG. En fait, c'est seulement après leur retraite que la plupart d'entre elles se sont consacrées à temps plein à leurs activités dans des ONG de développement. La majorité des femmes « pionnières » dans les ONG au début des années 1990 ont justement fondé leurs organisations à un âge avancé. Cette entrée tardive explique d'ailleurs la difficulté de trouver, à Cotonou et à Lomé, des femmes qui ont créé ou exercé dans des ONG depuis le début des années 1990 et qui sont encore actives. L'analyse des entretiens des femmes de cette génération illustre la place centrale qu'elles ont accordée à leur vie familiale, et les difficultés qu'elles ont eues dans leurs parcours pour concilier devoir familial et responsabilités professionnelles. Une de nos répondantes, Pascale (57 ans), est mariée avec quatre enfants ; elle a fait carrière dans la fonction publique béninoise (ministère de la Justice) avant de devenir directrice générale d'une ONG de défense des droits des femmes. Pascale se dit ambitieuse et ne cache pas son désir de s'engager en politique. Parlant de la conciliation entre famille et travail, elle affirme que *« le problème de toutes les femmes dites leaders, c'est de pouvoir concilier la vie professionnelle, la vie d'activiste avec la vie de foyer »*. Pascale note que les femmes doivent *« pouvoir être mères, épouses et citoyennes, et pouvoir avoir l'intelligence de concilier ces trois rôles-là »*. Toutefois, elle reconnaît la difficulté de trouver une harmonie entre ces différentes sphères de la vie, car selon elle, *« malheureusement, la conciliation quelques fois se fait de façon chaotique »*. Le discours des répondantes de l'ancienne génération donne à penser que pour elles, « réussir dans sa vie » ne peut se concevoir sans une prise en compte de leur devoir d'épouse et de mère ; autrement, comme le pense Pascale, il s'agirait d'une réussite superficielle : *« Quand je dis "qui réussit", ce n'est pas seulement les apparences. Réussir, c'est vraiment la femme leader qui a réussi à concilier sa vie de mère, sa vie d'épouse et sa vie de citoyenne. »*

Face à la difficile conciliation entre les responsabilités de mère, d'épouse et de professionnelle, pour les répondantes de l'ancienne génération, la femme *« est obligée quelques fois d'abandonner un de ces rôles-là au profit des autres »*. C'est en effet ce qui ressort des récits de vie des femmes de l'ancienne génération : pour elles, il s'est agi d'un véritable

dilemme à divers moments de leurs parcours et le plus souvent elles ont fait le choix de la famille au détriment de celui des ambitions professionnelles. À 65 ans, Yvette est l'une des doyennes dans les ONG béninoises. Elle dirige depuis plus de 15 ans une ONG qui milite pour le droit à l'éducation des femmes béninoises et pour leur plus grande implication citoyenne et politique. Yvette vit toujours avec son mari avec qui elle a eu sept enfants. Faisant référence à sa double responsabilité publique et familiale, elle affirme : « *Je ne veux pas être en train d'arranger le dehors, et le dedans va être gâté.* » Par « dehors », Yvette fait référence à ses activités professionnelles, alors que « dedans » indique sa vie familiale. De l'avis des femmes de l'ancienne génération, celles qui ont voulu dès le départ poursuivre leurs ambitions professionnelles ont été souvent emmenées à payer un lourd tribut sur le plan familial. Dans son entretien, Pascale exprime clairement cette vision :

Il y a des femmes qui réussissent ; on voit apparemment qu'elles ont réussi, mais lorsque l'on va voir derrière, ce sont souvent des femmes qui sont très seules. Si vous faites une petite statistique, que vous regardez dans le système des organisations de développement, que vous voyez plusieurs femmes qui sont à la tête justement de ces organisations-là, vous regardez derrière, généralement, vous ne voyez pas d'hommes. Soit elles sont divorcées, soit elles sont célibataires. (PASCALE, 57 ANS, MARIÉE, QUATRE ENFANTS, COTONOU)

Au vu de l'importance que ces femmes accordent à la famille, elles disent avoir préféré mettre de côté certaines ambitions professionnelles afin de « *maintenir l'harmonie familiale* », et notamment leur présence auprès des enfants. À Lomé, Ama (60 ans) a longtemps fait carrière dans l'enseignement avant d'être engagée en 1995 dans une organisation internationale de développement. Elle raconte qu'elle dirigeait la branche ouest-africaine de l'organisation lorsqu'en 2005, au moment du décès du président Eyadema et de la période d'instabilité sociopolitique qui s'en est suivie au Togo, l'organisation décida de délocaliser ses bureaux de Lomé vers le Burkina Faso. Ama se rappelle :

J'avais des responsabilités familiales qui ne me permettaient pas de partir. Il y avait ma maman, et puis, il y a un de mes fils qui ne pouvait pas supporter le climat là-bas [...] j'ai pris la décision de ne pas y aller, j'ai démissionné et donc ils ont trouvé quelqu'un pour placer au Burkina. (AMA, 60 ANS, DIVORCÉE, TROIS ENFANTS, LOMÉ)

La priorité accordée à la famille explique d'ailleurs en partie l'entrée tardive des femmes de l'ancienne génération dans des ONG. En effet, au début de leurs trajectoires professionnelles, plusieurs de celles qui nourrissaient l'envie de s'engager dans les ONG ont plutôt fait le choix d'occuper des postes avec des horaires fixes et un emploi du temps plus « stable », notamment dans la fonction publique. C'est seulement après que leurs enfants aient atteint un certain âge que ces femmes disent avoir accepté des postes aux responsabilités plus exigeantes. Prenons l'exemple des voyages : les responsables dans les organisations locales de développement que nous avons rencontrées conviennent que l'on ne peut mener à bien ses activités dans les ONG sans voyager fréquemment. Elles reconnaissent aussi que voyager constamment est source d'instabilité familiale. De ce fait, cette nécessité d'« être continuellement sur la route » a considérablement affecté la volonté des femmes de s'engager pleinement dans des ONG au début de leurs trajectoires professionnelles. Ainsi, lorsqu'elle parle de ses trois enfants, l'une des répondantes à Lomé, Ama, se rappelle qu'« *il fallait trouver quelqu'un pour les garder, [qu']ils n'étaient pas âgés en ce moment-là ; avant, quand on disait aux gens de voyager, [elle] disai[t] que [s]es enfants n'étaient pas grands* ». Au moment de l'entrevue, à 60 ans, Ama est l'une des responsables d'ONG les plus actives de Lomé. Depuis que ses enfants ont grandi, elle dit pouvoir voyager plus fréquemment. Tout comme Ama, les femmes de sa génération ont donné la priorité à leurs enfants et seulement ensuite à leurs aspirations professionnelles. C'est aussi l'exemple d'Yvette (65 ans) que nous évoquions précédemment. Yvette a commencé son engagement militant depuis les années 1960, quand elle était au lycée, et ce, dans un contexte de fort contrôle par l'État des activités associatives au Bénin. Néanmoins, nous avons pu remarquer dans son parcours qu'après son mariage elle a réduit ses activités associatives au profit de la sphère familiale. Elle ne s'y adonne à nouveau et à temps plein qu'à 50 ans, après 25 ans de carrière dans l'enseignement. Yvette remarque : « *Moi, j'ai mis tout cela au soir de la vie ; j'ai privilégié les enfants, les enfants, les enfants.* » Yvette exprime sa satisfaction d'avoir fait ce choix ; elle vit toujours avec son époux et le succès scolaire et universitaire de ses enfants apparaît comme une preuve de sa propre réussite dans son rôle de mère :

Ils sont sept [enfants] et le minimum des diplômes dans la maison c'est le BAC plus sept [années d'études]. Quand quelqu'un me dit : « Vous parlez de scolariser les filles, et chez vous ? » Je dis, chez moi, quand on dit ingénieur on ajoute « s », quand on dit docteur on ajoute « s ». La première femme docteure en télécommunication dans notre pays, c'est ma fille.

Il est néanmoins important de noter que pour les femmes de l'ancienne génération, il ne s'agissait pas de choisir entre travailler et ne pas travailler. Loin de renoncer à une vie professionnelle, il s'agissait plutôt pour ces femmes de choisir le type d'activités qui leur permettrait le mieux de jouer pleinement leur rôle familial.

La nouvelle génération à la quête d'un équilibre

Tout comme leurs aînées, les jeunes femmes accordent une place significative à « la réussite familiale » en général et spécifiquement à leur rôle de mère. Cela est apparent même chez celles qui n'ont pas encore d'enfants. Kossiwa dirige une des ONG les plus dynamiques du Togo, avec près d'une cinquantaine d'employés intervenant dans l'éducation, l'alphabétisation et la protection de l'environnement. À 28 ans, Kossiwa est célibataire et n'a pas d'enfants. Néanmoins, fonder une famille reste pour elle un objectif important à atteindre :

Je pense qu'une femme africaine épanouie, c'est quand même une femme qui a réussi sa vie sociale avant tout. [...] Ce que j'entends, c'est : j'ai une vie sociale épanouie, une vie familiale épanouie et qu'après, j'ai une vie professionnelle épanouie, c'est top. Mais si je n'ai qu'une vie professionnelle épanouie et que les autres, ça n'a pas marché, je ne serai pas heureuse.

Le discours sur la réussite familiale n'a donc pas changé ; comme pour leurs aînées, une vie « épanouie » pour les jeunes femmes professionnelles dans des ONG se conçoit difficilement en dehors d'une vie matrimoniale et familiale. Face à leurs ambitions professionnelles, le désir toujours fort d'être épouse et mère entraîne des tensions chez ces femmes. Ces tensions sont exacerbées par le manque de structures d'appui, et ce, bien qu'elles travaillent dans un champ professionnel qui se veut à la pointe des actions pour l'émancipation de la femme. À la différence de leurs aînées, il devient de moins en moins possible pour les jeunes de s'en remettre à des membres de la famille élargie pour la garde des enfants et plus généralement pour l'aide à la tâche domestique. C'est ce que relève Koumé, une des répondantes à Cotonou. À 35 ans, elle est mariée et mère d'un enfant. Pour elle, la situation est rendue plus ardue par le fait que le

cadre institutionnel, tant sur le plan du pays qu'au sein des ONG de développement, ne favorise pas les jeunes femmes professionnelles ayant des enfants :

Ce dont j'ai souffert et dont la plupart des femmes souffrent, c'est le manque de structures d'accompagnement des femmes. Vous ne savez pas où mettre l'enfant, vous ne savez pas quoi faire quand il est malade, etc. C'est lundi matin quand vous voulez venir au boulot que la domestique qui part en week-end ne vient pas. Vous voyez, vous avez un bébé de 7 mois sur les bras et c'est lundi matin. On vous attend pour signer le chèque, on vous attend pour faire ceci ; là, vous écarquillez les yeux. Et je crois que ça arrive à toutes les femmes [...] ce n'est pas facile, ah non, ça, c'est de la souffrance morale.

Contrairement à leurs aînées, les jeunes hésitent moins à mettre en avant leurs ambitions professionnelles. Les répondantes de la génération d'après 2000 rencontrées durant cette étude sont entrées dans le champ des activités de développement dès la fin de leurs études universitaires et parfois même bien avant. Plus que leurs aînées, la nouvelle génération accorde très tôt une priorité à leurs aspirations professionnelles, comme l'illustrent particulièrement les propos des répondantes qui ne sont pas encore en union et n'ont pas encore d'enfants. Une de nos répondantes à Lomé, Yawa, dirige une ONG qui intervient dans la prévention des conflits. À 28 ans, elle est célibataire et n'a pas d'enfants. Yawa organise de nombreuses campagnes de sensibilisation sur toute l'étendue du territoire togolais et est amenée à voyager régulièrement à l'extérieur du Togo. Elle remarque : « Très tôt le matin je pars, très tard le soir, je viens, ce n'est pas évident, mais c'est ça. » Les propos de Kossiwa, une autre répondante, vont dans la même lignée : « C'est clair, moi je n'ai pas eu vraiment de vie personnelle, je veux dire vie de couple et tout ça ; je finissais très tard, je rentrais, je dormais et je travaillais les week-ends. » À 32 ans, Akoua dirige l'une des plus anciennes et des plus importantes ONG du Togo. Les activités de son organisation portent sur la lutte contre le VIH/sida. Selon elle, pour arriver si jeune à la tête d'une si grosse ONG, elle a dû faire des choix : « L'engagement professionnel prend le pas sur tout le reste. » Aussi, les répondantes de la jeune génération, au lieu de « reporter » leur entrée dans les ONG comme

leurs aînées l'avaient fait, préfèrent au contraire retarder le moment d'entrer en mariage, et le cas échéant, celui d'avoir des enfants. Cela leur permet de conserver le plus longtemps possible une marge de manœuvre suffisamment grande dans les activités professionnelles. C'est ce qu'Akoua explique plus loin durant son entrevue :

Je ne suis pas encore mariée. Donc, je n'ai pas encore à affronter certaines charges qu'affrontent les femmes au foyer. Ce n'est pas du tout facile quand il faut gérer sa famille, son mari, ses enfants, tout son foyer et faire face à tout ce qu'on a à faire au boulot. Moi, aujourd'hui je suis encore célibataire et donc je peux me permettre d'aller à toutes les missions, de travailler à fond. [...] Pour l'instant, je suis plus à l'aise dans ce travail parce que je n'ai pas d'autres engagements. Ça ne veut pas dire que je ne veux pas avoir ces engagements, mais juste que je prends le temps de préparer le terrain au mieux pour ne pas avoir à gérer trop de conflits le moment venu. (AKOUA, 32 ANS, CÉLIBATAIRE SANS ENFANTS, LOMÉ)

En ce qui a trait aux jeunes femmes qui ont des enfants, si elles rencontrent des difficultés similaires à leurs aînées, elles les conçoivent néanmoins comme moins handicapantes. Par exemple, à la différence d'Ama que nous citions précédemment, Nadia (42 ans) qui a deux enfants note : « *Depuis leur jeune âge, j'ai toujours essayé de gérer ; moi, je me suis organisée pour que si je voyage je n'aie pas de problèmes avec les enfants.* »

Comment les jeunes femmes qui ont des enfants se prennent-elles alors pour « gérer » responsabilités maternelles et engagements professionnels ? Pour plusieurs, il s'agit de « délocaliser » l'une ou l'autre de ces deux sphères. En effet, il arrive à certaines femmes d'assurer la garde de leurs enfants sur leur lieu de travail. C'est l'exemple de Koumé, que nous citions précédemment. Son entrevue s'est déroulée à son bureau, au siège de l'organisation qu'elle dirige. Koumé avait avec elle son enfant de quatre ans et elle a dû interrompre l'entrevue à plusieurs reprises pour s'adresser à l'enfant qui jouait à côté. Pour concilier les rôles domestique et professionnel, d'autres jeunes mères « délocalisent » à l'inverse leur travail vers la maison. Ainsi, alors que Koumé emmène son enfant sur son lieu de travail, Nadia dit qu'elle a réussi à mieux « gérer » ces différents rôles en installant sa résidence et le siège de son organisation dans le même immeuble. En effet, comme nous l'avons remarqué durant notre rencontre, le siège de son organisation se trouvait au rez-de-chaussée et elle habitait

avec sa famille au premier étage de l'édifice. Nadia explique à ce propos : *« Quand vous êtes femme, ce n'est pas toujours facile, mais, je suis dans un contexte qui me permet quand même de concilier les deux ; mon domicile est en haut, c'est un choix ; vous savez, aujourd'hui il n'y a plus de limites pour le travail. »*

■ Le poids des normes et les pressions sociales

Des normes fortement intériorisées par les aînées

Selon les femmes de l'ancienne génération interrogées à Cotonou et à Lomé, la difficile conciliation s'explique également par certains comportements qui leur sont socialement inacceptables. Afi (70 ans), qui a occupé diverses hautes responsabilités dans la fonction publique à Lomé, en témoigne :

Sachant dans quelle société vous êtes, il ne faut pas abuser, n'allez pas à des réunions et en revenir à minuit, vous aurez des problèmes ; [...] n'allez pas en réunion en laissant les enfants affamés à la maison, vous aurez des problèmes à juste titre, vous ne trouverez personne pour vous défendre. (AFI, 70 ANS, MARIÉE, CINQ ENFANTS, LOMÉ)

Afi et une autre répondante, Adjoa, 62 ans, ont eu de longues carrières à des postes importants au sein de la fonction publique togolaise. Elles furent toutes les deux ministres dans différents gouvernements, avant de s'engager dans des ONG de défense des droits des femmes. Pourtant, leur discours ne semble pas remettre en cause le fait que les responsabilités domestiques dans leurs familles aient reposé presque uniquement sur elles. Pour Afi, *« il faut accepter les deux tâches qui incombent à la femme : s'occuper de sa famille et travailler, s'occuper de sa famille et s'engager dans la vie associative [...] et quand vous êtes engagée et que la chose vous plaît vraiment, vous apprenez à négocier »*. Quant à Adjoa, elle note que *« quand tu reviens à la maison, tu fais ton travail de ménage ; tu es femme, tu fais la cuisine, tu t'occupes de tes enfants, de ton mari »*. Les répondantes de l'ancienne génération ont un discours engagé pour la défense des droits des femmes et la déconstruction des rôles genrés. Lorsqu'elles parlent de leur engagement dans les ONG, elles dénoncent clairement les normes sexistes qui existent dans la société et la division sexuée des tâches domestiques qui défavorisent les femmes. Pourtant, quand elles évoquent leurs vies familiales, elles ne sortent pas de la conception traditionnelle du rôle des

femmes. Lorsqu'elles parlent de leurs propres responsabilités conjugales et maternelles, leurs propos ne remettent que rarement en cause le fait que les tâches domestiques incombent *de facto* presque exclusivement aux femmes. À ce propos, Badini-Kinda (2010, p. 35), dans son analyse des femmes professionnelles dans l'administration de l'enseignement supérieur au Burkina Faso, évoque une « intériorisation des normes sociales » qui prendrait naissance dans la socialisation depuis l'enfance et qui conduit les femmes elles-mêmes à « légitimer » le rôle traditionnel qui leur est conféré.

Dans la même lignée, nos analyses font ressortir la perception très traditionnelle du rôle et des responsabilités de leurs conjoints qu'ont les répondantes de l'ancienne génération. En effet, le discours de ces femmes se fonde sur des représentations qui confèrent à l'homme une certaine autorité liée au rôle de « chef de famille ». Pour elles, leur réussite professionnelle ne peut se faire sans une « acceptation » et un accompagnement du conjoint. Les répondantes de l'ancienne génération rencontrées à Cotonou et à Lomé soulignent souvent « la chance » qu'elles ont d'avoir un conjoint qui « comprend » et qui « soutient » leur engagement. Par exemple, Pascale est impliquée dans des programmes dont l'un des objectifs est la remise en question de la construction sociale du genre, et ce, au sein des programmes liés au « genre et développement » prôné dans toutes les activités de changement social au Bénin. Elle remarque pourtant : *« Je n'ai encore une fois aucun mérite ; la chance que j'ai, c'est d'avoir un partenaire qui partage justement la cause. [...] C'est incontournable, c'est vraiment incontournable. »* Cette socialisation qu'évoque Badini-Kinda ne concerne pas uniquement les femmes, mais aussi leurs conjoints. Les femmes qui ont participé à cette étude le remarquent d'ailleurs lorsqu'il s'agit des hommes. C'est ce que relève Pascale :

La mentalité de nos hommes, qui ne conçoivent pas que la femme puisse jouer un autre rôle que de s'occuper d'eux ; c'est ça qu'on leur a appris, ils ont vécu dedans, ils ont évolué dedans. [...] Ils ne conçoivent pas qu'il faille partager justement les rôles domestiques. Ils ne conçoivent pas qu'au même titre qu'une femme, prendre un congé de paternité, rester à la maison, s'occuper du bébé alors que la femme a une réunion internationale quelque part. (PASCALE, 57 ANS, MARIÉE, QUATRE ENFANTS, COTONOU)

Par ailleurs, plusieurs répondantes perçoivent l'environnement familial comme hostile à la réussite professionnelle féminine. Adjoa, une des répondantes à Lomé, parle avec amertume de son divorce. Pour elle, l'échec de son mariage s'explique par la réussite de sa carrière professionnelle. Adjoa remarque que dans une société patriarcale comme la sienne, les

membres de son entourage en général, et ceux de sa belle-famille en particulier, n'ont jamais été réceptifs à l'idée qu'elle ait eu une carrière professionnelle plus réussie que celle de son mari.

Ce n'est pas tous les hommes qui aiment voir leurs femmes réussir. Quand tu vois une femme dynamique, qui a toujours le nécessaire, ce n'est pas tous les hommes qui aiment ça, malheureusement. Je n'ai pas eu assez de chance. La famille de mon mari, je crois qu'ils n'ont pas accepté que ce soit moi qui réussisse. Ils auraient préféré que ce soit mon mari et que je sois à côté de lui. Donc, ça n'a pas toujours été facile.

(ADJOA, 62 ANS, DIVORCÉE, TROIS ENFANTS, LOMÉ)

Selon les répondantes de l'ancienne génération, il faut « savoir négocier » et « savoir se comporter » pour gagner la confiance et le soutien, non seulement du conjoint, mais aussi de la famille et de la communauté. À maintes reprises, les femmes interviewées évoquent le comportement que devrait avoir une femme très engagée dans la sphère publique pour rester crédible aux yeux de son conjoint et de la société en général. Par exemple, à Lomé, Ama affirme : « Je ne peux pas me permettre n'importe quoi, et je ne peux pas me permettre d'aller à tous les endroits, et je dois soigner mon image pour que je sois crédible. » Une autre répondante à Cotonou, Yvette, souligne également l'importance de ces comportements « conformes aux normes ».

Surtout, garder sa crédibilité, parce que la crédibilité de la femme en pays africain est plus fragile, et à la femme de savoir qu'elle est femme. En étant tout le temps dehors, il faut qu'elle sache qu'elle n'est pas un cahier de brouillon qui doit se laisser feuilleter par tout le monde. Ce n'est pas pour plaire au mari, ce n'est pas pour respecter les mânes des ancêtres ; c'est pour se respecter et c'est pour garder sa dignité et sa crédibilité. Ce n'est pas en passant dans tous les lits que je vais faire de la politique et convaincre, ah non ! Ce n'est pas comme ça, ça ne se passe pas comme ça. (YVETTE, 65 ANS, MARIÉE, SEPT ENFANTS, COTONOU)

Âgée de 53 ans, Martine dirige une organisation qui intervient dans plusieurs domaines, notamment l'aide aux orphelins ; elle est mariée et a un enfant. Pour Martine, « ce n'est pas facile ; si tu as un mari qui est trop jaloux, tu ne peux pas travailler comme ça [...] si ton homme n'a pas confiance en toi, te laisser pour aller faire ONG, tu ne peux pas ». Il est donc intéressant de noter que ces responsables d'ONG très présentes dans l'espace public, sur les médias, et dans diverses rencontres et campagnes de sensibilisation, ressentent toujours que leur crédibilité est jugée non seulement à travers leur expertise sur les thématiques que leurs organisations défendent, mais

aussi à travers leurs comportements de femmes mariées. Tout comme les femmes que nous avons interrogées à Cotonou et à Lomé, les Maliennes observées par Latourès (2009, p. 151) soulignent aussi l'importance d'« amener le mari à avoir confiance », et ce, afin de pallier les « soupçons de mauvaises "mœurs" » qui pèsent sur elles du fait de leurs voyages répétés et des réunions tardives liées à leurs responsabilités professionnelles. Comme Latourès (2009, p. 153) le note, pour ces femmes, c'est d'ailleurs « leur maternité et/ou leur statut d'épouse » qui constituent « la base d'une légitimité qui assure une résonance culturelle à leur engagement ».

Les normes sociales toujours présentes, mais remises en question par les jeunes

Le poids des normes et les pressions sociales sont également fortement ressentis par les jeunes professionnelles, comme le rappelle Kossiwa :

Quand on est une fille, déjà à 25 ans votre maman commence à vous rappeler votre devoir de lui donner des petits-enfants, et donc toi aussi tu te poses des questions. [...] Tu regardes autour de toi et tu vois toutes tes camarades mères d'un enfant, deux enfants, et tu te dis, OK [rires] j'ai peut-être un problème. (KOSSIWA, 28 ANS, CÉLIBATAIRE SANS ENFANTS, LOMÉ)

Par contre, alors que les plus âgées perçoivent le rôle domestique traditionnel de la femme comme inévitable, les plus jeunes se démarquent par une remise en question des normes sociales. En effet, si les contraintes familiales et sociales n'ont pas beaucoup évolué, les façons dont les femmes s'y adaptent connaissent néanmoins des changements à travers les générations. Parlant de son fiancé, Akoua (32 ans) note sans équivoque :

Il sait un peu les enjeux ; s'il va vraiment à fond dans ce projet d'union c'est qu'il va pouvoir aussi accepter que sa femme revienne tard du boulot, que sa femme aille en mission et le laisser seul pendant une ou deux semaines, voire un mois ; et qu'il s'occupe de tout ce qui est ménage à la maison et des enfants. [...] Ça rentre dans les critères de choix. Je crois qu'il faut en tenir compte depuis le début pour éviter de tomber dans des choses un peu compliquées, voilà. (AKOUA, 32 ANS, CÉLIBATAIRE SANS ENFANTS, LOMÉ)

Ainsi, les jeunes répondantes célibataires disent vouloir s'assurer que leur futur conjoint accepte les implications de leur engagement professionnel sur leur rôle au foyer. La nouvelle génération a aussi tendance à évoquer (ou à souhaiter) un partage plus égalitaire des tâches domestiques, ou du moins une participation plus active de leurs conjoints. Avec

un cadre conjugal qui se crée de plus en plus en dehors des influences des aînés, la jeune génération aspire donc à des rapports de pouvoir beaucoup plus équilibrés au sein du couple. Cependant, ce n'est pas tant l'importance de la vie conjugale et de la maternité qui est remise en cause, mais plutôt le fait que certaines tâches incomberaient uniquement à la femme. Il s'agit donc d'une remise en cause qui n'est pas radicale, mais qu'on pourrait qualifier de progressiste.

CONCLUSION

L'étude menée auprès des femmes professionnelles travaillant au sein des ONG de développement à Cotonou et à Lomé fait ressortir trois constats clés. En premier lieu, les analyses confirment, quelle que soit la génération, que les femmes professionnelles dans les ONG rencontrent des difficultés à concilier vie professionnelle et vie familiale. Même si plusieurs organisations dans le champ du développement ont fait de l'*empowerment* des femmes leurs principaux objectifs, les femmes dans le champ du développement ne s'en sortent pas mieux que celles dans d'autres secteurs d'activités professionnelles. D'ailleurs, certaines contraintes (voyages fréquents, horaires variables, etc.) inhérentes aux activités menées par les ONG rendent la conciliation travail-famille particulièrement difficile. Ces difficultés ne sont pas uniquement liées aux responsabilités associées au travail dans les ONG, mais s'expliquent aussi par le poids des normes, souvent fortement intériorisées par les femmes elles-mêmes, et par l'importance qu'elles donnent à leurs rôles d'épouse et de mère. L'influence de la maternité sur la vie professionnelle n'est bien sûr pas propre au Bénin et au Togo ni même à l'Afrique subsaharienne. Même dans les sociétés où la présence des femmes dans les milieux professionnels et à des postes de responsabilités n'est pas une chose nouvelle, cette incidence existe toujours. C'est par exemple ce qu'observe Maisonneuve (2004) dans son analyse des femmes dans les instances des villes de Montréal et de Laval au Québec. Elle conclut que « les femmes d'âge mûr (entre 36 et 55 ans) participent plus aisément à des instances décisionnelles », parce qu'à cet âge, elles « n'ont habituellement pas à assumer la responsabilité de jeunes enfants (moins de 12 ans), ce qui leur laisse du temps à consacrer à un engagement au sein d'une instance » (Maisonneuve, 2004, p. 87). Cependant, cette incidence est encore plus forte dans les pays d'Afrique étudiés : comme le remarquent Adjamagbo *et al.* (2006, p. 7), il s'agit de contextes où « le mariage et la maternité sont fortement valorisés et restent deux éléments structurants de l'identité féminine ».

En deuxième lieu, si cette difficile conciliation a été remarquée chez toutes les femmes qui ont participé à cette étude, l'analyse a toutefois révélé un changement dans les perceptions des rôles genrés au sein de la famille et dans les stratégies mises en œuvre par les femmes. En effet, dans le discours des femmes de la nouvelle génération, on note une remise en question de la division sexuelle des tâches au sein du ménage. Aussi, même si les plus jeunes font de la « réussite familiale » un objectif, on peut remarquer qu'elles assument plus clairement leurs ambitions professionnelles. À la différence de leurs aînées, qui attendaient d'avoir des enfants d'un certain âge avant de poursuivre pleinement leurs ambitions professionnelles, les jeunes femmes se déclarent moins enclines à ce « sacrifice ». Soit elles repoussent leur entrée en union et le moment de la maternité, soit elles tentent, avec plus ou moins de succès, de « gérer » concomitamment leurs responsabilités professionnelles et leur devoir de mère. Certes, dans plusieurs pays africains, pour la garde des enfants et l'aide domestique, les femmes ont pu historiquement compter sur la famille proche (grands parents) ou élargie (tante, cousine, etc.), ou même sur le voisinage. Pour la nouvelle génération, par contre, les changements socioéconomiques et démographiques ayant entraîné une diminution de la taille de la famille africaine réduite autour du noyau nucléaire (Maïga et Baya, 2014), les femmes peuvent moins compter sur le soutien de la famille élargie (Jacquemin, 2009). En plus, si les ONG locales en Afrique subsaharienne sont de ferventes avocates de l'émancipation des femmes, et si la plupart militent pour une féminisation des emplois (Manji et O'Coill, 2002), la majorité n'a pas les moyens de mettre en place des programmes et structures d'accompagnement de leurs employées. Tout cela accentue les difficultés de conciliation famille-travail pour les jeunes femmes. Comme certaines de nos répondantes l'ont noté, il y a donc nécessité de développer des services de garderies pour une meilleure insertion professionnelle des femmes. Malgré les quelques études qui ont déjà été faites sur le sujet (Cassirer et Addati, 2007), il s'agit d'une thématique qui mériterait d'être approfondie.

En dernier lieu, même si les répondantes sont, pour la plupart, des figures de proue de l'émancipation féminine dans leurs pays, l'analyse illustre, notamment chez les plus âgées, un décalage entre leurs discours et actions de militantes, d'une part, et les dynamiques inhérentes à leur propre vie familiale, d'autre part. D'un côté, ces répondantes sont très engagées, non seulement dans la défense des droits des femmes, mais aussi dans la promotion d'une autonomie féminine. De l'autre, l'acceptation de

leurs responsabilités traditionnelles d'épouse et de mère reste omniprésente dans leur discours et constitue une source de crédibilité dans leur vie professionnelle. Cette apparente contradiction semble être le reflet d'un déchirement plus profond entre pressions socioculturelles et ambitions individuelles. Pour emprunter les termes de Martuccelli et De Singly (2012, p. 80), l'on pourrait l'interpréter comme « une difficile articulation entre le nécessaire respect des obligations morales (envers les aînés, les conjoints, les enfants) et l'aspiration croissante à une fidélité envers soi-même (ne pas passer à côté de sa propre vie) ». Cette « aspiration croissante » a été illustrée par la comparaison intergénérationnelle effectuée dans ce chapitre. Si la jeune génération remet en question des normes sociales qu'elle juge inégalitaires, elle ne s'y soustrait pas totalement pour autant. L'aspiration croissante de ces jeunes à un espace plus étendu pour l'expression de leurs choix individuels complique donc leur articulation famille-travail. Parmi des pistes de solution qui pourraient être avancées, comme celles notées précédemment, la mise en place d'infrastructure d'accompagnement des femmes professionnelles apparaît importante. Cependant, aucune solution ne serait viable si elle ne prend pas en compte la responsabilité des hommes et ne les intègre pas de façon active, tant en termes de soutien domestique qu'en termes de conception et de mise en œuvre réelle de politiques adaptées au sein des organisations et entreprises dans les villes africaines.

BIBLIOGRAPHIE

- ADJAMAGBO, A., P. ANTOINE, D. BEGUY et F.B. DIAL (2009). « Comment les femmes concilient-elles mariage et travail à Dakar et à Lomé ? », dans M. Amadou Sanni, P. Klissou, R. Marcoux et D. Tabutin (dir.), *Villes du Sud. Dynamiques, diversité et enjeux démographiques et sociaux*, Paris, Agence universitaire de la francophonie/Éditions des archives contemporaines, p. 103-124.
- ADJAMAGBO, A. et A.E. CALVÈS (2012). « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, 2(61), p. 3-21.
- ADJAMAGBO, A., B. GASTINEAU et N. KPA DONOU (2016). « Travail-famille : un défi pour les femmes à Cotonou », *Recherches féministes*, 29(2), p. 17-41.
- ADUAYOM, M.A. et A. KPONTON (1981). « Place des revendeuses de tissu dans l'économie togolaise », dans C. Coquery-Vidrovitch (dir.), *Actes du Colloque « Entreprises et entrepreneurs en Afrique (XIX^e et XX^e siècles) »*, Paris, L'Harmattan, p. 385-400.
- ANTOINE, P., F.B. DIAL et A. ADJAMAGBO (2004). « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », dans M.C. Diop (dir.), *Gouverner le Sénégal : entre ajustement structurel et développement durable*, Paris, Karthala, p. 247-272.
- ARYEE, S. (2005). « The work-family interface in urban Sub-Saharan Africa : A theoretical analysis », dans S.A.Y. Poelmans (dir.), *Work and Family : An International Research Perspective*, Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, p. 261-286.

- BADINI-KINDA, F. (2010). « Femmes, foyer, activités professionnelles : les termes du débat au Burkina Faso », dans M. Rollinde (dir.), *Genre et changement social en Afrique*, Paris, Agence universitaire de la francophonie/Éditions des Archives contemporaines, p. 25-40.
- BANQUE MONDIALE (2017). *Taux de participation à la population active, femmes (% de la population féminine âgée de 15 ans et plus) (estimation modélisée OIT)*, <<https://donnees.banque mondiale.org/indicateur/SL.TLF.CACT.FE.ZS?end=2016&locations=ZG&start=1990>>, consulté le 15 août 2017.
- BISILLIAT, J. (2000). « Lutttes féminines et développement : une perspective historique », dans J. Bisilliat et C. Verschuur (dir.), *Le genre : un outil nécessaire, introduction à une problématique*, Paris, Boulogne et Carouge (Suisse), L'Harmattan, Association femmes et développement (AFED) et Espace femmes international.
- CALVÈS, A.E. (2014). « L'empowerment des femmes dans les politiques de développement : histoire d'une institutionnalisation controversée », *Regards croisés sur l'économie*, 2(15), p. 306-321.
- CASSIRER, N. et L. ADDATI (2007). *Accroître les opportunités de travail des femmes : les travailleurs de l'économie informelle et les services de garde des enfants*, Communication présentée à l'occasion du *Tripartite Interregional Symposium on the Informal Economy: Enabling Transition to Formalization*, Genève, 27-29 novembre.
- CORDONNIER, R. (1982). *Femmes africaines et commerce : les revendeuses de tissu de la ville de Lomé (Togo)*, Paris, Éditions de l'ORSTOM.
- DESMARAIS, D. (1986). « Chômage, travail salarié et vie domestique : esquisse d'une trajectoire sociale », dans D. Desmarais et P. Grell (dir.), *Les récits de vie : théorie, méthode et trajectoires types*, Montréal, Éditions Saint-Martin.
- JACQUEMIN, M. (2009). « "Petites nièces" et "petites bonnes" à Abidjan », *Travail, genre et sociétés*, 22(2), p. 53.
- LATOURÈS, A. (2009). « "Je suis presque féministe, mais..." Appropriation de la cause des femmes par des militantes maliennes au Forum Social Mondial de Nairobi (2007) », *POLAF Politique africaine*, 116(4), p. 143-163.
- MAÏGA, A. et B. BAYA (2014). « La coexistence des générations en milieu urbain au Burkina Faso : entre logique de sélection et obligation de parenté », *Étude de la population africaine/African Population Studies*, 28(2), p. 1088-1102.
- MAISONNEUVE, D. (2004). « Citoyennes engagées et prises de décisions dans la cité », *Revue internationale d'action communautaire/International Review of Community Development*, 51, p. 83-96.
- MANJI, F. et C. O'COILL (2002). « The missionary position : NGOs and development in Africa », *International Affairs*, 78(3), p. 567-583.
- MARTUCCELLI, D. et F. DE SINGLY (2012). *Les sociologies de l'individu*, Paris, Armand Colin.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif : les contraintes empiriques de l'interprétation socioanthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.
- SAVOIE-ZAÏC, L. (2003). « L'entrevue semi-dirigée », dans B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale de la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 293-316.
- TOULABOR, C. (2012). « Les Nana Benz de Lomé : mutations d'une bourgeoisie compradore, entre heur et décadence », *Afrique contemporaine*, 244(4), p. 69-80.
- TRIPP, A.M. et al. (2017). *African Women's Movements : Transforming Political Landscapes*, New York, Cambridge University Press.



CHAPITRE 8

LES TRAJECTOIRES FAMILIALES ET LES DYNAMIQUES DE RÉSEAUX SOCIAUX D'ENTREPRENEURES À SAINT-LOUIS DU SÉNÉGAL

SADIO BA GNING,
CHEIKH SADIBOU SAKHO,
MARIE-THÉRÈSE SÈNE
ET JOSEPH GRÉGORY¹

L'ENTREPRENEURIAT EN AFRIQUE S'EST longtemps appuyé sur l'organisation familiale. Dominée par l'approche économique, la littérature sur l'entrepreneuriat a mis l'accent sur l'importance de la famille dans la dynamique des microentreprises informelles. En effet, si les effets positifs du soutien familial aux micro-entrepreneurs ont été soulignés dans différents pays (Lourenco-Lindell, 2002 ; Meagher, 2010), la famille et, avec elle, les normes encadrant les multiples systèmes

1. Sadio Ba Gning et Cheikh Sadibou Sakho sont enseignants-chercheurs à la Section de sociologie de l'Université Gaston-Berger de Saint-Louis au Sénégal. Marie-Thérèse Sène et Joseph Grégory sont doctorants en sociologie de la même université.

d'organisation des solidarités familiales peuvent aussi avoir des effets négatifs sur l'épargne et l'investissement, notamment pour les migrants (Grimm *et al.*, 2013).

Les rares travaux qualitatifs qui existent sur la question en Afrique de l'Ouest montrent la force des liens familiaux dans les microentreprises informelles (Norman et Vaillant, 2014), mais aussi l'ambivalence des relations familiales qui ne favorisent pas de manière systématique la dynamique entrepreneuriale (Berrou et Gondard-Delcroix, 2013). Au Sénégal, le rôle de la famille a été étudié, par exemple, dans l'insertion urbaine des migrants ruraux à Dakar (Fall, 1994 ; Antoine et Diop, 1995) et dans l'économie sociale. La famille y apparaît comme un tremplin pour des initiatives économiques locales, notamment parmi les couches sociales marginalisées (Fall et Guèye, 2003). Au sein des grandes entreprises dites informelles, le recours aux relations familiales s'avère aussi une stratégie efficace de contournement fiscal (Gning, 2010).

Dans un contexte de crise économique généralisée et chronique, les hommes n'arrivent plus à assumer seuls leurs obligations socioéconomiques liées aux charges des ménages assignées par la société. Cette situation a induit une implication de plus en plus importante des femmes dans l'entretien économique des ménages. Celles-ci ont pu s'appuyer sur l'entrepreneuriat féminin qui, grâce au recours à la famille et au mouvement associatif notamment, donne aux femmes l'accès à divers réseaux de solidarités (tontines et autres dispositifs de financements informels) qui se déploient désormais au-delà des simples logiques de survie.

L'entrepreneuriat féminin favoriserait ainsi une transformation des rapports de genre et une certaine autonomisation des femmes (Sarr, 1998). Dans le cadre de l'économie solidaire, l'entrepreneuriat féminin est en effet souvent présenté comme un moyen de lutte contre les inégalités de genre et la pauvreté féminine. En développant des activités génératrices de revenus, les femmes tentent d'échapper aux obligations que la tradition fait peser sur elles de manière à ne pas dépendre des hommes (Guérin, 2003).

Le développement d'un leadership féminin au sein de l'entrepreneuriat féminin révèle des parcours exemplaires de femmes souvent présentées comme des modèles de réussite sociale. En nous intéressant à ces dernières, nous désignons sous le vocal d'entrepreneure toute femme qui dirige une entreprise associative de production et ou de commercialisation de biens et services privilégiant des intérêts collectifs plutôt qu'un profit individuel. Ces entreprises associatives, coopératives ou mutuelles, sont notamment dans les domaines de l'agriculture, du maraîchage et de la

transformation de produits (fruitiers, céréaliers et halieutiques). Notre étude s'intéresse particulièrement aux contextes familiaux des femmes leaders et aux relations qu'elles entretiennent avec leurs familles.

Quelle est l'histoire familiale de ces entrepreneures ? Comment utilisent-elles les liens familiaux pour accéder à des ressources ? Quelle place occupent ces réseaux familiaux dans l'ensemble plus large des réseaux mobilisés ?

Pour répondre à ces questions, l'étude mobilise, sur le plan théorique, l'analyse des réseaux sociaux qui est une composante de la sociologie relationnelle (Granovetter, 1985) et qui s'inscrit plus spécifiquement dans la lignée de l'interprétation de la thèse de l'encastrement² et du découplage de Harrison White, proposée en France par Grossetti et Barthe (2008). Cette grille d'analyse s'avère pertinente pour comprendre l'articulation entre les liens forts (famille) et les liens faibles (entreprises, associations) dans les parcours des entrepreneures et pour analyser les médiations qui peuvent exister entre les différents cercles qui découlent de deux types de liens.

Sur le plan empirique, elle utilise les données de l'enquête « Femmes réseaux religieux et entrepreneuriat au Sénégal (FRES) », qui est le produit d'un programme « Jeune équipe associée » appuyé par l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Ce programme vise à renouveler l'analyse socioanthropologique de la construction de l'individualité dans les sociétés islamiques contemporaines d'Afrique subsaharienne à partir du cas du Sénégal. Le programme se propose de repenser plus largement les modalités par lesquelles l'individualité se construit socialement, notamment chez les femmes qui évoluent dans le secteur informel (en particulier le « haut » de l'informel) et dans l'économie sociale et solidaire. Dans le cadre de ce programme, une attention particulière est portée sur l'articulation des rapports de domination (sexe, classe, âge, génération) dans les sociabilités considérées. Ainsi, en explorant les liens entre les femmes concernées et leurs époux, leurs enfants, leurs collègues (hommes) et leurs marabouts, tout en étudiant les stratégies familiales et professionnelles que ces femmes développent, nous tenterons d'éclairer les processus

2. L'encastrement est très bien défini dans l'extrait de l'article de Granovetter : « Les acteurs [individuels] n'agissent ni ne décident comme des atomes en dehors de tout contexte social, pas plus qu'ils n'adhèrent servilement à des destins écrits pour eux par l'intersection des catégories sociales auxquelles ils appartiennent. Leurs tentatives d'action intentionnelles sont plutôt encadrées dans le système concret des relations sociales » (Granovetter, 1985, p. 487). L'encastrement est donc un double processus qui implique d'abord la forte dépendance de l'individu à toute forme sociale, puis son autonomisation de ces formes sociales.

d'individualisation dans lesquels elles sont inscrites en tant qu'actrices et agents religieux, combinant des identités multiples : mère – épouse, travailleuse, partenaires associatives et disciples d'un marabout.

Les données ont été collectées entre septembre 2016 et octobre 2017. L'enquête retrace les parcours d'entrepreneures dirigeantes à partir de leur histoire familiale, associative (y compris confessionnelle et politique) et professionnelle. L'élaboration d'un guide d'entretien commun, testé et stabilisé lors d'une phase exploratoire, nous a permis de réaliser cette enquête qualitative. Elle allie observations directes et entretiens individuels approfondis réitérés. Au total, une centaine d'entrepreneures dirigeantes ont été interviewées à l'échelle du Sénégal. Dans le cadre de la présente contribution, l'analyse ne portera que sur les 40 entrepreneures vivant dans la région de Saint-Louis, qui constitue l'un des trois sites initiaux du projet, à côté de Dakar et Ziguinchor.

Les entrepreneures ont été choisies essentiellement sur la base de deux critères : l'activité et la position de chef d'entreprises associatives. Le ciblage s'est fait en deux étapes : 1) d'abord par la technique de l'échantillonnage par choix raisonné avec les informateurs clés ; 2) puis par effet boule de neige. En l'absence de bases données, il nous a fallu dans un premier temps, nous appuyer sur les contacts fournis par des informateurs clés à partir des critères prédéfinis (l'activité et la position électorale dans une entreprise familiale ou une organisation associative). Dans un second temps, les contacts ont été donnés par les entrepreneures déjà enquêtées qui ont accepté de nous mettre en rapport avec d'autres femmes qui présentaient des caractéristiques similaires.

À partir de ce corpus, nous structurons notre analyse autour d'un plan en deux sections. La première décrit le profil et la situation familiale des entrepreneures à partir d'une analyse comparée de leur origine sociale et de leur situation matrimoniale. La deuxième section étudie la place du réseau familial dans l'espace des réseaux sociaux de ces entrepreneures.

LE PROFIL ET LA SITUATION FAMILIALE DES ENTREPRENEURES : DONNÉES DE TERRAIN

Quelques caractéristiques générales permettent de décrire le profil sociologique des 40 entrepreneures étudiées, malgré une grande diversité de situations. En majorité musulmanes à l'instar de la population de Saint-Louis, elles sont âgées entre 40 et 65 ans. Elles sont actives essentiellement dans les domaines de la restauration, de la transformation de produits céréaliers, fruitiers et halieutiques ainsi que dans la production

de riz dans la vallée du fleuve Sénégal. La composition ethnique du groupe de femmes étudiées est hétérogène avec une présence de Wolofs (ethnie dominante), de Peules et de Sérères, entre autres. Leur niveau d'instruction est plutôt faible. En majorité scolarisées à l'école française, les femmes enquêtées se sont arrêtées au cours d'études primaires ou juste après l'entrée dans le cycle secondaire. Rares sont celles qui ont suivi des études supérieures. Elles sont peu nombreuses à avoir été scolarisées à l'école coranique. Sur le plan matrimonial, les femmes enquêtées sont dans leur majorité mariées à un homme polygame, avec qui elles ne partagent généralement pas le même logement. On compte néanmoins quelques femmes de monogames et de polygames qui cohabitent avec leur mari, des coépouses et des enfants confiés ou avec d'autres membres de la famille élargie. Les entrepreneures étudiées ont souvent des enfants qui sont au collège, à l'université ou dans une école de formation, mais qui habitent, pour la plupart, dans un foyer différent, en ville ou à l'étranger.

L'enquête a permis d'établir une typologie des femmes entrepreneures classées en deux grands groupes. Le premier, que nous avons nommé les « héritières » et qui sont les plus nombreuses (30), est composé d'entrepreneures d'origine familiale influente, c'est-à-dire des familles reconnues sur le plan social et à l'échelle locale. En général, ces dirigeantes ont pu accumuler une grande expérience associative dans le développement local, la promotion féminine ou socioéducative, du fait de leur intégration précoce dans des structures de ce type grâce à des figures parentales influentes. Ces entrepreneures sont aujourd'hui, pour la plupart, en union (monogamie et polygamie) et en résidence commune ou séparée d'avec leurs époux.

Le second groupe est relativement plus jeune (femmes âgées de 45 à 55 ans) et plus instruit avec parfois des niveaux d'études qui peuvent aller jusqu'au baccalauréat. Moins représentatives de notre échantillon (10), ce sont des femmes qui ont un leadership public de moindre portée que celui des « héritières ». Elles aspirent à une plus grande visibilité dans l'espace public et à des initiatives sociales de plus grande ampleur. Nous avons qualifié ces entrepreneures de « résilientes » pour deux raisons. D'une part, non seulement elles n'ont pas hérité d'un capital social familial pour accéder aux ressources entrepreneuriales, mais, qui plus est, ces femmes ne sont pas originaires de Saint-Louis, pour la plupart. C'est à la suite d'une mobilité professionnelle de leurs conjoints qu'elles se sont installées dans la région et ont dû consacrer du temps (10 à 20 années) pour se reconstituer un réseau familial d'abord auprès des proches (maris et enfants). D'autre part, elles ont dû s'appuyer sur de nouvelles relations

de voisinage et associatives en regroupant des femmes de leur entourage autour d'activités génératrices de revenus. Parallèlement, elles se sont appuyées sur des relations professionnelles préexistantes en tant que formatrices, relais communautaire, enseignantes ou secrétaires, et ce, pour entamer une activité entrepreneuriale. Si ces entrepreneures font l'économie de leur origine familiale, elles insistent plutôt sur les difficiles situations familiales qui les ont conduites à s'investir dans le milieu associatif. Ainsi, elles rappellent les conditions de leurs mobilités résidentielles, d'enfants confiés après des ruptures conjugales liées au divorce ou au décès de l'un de leurs parents biologiques, entre autres difficultés ayant jalonné et structuré leur parcours de vie. Pourtant, elles ont aussi été influencées par des figures parentales : marâtre, grande tante homonyme, grand-mère, oncle ou frère).

— L'origine familiale des entrepreneures

L'histoire familiale est un élément déterminant pour saisir la trajectoire des entrepreneures dans la région de Saint-Louis. Toutes ces femmes portent en effet l'empreinte de leur origine familiale, particulièrement les « héritières » qui ont eu la chance d'appartenir à des familles dont l'ancrage local est consacré par une reconnaissance sociale dans le domaine agricole, politique, associatif et sportif, entrepreneurial ou religieux. Conscientes de cet héritage, les entrepreneures dirigeantes l'utilisent comme une source de légitimation, une référence identitaire fondamentale et une ressource, ainsi que l'illustrent les trois récits qui suivent³.

Nabou, 61 ans, toucouleur, mariée, deuxième épouse, mère de deux filles, quatre garçons, présidente de l'Association des femmes pour la solidarité et le développement du Nord (AFSDN), présidente du Groupement d'intérêt économique (GIE) « Abass » :

Je suis la fille de Sérigne A. S., un grand marabout à Louga et à Saint-Louis, et dans tout le Sénégal. C'est mon père. Je suis une doomou daara, j'ai évolué dans le milieu des « daaras », ce que je connais le plus c'est l'Islam parce qu'on m'a éduqué dans ce milieu. Je suis née à Saint-Louis, mes parents sont originaires de Saint-Louis et de Louga. Là où je suis à Bango tout appartient à mon père, Sérigne A. On nous a éduqués dans le travail parce qu'on n'allait pas à l'école. C'est le Coran qu'on apprenait. J'ai même des grands frères qui ont fait des études en Égypte, d'autres ont eu le doctorat à la Sorbonne, mais ils n'ont jamais fait

3. Pour garantir un relatif anonymat aux personnes enquêtées, leurs prénoms et noms ont été modifiés.

l'école française, c'est l'arabe qu'ils ont appris en Égypte. Notre Khalifa c'est le premier doctorant en philosophie en arabe au Sénégal, Sérigne Mansour. Ma mère m'a mis dans une école près de chez nous et c'est là-bas que j'ai eu le certificat de fin d'études primaires. Comme elle j'ai été yayou daara à travers l'encadrement des orphelins et des enfants parce que depuis toute petite, j'ai vu mes parents le faire. Après, il y a eu mes amies qui se sont regroupées, chacune voulant faire une activité, autour d'une caisse populaire. Nous nous sommes organisées pour nous entraider. C'est de là qu'est née l'Association des femmes pour la solidarité et le développement du Nord, l'AFSDN, en 1999-2000.

Amy, 63 ans, wolof, présidente du réseau des femmes productrices (1021 femmes actives dans le maraîchage, la riziculture) :

Dans ma famille, on peut dire que l'on a une certaine tradition des responsabilités. D'abord, je dois dire que c'est dans notre famille qu'on compte les premiers imams de la ville. De son vivant, mon père était tout le temps désigné comme trésorier des associations du quartier et il y avait même certains pères de famille qui venaient lui confier l'argent de leur dépense quotidienne parce qu'ils avaient confiance en lui. Aussi, mon demi-frère a été le président de la communauté rurale de Ross Béthio et c'est lui qui m'a beaucoup encouragé à m'intéresser et à me lancer dans le développement avec la création du foyer des jeunes de Ross Béthio. Un ami à mon oncle après cela avait dit à l'époque qu'il fallait impliquer les femmes pour que ce foyer puisse vraiment marcher. Il pensait que je pourrais être la personne la mieux indiquée pour contribuer avantageusement à cet effort de dynamisation, si j'étais d'accord. C'était donc parti pour moi avec le foyer et je ne cesse de le dire, je le considère comme l'université qui m'a formée, car j'ai beaucoup appris de mon passage là-bas.

Rama, 63 ans, wolof, mère de quatre filles et un garçon, présidente du GIE Khadidia (20 femmes) :

Voilà... quand je dois raconter mon histoire familiale, je commence à avoir le cœur gros parce que j'ai eu un père, je dis bien un père qui a été un éducateur ; un enseignant de taille que je peux dire et que tout Saint-Louis connaît de par son dynamisme, de par son engagement dans la société sénégalaise. Je le dis et c'est certainement de là que j'ai hérité de cet engagement. Donc, un père qui a su très tôt nous apprendre, nous éduquer non seulement dans le droit chemin de l'Islam, mais également dans le travail.

Ces entrepreneures ont bénéficié d'un contexte militant et d'une intégration précoce dans le milieu associatif, éducatif, politique ou économique grâce à leurs liens familiaux. D'ethnie wolof et toucouleur et de caste noble, les « héritières » tirent leur prestige social de parents dont l'exemplarité est approuvée par une profession (éducateur) ou une position sociale reconnue (imam, délégué de quartier, président dans le mouvement associatif, etc.).

L'absence d'ancrage familial dans le milieu associatif ou entrepreneurial est alors compensée par la mobilisation d'un capital culturel et des relations professionnelles. Alors que les « héritières » tirent profit de l'expérience associative de leur famille, les « résilientes », qui ont fait des études plus avancées, misent sur leur niveau d'instruction et sur leurs expériences dans un travail salarié pour faire valoir leur position de leader. Pour ces dernières, avoir une marraine parmi les « héritières » ou s'identifier à elles est tout aussi important pour se faire une place parmi les entrepreneures qui ont un leadership de portée régionale, voire nationale, dans le monde du développement. Dans les deux groupes, la situation matrimoniale influence les trajectoires familiales des entrepreneures.

Le rôle de la polygamie dans les trajectoires d'entrepreneures

Les récits des entrepreneures permettent de mettre en exergue le rôle de la polygamie dans le parcours des entrepreneures. Lorsque la polygamie concerne les parents, les entrepreneures accèdent à un large réseau familial dans lequel les stratégies individuelles et collectives (noyau familial et fratrie) dépendent parfois des rapports complexes et des « rivalités » entre les coépouses. Même si les relations sont subies, les femmes choisissent leurs relations en fonction d'affinités électives, d'enjeux communs et des services rendus mutuellement. Ces liens peuvent se limiter aux noyaux constitués par chacune des épouses – des frères et des sœurs germains, une mère avec ses enfants – ou être élargis à un frère ou à une autre sœur d'un autre lit (sœur de même père ou de même mère) ou encore à l'une des épouses du père. Comme le montre le récit de Garmy, 60 ans, gérante d'un restaurant populaire, présidente de l'Association de solidarité aux enfants des rues, présidente des marraines de quartiers appelées « *badiénou gox* » de Saint-Louis, présidente d'un GIE, la polygamie renforce la pression sur les rôles des enfants notamment sur l'aînesse :

J'étais l'aînée de la famille. En tant que fille aînée je devais donner l'exemple, je devais être l'exemple de toute la famille. Oui, j'ai des demi-frères et des demi-sœurs... qui sont un peu quand même dispersés parce

que vous savez avec... la polygamie, la femme est chez elle avec ses enfants, les autres sont là-bas à côté. Nous, nous sommes six dans ma famille, trois de l'autre côté, déjà ça fait neuf et huit de l'autre côté. Donc mon papa a laissé au moins 15, 17 enfants comme ça. Mais je vous jure que je suis la maman de tous ces demi-frères et demi-sœurs.

La polygamie et le climat de « concurrence » qu'elle crée favorisent les initiatives sociales autant auprès des épouses que de leurs enfants. Certaines femmes sont amenées à relever des défis et à concrétiser des projets. Chaque épouse est amenée à se débrouiller pour prendre en charge ses enfants qui, à leur tour, sont parfois amenées à privilégier les membres de la fratrie de même lignée utérine appelée « *néegou ndèye* ». Autrement dit, en étant en compétition avec des frères et sœurs d'un autre lit, elles rivalisent pour être celle qui a « réussi » et dont on peut dire que la mère a « bien travaillé » (Adjamagbo *et al.*, 2004).

Dans l'imaginaire populaire, la réussite sociale (professionnelle et économique, notamment) d'un enfant est liée à l'abnégation et à la soumission de sa mère à son époux. Comme le rappellent les chansons populaires, on retrouve cette idée selon laquelle les femmes mariées qui acceptent toutes les souffrances conjugales assurent un avenir radieux à leurs enfants : « Lorsqu'un enfant ramasse de l'or dans la forêt, ce n'est pas parce qu'il s'est levé de bonne heure, mais c'est plutôt parce que sa mère a bien travaillé dans son mariage. » De la même façon, cette perception sociale trouve un écho favorable dans les interprétations religieuses de la relation qu'une femme doit avoir avec son époux. Pour Marianne, 50 ans, présidente de l'Association des femmes catholiques de Saint-Louis et d'une unité de transformation de céréales, la polygamie encourage l'« initiative féminine ». Elle prédisposerait selon elle les musulmanes à l'entrepreneuriat. En effet, avec la prégnance des normes et des représentations sociales qui lient la réussite ou l'échec de l'enfant à la qualité du « travail conjugal⁴ » de sa mère, les femmes qui sont dans des unions polygames sont en effet poussées à entreprendre plus que les autres femmes d'unions monogames. De même, leurs enfants sont très tôt sensibilisés à l'idée d'un « devoir de réussite ». Ils sont ainsi engagés dans les pesanteurs de la rivalité entre les coépouses, qui se traduit entre demi-sœurs (souvent de même père). À ce titre, les familles polygames constituent des cadres de compétitions matérielles ou symboliques dans lesquels, par des jeux

4. Dans ce contexte, le terme de « travail conjugal » traduit ce qu'elle fait (comme travail), mais aussi l'attitude de la femme dans le ménage (sa soumission et de son dévouement à son mari).

d'alliances, des stratégies d'évitement et de rapprochement et par des effets de démonstration, se construisent des liens mobilisables et mobilisés par les entrepreneures dans leurs trajectoires communes.

En résidence commune, les entrepreneures que l'on a appelées les « héritières », entretiennent avec les autres femmes du ménage des relations d'aïnesse. Le fait d'être parmi les épouses les plus âgées (60 ans et plus) et leur position de leader social leur procurent une certaine reconnaissance auprès des autres femmes de leur entourage familial et des organisations associatives qu'elles dirigent. Elles incarnent l'image de « la mère » pour toutes les femmes du ménage, en tant que belles-mères, grandes-coépouses ou grands-mères.

Le pouvoir de ces femmes trouve donc un écho favorable dans l'espace familial. Leur position n'est pas concurrencée ou remise en cause par celle du mari. Bien au contraire, elle est une source importante de rapprochement entre les membres des groupes identifiés (frères et sœurs, parents, épouses, enfants, etc.). De même que les entrepreneures peuvent compter sur des alliées parmi leurs coépouses, avec lesquelles elles s'activent dans les groupements de promotion féminine (GPF), les partis politiques ou les associations religieuses (*dahiras* par exemple), elles savent tenir à distance certains parents.

En résidence séparée ou polygamie autonome, les contraintes quotidiennes de la vie de couple sont sensiblement réduites pour ces entrepreneures. Dans le cas des veuves âgées remariées et vivant en résidence séparée de leur mari, il faut rappeler que pour ces dernières la polygamie reste une union symbolique. Ces femmes sont libérées de la plupart des obligations de la vie de couple. Elles n'ont pas à s'occuper du mari à temps plein. Ainsi, elles peuvent libérer du temps et se rendre plus disponibles pour les fonctions associatives et électives pour lesquelles elles sont investies par les autres femmes. D'ailleurs, pendant les périodes de commercialisation et de récoltes, certaines entrepreneures n'hésitent pas à demander à leur mari d'attendre qu'elles soient plus disponibles pour les voir. D'autres iront même jusqu'à appuyer financièrement la constitution de la dot que leur mari doit transmettre pour prendre une seconde épouse. Ainsi, elles peuvent vaquer plus librement à leurs occupations d'entrepreneures en déléguant à leurs nouvelles coépouses, belles-filles ou belles-sœurs, les fonctions domestiques liées à l'entretien du ménage, leur présence aux cérémonies familiales et l'éducation de jeunes enfants qu'elles ont encore à charge, notamment ceux qui leur ont été confiés. Libérées des contraintes liées à la maternité et à l'éducation, elles peuvent cumuler des fonctions électives en tant que présidentes de GIE ou de GPF

et d'Associations villageoises d'épargne et de crédit (AVEC), ou les fonctions de trésorières de tontine, de conseillères municipales, de déléguées de quartier, de marraines d'enfants de la rue ou de relais communautaire.

La situation est différente pour les entrepreneures que l'on a appelées les « résilientes ». Plus jeunes et en unions polygames, elles rivalisent pour se prendre elles-mêmes en charge et prendre en charge leurs enfants. Les revenus du mari ne suffisent pas toujours pour subvenir aux besoins de la grande famille. L'exemple de Fama, Saint-Louisienne, 52 ans, mère de deux enfants, « relais communautaire », peut être cité en exemple. Elle est première épouse et vit avec son mari et ses deux coépouses dans une même résidence. Grâce à ses activités d'entrepreneures et ne pouvant compter sur les revenus de son mari, policier à la retraite, Fama participe au budget familial et à la scolarité de ses enfants. Dans ce contexte où chaque épouse compte sur ses propres ressources ou celles de ses enfants, l'entrepreneuriat est associé à des enjeux visant à se positionner dans le foyer. Chaque coépouse se livre ainsi à une démonstration d'esprit d'initiative pour ne pas « être en rade » dans la concurrence que se livrent les coépouses.

Les entrepreneures résilientes monogames, quant à elles, ont aussi de la pression pour conserver leur position sociale dans l'espace familial, car la menace de l'arrivée d'une coépouse est permanente. Pour gérer cette pression, elles essaient tant bien que mal de concilier leurs activités entrepreneuriales et familiales. En déléguant l'entretien du ménage à des aides domestiques, à leurs filles célibataires ou à leurs « petites sœurs », elles peuvent non seulement se rendre plus disponibles pour leur mari, mais aussi pour les membres de leur belle-famille auprès de qui elles doivent faire bonne-figure. En effet puisque le fait de s'attirer la sympathie des membres de la belle-famille peut augmenter les chances de demeurer monogame, leur participation aux cérémonies familiales a alors valeur d'investissement dans un capital social. Accaparées par la vie de couple et de famille, les entrepreneures « résilientes » monogames se rendent moins disponibles pour certaines fonctions électives d'envergure. En conséquence, leur leadership public reste parcellaire, car limité à l'échelle de l'association locale et de l'entrepreneuriat individuel. Pour autant, leur position sociale dans l'espace familial dépend du mari. L'arrivée d'une nouvelle coépouse appelle de fait à une redéfinition du partage des rôles entre les coépouses qui varie selon leurs situations résidentielles, du nombre et de l'âge des enfants de chacune ainsi que de l'activité économique des coépouses.

Notre propos a consisté dans cette première section à montrer le poids de l'origine sociale et de la situation matrimoniale sur les parcours professionnels d'entrepreneures. On constate que la polygamie est un cadre qui semble favoriser l'entrepreneuriat féminin en permettant notamment d'accéder à un réseau familial élargi. Vécue en résidence commune ou séparée, la polygamie avantage les entrepreneures les plus âgées qui accèdent à plus de pouvoir dans l'espace familial. Par contre, la polygamie pousse les plus jeunes à s'investir dans l'entrepreneuriat d'abord pour ne pas dépendre d'un époux et ensuite pour se doter des moyens pour faire face à leurs obligations de parents (paiement de la scolarité des enfants, dépenses de santé, etc.). Les activités entrepreneuriales permettent enfin aux femmes en union polygame d'aspirer à une plus grande égalité entre les coépouses et de conforter leur position dans le foyer.

LES LIENS FAMILIAUX ET LES DYNAMIQUES DE RÉSEAUX SOCIAUX DANS LES TRAJECTOIRES D'ENTREPRENEURES

Les relations familiales jouent un rôle important dans l'accès aux ressources. Leur usage dans les activités entrepreneuriales participe souvent d'un mouvement dialectique de recentrage sur les parents proches (les enfants, le mari) et de décentrage vers le cercle familial élargi (cousin, frère, sœur, neveu).

Du recours à la famille proche et élargie

Dans le réseau familial proche, le mari joue un rôle clé dans l'accès aux ressources. Si l'engagement et le militantisme féminin sont bien évidemment essentiels, les entrepreneures sociales ont compris la nécessité d'avoir la protection d'une certaine figure masculine. Même, en cas de divorce, avoir l'appui de certaines figures masculines, membres de la famille et leaders locaux (imams, chefs politiques) est important. C'est le cas de Yattou, 57 ans, divorcée, mère de deux enfants (deux garçons) et couturière. Issue d'une famille polygamique, elle a trois sœurs et un frère de même mère. Ses parents sont originaires de Louga, venus s'installer à Saint-Louis. Depuis son divorce, après avoir été abandonnée par son mari, Yattou est à la charge de son fils qui travaille à la Direction du cadastre. Pour financer ses projets, elle compte sur ses relations privilégiées avec des hommes influents (voisins et amis) dans certaines institutions (microfinance, chambre des métiers, etc.).

Pour se frayer un chemin dans le monde des affaires et du développement, les entrepreneures puisent le plus souvent dans les ressources sociales et financières de leurs maris, qui leur font ainsi profiter de leurs réseaux d'influence. C'est ce qu'explique Kiné, 48 ans, secrétaire à l'université et présidente de GIE sur le maraîchage (30 femmes), mère de deux filles, avec son mari monogame depuis 22 ans :

Après mon bac G1 secrétariat, alors que j'étais à Dakar, je n'ai pas eu la chance de travailler tout de suite. De temps en temps, je faisais des stages. Alors quand je me suis mariée, il fallait rejoindre le domicile conjugal. Puisqu'au début je n'avais pas d'emploi, je faisais du commerce. Mon mari, qui est très connu dans le mouvement sportif, connaissait déjà beaucoup de monde ici. C'est lui qui m'a présenté dans le quartier. Après, pendant les matchs, c'est moi qui préparais les repas pour les joueurs. De fil en aiguille, je me suis ainsi fait connaître jusqu'au jour où, avec l'Association sportive et culturelle, j'ai été présenté à l'ancien recteur de l'université, aujourd'hui ministre, qui a facilité mon recrutement comme secrétaire à l'UFR... En plus, en tant que technicien horticole, mon mari nous a initiés au maraîchage. Pour écouler nos récoltes, c'est lui qui a trouvé des commerçants.

Le récit cette fois de Fatou, 60 ans, présidente du GIE, détaille l'implication permanente du mari :

Tu vois ! Là également je prie Dieu pour que mon mari ait encore longue vie parce que moi, j'ai la conviction, j'ai la foi qu'une femme ne peut pas réussir sans son mari. Moi je dis, très tôt quand j'étais à l'école, certainement comme il était agent de développement, il a eu des missions de développement, il a su que je pourrais encore apporter quelque chose à ma société et il m'a encouragé. Aujourd'hui, même quand je reste à la maison sans sortir, il me dit : tu n'as pas d'activité aujourd'hui ? Donc c'est lui qui m'encourageait vraiment à persévérer dans ce travail. On n'a pas de siège à l'association, mais c'est ici que nous nous réunissons pour nos réunions, parfois également je les invite aussi à venir partager certaines informations et vraiment c'est notre gorou mbotaye [homme de troupe]. Honnêtement, c'est quelqu'un qui est ouvert, qui veut discuter, qui veut vraiment partager ; donc, il m'a beaucoup accompagné, il m'a beaucoup soutenu et c'est quelqu'un également qui a toujours des informations.

Ces témoignages montrent que l'intervention des maris, plus apparente dans le démarrage des activités, est d'un apport bien réel. De même, les enfants adultes sont mobilisés dans la sécurisation des ressources acquises. Leur implication s'inscrit dans une stratégie de pérennisation de l'entreprise familiale. Il faut aussi souligner que les entrepreneures s'appuient alors sur leurs enfants qui sont souvent plus instruits pour négocier des opportunités de marché, pour commercialiser leurs produits ou accroître leur visibilité sur Internet et dans les médias en utilisant les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Avec eux, le rapport intergénérationnel est mis en scène, souvent dans une logique intragenrée. Les filles sont alors sollicitées dans la restauration et la transformation de produits. Les garçons interviennent dans la riziculture à côté de leurs mères pour conduire les tracteurs et accomplir toutes les tâches liées aux intrants, à l'irrigation et à l'aménagement des champs.

Tout en s'appuyant sur les proches, les entrepreneures enquêtées ne sont pourtant pas dépendantes de ce cercle familial. Elles n'hésitent pas à solliciter d'autres membres de la famille élargie. L'analyse comparée des trajectoires d'entrepreneures montre leur capacité à mobiliser des relations anciennes et nouvelles issues de la parenté. Ainsi, un frère, un beau-fils, un cousin ou un neveu peut être saisi pour divers types de soutiens (accès à un local, ouverture d'un compte bancaire, démarches administratives, etc.).

— L'institutionnalisation des relations familiales dans les réseaux sociaux associatifs

Les relations de coopération qui poussent les entrepreneures à se regrouper dans des organisations associatives sont de nature à faciliter l'accès aux ressources institutionnelles : crédit bancaire, microcrédit, formations, intrants, local, etc. Elles adhèrent fréquemment à des caisses de solidarité, des tontines ou des associations religieuses dont l'histoire montre que les relations familiales sont à l'origine des actuelles relations contractuelles.

Le récit de Fatou en est un exemple :

Nous avons un réseau qui porte le nom de Mame Fawad Wélé, du nom de la mère d'El hadji Malick Sy (NDLR : imam et fondateur de la confrérie Tidjane au Sénégal), au sein duquel nous avons défini un certain nombre de principes de fonctionnement. Quand il s'agit de mariage, on autorise chacune des membres à organiser une réception pour la jeune mariée puisque c'est une cérémonie assez symbolique et qui en vaut la peine.

Toutefois, pour un baptême, la tontine ne fait que contribuer à l'achat de quelques tissus accompagné d'une enveloppe de 200 000 francs pour l'aider à faire des cadeaux à la belle-famille, comme il est de coutume au Sénégal.

On constate que ces réseaux sociaux permettent aux entrepreneures d'accéder à des ressources financières pour faire face à des besoins ponctuels, liés notamment à l'économie du ménage (paiement de factures), à l'éducation de leurs enfants, à la protection sociale (mutuelles), à l'exercice d'une activité génératrice de revenus, à l'achat de biens de consommation (tels que l'aménagement de la chambre à coucher, télévision, etc.). Les entrepreneures peuvent aussi choisir d'investir matériellement dans des relations sociales plus symboliques, par exemple les cérémonies familiales (mariage, baptême, décès, etc.). Dans cette perspective, les dépenses, qui sont souvent perçues comme astronomiques par la belle-famille, sont vues par les entrepreneures comme un investissement en capital social en vue de la reconnaissance sociale de leur statut d'épouse ou autre.

On peut ajouter, en s'appuyant sur les récits d'entrepreneures, que l'élargissement des réseaux sociaux n'intègre pas que des dynamiques familiales. C'est notamment ce que l'analyse des discours de celles qui militent au sein de structures politiques révèle. Ces dernières entretiennent des relations d'affaires avec des figures politiques influentes qui donnent accès à des crédits, des gratifications personnelles ou à des opportunités de marché. Habsa, présidente du Réseau femmes entreprise rurale vallée (REFER Vallée), explique :

J'ai voté... pour aider ma sœur qui était investie sur la liste des députés. Après les élections, le parti avait donné des billets d'avion aux femmes pour les récompenser de leur collaboration. J'ai pu en bénéficier, car j'ai été choisi sur la liste par ma sœur qui est déjà partie et qui a demandé à M. C. de me donner sa place. Celui-ci a accepté, non seulement parce que je suis la fille de son marabout, mais aussi parce que sa femme est la fille de ma grande sœur. En plus, parce que je suis membre de son parti.

À travers ce témoignage apparaît clairement l'imbrication des dynamiques familiales et extrafamiliales dans des stratégies qui consistent à développer les réseaux de femmes entrepreneures. Logiques religieuses, politiques et familiales s'entremêlent, se côtoient, voire s'opposent. Sur ce

dernier point, l'exemple de Fatou, adepte de la confrérie tidjane qui a dû recourir au réseau de l'organisation catholique Caritas pour accéder à des crédits et à des intrants pour son groupement de promotion agricole, est illustré :

En ce qui concerne ce partenariat avec Caritas, disons que c'est grâce à la DRDR [Direction régionale de développement rural] que nous avons pu le tisser, et cela remonte au temps des inondations où les préfets et gouverneurs effectuaient des visites au niveau des zones touchées comme j'ai eu à vous l'expliquer tantôt. C'est [à la suite de] cela que nous avons bénéficié du financement de Caritas. Mais lors de mon déplacement en Espagne, un jeune m'a interpellée sur le fait que Caritas, qui est une structure catholique, nous finance alors que nous sommes des musulmans en majorité. Ma réponse était de leur faire savoir que Caritas est une organisation non partisane en réalité, car [elle] apporte [son] aide à tous ceux qui en ont besoin sans distinction de religion ou autre. [Elle] procède de manière transparente et on pourrait dire que c'est une sorte d'appel d'offres qu'[elle] lance afin de choisir les plus méritantes et [de] les accompagner. Néanmoins, certaines personnes me disent que je ne tire pas profit des activités que je fais et que cela ne me sert pas à grand-chose vu les efforts que je consens. Je réponds que non, au contraire, l'intérêt que j'y trouve est grandissime, car si certains parmi vous, par exemple, ont besoin de papiers dans des institutions, c'est moi qui vous aide à les obtenir grâce aux relations que j'ai pu nouer à travers les réseaux. Quoi de plus avantageux, alors !

Les liens familiaux et extrafamiliaux se nourrissent ainsi de manière interdépendante pour permettre l'accès à des ressources. Certaines entrepreneures s'appuient sur les liens forts (familiaux), subis avec la famille élargie d'origine (fratrie élective et subie, les coépouses) et choisis de la famille nucléarisée (enfants et mari). D'autres puisent dans les liens faibles (contractuels) dans les organisations et communautés informelles et associatives. On observe ainsi une superposition des liens entre les membres d'un cercle familial qui peuvent se retrouver dans un réseau relationnel politique, familial ou d'acteurs institutionnels comme les banques, les ONG, les services décentralisés de l'État. Ce sont là autant d'appuis à prendre en compte pour comprendre les trajectoires des entrepreneures dirigeantes.

CONCLUSION

Dans le prolongement de la littérature sur l'entrepreneuriat en Afrique de l'Ouest, cette recherche met en lumière le poids de l'histoire familiale et du réseau familial dans les trajectoires d'entrepreneures féminines. Une première section nous a permis de décrire la situation familiale des entrepreneures, notamment à travers leur origine sociale et le rôle de la polygamie. La seconde a conduit à analyser la place du réseau familial dans l'espace des réseaux sociaux d'entrepreneures qui recourent à des liens pluriels et interdépendants (liens associatifs y compris confessionnels et politiques, professionnels, etc.).

Les résultats présentés dans cet article révèlent le processus d'encastrement des trajectoires d'entrepreneures dans des dynamiques familiales. Malgré une prédominance des liens familiaux, les interactions entre liens forts et liens faibles montrent que les femmes puisent dans leur histoire familiale (l'héritage et la situation matrimoniale) et se nourrissent de part et d'autre des réseaux constitués par des membres de leur famille (mari, enfants, parenté élargie) pour accéder à des ressources que les réseaux associatifs inscrivent dans des dynamiques entrepreneuriales professionnelles sur le plan institutionnel.

L'analyse des réseaux s'est avérée à ce propos être un cadre d'analyse pertinent pour rendre compte de cette articulation entre liens forts (famille) et liens faibles (entreprise, association). Cette démarche nous a permis de voir comment les entrepreneures construisent leurs trajectoires et étendent leurs réseaux sur les différentes arènes où elles sont amenées à intervenir : en termes d'initiatives pour la légitimité de leurs positions et de leurs actions, en termes d'utilité sociale auprès des communautés (famille, ménage, associations, partis, quartier, ville, etc.) et en termes « stratégiques » lorsqu'il s'agit d'être visibles dans l'espace social et d'amener les groupes qu'elles représentent à accéder à des ressources et à utiliser différentes relations utiles pour accéder à des facilités administratives, des financements, un meilleur accès à la terre ou encore pour faciliter la transformation et la commercialisation de leurs produits.

Tout compte fait, les trajectoires des entrepreneures dirigeantes que nous avons examinées ne s'inscrivent pas dans le seul prolongement des logiques qui président au fonctionnement et aux structures de la famille. La dynamique des réseaux associatifs montre la dimension institutionnelle

de ces liens relationnels. En effet, on peut voir émerger des enjeux spécifiques qui nécessitent de recourir à l'appartenance multiple des entrepreneures pour leur permettre de tisser et d'entretenir des relations utiles pour réussir dans l'entrepreneuriat féminin. Par là, ces dynamiques entrepreneuriales révèlent un processus de professionnalisation des réseaux familiaux d'entrepreneures et, par là, de l'individualisation des parcours féminins – cela dans la négociation en permanence des contraintes qui pèsent parfois sur leur situation matrimoniale (polygamie) pour construire ou conforter leur position sociale (familiale, associative et professionnelle).

BIBLIOGRAPHIE

- ADJAMAGBO, A., P. ANTOINE et F.B. DIAL (2004). « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », dans M.C. Diop (dir.), *Gouverner le Sénégal : entre ajustement structurel et développement durable*, Paris, Karthala, p. 247-272.
- ANTOINE, P. et A.B. DIOP (dir.) (1995). *La ville à guichets fermés ? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine*, Paris, IFAN et Dakar, Éditions de l'ORSTOM, p. 257-275.
- BERROU, J.-P. et F. COMBARNOUS (2011). « Testing Lin's social capital theory in an informal African urban economy », *Journal of Development Studies*, 47(8), p. 1216-1240.
- BERROU, J.-P. et F. COMBARNOUS (2012). « The personal entrepreneurs in an informal African Economy : Does the strength of ties Matter ? », *Review of Social Economy*, LXX(1), p. 1-30.
- BERROU, J.-P. et C. GONDARD-DELCROIX (2012). « Dynamique des réseaux sociaux et résilience socio-économique des micro-entrepreneurs informels en milieu urbain africain », *Mondes en développement*, 4(156), p. 73-88.
- BERROU, J.-P. et C. GONDARD-DELCROIX (2013). « Mécanismes informels de gestion des risques : impact sur les dynamiques entrepreneuriales », 29^{es} *journées du développement de l'ATM*, Créteil, Université Paris-Est Créteil, 6-8 juin.
- BERROU, J.-P. et C. GONDARD-DELCROIX (2017). « Dynamics of social networks of urban informal entrepreneurs in an African economy », *Review of Social Economy*, 76(2), p. 167-197, doi : 10.1080/00346764.2017.1349330, consulté le 14 mai 2018.
- FALL, A.S. (1994). « Et si l'insertion passait par l'investissement dans des réseaux sociaux ? Réseaux formels et informels de solidarité et de dépendance dans les quartiers de Dakar », dans J.-P. Jacob et P. Lavigne Delville (dir.), *Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques*, Paris, Karthala, p. 293-303.
- GNING, S.B. (2010). *Confréries, fiscalités et syndicats de commerçants dans le « secteur informel » à Dakar : réseaux et ambivalences*, Thèse de doctorat, Amiens, France, Université de Picardie Jules-Verne.
- GRANOVETTER, M. (1985). « Economic action and social structure : The problem of embeddedness », *The American Journal of Sociology*, 91(3), p. 481-510.
- GROSSETTI, M. et J.-F. BARTHE (2008). « Dynamique des réseaux interpersonnels et des organisations dans les créations d'entreprises », *Revue française de sociologie*, 49(3), p. 585-612.
- GUÉRIN, I. (2003). *Femmes et économie solidaire*, Paris, La Découverte, MAUSS-SED.
- KHAYESI, J.N.O., G. GEORGE et J. ANTONAKIS (2014). « Kinship in entrepreneur networks : Performance effects of resource assembly in Africa », *Entrepreneurship Theory and Practice*, 38(6), p. 1323-1342.

- LOCENCO-LINDELL, I. (2002). *Walking the Tight Rope. Informal Livelihoods and Social Networks in a West African City*, Thèse doctorale, Stockholm, Université de Stockholm.
- MEAGHER, K. (2010). *Identity Economics : Social Networks and the Informal Economy in Nigeria*, Woodbridge, James Currey.
- SAKHO, C.S. (2016). « Économie verte et changement social : analyse des possibilités et des contraintes des emplois verts en matière d'autonomisation sociale et économique des femmes au Sénégal », dans M. Diouf et S. B. Diagne (dir.), *Les sciences sociales au Sénégal : mise à l'épreuve et nouvelles perspectives*, Dakar, Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, p. 119-141.
- SARR, F. (1998). *L'entrepreneuriat féminin au Sénégal : les transformations des rapports de pouvoir*, Paris, L'Harmattan.





PARTIE 3

PARENTALITÉ, JEUNES, AÎNÉS ET RAPPORTS INTER- GÉNÉRATIONNELS





CHAPITRE 9

LA CONSTRUCTION D'UNE FAMILLE DANS LE CONTEXTE DU RECOURS À LA REPRODUCTION MÉDICALE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE

LE CAS DE DOUALA, CAMEROUN

DORIS BONNET

LA STÉRILITÉ SUSCITE UNE FORTE DEMANDE DE soins dans les pays d'Afrique subsaharienne où 15 à 30 % des couples ont des difficultés à procréer selon l'Organisation mondiale de la santé. La stérilité masculine étant socialement peu acceptée, les femmes sont les premières à être dramatiquement pénalisées : recours des hommes à la polygamie même s'ils sont à l'origine de l'infécondité du couple, stigmatisation, violences familiales, voire accusations de sorcellerie (Retel-Laurentin, 1981 ; Bonnet, 1988 ; Moussa, 2012). Depuis la fin des années 1980, des cliniques privées réalisent des fécondations *in vitro* dans un nombre croissant de villes africaines. Ces nouvelles

technologies de la reproduction prennent aujourd'hui en charge les couples inféconds des classes moyennes. Nombre de femmes et d'hommes se déplacent ainsi à travers le continent à la suite d'une recommandation médicale, et souvent pour conserver un anonymat dans son propre pays. Le recours à l'assistance médicale à la procréation (AMP) permet aussi de résoudre de nombreux cas pathologiques hors de portée de traitements médicaux (par exemple, une occlusion tubaire, un déficit ovarien, une oligospermie sévère). Bref, le recours à ces technologies de la reproduction témoigne de nouveaux comportements de santé et d'une privatisation du médical.

Dans ce contexte, il nous a paru innovant d'étudier les conditions d'émergence de la procréation médicale en Afrique subsaharienne, ainsi que son incidence sur les normes familiales et sociales : modifications du modèle familial, décisions négociées sur les projets d'enfants au sein du couple, nouvelles formes de parentalité.

Un projet de recherche, financé par l'Agence nationale de la recherche (ANR, France), a permis de regrouper trois équipes françaises d'anthropologues de la santé et une équipe de spécialistes en sciences de l'information et de la communication afin de mener des études de terrain au Sénégal, au Gabon, au Cameroun, en Afrique du Sud, et enfin en France auprès d'Africaines résidant en Île de France et venues dans le cadre d'une recherche d'AMP. La recherche a été menée en partenariat avec les responsables des cliniques et une université d'Afrique du Sud.

Les données de cet article ont été recueillies au Cameroun, premier pays francophone à avoir installé des cliniques où se pratiquent des protocoles de fécondations *in vitro*. De plus, les gynécologues camerounais responsables de ces techniques ont largement contribué à leur diffusion en Afrique subsaharienne et également à la formation de leurs collègues dans la sous-région (à l'exception du Togo où le médecin a été principalement formé en France). À la date de nos enquêtes, aucun pays francophone où se sont installées les cliniques de fertilité ne disposait d'agence de bioéthique. Les médecins se référaient à la loi française de bioéthique de 1994 qui a fait le choix d'accorder l'AMP uniquement à des couples mariés hétérosexuels et inféconds pour des causes médicales.

La dimension « maison-mère » de la clinique de Douala ainsi que la qualité de l'accueil du directeur, de la biologiste de la reproduction et de leurs collaborateurs à l'égard de ce projet, m'ont conduite à décider de mener mes recherches au Cameroun.

L'étude présentée dans ce chapitre se concentre donc sur la clinique de Douala où j'ai personnellement mené deux enquêtes en 2011 et 2012, en immersion totale (durant un mois chaque année). J'ai conduit des entretiens qualitatifs auprès de 69 couples en cours de protocole d'AMP, 34 en 2011 et 35 en 2012. J'ai également interviewé six donneuses d'ovocytes et un donneur de sperme. D'autres entretiens ont été conduits auprès des médecins responsables de ces patients ainsi qu'avec la biologiste de la clinique et auprès du biologiste français à l'origine de la formation des professionnels camerounais. Le directeur de la clinique m'a introduite dans tous les lieux où l'AMP était pratiquée (bloc chirurgical, cabinets de consultation, laboratoire médical). Les femmes interrogées étaient âgées entre 26 et 49 ans et les hommes entre 29 et 53 ans. À l'exception des donneuses d'ovocytes et d'une patiente, 38 femmes étaient salariées. Tous les hommes étaient en activité professionnelle. Les métiers des couples étaient variés : fonctionnaire, enseignant, assureur, informaticien, commerçant, comptable, secrétaire, institutrice, avocat, entrepreneur, militaire, transporteur, ingénieur, employé de banque, psychologue, mécanicien, gendarme, etc. Ils appartiennent à la partie de la population qu'on peut qualifier de « classe moyenne ».

Les prénoms indiqués dans le texte ne sont pas ceux des personnes interrogées, tous les interviews ayant été rendus anonymes et tout signe de reconnaissance étant effacé (en particulier quand une conjonction d'éléments descriptifs était susceptible de permettre une identification du sujet). Le couple a été retenu comme unité ethnographique d'entretien afin de me conformer au protocole médical selon les règles de bioéthique de la clinique. En effet, le médecin reçoit, au début du protocole, un couple et non pas une personne seule. Quelquefois, le conjoint était absent pour des raisons déclarées professionnelles, par exemple l'impossibilité d'obtenir une autorisation d'absence de l'employeur. Dans d'autres cas, il s'agissait d'une volonté de discrétion vis-à-vis de l'entourage ou encore d'une absence pour résidence éloignée.

LES RÉSULTATS DE LA RECHERCHE

La priorité au modèle matrimonial et aux normes sociales

Les couples interviewés au Cameroun se présentent à la clinique généralement après avoir consulté un gynécologue dans un service public ou en consultation privée. La plupart de ces couples sont mariés et tous sont hétérosexuels. Le pays ne compte pas d'agence ou de commission nationale de bioéthique.

La plupart des personnes que nous avons interrogées se déclaraient mariées civilement. Quelquefois, s'ajoute au mariage civil un mariage dit « traditionnel » ou « coutumier » et aussi un mariage religieux (musulman, chrétien). Certains couples cumulent deux ou trois procédures matrimoniales, par exemple un mariage coutumier et un mariage civil, suivies quelquefois d'un mariage religieux. D'autres ne sont pas mariés, mais se déclarent « en ménage ». Sur les 35 couples interrogés en 2012, 5 sont dans cette situation¹. Néanmoins, pour les médecins, une corésidence de deux années a valeur d'union.

Dans tous les pays d'Afrique subsaharienne (à l'exception de l'Afrique du Sud), tout mariage doit être suivi, sur le plan des normes sociales, de la naissance d'un enfant. Dans ce cadre normatif, tous les couples interrogés font valoir un impératif d'engendrement pour « légitimer » socialement leur union ou leur mariage. Ainsi, Fabienne déclare devoir répondre aux normes de la société, au risque de perdre son mari et d'être accusée de sorcellerie.

ENCADRÉ 9.1

« Elle n'a pas d'enfants, alors c'est une mauvaise femme. »

Fabienne, âgée de 38 ans, est enseignante et mariée depuis 1999 à Xavier, 40 ans et entrepreneur. Depuis cette date, ils ne parviennent pas à avoir d'enfant. En 2011, ils font une fécondation in vitro (FIV) sans succès*. Sur les conseils d'amis, ils se rendent à Douala. Je les rencontre au moment de la ponction.

Fabienne déclare :

À vous avouer, c'est un peu compliqué dans la société africaine de ne pas faire d'enfants. Quand j'étais à l'école et quand je n'avais pas de boulot, je me disais que les enfants je ne vais pas en faire parce qu'il faut bien que je réussisse, que je travaille. Au fur et à mesure, quand on prend de l'âge, c'est là où on se dit que vraiment il y a une nécessité par rapport à notre société africaine parce que quand vous vous mariez, vous faites un an, deux ans, trois ans, quatre ans, cinq ans, dix ans et on voit que vous n'avez pas d'enfants, vous êtes mal perçue

1. Les déclarations relatives au type d'unions matrimoniales n'ont pas été systématiquement relevées en 2011. Nous ne donnons donc pas de chiffres sur ce sujet, mais une tendance sur 2012 (40 couples) : 35 couples sur 40 se déclaraient mariés civilement.

ou mal vue par les beaux-parents, les amis, tout le monde quoi. Donc, on vit un peu dans ce stress-là et puis on se dit aussi et s'il fait des enfants dehors ? Aussi, vous avez essayé de travailler toute une vie avec votre mari, vous avez investi et vous vous dites : « Qui va bénéficier de toutes ces choses ? » Vous savez, nous sommes mariés légalement, on a investi ensemble. On vit dans un stress parce qu'on réfléchit beaucoup et surtout au fur et à mesure on prend de l'âge et... parce qu'il y a certains maris qui au bout de dix ans si vous n'avez pas fait d'enfants ils peuvent aller prendre une coépouse pour aller faire des enfants. Même si c'est l'homme qui est stérile, on convoque toujours la femme. Quand vous n'avez pas d'enfants, vous êtes accusée de tout, d'être une sorcière... et même les femmes ont peur de vous confier leurs enfants parce qu'elles se disent : elle n'a pas d'enfants donc elle ne pourra pas éduquer un enfant, elle est mauvaise, elle est ceci cela...

* Le pays n'est pas précisé par confidentialité.

La mise au ban de l'entourage est fréquemment évoquée par les femmes interviewées. La maltraitance, les accusations de sorcellerie et le risque de la polygamie font partie des risques quotidiens des femmes si l'enfant tarde à venir après le mariage.

Certains couples ont des enfants d'une première union, mais ne parviennent pas à en avoir en cas de remariage. Cette stérilité secondaire peut être due à leur âge avancé ou à une attente de plusieurs années avant de consulter pour infécondité. Le recours à une fécondation *in vitro* après la quarantaine pour une femme, et la cinquantaine pour un homme, est quelquefois attribuable à des parcours de santé longs et « accidentés » (mauvais diagnostics, recours tardifs à des échographies ou à des chirurgies, errance thérapeutique, avortements clandestins à répétition, maladies sexuellement transmissibles non traitées, etc.). Ces couples recourent alors à une fécondation *in vitro* afin de donner à cette nouvelle union un caractère socialement légitime. À chaque mariage, son enfant. De fait, les médecins reçoivent fréquemment des femmes et des hommes plutôt âgés, et déclarés en infécondité secondaire. Au cours de l'entretien, ils parlent de leur infécondité comme s'il s'agissait de l'échec d'une vie alors qu'ils ont des enfants d'une première union ou bien un enfant unique de la deuxième union. Ainsi, Abdou, âgé de 59 ans, vit encore comme une honte

le fait d'avoir un seul enfant avec sa deuxième épouse Awa, qui en plus est une fille, malgré quatre enfants de son premier mariage. Le recours à l'AMP semble donc motivé par le désir d'avoir un deuxième enfant et en particulier un garçon.

ENCADRÉ 9.2

« Un défi à relever qui n'est pas lié à l'amour. »

*Awa et Abdou ont respectivement 33 et 59 ans au moment où je les rencontre. Ils sont mariés depuis 2001 et ont eu une fille en 2004 lorsqu'ils étaient âgés de 26 et 52 ans. Abdou avait déjà eu quatre enfants d'un premier mariage. Après cette naissance, ils projettent d'avoir un nouvel enfant « parce qu'il faut un garçon », mais sans succès. En 2010, le couple décide d'entreprendre des « investigations d'ordre médical ». Leur médecin les oriente vers la clinique de Douala. Abdou évoque de nombreuses « jalousies » de sa famille en raison de sa « réussite sociale ». « Nous vivons dans un pays paupérisé, alors on se moque de la réussite d'un mari incapable d'avoir un fils, on se moque aussi d'une épouse inapte à enfanter. » **Il ajoute :** « Il y a un défi à relever, qui n'est pas directement lié à l'amour. » **Il suspecte un maraboutage de tiers jaloux du couple, mais sa foi musulmane, dit-il, « exclut [qu'il] prenne cela au sérieux ». Abdou refuse aussi l'adoption, démarche qu'il qualifie d'« étrangère aux usages africains ». Il déclare :***

Sinon, moi, j'ai une grande famille, si je veux, je peux prendre des enfants ailleurs et elle les élèvera sans problème, mais ce ne seront pas nos enfants, ça ne peut pas remplacer ça, c'est impossible, si je ne peux pas avoir un enfant avec elle, je ne suis pas content, j'ai une fille avec elle, maintenant, je souhaite un garçon, ça c'est le lien direct.

Enfin, certaines femmes ont des désirs d'enfant plutôt tardifs, après avoir fait des études de longue durée, quelquefois à l'étranger, ou après avoir eu une vie sexuelle de célibataire (enfant né hors mariage, avortements clandestins, etc.). Certaines d'entre elles vivent leur stérilité comme le résultat d'une vie en dehors des normes sociales (sentiment de culpabilité, punition divine).

Evelyne, mère d'un enfant né d'une union prémaritale, multiplie les fécondations *in vitro* pour avoir un enfant de Michel. Ses échecs la mènent à un état dépressif profond et à des difficultés relationnelles et sexuelles avec son mari.

ENCADRÉ 9.3

« Les rapports sexuels, le rappel d'une impossibilité à avoir un enfant. »

Evelyne, 44 ans, agente de voyage, est mariée depuis 2009 à Michel, 42 ans, employé dans une entreprise privée. En 2002, Evelyne a un premier enfant d'une union libre. Au cours d'un séjour en France, elle subit l'opération chirurgicale d'un fibrome. Elle rencontre Michel en Afrique, père d'un enfant né en 2005 d'une précédente union. Leur mariage n'aboutissant à aucune conception, Evelyne se rend en Espagne pour une FIV avec donneuse, mais qu'elle ne suit pas à son terme. En 2011, elle réalise une FIV à Douala avec donneuse d'ovocytes, mais fait une fausse couche à deux mois de grossesse. En 2012, elle fait une deuxième FIV avec donneuse d'ovocytes, mais rencontre de nombreux troubles psychologiques (dépression, insomnies, automutilation). Elle commence à refuser tout rapport sexuel avec son mari.

Après la fausse couche, je ne supportais plus ce qui entraînait dans mon sexe, faire l'amour me rappelait l'impossibilité d'avoir un bébé. Je me suis mariée tard. Je paie le prix de ne pas avoir épousé le premier idiot venu. Je ne veux pas un enfant de la famille. Je veux un enfant à moi. Je n'ai pas une maladie, je n'ai pas le VIH. Suis-je la seule à être rebutée par l'acte sexuel ?

L'idée générale pour les couples inféconds qui veulent recourir à l'AMP est donc de se conformer à l'impératif du mariage selon les règles de bioéthique de la clinique. De fait, les femmes qui auraient un projet d'enfant sans conjoint ne sont pas « retenues » dans les protocoles d'AMP. Une fois mariés, les couples de l'enquête sont dans des processus de recherche d'émancipation par rapport aux aînés de leurs familles. Par exemple, ils n'attendent pas l'autorisation de leurs parents pour recourir à une AMP. Ils ne se confient guère à leurs aînés, et d'aucuns précisent qu'ils se gardent bien de le faire afin d'éviter un conseil de remariage ou de divorce. En effet, la plupart des hommes déclarent ne pas vouloir se séparer de leur épouse, même sous la pression de tensions familiales. Dans ce contexte, certains couples se replient sur eux-mêmes et s'émancipent totalement du pouvoir des aînés. D'autres entrent dans une « logique de compromis » avec la famille élargie (Calvès et Marcoux, 2007, p. 16), cherchant à rester maîtres de leurs décisions, sans pour autant rompre tout lien

familial. L'autonomie économique des femmes de l'enquête contribue à leur donner la possibilité de négocier avec leurs conjoints leurs décisions en matière de reproduction (participation au coût de l'AMP et aux frais y afférant).

Ainsi, les couples qui ont recours à l'AMP sont soumis à des paradoxes. D'un côté, ils restent dépendants des normes sociales relatives au mariage et à l'impératif de l'engendrement ; de l'autre, ils parviennent à s'individualiser et à s'émanciper de l'autorité des parents pour s'engager dans une médicalisation de leur reproduction. Néanmoins, les femmes restent tributaires d'injonctions contradictoires de réussite : réussir sa carrière et sa vie reproductive, tout en maintenant des relations de solidarité avec la famille élargie (Bonnet et Duchesne, 2016).

La remise en cause d'un modèle de fécondité

Le recueil de discours des femmes en cours d'AMP témoigne de relations à base de grande rivalité et de violence entre les femmes des milieux urbains infécondes et leurs belles-sœurs par alliance (résidant dans certains cas en zone villageoise). Les femmes de l'enquête font état de nombreux reproches qui leur sont adressés, les belles-sœurs n'hésitant pas à qualifier leurs parentes infécondes d'égoïstes et à leur demander « ce qu'elles font de leur argent puisqu'elles travaillent et n'ont pas d'enfant ». De leur côté, les femmes stériles fustigent leurs parentes par alliance et déclarent qu'« elles font des enfants et ne sont pas capables de les élever ». Ces relations peuvent s'orienter vers des accusations respectives de sorcellerie. La critique des femmes infécondes porte notamment sur l'accueil d'enfants de la famille élargie à leur domicile pour scolariser les plus pauvres. Cette critique ne conduit pas, pour autant, les femmes infécondes à refuser le confiage, précisément par solidarité intrafamiliale. Le reproche porte surtout sur l'absence de concertation au sein du ménage, car les enfants leur sont souvent imposés par la belle-famille. Les femmes revendiquent la possibilité de négocier avec leur conjoint les décisions relatives au placement des enfants. Le reproche porte aussi sur l'âge avancé des enfants confiés. Ceux-ci ont généralement dépassé la petite enfance, puisqu'ils sont souvent placés pour être scolarisés, alors que les femmes sont en demande de nourrissons.

En effet, les couples de l'enquête déclarent vouloir des enfants « à eux », donner une filiation, une identité, s'inscrire dans une lignée généalogique, ce que le confiage ne peut leur apporter puisque les parents biologiques ne perdent jamais leurs droits sur leurs enfants (Bonnet, 2014).

Ils veulent élever les enfants selon leurs valeurs (celles des classes moyennes). Cette distinction fait valoir d'une part les effets de l'éducation et du travail salarial féminin sur les couples urbains et, d'autre part, la situation de grande précarité des familles sans ressources frappées par la crise ou par un événement tragique (décès, maladie). Dans un contexte social et politique où l'État n'apporte pas de soutien aux familles précaires, la prise en charge des personnes démunies ne peut se réaliser que par les pratiques de solidarité familiale. Ainsi, cette situation maintient une morale du devoir et de l'obligation au sein des familles élargies, en lieu et place d'une politique publique de protection sociale. L'opposition entre les femmes infécondes et les fécondes met au jour des relations de parenté (alliés agressifs *versus* germains protecteurs) et de classes sociales (riches et éduquées *versus* pauvres et analphabètes ou illettrées). D'un côté, on dénonce une certaine forme d'incompétence parentale, de l'autre une incapacité à être parent. Les discours sur le confiage révèlent donc de nombreuses inégalités entre ces deux milieux sociaux au sein d'une même famille. Sans doute, est-il aujourd'hui impératif, du point de vue sociologique, de replacer la question de la classe sociale au sein des relations familiales en Afrique.

Émerge, au cœur de ces tensions, l'idée de relations d'endettement entre les personnes des classes moyennes éduquées et celles qui n'ont pas été « choisies » par les parents pour poursuivre une scolarité. Les scolarisés, aujourd'hui salariés, seraient donc en dette envers ceux qui sont restés analphabètes et dans une situation précaire. Une façon de rendre cette dette est précisément de scolariser leurs enfants. Plusieurs témoignages font état de cette obligation de rendre cette dette par ces formes de solidarité informelles. Ce rééquilibrage est également évoqué par le démographe Eloundou-Enyegue (2007, p. 106) pour qui le confiage permet à la classe moyenne d'avoir un « sentiment de justice sociale », cette pratique « subventionnant une forte fécondité parmi les familles pauvres ». Selon cet auteur, la prévalence du confiage en Afrique subsaharienne a peu changé d'une manière générale dans la plupart des pays, celui-ci restant un « filet social » dans un contexte d'absence de services sociaux.

Hélène exprime ainsi ses vives critiques à l'égard du confiage et en particulier à propos de l'instabilité et de l'insouciance des mères célibataires de la famille.

ENCADRÉ 9.4

«Au niveau du cœur, ce n'est pas pareil.»

Hélène, 42 ans, est mariée à Alain, 43 ans. Ils sont tous deux enseignants. Mariés en 1999, ils n'ont toujours pas d'enfants en 2011, après un long et douloureux parcours thérapeutique. Hélène a été opérée de kystes (au Cameroun), puis des trompes (en France). Trois inséminations artificielles réalisées en France ont été un échec. Le couple réalise une FIV en 2009 avec succès, mais le fœtus décède à huit semaines de grossesse. Hélène doit subir une interruption médicale de grossesse. En 2011, le couple décide de recourir à une nouvelle FIV au Cameroun, après l'impossibilité d'obtenir un visa pour se rendre en France. Je les rencontre le jour de la ponction des ovocytes d'Hélène. Je leur demande s'ils ont songé à l'adoption. Hélène répond :

L'adoption en Afrique, on n'en n'a pas besoin. On est entouré de neveux et de nièces, qui sont là en permanence, qu'on élève, parce qu'il y a toujours dans les familles des enfants naturels, des jeunes filles qui font des enfants avant de se marier, et qui les abandonnent, qui n'ont pas les moyens de les élever. Certains frères aussi n'ont pas réussi à l'école et ont des enfants qui doivent aller à l'école. Moi, j'ai les moyens, je suis donc obligée de prendre des neveux et de les garder. On ne peut pas rester, ici, tout seul comme en France. Nous, on a un neveu à la maison qu'on a pris lorsqu'il avait six ans. On a tout fait comme si c'était notre enfant. C'est seulement au niveau de l'acte qu'on n'a pas changé le nom de sa mère. Mais depuis qu'il a six ans, elle [sa mère] ne s'est jamais occupée de lui. Elle l'a mise au monde et est partie. Elle n'a jamais eu de mari. Ici les filles conçoivent comme ça, sans mari, et les papas ne cherchent pas à savoir s'ils ont des enfants quelque part. Les filles s'occupent des enfants toutes seules. C'est peut-être quand l'enfant aura 20-25 ans qu'il commencera à chercher «Où est mon papa?», «Qui a été mon papa?» Il y a plein d'enfants, ici, qui grandissent comme ça.

Enquêtrice Quand on prend un enfant comme ça chez soi, ce n'est pas pareil que si on l'avait mis au monde ?

Hélène C'est évident que ce n'est pas pareil. Ces enfants, généralement, veulent rentrer chez eux. En vacances, il va te dire «je veux aller chez ma mère, je veux aller chez mes grands-parents», ils veulent toujours partir. On lui fait tout, s'il est malade, on l'emmène à l'hôpital, on paie ses frais de scolarité, on s'occupe de tout, mais au niveau du cœur, ce n'est pas pareil.

La controverse entre les femmes infécondes et les femmes fécondes pose donc la question de la redistribution des ressources entre des membres économiquement favorisés de la famille et des parents précaires, pointant une disparité démographique entre les uns et les autres. Cette controverse s'observe dans nombre de pays d'Afrique, notamment au Sénégal où « la pratique des enfants confiés semble [...] être un moyen de réduire les déséquilibres démographiques entre ménages manquant d'enfants et ceux qui en ont beaucoup » (Vandermeersch, 2002, p. 668). Notons que ce rapport entre femmes citadines infécondes et femmes villageoises fécondes a également été souligné par Mona Etienne dès 1977 en Côte d'Ivoire. Si la situation n'est donc pas nouvelle, sa particularité actuelle réside dans la possibilité pour les femmes infécondes de devenir fécondes et de changer leur destin par l'intermédiaire de la fécondation *in vitro*. Cette perspective redistribue les cartes entre les unes et les autres.

— La fabrique de la parentalité ou « comment être parents ? »

Certaines femmes interrogées déclarent avoir « besoin » d'un enfant². Cette situation interroge les fondements de la maternité en Afrique subsaharienne largement mythifiée, voire glorifiée dans la littérature africaine. Ici, la fonction première est d'abord d'accorder un rôle statutaire à la femme, un passage à l'état d'adulte, et d'investir une position dans la parenté. Le « besoin » d'enfant témoigne donc d'une nécessité sociale d'être mère. Une mère non seulement sociale, mais aussi biologique. D'ailleurs, de nombreuses femmes de l'enquête insistent sur l'exigence d'être « vues » enceintes par l'entourage au cours du protocole d'AMP, d'autant que la pratique de la fécondation *in vitro* est tenue secrète de façon à rendre la maternité « naturelle ».

Longtemps, les discours du sens commun sur la stérilité donnaient à penser que la circulation intrafamiliale des enfants au sein d'un groupe de parenté élargi comblait la frustration des femmes infécondes. Aujourd'hui, la possibilité d'espérer une maternité par le recours aux biotechnologies libère la parole des femmes sur le sujet. La confidentialité de l'entretien les délivre aussi d'une parole emprisonnée par l'humiliation sociale et la violence de l'entourage. Notons également que la plupart de ces femmes sont dans des processus d'individualisation qui les autorise à exprimer leurs sentiments et leurs opinions. Ainsi, Mireille évoque sa frustration par rapport au manque d'attachement d'une nièce qu'elle a accueillie durant plusieurs années à son domicile.

2. La notion de « désir » d'enfant est éminemment occidentale, contemporaine et psychanalytique.

ENCADRÉ 9.5

« Je reprends ma fille. »

Mireille, comptable, et Yannick, « homme d'affaires » résidant en Afrique centrale, se rencontrent quand elle a 18 ans et lui 37 ans. Ils se marient cinq ans plus tard en 2002. À 44 ans, Yannick a déjà quatre enfants d'un premier mariage et deux autres nés hors mariage. Pendant deux ans, Mireille prend la pilule pour terminer ses études supérieures en gestion. Lorsqu'elle arrête la contraception, elle fait quatre grossesses extra-utérines et se rend en France sur le conseil de son gynécologue. Après une cœlioscopie, on lui conseille une FIV. De retour au pays, le gynécologue l'oriente vers des cliniques, soit à Lyon, soit à Douala ; c'est là que je la rencontre.*

*Après l'échec d'une FIV en 2010, le couple entreprend une procédure d'adoption qui aboutit en 2011 à l'adoption d'un nourrisson de deux mois**. Contrairement aux coutumes hostiles à l'égard de l'adoption, Mireille déclare que l'autorité de son mari explique l'accord de sa famille. Elle ajoute avoir déjà élevé par le passé une fille de la famille de son mari, mais qu'elle en garde un très mauvais souvenir. Elle dit : « Quand la mère voit que tu t'es attachée à l'enfant, elle vient et dit, je reprends ma fille. » Mireille compare ce type d'adoption à de la charité, puis déclare : « Maintenant, il faut d'abord penser à soi, ce n'est vraiment plus comme au temps de nos grands-parents, ça a évolué, de plus en plus de jeunes couples se rendent compte qu'il faut protéger sa vie de couple, sa petite famille, avant de penser à la famille africaine élargie. » En 2012, elle essaie donc une nouvelle fécondation in vitro. Mireille estime que ces différentes démarches et les difficultés qu'elle a rencontrées pour avoir un enfant l'ont plutôt rapprochée de son mari. Elle demande la bénédiction d'un prêtre catholique pour sa FIV (sous forme d'une « messe d'Action de grâce »), mais se heurte à l'hostilité de l'homme d'église. Elle renonce à le convaincre du bien-fondé de la méthode, puis se tourne vers un autre prêtre qui accepte « sans trop faire de procès ». Quant à la médecine traditionnelle, elle qualifie certaines pratiques de « barbares », mais estime toutefois que « les gens ont trié ce qu'ils trouvent censés, ils ont gardé ce qui va dans une certaine logique et essaient d'éliminer les choses qui ne servent à rien ».*

* Le nom du pays n'est pas cité afin de ne pas apporter trop d'éléments d'identification.

** Il est exceptionnel d'adopter un enfant de cet âge-là. La situation professionnelle du mari a probablement permis de raccourcir les délais.

Si la médicalisation de la reproduction interroge, comme le fait Mireille, les modèles familiaux et les relations de genre (négociations entre conjoints sur le recours à une fécondation *in vitro*, à un don de gamètes et sur le confiage d'enfants, gestion partagée du budget du ménage), elle interroge aussi la maternité³, la paternité et la parentalité. Pour les femmes de l'enquête, qu'est-ce qu'une mère⁴? D'abord, c'est celle qui donne naissance à l'enfant, même si les ovocytes ne sont pas les siens. Ainsi, elles n'ont jamais critiqué au cours des entretiens l'éventualité d'un don anonyme d'ovocytes, mais regrettent souvent de ne pas pouvoir bénéficier des ovocytes de leurs sœurs (Duchesne, 2016). L'essentiel est d'avoir un enfant « à elles », allant ainsi à l'encontre de l'idée communément répandue qu'un enfant est « le bien de tous ». Le recours à une mère porteuse n'est pas jugé inadmissible si la pratique se mettait en place. Cela signifie que la priorité est probablement d'avoir un enfant dès la naissance, quelle que soit son origine génétique, sous réserve que l'entourage, la société, pense qu'il s'agit de l'enfant du couple. La situation est conforme à ce que Irène Théry qualifiait en France de modèle du « ni vu ni connu » (Théry, 2010). Tout doit être fait pour simuler une grossesse et un accouchement de manière naturelle. Le recours au sperme d'un donneur est, par contre, beaucoup plus problématique, car il interroge les origines de la paternité. Outre la question de la filiation (de nombreuses familles relèvent d'une filiation patrilinéaire où la représentation de la transmission est en ligne agnatique), certains hommes et femmes associent le don de sperme à un adultère, et posent la question de la ressemblance après la naissance entre le donneur et l'enfant (sujet qui n'est pas abordé dans le don d'ovocytes entre la mère et l'enfant). Dans le même registre, les hommes associent le sperme au sang et considèrent qu'il détermine l'identité lignagère. C'est donc « la part du père » et celle de la famille paternelle dans le processus de procréation qui doivent être assurées (Delaisi de Parseval, 1981)⁵. Lisons, dans ce contexte, un échange spontané entre une femme et son mari, au cours d'un entretien à la clinique de Douala, à propos du don de sperme.

3. Rendons ici hommage, outre à Suzanne Lallemand (1974), mais aussi à Nicole-Claude Mathieu (1979), à Mona Etienne (1977) et à Esther Goody (1971) qui ont évoqué dès les années 1970 la dimension sociale de la maternité et de la paternité dans leurs ethnographies d'Afrique subsaharienne allant, pour N.-C. Mathieu (1977, p. 43-44), jusqu'à parler de « manipulation sociale de l'engendrement biologique ».

4. Pour une réflexion dans une autre aire géographique, mais extrêmement bien documentée, lire le beau travail conduit au Brésil de Claudia Fonseca (1985, p. 991-1022).

5. Notons que nous sommes dans un modèle de patrilignage et qu'aucun couple interrogé n'était d'une famille à filiation matrilinéaire. Ce qui aurait permis une comparaison.

ENCADRÉ 9.6

« L'enfant de ma sœur. »

Constance, 39 ans, sans travail (Bac+4, études de finances), et Hugo, 43 ans et informaticien, se marient en 2005 en France à la fin de leurs études. La même année, ils ont un fils, né en France. Puis, ils reviennent en Afrique. Après cette naissance, ils ne parviennent plus à avoir d'enfant. En 2009 et 2010, Constance fait deux fausses couches. Elle refuse d'accueillir des enfants de la famille en raison de ses nombreux déplacements (elle consulte régulièrement un gynécologue en France sans en informer la famille). Quant à l'adoption, la procédure lui semble trop compliquée. En 2012, au moment de l'entretien, le couple vient de recourir à une ICSI. Une discussion s'engage sur le don de sperme et Hugo se déclare hostile à cette procédure. Le couple n'en avait jamais débattu jusqu'à présent.

Hugo Le don de sperme, c'est comme si ce n'était pas mon enfant.

Constance C'est un cadeau à quelqu'un qui en a besoin...

H Toi, si tu n'arrives pas avec mon sperme, et si tu prends le sperme d'une autre personne, ce ne sera pas mon enfant.

C Mais je vais le porter, l'enfant !

H C'est comme si c'était l'enfant de ma sœur.

C Celui que j'ai porté dans mon ventre, c'est comme celui de ta sœur ?

H Je dis que ce n'est pas mon enfant !

C Mais quand on prend une telle initiative, on est à deux ! Tu ne vas pas le considérer comme F. [prénom de leur fils] ?

H Je vais l'aimer comme F. parce que j'aime tous les enfants de la même façon, mais ce ne sera pas mon enfant.

C Même si je l'ai porté neuf mois ? [Rires] Merci Madame, je ne savais pas ça.

E Je ne veux pas créer de palabre dans le couple...

C Non, non.

H Je ne suis pas opposée à ce qu'elle le fasse, mais c'est moi qui... c'est comme si on a l'enfant de sa sœur à la maison.

C Un enfant que j'ai porté n'est pas ton neveu, c'est ton fils.

H Quand on prend un spermatozoïde de quelqu'un d'autre et qu'on le met... mon apport à moi c'est zéro. Si on prend l'ovocyte de quelqu'un d'autre et qu'on te le met, toi, tu apportes quelque chose...

La spécificité des modèles africains rapportés par certaines études ethnographiques était de dissocier la mère biologique de la mère sociale sur le plan de l'éducation des enfants. Aujourd'hui, les femmes de l'enquête remettent en cause ce modèle.

Ainsi, les travaux anciens de l'anthropologue Lallemand (1976) au Burkina Faso (Haute-Volta à l'époque) présentaient deux mères responsables de l'enfant, la génitrice et l'éducatrice. La première accouchait de l'enfant et assurait son maternage jusqu'au sevrage (vers trois ans à cette époque), tandis que la seconde se chargeait de son alimentation, son habillement, son éducation après le sevrage. L'auteur précise bien que l'éducatrice est généralement une femme ménopausée ou stérile. En fait, dans ce modèle, la femme est « génitrice quand elle est féconde, éducatrice lorsqu'elle ne l'est plus » (Lallemand, 1976, p. 110). Selon Lallemand (1976, p. 114), il ne s'agit pas du « remplacement d'une mère par une autre, mais plutôt [de] l'existence d'une pluralité de figures maternelles ». Du reste, les psychologues ayant travaillé en Afrique font état de la possibilité d'attachements « multiples », mais sans que cette multiplicité de figures d'attachement ait la même importance (Ainsworth, 1967).

Bien qu'aménagée, dans l'exemple burkinabè, au terme de négociations entre femmes (et non pas d'une manière autoritaire et sans concertation avec les intéressées), cette pratique provoquait « des résistances, des frustrations [...], des renoncements incomplètement acceptés, des adaptations malaisées » (Lallemand, 1976, p. 122). « On peut se demander, poursuit l'auteur, pourquoi le groupe familial dans son ensemble choisit de perpétuer ces adoptions⁶ que certains de ses membres n'approuvent qu'avec réticence » (Lallemand, 1976, p. 122). L'argument principal, outre l'insertion de cette pratique dans un système d'échanges entre partenaires féminins – soit dans une forme spécifique de rapports sociaux –, réside dans la capacité de ce système à maintenir la famille étendue, cela à une époque où l'auteur signalait déjà des risques d'éclatement familial.

L'étude de cas de Lallemand (1976) se situe dans un contexte où mères et enfants demeuraient au sein de la même unité résidentielle, l'enfant déménageant d'une case à l'autre. Il pose de façon pertinente, dans le cadre de relations de proximité, la question du lien non seulement

6. Les anthropologues utilisent indifféremment le terme d'« adoption » pour désigner à la fois l'adoption internationale et le confiage des enfants. Les personnes sur le terrain (et même au cours de l'enquête camerounaise) font de même. Personnellement, je distingue les deux pratiques et utilise deux termes (adoption, confiage) afin de différencier le fait de recueillir par l'intermédiaire de l'État un enfant abandonné dans un orphelinat, et le fait de s'engager dans un processus de placement intrafamilial (Bonnet, 2014).

social, mais aussi psychologique entre la mère et l'enfant, selon qu'il s'agit d'une maternité biologique ou sociale⁷. Dans d'autres cas, l'enfant peut changer de domicile et être placé auprès d'un membre de la famille ne vivant pas à proximité des parents biologiques ou encore au sein du réseau social des parents (parente éloignée, amie, relation). L'objet de ce texte n'est pas de relater tous ces cas de figure de circulation enfantine, qui peuvent aller du placement de l'enfant pour renforcer l'union de deux familles à sa mise au travail, voire à son exploitation. Dans certains cas, notamment au Cameroun, l'enfant peut être aussi adressé à des parents vivant en France dans l'espoir qu'il soit scolarisé et professionnalisé (Kamga et Tillard, 2013). Nous retenons ici uniquement le cas évoqué par Lallemand, car il pose la question, de manière indirecte, du lien d'attachement entre la mère et l'enfant ou entre un « substitut maternel » (ici, la femme inféconde) et l'enfant. Or, les femmes interrogées au cours de leur protocole d'AMP, celles qui ont à leur domicile des enfants confiés par leur famille ou celle de leur conjoint, font souvent référence à ces difficultés d'attachement entre elles et l'enfant. Plusieurs témoignages font état du regret de ne pas être un véritable substitut maternel pour les enfants qui demeurent à leur domicile. Elles évoquent un unique rôle de « donneuse de soins⁸ » (*caregiver*) qui provoque de nombreuses frustrations.

S'agit-il d'une frustration qu'elles s'autorisent à exprimer dans le cabinet de la clinique ou d'un nouveau « sentiment de l'enfance » pour paraphraser un historien célèbre ? Les femmes déclarent que la nature du lien est déterminée par une interaction dès la petite enfance et qu'il a des implications sur la socialisation de l'enfant. Ainsi Madina manifeste cette frustration de ne pas être considérée comme une maman par sa nièce qui lui rappelle régulièrement son statut de « tante ».

Alors que le confiage des enfants officialisait, jusqu'à nos jours, un partage des rôles entre la maternité biologique et la maternité sociale au sein de la famille, les femmes infécondes d'aujourd'hui, notamment celles qui ont recours à l'AMP, expriment leurs difficultés à endosser, en quelque sorte, cette fonction de substitut maternel, probablement parce qu'elles ont la possibilité de se projeter en tant que mère biologique. Du côté des enfants confiés, des psychologues devraient nous éclairer sur les troubles de séparation des enfants confiés (jusqu'à présent peu explorés) et leurs conséquences sur les relations avec ces substituts maternels.

7. Cette problématique a également été développée par Mona Etienne (1977) et Esther Goody (1982).

8. Cette expression est une traduction littérale du terme anglais. Il n'est pas un *verbatim*.

Quoi qu'il en soit, les études de cas recueillies au cours de cette recherche témoignent d'une capacité des uns et des autres à exprimer davantage qu'autrefois leurs émotions et leurs sentiments sur le sujet. Elles révèlent aussi, d'une manière générale, une primauté accordée aujourd'hui à la parenté biologique.

ENCADRÉ 9.7

« Un enfant à soi. »

Madina, âgée de 31 ans, travaille dans les assurances et est mariée à Amir, 44 ans, transporteur, absent à l'entretien. Mariés en 2005, ils n'ont jamais eu d'enfants. En 2007, la sœur de Madina lui confie sa fille. En 2009 puis en 2011, le couple procède à deux FIV, sans succès. Elle perd 22 kg et tente en 2012 une troisième FIV. C'est avant d'engager les examens pour cette FIV que je la rencontre. Madina déclare :

J'admets l'adoption qu'en dernier recours. Je peux adopter les enfants des proches, mais dans nos mœurs, dans nos mentalités africaines, les enfants de quelqu'un d'autre, ce ne sont pas vos enfants. Par exemple, depuis cinq ans, je suis avec l'enfant de ma sœur, et bien la semaine dernière l'enfant m'a dit que je ne suis pas sa mère. J'ai lu son journal intime, et tout ça me pousse à chercher mon bébé. Quand on lui demande : « Ta mère est là ? », elle répond : « Non, ma mère n'est pas là, elle vit là-bas. Ce n'est pas ma mère, c'est ma tante. »*

Dans ce contexte, on ne pense pas à l'adoption, ajoute Madina.

* Madina fait référence au confiage qu'elle appelle l'« adoption ».

CONCLUSION

Les femmes des milieux urbains des classes moyennes remettent en cause aujourd'hui la pratique du confiage d'enfants comme moyen familial de pallier la stérilité d'une parente. Notons que cette pratique valide également l'idée que seule la femme est à l'origine de l'infécondité du couple, ce que le recours récent aux diagnostics biomédicaux n'atteste pas obligatoirement. Pour autant, elles ne refusent pas l'accueil d'enfants de la famille à leur domicile lorsqu'il s'agit d'exprimer une solidarité envers des parents en difficulté sociale ou économique. L'idée que la précarité ne trouve de solutions qu'au sein des familles et sans l'aide de l'État est

encore prégnante dans le contexte actuel (absence de prestations familiales pour les plus démunis). Les systèmes de protection sociale en Afrique ne s'appliquent, jusqu'à présent, qu'aux fonctionnaires et aux personnes salariées. Pour les personnes précaires, les richesses doivent être redistribuées au sein des familles. Cette représentation lignagère des biens (dont les enfants font partie) et des ressources risque d'être de plus en plus souvent controversée par les classes moyennes dans les décennies à venir.

Les femmes critiquent le modèle de fécondité des villageoises ou des femmes au statut précaire (absence de contraception, descendance nombreuse) ainsi que le modèle de socialisation des enfants (non scolarisés, envoyés tardivement à l'hôpital en cas de maladie). D'une manière sous-jacente, la critique porte également sur le modèle conjugal. Les femmes de l'enquête recherchent une union basée sur des relations de genre égalitaires. Comme indiqué plus haut, les femmes revendiquent des relations basées sur la négociation au sein du couple (choix de l'enfant confié, répartition du budget de l'AMP, etc.). Elles se conforment néanmoins aux normes sociales de la conjugalité (référence à l'impératif du mariage et de l'engendrement), probablement parce qu'elles sont inscrites dans un protocole d'AMP qui repose sur ces normes sociales et qui individualise le processus de reproduction.

De fait, elles ne souhaitent plus que les décisions qui engagent leur vie personnelle ou leur vie de couple – en particulier en ce qui concerne la reproduction et la parentalité – soient uniquement déterminées par les aînés du groupe familial (en particulier de leur mari). Dans ce contexte, le besoin d'enfant s'exprime en désir de grossesse et l'autonomie d'action parentale est revendiquée. On peut poser l'hypothèse que le recours à la procréation médicale exacerbe un processus général de volonté d'autonomie du couple au sein des classes moyennes et de primauté accordée au biologique. Néanmoins, en termes de rapports de genre, on a observé que la filiation par le père reste une priorité au sein des couples. Donner ou accueillir des ovocytes ne provoque pas de refus pour les femmes et pour les hommes, tandis que le recours à un sperme « qui n'est pas de la famille » est peu toléré par les hommes. L'opposition des femmes se justifie par une crainte sociale (assimilation à un adultère, crainte d'une non-ressemblance de l'enfant avec le conjoint) et non par un refus essentialiste.

Il restera à analyser, d'ici peu, les positionnements symboliques de ces nouvelles familles par rapport aux anciens repères lignagers, notamment la place des ancêtres dans l'ordre générationnel.

BIBLIOGRAPHIE

- AINSWORTH, M.D.S. (1967). *Infancy in Uganda : Infant Care and the Growth of Love*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
- AKAM, E. (1990). *Infécondité et sous-fécondité : évaluation et recherche des facteurs : le cas du Cameroun*, Yaoundé, Institut de formation et de recherche démographiques.
- BONNET, D. (1988). *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi (Burkina Faso)*, Paris, Éditions de l'ORSTOM.
- BONNET, D. (2014). « Adopter un enfant dans le contexte de l'assistance médicale à la procréation en Afrique subsaharienne », *Cahiers d'études africaines*, 3(215), p. 769-786.
- BONNET, D. et V. DUCHESNE (2016). *Procréation médicale et mondialisation. Expériences africaines*, Paris, L'Harmattan.
- BONNET, D. et A. GUILLAUME (1999). *La santé de la reproduction : concepts et acteurs*, Documents de recherche n° 8, Paris, IRD.
- CALVÈS, A.E. et R. MARCOUX (2007). « Les processus d'individualisation "à l'africaine" », *Sociologie et sociétés*, 39(2), p. 5-18.
- CLARKE, A.E., J.R. FISHMAN, J.R. FOSKET, L. MAMO et J.K. SHIM (2000). « Technosciences et nouvelle biomédicalisation : racines occidentales, rhizomes mondiaux », *Sciences sociales et santé*, 18(2), p. 11-42.
- CONRAD, P. (1992). « Medicalization and social control », *Annual review of Sociology*, 18(1), p. 209-232.
- DELAISI DE PARSEVAL, G. (1981). *La part du père*, Paris, Seuil.
- DUCHESNE, V. (2016). « Le chemin du don et ses trois paradoxes. Des femmes africaines et le don d'ovocytes en France », dans D. Bonnet et V. Duchesne (dir.), *Procréation médicale et mondialisation. Expériences africaines*, Paris, L'Harmattan, p. 58-73.
- ELOUNDOU-ENYEGUE, P. et V. KANDIWA (2007). « Évolution de la concentration du confiage en Afrique : l'exemple du Ghana et de la Zambie », *Sociologie et sociétés*, 39(2), p. 101-118.
- ETIENNE, M. (1979). « Maternité sociale, rapports d'adoption et pouvoir des femmes chez les Baoulé (Côte d'Ivoire) », *L'Homme*, 19(3-4), p. 63-107.
- FONSECA, C. (1985). « Valeur marchande, amour maternel et survie : aspects de la circulation des enfants dans un bidonville brésilien », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 40^e année, 5, p. 991-1022.
- GAUTIER, A. (2002). « Les politiques de planification familiale dans les pays en développement : du malthusianisme au féminisme ? », *Lien social et Politiques. Le genre des politiques publiques : des constats et des actions*, 47, printemps, p. 67-81.
- GOODY, E. (1971). « Forms of parenthood : The sharing and substitution of parental roles », dans J. Goody (dir.), *Kinship*, Londres, Penguin, p. 331-345.
- GOODY, E. (1982). *Parenthood and Social Reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGON, A. (2004). *Histoire des femmes en situation coloniale. Afrique et Asie, 20^e siècle*, Paris, Karthala.
- INHORN, M. et F. VAN BALEN (2002). *Infertility around the Globe. New Thinking on Childness, Gender, and Reproductive Technologies*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- KAMGA, M. et B. TILLARD (2013). « Le fosterage à l'épreuve de la migration. Jeunes Bamilékés du Cameroun accueillis en France », *Ethnologie française*, 43(2), p. 325-334.
- LALLEMAND, S. (1976). « Génitrices et éducatrices mossi », *L'Homme*, XIII(1), p. 109-124.
- LEINAWEAVER, J.B. (2013). « Toward an anthropology of ingratitudes : Notes from andean kinship », *Comparative Studies in Society and History*, 55(3), p. 554-578.

- MATHIEU, N.-C. (1977). « Paternité biologique, maternité sociale », dans A. Michel (dir.), *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, Presses universitaires de France, p. 39-48.
- MOUSSA, H. (2012). *Entre absence et refus d'enfant : socio-anthropologie de la gestion de la fécondité féminine au Niger*, Paris, L'Harmattan.
- RETEL-LAURENTIN, A. (1981). « Les problèmes d'infécondité en Afrique noire », *Peuples*, VIII(1), p. 13-16.
- THÉRY, I. (2010). *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*, Paris, EHESS, coll. « Cas de figure ».
- VANDERMEERSCH, C. (2002). « Les enfants confiés âgés de moins de 6 ans au Sénégal en 1992-1993 », *Population*, 57(4), p. 661-688.



CHAPITRE 10

LE MARIAGE, L'UNION LIBRE ET LE NOUVEAU CONTEXTE DE FORMATION DE LA FAMILLE À OUAGADOUGOU

ANNE E. CALVÈS
ET AFIWA N'BOUKÉ

BIEN QUE LE MARIAGE DEMEURE QUASI UNIVERSEL en Afrique saharienne, les modalités de mise en union des jeunes sur le continent se sont profondément transformées au cours des dernières décennies (Marcoux et Antoine, 2014). Même en Afrique de l'Ouest, où le mariage féminin reste précoce, l'âge au premier mariage des femmes, et dans une moindre mesure celui des hommes, a constamment augmenté depuis la fin des années 1970, surtout en milieu urbain (Hertrich, 2007 ; Tabutin et Schoumaker, 2004). Plus tardive, la mise en union connaît également des changements qualitatifs importants et de nouvelles formes de conjugalités émergent, dans les villes notamment. Ainsi aujourd'hui, à Ouagadougou

comme dans d'autres centres urbains, un nombre croissant de jeunes célibataires cohabitent et vivent maritalement, sans aucune cérémonie matrimoniale préalable (Legrand et Younoussi, 2009). Perçues comme des « unions conjugales intermédiaires », ces relations de concubinage ou « unions libres » semblent aujourd'hui plus tolérées qu'elles ne l'étaient dans le passé (Attané, 2007). De plus en plus visibles, au Burkina Faso comme ailleurs, elles constituent aussi de plus en plus fréquemment le contexte d'union dans lequel de jeunes citoyens décident de fonder une famille (Calvès *et al.*, 2007).

Dans certaines capitales africaines, l'ampleur du phénomène est telle que le sujet des unions libres est devenu un véritable enjeu de politique publique et de réforme législative et l'objet de débats virulents dans les médias (Mokomane, 2005 ; Posel *et al.*, 2011 ; Bocquier et Khasakhasa, 2009). Les conséquences potentiellement néfastes du concubinage pour les femmes et pour les enfants issus des unions libres nourrissent notamment les inquiétudes. En effet, dans la plupart des pays africains, bien que le mariage formel soit retardé, il n'en demeure pas moins une source essentielle de statut social pour les femmes et un moyen fondamental de protection économique (Bardem et Gobatto, 1995 ; Rossier, 2007 ; Roth, 2010). Contrairement à leurs homologues mariées, les femmes vivant en concubinage ne disposent en outre d'aucun recours légal en cas de séparation. Quant aux enfants issus de ces unions, leur statut social et légal, mais aussi le soutien économique paternel dont ils bénéficieront après leur naissance, en cas de rupture d'union notamment, sont loin d'être assurés (Cavin, 1998 ; Calvès, 2002).

Malgré l'importance grandissante du phénomène et des débats qu'il suscite, le sujet des unions libres et des facteurs influençant le choix du concubinage plutôt que du mariage a été relativement peu étudié en Afrique, comparé à d'autres régions du monde. En fait, encore aujourd'hui, les enquêtes démographiques en Afrique ont tendance à traiter la cohabitation et le mariage comme synonymes et à regrouper les femmes mariées et celles vivant en concubinage sous l'étiquette générale de « femmes en union ». Ce manque de distinction est problématique ; la montée des unions libres, même comme lorsqu'elles ne constituent qu'une brève étape vers le mariage, peut non seulement avoir des conséquences importantes pour les femmes et leurs enfants, mais est aussi susceptible d'être le reflet de changements sociaux plus profonds, tels que l'émergence parmi les jeunes générations de citoyens de nouvelles valeurs et attentes vis-à-vis du couple, de la vie conjugale et de la famille (Werner, 2006 ; Calvès et Marcoux, 2008).

Dans un tel contexte, l'objectif du présent chapitre est de se pencher sur les dynamiques contemporaines de formation des premières unions et de constitution de la famille et, plus précisément, d'explorer les facteurs qui affectent le choix de l'union libre ou du mariage chez les jeunes citadins au Burkina Faso, et ce, en mobilisant des données originales issues de l'enquête « Devenir parent à Ouagadougou » (DPO) réalisée en 2009-2010 dans la capitale burkinabè¹.

LE CONTEXTE : LA MONTÉE DE L'UNION LIBRE DANS LES VILLES AFRICAINES

Si le mariage en Afrique subsaharienne pouvait, pendant longtemps, être raisonnablement décrit comme précoce et universel, depuis la fin des années 1970, la plupart des pays dans la région sont entrés dans une nouvelle phase caractérisée par une augmentation constante de l'âge au premier mariage des femmes, et ce, particulièrement en milieu urbain (Tabutin et Schoumaker, 2004 ; Hertrich, 2007). Même en Afrique de l'Ouest, où le mariage précoce est encore largement la norme en milieu rural, des transformations importantes ont été observées dans les villes avec un recul de l'âge au mariage d'une génération à l'autre pouvant aller jusqu'à sept ans (Marcoux et Piché, 1998 ; Antoine *et al.*, 2001 ; Calvès, 2007). Non seulement les jeunes citadins se marient plus tard, mais ils initient aussi leur première union différemment. On observe notamment dans différents pays africains une augmentation marquée du nombre de jeunes qui optent pour le concubinage et vivent maritalement alors que leur union n'a pas encore été sanctionnée par des fiançailles ou un mariage coutumier, religieux ou civil (Posel *et al.*, 2011 ; Bocquier et Khasakhala, 2009 ; Mokomane, 2005a, 2005b).

Dans plusieurs pays africains, ce phénomène inquiète et les gouvernements tentent de légiférer pour contrer la montée du concubinage. Au Cameroun, par exemple, évoquant les effets potentiellement néfastes pour les femmes et les enfants des « viens, on reste », le surnom local donné aux unions libres, le ministère de la Promotion de la Femme et de la Famille a mis sur pied depuis 2007 « des mariages collectifs » pour encourager les conjoints non mariés à officialiser leurs unions (Tambenkongho, 2010). De la même manière, au Kenya, le projet de loi sur le mariage de 2013 a alimenté d'âpres débats, notamment parce qu'il comportait initialement une disposition pour légaliser les très populaires *come-we-stay*, version

1. Ce chapitre fait une synthèse de résultats présentés dans deux publications scientifiques récentes (Calvès, Kobiané et Lacroix, 2016 ; Calvès, 2016).

anglophone des «viens, on reste», et voulait interdire la dot pour inciter les jeunes célibataires à se marier plutôt qu'à cohabiter (Chigiti, 2012 ; Mureithi, 2013). Au Burkina Faso, bien que le concubinage ne soit pas encore un enjeu de politique publique, alors que l'âge au premier mariage recule et que l'activité sexuelle préuptiale se banalise, plusieurs études indiquent qu'un nombre grandissant de jeunes citadins optent pour l'union libre et deviennent parfois pères et mères dans le cadre du concubinage (Calvès *et al.*, 2007 ; Legrand et Younoussi, 2009 ; Rossier *et al.*, 2013). Comme le souligne Anne Attané (2007, p. 186), même dans les villes intermédiaires du Burkina Faso, le choix de vivre maritalement sans être officiellement mariés «n'est plus perçu par les jeunes hommes et les jeunes femmes comme une transgression violente à la règle» et l'union libre se présente peu à peu «comme une alternative acceptable par leurs parents à condition qu'elle soit temporaire».

Malgré sa popularité croissante dans les villes burkinabè, le statut de l'union libre reste flou. Le concubinage est-il une simple étape dans un processus matrimonial qui s'étire ? Ou encore une forme conjugale alternative ? Les facteurs sous-jacents au choix de l'union libre plutôt que du mariage sont aussi peu connus et peu étudiés en Afrique, souvent par manque de données adéquates.

Deux hypothèses implicites émergent cependant de la littérature existante. La première voit la montée du concubinage essentiellement comme le résultat de la détérioration des conditions économiques et de la crise de l'emploi qui ont caractérisé la plupart des villes africaines de la fin des années 1980 jusqu'à récemment. Dans la lignée de l'hypothèse d'Oppenheimer (2003), qui s'est vérifiée aux États-Unis et en Europe (Oppenheimer, 1988 ; Clarkberg, 1999 ; Kravdal, 1999), le concubinage est en effet perçu par plusieurs avant tout comme un choix économique (Mokomane, 2005a). Le chômage et la précarisation de l'emploi, mais aussi l'augmentation constante des frais associés au mariage et notamment à la dot, rendent l'officialisation d'une relation par un mariage formel de plus en plus difficile, voire impossible, et ce, pour bon nombre de jeunes citadins. Ces derniers opteraient alors pour une cohabitation non maritale, faute de moyens (Mokomane, 2005a, 2005b). Cette perception de l'union libre comme étant le «mariage des hommes pauvres» (Kalmijn, 2011, p. 288) est d'ailleurs largement partagée par les médias et les pouvoirs publics, et ce, dans plusieurs pays africains où le phénomène a pris une telle proportion qu'il est devenu une réelle préoccupation politique. Ainsi, comme nous l'avons relevé plus haut, pour inciter les jeunes plus démunis à se marier,

le gouvernement kenyan a tenté d'interdire la dot, alors que les autorités camerounaises ont instauré les mariages dits collectifs, nettement moins coûteux (Chigiti, 2012 ; Mureithi, 2013 ; Tambenkongho, 2010).

Selon d'autres chercheurs, le choix de cohabiter plutôt que de se marier n'est pas guidé par des considérations financières. Il révèle plutôt des changements de valeurs parmi les jeunes, notamment les plus scolarisés qui désirent et peuvent se distancer des attentes parentales et des normes matrimoniales pour former des unions moins contraignantes avec des partenaires de leur choix. Cette perspective s'inscrit dans la lignée des arguments développés par plusieurs démographes pour expliquer la diffusion du concubinage dans les sociétés occidentales (Lesthaeghe et Meekers, 1986 ; Van de Kaa, 1987 ; Thornton *et al.*, 1992). La montée des unions libres en Afrique serait alors associée au processus d'autonomisation des jeunes générations de citoyens, attribuable à l'adoption par ceux-ci de nouvelles valeurs et normes vis-à-vis du couple et de la famille, mais aussi à de nouvelles occasions pour eux de se soustraire à l'emprise des aînés (Calves et Marcoux, 2008).

Au Burkina Faso, comme dans la plupart des pays africains, le mariage est en effet traditionnellement perçu comme une union entre deux familles plutôt qu'entre deux individus et est placé sous le strict contrôle des aînés (Lallemand, 1977 ; Capron et Kohler, 1978 ; Badini, 1994). Or, on observe dans les villes une individualisation croissante du processus de mise en union qui se manifeste notamment par un rôle plus actif joué par les jeunes dans la sélection de leur conjoint, particulièrement chez les plus scolarisés, (Attané, 2007 ; Calvès et Gnoumou Thiombiano, 2014). Sous l'effet de la scolarisation, l'exposition accrue aux médias occidentaux et à une culture populaire mondialisée, accordant une large place aux rapports hommes-femmes, l'idée du « mariage par amour » fait son chemin chez les jeunes citadines et citoyens d'Afrique subsaharienne (Touré, 2006 ; Werner, 2006). Dans les villes burkinabè, comme dans d'autres villes africaines, les jeunes déclarent aujourd'hui vouloir se marier par amour avec un partenaire de leur choix (Rossier *et al.*, 2013). Les relations entre célibataires et la cohabitation non maritale seraient alors un moyen pour plusieurs jeunes citoyens de « trouver l'âme sœur » et de tester une relation avant un mariage officiel (Rossier, 2007 ; Attané, 2007). Dans cette perspective, le concubinage serait aussi utilisé comme une stratégie pour se soustraire à l'emprise familiale et pour imposer aux familles un conjoint qu'elles n'approuveraient peut-être pas en les mettant devant le fait accompli (Meekers, 1995 ; Mokomane, 2005).

LES DONNÉES : UNE ENQUÊTE BIOGRAPHIQUE ORIGINALE

L'enquête DPO a été réalisée entre novembre 2009 et février 2010 dans la capitale burkinabè dans le cadre d'un projet collaboratif entre l'Université de Montréal et l'Institut supérieur des sciences de la population de l'Université de Ouagadougou (Calvès *et al.*, 2011). Afin de tenir compte des différences de genre dans les dynamiques d'entrée en vie féconde, les femmes ciblées par l'enquête étaient légèrement plus jeunes (20-29 ans) que leurs homologues masculins (25-34 ans). La collecte s'est déroulée auprès de 2036 jeunes adultes : 1109 femmes et 927 hommes. L'échantillon de l'enquête est un échantillon aléatoire stratifié représentatif de la ville de Ouagadougou².

Outre les données sur l'origine sociale de l'enquêté (profession des parents, religion, ethnicité), le questionnaire biographique a recueilli auprès de chacun des répondants un itinéraire résidentiel complet ainsi qu'un historique de l'activité selon trois types de périodes : 1) période de scolarité (niveau atteint, type d'école fréquenté) ; 2) période d'inactivité ; et 3) période d'emploi (secteur et type emploi occupé notamment). Des informations sur l'ensemble des naissances ont également été recueillies. Au total, 979 répondants ont déclaré avoir déjà eu un premier enfant né vivant. Pour chaque naissance, les enquêtés ont été interrogés sur les circonstances entourant la grossesse telles que l'âge et l'activité du père/mère, si la grossesse avait été planifiée ou accidentelle, s'il y avait un projet de mariage, si l'enquêté avait été présenté à la famille du partenaire au moment de la grossesse, etc. Pour chaque enfant né vivant, des informations sur la reconnaissance et le soutien paternels à la naissance ont été également collectées. Plus précisément, les enquêtés ont été interrogés sur la reconnaissance de l'enfant par son père biologique et sur les personnes ayant payé pour la « layette » (vêtements et autres objets composant la trousse du nouveau-né).

2. En utilisant le Recensement Général de la Population de 2006 comme base de sondage, la méthode d'échantillonnage a consisté, dans un premier temps, à sélectionner 10 zones de dénombrement (Zd) censitaires dans chacun des cinq arrondissements de l'agglomération de Ouagadougou. La sélection des Zd s'est faite selon un procédé de tirage systématique avec une probabilité de tirage proportionnelle à la taille des Zd dans chaque arrondissement. L'objectif était d'interroger environ 2 000 jeunes adultes résidants dans 2 000 ménages différents. Les données du recensement indiquant que chaque ménage comporte en moyenne 0,9 homme de 25 à 34 ans et 1,1 femme de 20-29 ans, 2 300 ménages ont été sélectionnés au total. Plus précisément, 46 ménages donc été tirés aléatoirement dans chacune des 50 Zd sélectionnées. Dans chaque ménage, un seul individu (lui aussi choisi aléatoirement) parmi les individus éligibles (hommes de 25-34 et femmes de 20-29) a été interviewé.

En ce qui concerne les unions, le questionnaire est allé au-delà de l'historique matrimonial « classique » (recueil des dates des célébrations traditionnelles, religieuses, civiles, et des divorces éventuels) et a collecté un « parcours amoureux », à savoir des informations sur toutes les relations « importantes » que l'enquêté a connu au cours de sa vie, c'est-à-dire celles ayant duré plus de six mois. Pour chaque relation, les enquêtés ont été interrogés notamment sur les conditions de la rencontre, la date de l'initiation sexuelle ainsi que sur les dates de cohabitation ou des événements matrimoniaux (cérémonie coutumière, religieuse ou civile) et de la rupture, le cas échéant. Outre les informations sur la relation elle-même, les enquêtés ont fourni des informations sur le partenaire, incluant son âge lors de la rencontre, son groupe ethnique, son activité et son niveau de scolarité au début et à la fin de relation et, enfin, la date de changement de cette activité le cas échéant.

LES RÉSULTATS

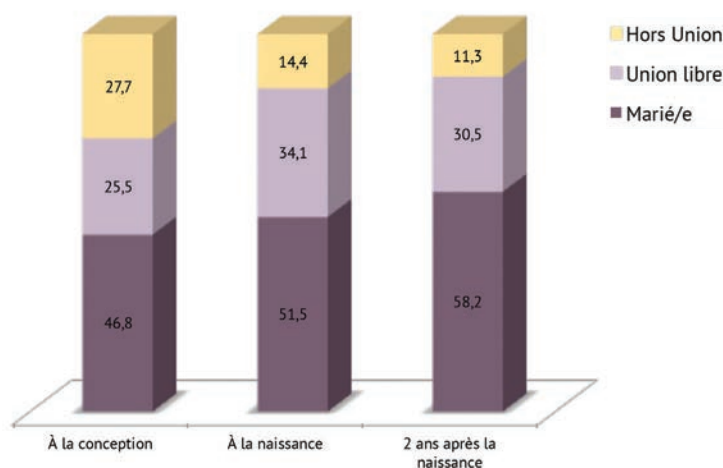
— L'arrivée du premier enfant

Avec un âge médian à la première naissance vivante de 22,7 ans parmi les jeunes femmes, les résultats de l'analyse des données de l'enquête DPO sont très proches de ceux rapportés pour les Ouagalaises du même âge lors de l'Enquête démographique et de santé de 2010 (INSD, 2012). L'entrée en vie féconde des jeunes femmes demeure donc relativement précoce dans la capitale alors que leurs homologues masculins, eux, deviennent pères nettement plus tardivement (âge médian de 30,7 ans). Cependant, les données de l'enquête confirment aussi que le modèle « classique » de constitution de la famille, marqué par un mariage féminin précoce et une entrée en vie féconde dans le cadre du mariage, n'est manifestement plus le modèle dominant dans la capitale burkinabè. En effet, la figure 10.1 montre que moins de la moitié (47 %) des jeunes enquêtés ont conçu leur premier enfant dans le cadre d'une union sanctionnée par au moins une cérémonie matrimoniale, qu'elle soit traditionnelle, religieuse ou civile.

En fait, au moment de la conception de leur premier enfant, la majorité des futurs parents sont soit des célibataires qui ne cohabitent pas (28 %), soit des célibataires qui vivent en concubinage (25 %). La figure 10.1 montre aussi qu'une proportion non négligeable des conceptions hors mariage a été légalisée par un mariage avant la naissance. En effet, au moment de la naissance de l'enfant le pourcentage de répondants mariés monte à 51 %. De la même manière, la grossesse favorise la cohabitation et la proportion de jeunes adultes en concubinage est plus

FIGURE 10.1

Type d'union à la conception, à la naissance et deux ans après la naissance du premier enfant parmi les répondants ayant eu une première naissance (%), Ouagadougou (2009-2010)



Source : Calculs faits à partir de données de l'enquête « Devenir parent à Ouagadougou » (DPO), 2009-2010.

importante au moment de la naissance qu'il ne l'était au moment de la conception : environ 34 % contre 25 % à la conception. En fin de compte, seuls 14 % des parents sont encore célibataires et ne résident pas ensemble au moment de la naissance. Ce processus de légalisation de l'activité procréatrice par l'entrée en union se poursuit d'ailleurs après la naissance. Comme on peut le constater, seule une faible minorité (11 %) de jeunes parents dont le premier enfant a deux ans ou plus sont encore célibataires et non-cohabitants, deux ans après la naissance de l'enfant. La majorité des jeunes parents (58 %) sont mariés à ce moment-là. Si les mères et pères célibataires ne vivant pas sous le même toit sont rares deux ans après la naissance de leur enfant, un nombre non négligeable de premiers enfants, en revanche, grandissent dans le cadre d'une union libre. En effet, 31 % de jeunes parents vivent encore en concubinage sans qu'aucune cérémonie matrimoniale ait eu lieu, et ce, deux ans après la naissance de leur premier enfant.

Nous avons également contrasté les circonstances entourant la première naissance selon le statut de l'union au début de la grossesse et selon trois modalités (hors union, union libre, mariage). Le tableau 10.1 permet aussi d'examiner trois ensembles d'éléments : 1) les circonstances

entourant le projet de mariage ; 2) l'absence de planification de la grossesse ; 3) le soutien et l'implication du père de l'enfant et de sa famille durant la grossesse et à la naissance de l'enfant.

TABLEAU 10.1

Circonstances entourant la conception et la naissance du premier enfant selon le statut de l'union au moment de la naissance (%), Ouagadougou (2009-2010)

	Hors union	Union libre	Mariage	Ensemble
Nature de la relation au début de la grossesse				
Projet de mariage ou mariés	54,6 %	82,6 %	100 %	87,3 %
Partenaire avait été présenté à la famille	61,7 %	77,2 %	100 %	85,9 %
Planification de la grossesse				
Grossesse accidentelle	83,7 %	50,9 %	22,8 %	41,2 %
Soutien paternel				
Père a reconnu l'enfant	96,4 %	99,4 %	100 %	99,2 %
Père a payé pour la layette	67,4 %	88,6 %	93,1 %	87,8 %
Père a pris en charge financièrement la mère durant la grossesse	53,2 %	84,4 %	93,6 %	84,4 %
N	141	334	504	979

Source : Calculs faits à partir de données de l'enquête « Devenir parent à Ouagadougou » (DPO), 2009-2010.

Dans l'ensemble, bien que près de la moitié des jeunes parents interrogés n'étaient pas encore formellement mariés au moment de la naissance de leur premier enfant, cette dernière s'accompagne généralement d'un projet matrimonial. Ainsi, plus de la moitié des couples célibataires et non-cohabitants (55 %) et la large majorité de ceux qui vivaient en union libre (83 %) ont déclaré qu'ils avaient des projets de mariage au moment de la grossesse. Dans la grande majorité des cas, les jeunes célibataires, qu'ils cohabitent (77 %) ou non (62 %), avaient d'ailleurs déjà présenté le futur père ou la future mère de leur enfant à leurs parents lorsque la jeune fille est tombée enceinte. Lorsqu'elle survient dans le cadre du mariage, la grossesse est un événement attendu et rarement accidentel (23 % des cas seulement). À l'inverse, la grande majorité des grossesses qui

surviennent hors union (84 %) n'étaient pas planifiées alors qu'un peu plus de la moitié (51 %) de celles survenant dans le cadre de l'union libre sont des grossesses accidentelles. Le tableau 10.1 montre en outre que, peu importe la situation matrimoniale des parents à la naissance, la quasi-totalité des enfants (tous sauf huit) a été reconnue par leur père. Dans l'ensemble, ces derniers prennent également en charge les frais associés à la venue de l'enfant (la « layette ») et soutiennent financièrement la future mère durant la grossesse. Nous relevons toutefois que ce soutien est significativement moins important lorsque la naissance survient alors que les parents sont célibataires et non cohabitants (53 %) ou vivent en union libre (84 %) que lorsqu'ils sont mariés (94 %).

■ Le choix de l'union libre ou du mariage

Puisque l'union libre s'affirme aujourd'hui comme le contexte de naissance et le cadre de vie de nombreux jeunes enfants à Ouagadougou, nous nous sommes intéressées aux facteurs influençant le choix d'une telle union par les jeunes célibataires dans la capitale. Plus exactement, nous nous sommes appuyées sur les « biographies amoureuses » et les 2 945 relations déclarées pour analyser la manière dont les caractéristiques des deux partenaires d'un couple et les caractéristiques de la relation elle-même affectent, au fil du temps, les probabilités (ou « risques ») que la relation aboutisse à une union. Nous avons considéré deux modalités alternatives de mise en union : par un mariage (marqué la célébration d'une cérémonie traditionnelle, religieuse ou civile) ou par une union libre (une cohabitation sans aucune célébration nuptiale). Au total, sur les 2 945 relations déclarées, 588 ont abouti directement à un mariage et 472 à une union libre.

Puisque nous voulions contraster ces deux choix d'union (mariage et union libre) et les considérer comme des choix concurrents, nous avons mobilisé des modèles de risques semi-paramétriques concurrents ou compétitifs (« competing risk models ») de Fine et Gray (1999). L'avantage du modèle de Fine et Gray est qu'il permet de modéliser le temps de réalisation d'un événement (par exemple, se marier) comme un modèle de survie classique, mais en prenant en compte l'existence d'un événement concurrent ou compétitif (se mettre en union libre). Nous avons donc estimé deux modèles concurrents de mise en union (tableau 10.2). Le modèle I évalue le risque de mariage en traitant l'union libre comme un risque concurrent, alors que le modèle II s'intéresse au risque d'union libre avec le mariage comme événement alternatif³. Pour prendre en compte

3. Pour de plus amples informations sur les méthodes d'estimation de ces modèles, voir Calvès (2016).

l'effet des variables qui varient dans le temps, nous avons utilisé l'historique des relations pour construire un fichier biographique où chaque ligne d'observation correspond à l'épisode de temps (en mois) pendant laquelle la relation est observée (soumise au risque de connaître l'événement). Puisque chaque relation dure au moins six mois, l'entrée en observation commence six mois après le début de la relation (la rencontre des partenaires) et finit lorsqu'il y a un mariage, une union libre (cohabitation non maritale) ou une troncature (date de l'enquête ou rupture de l'union), le premier des événements prévalant. Les variables variant dans le temps pouvant changer de valeur en cours d'observation, chacune des relations contribue pour plusieurs observations (un total de 5 197 observations pour 2 945 relations étudiées).

La richesse des données collectées par l'enquête DPO a permis d'inclure comme covariables dans les deux modèles plusieurs caractéristiques individuelles des partenaires engagés dans la relation, de même que des caractéristiques de la relation elle-même. On examine ainsi les effets d'un certain nombre de variables fixes comme l'âge au début de la relation. On a pu aussi inclure dans nos modèles les effets de plusieurs variables dans le temps : le niveau de scolarité atteint (aucun, primaire, secondaire ou plus), la fréquentation scolaire (non scolarisé/à l'école) et l'emploi (sans emploi rémunéré, emploi rémunéré dans le secteur informel et emploi rémunéré dans le secteur formel) du partenaire féminin⁴ et du partenaire masculin. En outre, les caractéristiques de la relation telle que l'endogamie ethnique (les partenaires sont du même groupe ethnique ou pas), la conception d'un enfant au sein du couple, et la religion du répondant (musulman ou autre) sont intégrées comme covariables dans les modèles.

L'inclusion de l'ensemble de ces variables nous a permis de tester les deux hypothèses relatives à l'union libre (celle d'Oppenheimer et celle de l'« autonomisation » des jeunes) dans le contexte ouagalais. Plus précisément, les données permettent de vérifier si le choix de vivre en union libre plutôt que de se marier est motivé par des considérations financières, comme cela semble être le cas dans d'autres villes africaines (Mokomane, 2005a, 2005b ; Chigiti, 2012 ; Mureithi, 2013) et comme le suggère Oppenheimer dans le contexte occidental (Oppenheimer, 1988 ; Clarkberg, 1999 ; Kravdal, 1999), ou s'il révélerait plutôt des velléités

4. Considérant la faible présence des jeunes femmes dans le secteur formel de l'économie, nous n'avons pas distingué l'emploi formel et l'emploi informel dans la variable mesurant la présence sur le marché de l'emploi des partenaires féminins.

d'autonomie par les couples les plus scolarisés (Calvès et Meekers, 1999 ; Thiriat, 1999 ; Legrand et Younoussi, 2009), et ceux les moins susceptibles de recevoir l'approbation des parents, comme les couples qui ne respectent pas les règles ou endogamie ethnique par exemple (Attané, 2007 ; Maïga et Baya, 2014).

Les résultats de l'analyse sont présentés dans le tableau 10.2. La première colonne (Modèle I) montre les risques relatifs (ou *subhazard ratios*) de mariage pour chaque covariable, en considérant l'union libre comme risque concurrent. La deuxième colonne montre la même information pour l'union libre, considérant le mariage comme événement concurrent.

TABLEAU 10.2

Modèles à risques concurrents : risques relatifs qu'une relation célibataire aboutisse à un mariage (avec l'union libre comme risque concurrent) ou à une union libre (avec le mariage comme risque alternatif), Ouagadougou (2009-2010)

	Modèle I Mariage	Modèle II Union libre
Caractéristiques du partenaire féminin		
Âge au début de la relation	0,94***	0,98
Niveau de scolarité atteint ^{vt}		
(Aucun)		
Primaire	0,75**	1,07
Secondaire et plus	0,65**	1,14*
Fréquentation scolaire ^{vt}		
(Non scolarisée) À l'école	0,47***	0,35***
Emploi ^{vt}		
(Sans emploi rémunéré) Emploi rémunéré	0,74**	0,69**
Caractéristiques du partenaire masculin		
Âge au début de la relation	1,06***	1,03**
Niveau de scolarité atteint ^{vt}		
(Aucun)		
Primaire	0,67***	1,82***
Secondaire et plus	0,54***	1,88***
Fréquentation scolaire ^{vt}		
(Non scolarisée) À l'école	0,35***	0,55*

	Modèle I Mariage	Modèle II Union libre
Caractéristiques du partenaire masculin (suite)		
Emploi ^{vt}		
(Sans emploi payé)		
Emploi rémunéré, secteur informel	1,60**	1,69**
Emploi rémunéré, secteur formel	1,96***	2,09***
Caractéristiques de la relation		
Endogamie ethnique		
(Différent groupes ethniques)		
Partenaires sont du même groupe ethnique	2,00***	1,09
Conception d'un enfant ^{vt}		
(Pas de conception) Conception	1,62***	6,24***
Religion du répondant		
(Non-Musulman) Musulman	1,50***	0,75**
N =	5,197	5,197
Nombre d'évènements (failures)	588	472
Prob > chi2	***	***

Note : ^{vt} = Variant dans le temps

Source : Calculs faits à partir de données de l'enquête « Devenir parent à Ouagadougou » (DPO), 2009-2010.

Venant étayer l'hypothèse de l'autonomisation des jeunes, le tableau 10.2 indique que le choix de l'union libre est plus courant parmi les jeunes couples les plus éduqués, lesquels sont moins susceptibles de se marier et plus susceptibles de vivre en concubinage que leurs homologues qui n'ont jamais fréquenté l'école. L'effet du niveau de scolarisation du partenaire masculin est particulièrement marqué. Le risque relatif de mariage est significativement plus faible (0,54) et celui de concubinage significativement plus élevé (1,9) pour les relations formées par des jeunes hommes ayant un niveau de scolarisation du secondaire et plus que pour les couples incluant par des jeunes hommes n'ayant jamais fréquenté l'école.

Sans surprise, la fréquentation scolaire, celle des jeunes filles comme celle des jeunes hommes, retarde la mise en union : les risques relatifs de mariage comme ceux d'union libre sont plus faibles lorsque les partenaires concernés sont encore sur les bancs d'école que lorsqu'ils ont quitté l'école. Fait intéressant, l'emploi des femmes ralentit aussi l'entrée en union, peu importe le type d'union choisie. En fait, l'accès à un revenu d'emploi pour les femmes ne favorise pas l'union libre ; comparativement aux femmes qui ne travaillent pas, les travailleuses sont aussi peu disposées à se marier qu'à vivre en concubinage (risque relatif autour de 0,70 dans les deux cas). En ce qui concerne l'effet de l'emploi des hommes, les résultats de l'analyse indiquent que, contrairement à ce que l'hypothèse d'Oppenheimer aurait prédit, l'union libre ne semble pas motivée par des questions financières à Ouagadougou. L'emploi du partenaire masculin n'a pas un effet inverse ou d'une moindre ampleur sur les probabilités de vivre en concubinage que sur celles de se marier, et le chômage n'est pas moins incompatible avec l'union libre qu'avec le mariage. Dans les deux cas, l'effet de l'emploi des hommes est positif et les probabilités que les couples formés par des jeunes en emploi se marient ou cohabitent sont significativement plus élevées que celles des couples dans lesquels le partenaire masculin n'a pas d'emploi rémunéré. La qualité de l'emploi masculin joue aussi : avoir un emploi dans le secteur formel de l'économie, généralement plus stable et mieux payé, facilite la transition vers le mariage comme celle vers l'union libre, encore davantage qu'un emploi dans le secteur informel.

Outre les caractéristiques individuelles des partenaires, les caractéristiques de la relation ont aussi un effet fort et significatif sur les risques relatifs de mariage et d'union libre. Comme on peut le constater dans le tableau 10.2, les règles matrimoniales d'endogamie ethnique restent fortes dans la capitale burkinabè, et les couples formés par des jeunes de la même ethnie ont deux fois plus de risque de se marier que les couples exogames. Plus important encore, on note dans le Modèle II que l'effet n'est pas significatif pour l'union libre, ce qui laisse supposer que le respect des normes matrimoniales dans le choix des conjoints pose moins problème dans ce type d'union. La religion des enquêtés a également un effet sur la mise en union. Confirmant les résultats d'études antérieures sur la plus grande précocité du mariage et la moins grande tolérance des unions sexuelles informelles parmi les musulmans (Calvès et Meekers, 1999 ; Legrand et Younissi, 2009), les modèles montrent que le fait qu'au moins un des deux partenaires du couple soit musulman augmente significativement les probabilités d'un mariage (risqué relatif de 1,5) et diminue ceux

d'une union libre (risque relatif de 0,75). Enfin, les résultats présentés dans le tableau 10.2 sont conformes à ceux du tableau 10.1 et montrent en outre que la conception d'un enfant accélère le processus de mise en union, particulièrement l'entrée en union libre.

CONCLUSION

L'analyse des données de l'enquête DPO révèle plusieurs résultats importants. Elle confirme tout d'abord que le mariage n'est plus le cadre exclusif de constitution de la famille dans la capitale burkinabè (Calvès *et al.*, 2007; Rossier *et al.*, 2013), même si la procréation reste fortement associée au projet de mariage. La majorité des jeunes femmes et des jeunes hommes ont conçu leur premier enfant hors mariage et près de la moitié des jeunes ne sont toujours pas mariés au moment de la naissance de leur premier enfant. En fait, bien que la plupart des jeunes parents aient un projet de mariage au début de la grossesse, 41 % d'entre eux ne sont toujours pas officiellement mariés, et ce, deux ans après la naissance de leur premier enfant, même si une très grande majorité d'entre eux cohabitent déjà à ce moment-là. Si le phénomène des mères célibataires qui élèvent leur premier enfant hors union demeure très marginal dans la capitale burkinabè, la cohabitation non maritale, elle, en revanche, s'affirme clairement comme contexte de naissance et, du coup, le cadre de vie de nombreux jeunes enfants. Ces résultats confortent ainsi l'idée d'une plus grande acceptabilité sociale en milieu urbain de ces « unions conjugales intermédiaires », sans aucune cérémonie matrimoniale préalable (Attané, 2007) et indiquent aussi un déclin de la pression sociale pour donner naissance à son premier enfant impérativement dans le cadre du mariage. L'étude révèle en outre que si la période de concubinage est souvent tolérée comme une étape temporaire avant un mariage formel, elle est en fait souvent longue et devient fréquemment le cadre au sein duquel un nombre important de jeunes citadins décident de fonder une famille.

Les données de l'enquête DPO ont permis d'explorer de manière plus approfondie les facteurs socioéconomiques pouvant influencer le choix de l'union libre, de plus en plus populaire dans la capitale du Burkina Faso. Bien que le chômage des jeunes citadins ait augmenté considérablement au cours des années 1990 et que les nouvelles générations de travailleurs aient été contraintes de se tourner vers les activités économiques moins stables et moins rémunératrices du secteur informel (Calvès et Schoumaker, 2004; Garcia et Fares, 2008), l'union libre n'en est pas pour autant devenue

le « mariage des pauvres » au Burkina Faso, comme l'aurait prédit l'hypothèse d'Oppenheimer. Contrairement à ce que certaines études ont rapporté au Botswana (Mokomane, 2005a, 2005b) et au discours populaire tenu sur les « viens, on reste » au Cameroun et Kenya (Chigiti, 2012 ; Tambenkongho, 2010), l'étude indique que l'union libre n'est pas motivée par des contraintes financières à Ouagadougou.

L'emploi des hommes, particulièrement dans le secteur formel, plus stable et plus lucratif, facilite aussi bien le mariage que l'union libre et rien n'indique que l'incapacité des jeunes hommes à accéder à un revenu d'emploi soit moins un problème pour se mettre en concubinage que pour se marier. Ce résultat s'explique sans doute en partie par le fait que l'augmentation des coûts du mariage, notamment les frais associés à la dot, semble être un problème moins aigu au Burkina Faso qu'au Botswana, au Cameroun ou au Kenya. Dans un contexte où la norme veut que les frais d'installation et d'entretien du ménage incombent aux hommes et où le concubinage ne représente pas une option sensiblement moins coûteuse que le mariage, la fin de la scolarité pour les jeunes hommes et leur entrée sur le marché de l'emploi sont, sans surprise, aussi cruciales pour se marier que pour commencer à vivre en union libre. Il est intéressant de noter que l'activité des jeunes femmes affecte aussi la mise en union et que l'influence est la même, comme pour les hommes, et ce, peu importe le type d'union. La fréquentation scolaire des jeunes filles s'avère de toute évidence incompatible avec le mariage comme avec l'union libre alors que l'emploi féminin, lui aussi, retarde le mariage et le concubinage. Ce résultat suggère qu'à Ouagadougou l'indépendance financière des femmes réduit, au moins dans le court terme, l'urgence du mariage ou du concubinage, puisque l'accès à un emploi les rend moins dépendantes financièrement des hommes (maris ou conjoints). Ainsi, confirmant des résultats d'études précédentes (Adjamagbo *et al.*, 2009 ; Kobiané *et al.*, 2012), les difficultés économiques conjuguées à de nouvelles perceptions et dynamiques du travail féminin semblent avoir encouragé les jeunes femmes à Ouagadougou à retarder le mariage ou l'union libre.

Globalement, bien que l'emploi des hommes et des femmes soit un facteur important du calendrier du mariage, comme de la cohabitation, des facteurs culturels et des velléités d'autonomisation de la part des jeunes, plutôt que des préoccupations économiques, semblent les motiver à vivre en union libre plutôt qu'en union maritale. En effet, les couples qui

désirent et qui sont capables de prendre leurs distances avec les attentes familiales et les normes matrimoniales sont plus susceptibles de faire un tel choix. C'est le cas des jeunes citadins les plus scolarisés qui, toutes choses égales par ailleurs, sont plus enclins à boudier le mariage et à lui préférer l'union libre. Les résultats confirment aussi que les jeunes couples à Ouagadougou peuvent parfois opter pour le concubinage afin d'imposer à leurs familles des partenaires que celles-ci n'accepteraient pas *a priori* (Attané, 2007 ; Maïga et Baya, 2014). En effet, le respect des normes d'endogamie ethnique favorise fortement le mariage, mais n'a pas d'effet significatif sur l'union libre, apparemment plus ouverte à la mixité ethnique.

Finalement, les résultats de l'analyse suggèrent des pistes de recherche qui gagneraient à être creusées. Premièrement, les résultats confirment la nécessité de « ramener les hommes dans l'équation » et de tenir compte des caractéristiques sociales et économiques des partenaires féminins comme des partenaires masculins dans l'analyse du mariage et de l'union libre (Kalmijn, 2011 ; Pereiro *et al.*, 2014), mais aussi et plus largement, dans les dynamiques de la formation de la famille. Des données qualitatives sur les perceptions du concubinage en milieu urbain burkinabè – et la manière dont ces dernières varient selon le genre –, de même que sur les motivations des jeunes hommes et des jeunes femmes qui fondent leur famille dans le cadre de ces unions informelles, seraient particulièrement utiles. Dans un contexte où la pression sociale pour que les jeunes femmes se marient demeure forte (Lewis et Calvès, 2011 ; Mazzocchi, 2010), et où la décision d'officialiser une union libre par un mariage est encore largement entre les mains des hommes, la signification sociale que revêt le concubinage est sans doute différente pour les hommes et pour les femmes. Par ailleurs, le devenir des unions libres, à court et plus long terme, et particulièrement la manière dont les caractéristiques des deux partenaires au sein de ces unions affectent les probabilités que celles-ci aboutissent à un mariage ou au contraire se soldent par une rupture, mériterait d'être étudié. Enfin, au vu du nombre important d'enfants qui naissent et grandissent dans des unions libres à Ouagadougou et considérant les préoccupations publiques exprimées dans d'autres pays africains quant aux effets potentiellement néfastes de telles unions, il serait important d'explorer les conséquences sociales et économiques du concubinage sur les femmes et leurs enfants.

BIBLIOGRAPHIE

- ADJAMAGBO, A., P. ANTOINE, D. BEGUY et F.B. DIAL (2009). « Comment les femmes concilient-elles mariage et travail à Dakar et à Lomé ? », dans M. Amadou Sanni, P. Klissou, R. Marcoux et D. Tabutin (dir.), *Villes du Sud. Dynamiques, diversités et enjeux démographiques et sociaux*, Paris, Agence universitaire de la francophonie/Éditions des archives contemporaines, p. 103-124.
- ANTOINE, P., M. RAZAFINDRAKOTO et F. ROUBAUD (2001). « Contraints de rester jeunes ? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines : Dakar, Yaoundé, Antananarivo », *Autrepart*, 18, p. 17-36.
- ATTANÉ, A. (2007). « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », dans P. Antoine (dir.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique : approche plurielle*, Paris, CEPED, p. 167-195.
- BADINI, A. (1994). *Naître et grandir chez les Moosé traditionnels*, Paris, SEPIA-A.D.D.
- BOCQUIER, P. et A. KHASAKHALA (2009). « Factors influencing union formation in Nairobi, Kenya », *Journal of Biosocial Science*, 41(4), p. 433-455.
- CALVÈS, A.E. (2000). « Premarital childbearing in urban Cameroon : Paternal recognition, child care and financial support », *Journal of Comparative Family Studies*, 31(4), p. 443-452.
- CALVÈS, A.E. (2007). « Too poor to marry? Urban employment crisis and men's first entry into union in Burkina Faso », *Population*, 62, p. 293-311.
- CALVÈS, A.E. (2016). « Generational control over young urban couples in West Africa : Involvement of elders in union formation and infant care in Ouagadougou », *Quetelet Journal*, 4(2), p. 31-54.
- CALVÈS, A.E. et B. GNOUMOU THIOMBIANO (2014). « Quand les jeunes célibataires se mettent en couple : scolarisation féminine et choix des partenaires à Ouagadougou », dans R. Marcoux et P. Antoine (dir.), *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 266-287.
- CALVÈS, A.E., J.F. KOBIANÉ, B. GNOUMOU THIOMBIANO et A. LOYE (2011). « Devenir parent à Ouagadougou : l'expérience d'une enquête biographique originale en milieu urbain africain », dans M.-E. Tremblay, P. Lavallée et M. El haj Tirari (dir.), *Pratiques et méthodes de sondages*, Paris, Dunod, p. 246-250.
- CALVÈS, A.E., J.F. KOBIANÉ et J. LACROIX (2016). « Devenir parent à Ouagadougou : nouvelles dynamiques de constitution de la famille en milieu urbain africain », dans C. Girard, S. Pennec et J.-P. Sanderson (dir.), *Trajectoires et âges de la vie*, Paris, Association internationale des démographes de langue française (AIDELF) et Presses universitaires de France, p. 1-17.
- CALVÈS, A.E., J.F. KOBIANÉ et E. MARTEL (2007). « Changing transition to adulthood in urban Burkina Faso », *Journal of Comparative Family Studies*, 38(2), p. 265-283.
- CALVÈS, A.E. et R. MARCOUX (2008). « L'individualisme "à l'africaine" », *Sociologie et sociétés*, 34(2), p. 5-37.
- CALVÈS, A.E. et D. MEEKERS (1999). « The advantages of having many children for women in formal and informal unions in Cameroon », *Journal of Comparative Family Studies*, 30(4), p. 617-639.
- CALVÈS, A.E. et B. SCHOUMAKER (2004). « Crise économique et évolution de l'emploi des jeunes citadins au Burkina Faso », *African Population Studies*, 19(1), p. 35-58.
- CAPRON, J. et J.M. KOHLER (1978). « De quelques caractéristiques de la pratique matrimoniale mossi contemporaine », dans C. Oppong, G. Abada, M. Bekombo-Priso et J. Mogley (dir.), *Marriage, Fertility and Parenthood in West Africa*, Canberra, Université nationale australienne, p. 187-223.

- CAVIN, A.C. (1999). *Droit de la famille burkinabé : le code et ses pratiques à Ouagadougou*, Paris, L'Harmattan.
- CHIGITI, J. (2012). « Kenya : The controversial come-we-stay marriages », *The Star*, <<http://allafrica.com/stories/201211150189.html>>, consulté le 14 mai 2018.
- CLARKBERG, M. (1999). « The price of partnering : The role of economic well-being in young adults' first union experiences », *Social Forces*, 77(3), p. 945-968.
- FINE, J.P. et R.J. GRAY (1999). « A proportional hazards model for the subdistribution of a competing risk », *Journal of the American Statistical Association*, 94, p. 496-509.
- GARCIA, M. et J. FARES (2008). « Transitions to working life for Africa's youth », dans M. Garcia et J. Fares (dir.), *Youth in Africa's Labor Market*, Washington, D.C., World Bank, p. 15-26.
- HERTRICH, V. (2007). « Nuptialité et rapports de genre en Afrique. Tendance de l'entrée en union, 1950-99 », dans T. Locoh (dir.), *Genre et société en Afrique*, Paris, INED, p. 281-307.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DE LA DÉMOGRAPHIE (INSD) (2012). *Burkina Faso. Enquête démographique et de santé et à indicateurs multiples 2010*, Ouagadougou, Ministère de l'Économie et des Finances du Burkina Faso.
- KALMIJN, M. (2011). « The influence of men's income and employment on marriage and cohabitation : Testing Oppenheimer's theory in Europe », *European Journal of Population/Revue européenne de démographie*, 27(3), p. 269-293.
- KOBIANÉ, J.-F., I. KABORÉ et B. GNOUMOU THIOMBIANO (2012). *Étude qualitative sur genre et décisions économiques au Burkina Faso*, Ouagadougou, ISSP.
- KRAVDAL, Ø. (1999). « Does marriage require a stronger economic underpinning than informal cohabitation ? », *Population Studies*, 53(1), p. 63-80.
- LALLEMAND, S. (1977). *Une famille mossi*, Paris, CNRS Éditions.
- LEGRAND, T.K. et Z. YOUNOUSSI (2009). « Consensual unions in Burkina Faso : Trends and determinants », *Canadian Studies in Population*, 36(3-4), p. 267-294.
- LESTHAEGHE, R. et D. MEEKERS (1986). *Value Changes and the Dimensions of Familism in the EEC*, Bruxelles, Vrije Universiteit Brussel.
- LEWIS, M.-J. et A.E. CALVÉS (2011). « L'encadrement par les aînées de l'entrée en maternité des jeunes femmes à Ouagadougou : continuités et changements », dans M.-N. Leblanc et M. Gomez (dir.), *L'Afrique des générations. Entre tensions et renégociations*, Paris, Karthala, p. 645-678.
- MAÏGA, A. et B. BAYA (2014). « Au-delà des normes de formation des couples au Burkina Faso : quand les cultures s'épousent », dans R. Marcoux et P. Antoine (dir.), *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 61-82.
- MARCOUX, R. et P. ANTOINE (2014). *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- MARCOUX, R. et V. PICHÉ (1998). « Crise, pauvreté et nuptialité à Bamako (Mali) », dans F. Gendreau (dir.), *Crises, pauvreté et changements démographiques dans les pays du Sud*, Paris, Association des universités partiellement ou entièrement de langue française – Université des réseaux d'expression française (AUPELF-UREF), p. 219-236.
- MAZZOCCHETTI, J. (2010). « À la recherche de l'homme capable... Concurrence entre femmes (Ouagadougou, Burkina Faso) », *Civilisations, Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 59(1), p. 21-36.
- MEEKERS, D. (1995). « Freedom of partner choice in Togo », *Journal of Comparative Family Studies*, 26(2), p. 163-178.
- MOKOMANE, Z. (2005a). « A demographic and socio-economic portrait of cohabitation in Botswana », *Societies in Transition*, 36(1), p. 57-73.

- MOKOMANE, Z. (2005b). « Formation of cohabiting unions in Botswana : A qualitative study », *Journal of Contemporary African Studies*, 23(2), p. 193-214.
- MUREITHI F. (2013). « Marriage bill set for the house today », *The Star*, <https://www.the-star.co.ke/news/2013/07/16/marriage-bill-set-for-the-house-today_c802499>, consulté le 14 mai 2018.
- OPPENHEIMER, V.K. (1988). « A theory of marriage timing », *American Journal of Sociology*, 94(3), p. 563-591.
- OPPENHEIMER, V.K. (2003). « Cohabiting and marriage during young men's career development process », *Demography*, 40(1), p. 127-149.
- PEREIRO, T.G., R. PACE et M.G. DIDONNA (2014). « Entering first union : The choice between cohabitation and marriage among women in Italy and Spain », *Journal of Population Research*, 31(1), p. 51-70.
- POSEL, D., S. RUDWICK et D. CASALE (2011). « Is marriage a dying institution in South Africa ? Exploring changes in marriage in the context of ilobolo payments », *Agenda*, 25(1), p. 102-111.
- ROSSIER, C. (2007). « Attitudes towards abortion and contraception in rural and urban Burkina Faso », *Demographic Research*, 17(2), p. 23-58.
- ROSSIER, C., N. SAWADOGO et A. SOUBEIGA (2013). « Sexualités prénuptiales, rapports de genre et grossesses non prévues à Ouagadougou », *Population*, 68(1), p. 97-122.
- ROTH, C. (2010). « Les relations intergénérationnelles sous pression au Burkina Faso », *Autrepart*, (53), p. 95-110.
- TABUTIN, D. et B. SCHOUAKER (2004). « La démographie de l'Afrique au sud du Sahara des années 1950 aux années 2000. Synthèse des changements et bilan statistique », *Population*, 59(3-4), p. 521-621.
- TAMBENKONGHO, E. (2010). « Cameroon : Douala – 80 marriages celebrated with display », *Cameroon Tribune*, <<http://allafrica.com/stories/201012201255.html>>, consulté le 14 mai 2018.
- THIRIAT, M.P. (1999). « Les unions libres en Afrique subsaharienne », *Cahiers québécois de démographie*, 28(1-2), p. 81-115.
- THORNTON, A., W.G. AXINN et D.H. HILL (1992). « Reciprocal effects of religiosity, cohabitation, and marriage », *American Journal of Sociology*, 98(3), p. 628-651.
- VINEL, V. (2005). *Des femmes et des lignages : ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)*, Paris, L'Harmattan.
- WERNER, J.F. (2006). « Comment les femmes utilisent les médias visuels pour domestiquer la modernité : enquête ethnographique et diffusion et la réception des telenovelas au Sénégal », dans J.F. Werner (dir.), *Médias visuels et femmes en Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan, p. 145-194.



CHAPITRE 11

LA PRISE EN CHARGE DES PERSONNES ÂGÉES AU SÉNÉGAL

UN PORTRAIT DESCRIPTIF
D'UNE THÉMATIQUE
ÉMERGENTE

FATOU BINETOU DIAL

LES QUESTIONS DU VIEILLISSEMENT ET DE LA vieillesse ne semblent pas être une préoccupation majeure dans la plupart des pays en développement. Compte tenu de l'extrême jeunesse et de la structure par âge de la population, en Afrique particulièrement, les politiques mises en place sont orientées, en priorité, vers des enjeux tels que l'emploi des jeunes, la scolarisation des filles et l'amélioration des conditions de vie des femmes dans le domaine du droit, de la santé maternelle et infantile. Cependant, l'allongement de l'espérance de vie et la diminution de la fécondité vont conduire dans les prochaines années le continent africain à devoir

affronter le défi du vieillissement. Ce défi s'inscrira dans un contexte socioéconomique singulier, marqué par une faiblesse des services sanitaires publics et l'absence de systèmes de protection sociale adéquats.

En effet, en 2005, la proportion de la population de plus de 60 ans était de 5 % en Afrique subsaharienne, près de 7 % en Afrique du Nord, environ 9 % en Asie et en Amérique latine. Au Sénégal, 3,5 % de la population a 65 ans et plus, c'est dire que le coefficient de dépendance est faible (ANSD, RGPHE 2013). Cependant, cette proportion est en croissance et devrait dépasser en 2050 10 % sur le continent africain, et 20 % sur les continents asiatique et sud-américain (Antoine et Golaz, 2010). En Afrique, le troisième âge est donc une étape de la vie de l'individu qui suscite l'attention grandissante des chercheurs et des politiques.

Dans la plupart des sociétés africaines, l'indépendance de plus en plus forte des individus à l'égard du groupe familial et la dégradation des conditions de vie accélèrent les changements de mentalité et l'effritement des solidarités familiales et modifient les conditions de prise en charge des personnes âgées (Vignikin, 2007 ; Roth, 2007). Dès lors, la question des choix politiques à opérer pour assurer les soins des personnes âgées se pose. Au Sénégal, par exemple, en 2000, la question du bien-être et surtout de la prise en charge médicale des personnes âgées est devenue une préoccupation majeure de l'État, qui a mis en place le plan SESAME¹ afin de répondre partiellement aux besoins sanitaires des personnes du troisième âge. Dans le cadre du présent chapitre, je m'intéresse aux personnes âgées au Sénégal et particulièrement aux retraités. J'y analyse les représentations sociales de la vieillesse, mais aussi les pratiques de prise en charge et l'expérience qu'ont les travailleurs de leur départ à la retraite au Sénégal. Je cherche à comprendre comment ces derniers vivent leur changement de statut d'occupation et à cerner les stratégies qu'ils mettent en place pour réussir cette nouvelle étape de leur vie qu'est la retraite. En d'autres termes, comment réorganisent-ils leurs charges économiques et sociales quand on sait que retraite ne rime pas toujours avec répit pour beaucoup d'anciens travailleurs au Sénégal (Gning, 2015 ; Dial, 2014). Est-ce que la famille sénégalaise joue encore les fonctions de soutien qui lui sont assignées ? Quelle place occupent aujourd'hui les aînés retraités au sein des familles ?

1. Il est légitime de se demander si l'arrivée d'une personne âgée au pouvoir n'a pas été le déclencheur de cet intérêt brusque sur les conditions de vie et de prise en charge médicale des vieilles personnes. Pour rappel, Abdoulaye Wade est arrivé à la magistrature suprême à 74 ans.

LES OBJECTIFS ET LA MÉTHODOLOGIE

Les objectifs du présent chapitre sont d'explorer les préoccupations financières, économiques et sociales des personnes qui sont à la retraite au Sénégal, mais aussi d'essayer de saisir les liens affectifs, émotionnels et économiques qu'ils entretiennent au sein et en dehors de leurs familles. Pour atteindre ces objectifs, je traite deux questions de recherche étroitement liées : 1) Comment les retraités vivent-ils la cessation des activités génératrices de revenus dans le contexte de pauvreté du Sénégal ? 2) Comment les retraités s'organisent pour combler l'écart financier qu'engendre le changement de statut d'occupation ?

Le statut d'occupation influe sur les rôles et les statuts sociaux fortement liés au pouvoir économique. Mes hypothèses de départ étaient les suivantes :

1. La retraite est une étape difficile de la vie que les travailleurs appréhendent beaucoup.
2. La relève des descendants est une « bouée de sauvetage perforée » malgré l'existence d'une logique de soutien intergénérationnel sacerdotale bien ancrée au Sénégal.

Pour tester ces deux hypothèses, ma démarche méthodologique repose sur des études de cas multiples et des méthodes mixtes. Dans la première phase, je me suis intéressée aux gériatres, gérontologues et aux auxiliaires de vie des différents centres de gériatrie à Dakar. Le Sénégal ne compte que quatre gériatres et ils sont tous à Dakar et sa banlieue. Après ces entretiens avec le personnel médical, j'ai d'abord mené des entretiens approfondis avec des personnes âgées, choisies de façon raisonnée à Thiès, Mbour et Dakar afin de prendre en compte la diversité ethnique, les habitudes alimentaires et les types d'activités exercées selon le milieu de résidence (zones rurales et urbaines). Par souci d'équité, j'ai interrogé partout le même nombre de femmes et d'hommes. À Dakar, mon échantillon a également pris en compte les différentes catégories sociales (riche et pauvre). Dans la deuxième phase de ma collecte², j'ai interrogé des personnes âgées dans d'autres régions du Sénégal comme

2. Grâce à un financement du Programme d'appui pour la promotion de l'enseignement supérieur (PAPES) du ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation. Ce programme à l'initiative du ministre est strictement réservé aux femmes universitaires du Sénégal. C'est une discrimination positive à l'égard des femmes du fait de la faiblesse de leur nombre dans le milieu universitaire.

Ziguinchor, Saint-Louis, la commune de Popeuguine³ et enfin Dakar à nouveau. Au total, je dispose d'un corpus de 140 entretiens semi-directifs. Les entretiens ont été transcrits et traités avec NVIVO et j'ai procédé à une analyse thématique.

LA CONCEPTUALISATION SOCIALE DE LA VIEILLESSE AU SÉNÉGAL : DU DISCOURS AUX PRATIQUES

Il existe plusieurs portes d'entrée pour étudier le troisième ou quatrième âge. L'histoire sociale de la vieillesse et du vieillissement reste toujours l'histoire d'une construction opérée par les autres et non par les personnes âgées elles-mêmes. La vieillesse est ce rapport « des vieux » aux individus d'autres classes d'âges, aux institutions et aux politiques publiques, qui structurent et orientent leur vie. C'est pourquoi s'intéresser aux personnes âgées revient à examiner les conditions de naissance de ces institutions et la manière dont s'expérimentent l'avancée en âge, la négociation et la prise en charge de ces personnes au sein de ces institutions. La vieillesse varie en fonction de l'espace, du temps et évidemment des contextes culturels et sociétaux. La vieillesse est certes naturelle et biologique, elle n'en est pas moins une construction sociale et culturelle (Macia, 2013).

L'âge, puisqu'il en est question, est un grand déterminant social. Mais qu'est-ce que la vieillesse ? La définition de la vieillesse est source d'enjeux. Il n'est guère simple de déterminer le seuil d'entrée dans la période de la vie appelée « vieillesse ». La vieillesse s'est profondément transformée. Désormais, elle est devenue pour tous, bien qu'avec de profondes inégalités, une étape normale de l'existence (Caradec, 2008).

Dans l'imaginaire populaire sénégalais, le troisième âge est à vénérer et différentes expressions montrent son importance. Cette perception de la vieillesse repose sur ce qu'on peut appeler le « contrat social » de la filiation (Roth, 2007). Elle met en évidence une logique sacerdotale qui engage les descendants qui veulent acquérir la grâce, le pouvoir, la richesse sociale, souvent corrélés dans l'opinion populaire aux prières des parents (Gning, 2015). Au Sénégal, la personne âgée jouit d'une certaine estime de la part de la société, qui lui voue respect et considération. Dans le langage populaire, on dit « *màg dafa yàg ak Yàlla* », c'est-à-dire « la personne âgée a bénéficié d'un long compagnonnage avec Dieu ». C'est une manière de dire qu'elle bénéficie d'une expérience de vie que les jeunes n'ont pas encore.

3. Le choix de Popeuguine n'est pas fortuit, il y a beaucoup de catholiques et la dimension religieuse de la vieillesse est importante pour mon étude. Le Sénégal, faut-il le rappeler, compte environ 95 % de musulmans.

En wolof, on dit aussi « *màg buur la* », « la personne âgée est une reine », pour inciter la déférence que les jeunes doivent avoir vis-à-vis des personnes âgées. C'est pourquoi, dans l'imaginaire collectif, il faut tout faire pour satisfaire tout ce que la personne âgée désire, puisqu'elle est l'« amie de Dieu », suivant le dicton « *màg dafa yàg ak Yàlla*⁴ ». Satisfaire la personne âgée devient une manière d'avoir la bénédiction grâce à ses prières et ses remerciements. Dans la même veine, Kocc Barma Fall⁵, philosophe wolof, disait « *màg matnaa bàyyi ci réew* », qu'on peut traduire par « la personne âgée est indispensable dans la société », pour montrer l'importance pour une société d'avoir des personnes âgées qui peuvent guider ses membres.

Néanmoins, malgré tout ce discours idéologique sur les personnes âgées, lorsque je me suis intéressée à leur vécu au sein de leurs familles et de leur entourage, j'ai pu constater que leur situation n'est pas aussi reluisante que le relate le discours normatif. Les témoignages des gériatres que j'ai rencontrés lors de mon terrain sont assez éloquentes. D^r Sow, par exemple, qui dirige le centre *Kër Maggy, kër màg* ; « la maison de Maggy, la maison des personnes âgées », nous a confié que les personnes âgées arrivent souvent « *déshydratées, dénutries et pas propres* », autrement dit dans un état qui témoigne d'une mauvaise prise en charge domestique. Le centre *Kër Maggy kër màg* ne dispose que de 11 lits et n'a pas pour vocation de reconduire les maisons de retraite à l'Occidental ou les maisons des aînés au Maroc.

Il ressort de nos entretiens avec les gériatres que les personnes âgées sont souvent incomprises du fait que leur progéniture pense qu'à leur âge, elles doivent rester à la maison, ne plus aller au marché et aux cérémonies familiales ni rendre visite à leurs amis à leur domicile ou fréquenter les « *grandes places ou arbre à palabres* » pour discuter avec leurs paires de la politique, des changements sociaux, et jouer au damier ou à la belotte. Selon D^r Sow, certaines familles qui sollicitent les soins de son centre disparaissent dès que la personne âgée est admise ; pire, elles refusent parfois de revenir chercher leur malade lorsque leur santé s'améliore « *pour ne plus avoir à les prendre en charge à la maison* ». D^r Ka du centre de Ouakam explique que la vieillesse est une étape normale de la vie humaine et qu'il convient de ne pas exclure les personnes âgées de leurs activités sociales. Quelle que soit l'activité sociale ou économique, celle-ci contribue à donner un sens à leur vie. Il ajoute que le déplacement des personnes âgées de l'intérieur du pays vers les centres urbains, comme

4. C'est une manière de dire « ne vieillit pas qui veut, c'est Dieu qui donne la vie et l'allonge à qui Il veut ».

5. C'est de la tradition orale, il n'y a pas de référence bibliographique.

Dakar, participent à leur fragilité et leur esseulement. Les enfants qui disposent d'un pouvoir économique et de moyens financiers veulent souvent en faire profiter leurs parents en leur offrant un cadre de vie luxueux. Croyant bien faire, D' Ka explique que ces enfants empêchent leurs personnes âgées de remplir des fonctions et rôles sociaux qu'ils occupaient au village, comme les conseils aux jeunes générations, et qui donnent sens à leur existence.

Les entretiens réalisés avec les personnes âgées confirment qu'elles ne bénéficient pas toujours de l'attention des membres de leur famille. Celles qui ont une mobilité physique réduite et celles qui souffrent de pathologie chronique sont parfois victimes d'une négligence (consciente ou inconsciente). La prise en charge des personnes âgées constitue «un poids social», souvent inavouable. Plusieurs aînés en ont d'ailleurs conscience. Lors de mes entretiens, un de mes informateurs m'a raconté comment un de ses amis a choisi d'autoriser ses enfants à focaliser leur énergie et leurs ressources financières dans d'autres dépenses que sa prise en charge financière pour sa santé. C'était un homme âgé de 85 ans qui souffrait de plusieurs pathologies qui nécessitaient des soins intensifs très coûteux que sa progéniture prenait en charge. Il fallait faire régulièrement des analyses, des radiographies et acheter des médicaments. Conscient du fait que la santé coûte très cher au Sénégal, et que sa thérapie constituait de grosses dépenses financières, il convoqua sa famille et leur dit : *«Je suis âgé maintenant et vous dépensez beaucoup d'argent pour mon traitement. Puisqu'il n'y a pas d'amélioration, laissez-moi mourir et occupez-vous de vos enfants.»* Après cette discussion, ces enfants l'ont laissé à la maison et ont arrêté de l'amener à l'hôpital pour ses soins : sa santé a continué de se dégrader et quelque temps après, il est décédé.

Dans la même veine, D' Sow m'a confié qu'un homme avait amené son père en urgence au centre qu'il dirige. Après avoir consulté le père, il a prescrit une ordonnance qu'il a remise au fils. Ce dernier lui dit : *«Docteur, est-ce vraiment nécessaire ?»* Après que le médecin lui eût répondu par l'affirmative, le fils est allé chercher les médicaments, mais malgré les soins reçus, le père décéda quelques heures après.

Ces deux exemples montrent que les personnes âgées malades constituent une lourde charge pour leur famille, mais par hypocrisie sociale, personne n'affirme en souffrir, ce qui maintient du coup un discours idéologique et normatif sur leur importante place dans la société.

Il en découle une situation paradoxale qui entraîne un certain nombre de questions. Qu'est-ce qui explique le malaise de certaines personnes âgées dans une société qui ne cesse de leur rendre hommage ?

Qu'est-ce qui explique le décalage entre les représentations collectives des pratiques effectives autour de la vieillesse entre leurs ascendants et leurs descendants ? Pourquoi la retraite fait peur au Sénégal ? Voilà quelques interrogations dont ce chapitre cherche à apporter des éclairages.

LES POLITIQUES PUBLIQUES EN FAVEUR DES PERSONNES ÂGÉES AU SÉNÉGAL

Au Sénégal, le président Abdou Diouf avait donné, dès son accession à la magistrature suprême en 1981, les instructions et directives suivantes pour améliorer les conditions de vie des personnes âgées au Sénégal⁶ : 1) la suppression de l'impôt général sur les revenus (IGR) relatifs aux indemnités de départ à la retraite, ainsi qu'un abattement, soit 600 000 francs par an⁷ ; 2) une exonération de l'impôt foncier pour les maisons d'habitation des retraités et personnes du troisième âge pour autant que leur valeur locative soit inférieure à 75 000 francs par mois ; 3) la possibilité offerte aux veuves de plus de 45 ans de se remarier, tout en gardant leur pension.

La mise en place du plan SESAME en 2000 a engendré la création d'un cours en gérontologie et gériatrie à la Faculté de médecine à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. En appui à ce plan, la fondation SONATEL a commencé à offrir des consultations gratuites et des médicaments pour toutes les prescriptions d'ordonnance pour les personnes âgées de 80 ans et plus⁸, bénéficiant ou non d'un service de protection sociale. L'exemple du Centre de gériatrie de Ouakam, qui ne dispose que de huit lits pour le moment, a inspiré d'autres gériatres à ouvrir des centres pour personnes âgées, mais contrairement aux maisons de retraite en Occident, ces centres ne disposent que de très peu de lits et le séjour des malades est seulement offert pour une prise en charge ponctuelle (soins médicaux, réhydratation, toilettage, nursage, espace de discussion entre les malades en présence des gériatres et les auxiliaires de vie). Pour le moment, il n'y a que le centre d'Ouakam et le centre *Kër Maggy, kër màg*, « la maison des personnes âgées » qui existent à Dakar. Comme nous l'ont expliqué les responsables, les centres ne font pas de publicité, car ils

6. Article 25 de la Déclaration des droits de l'homme, cité dans M. Soumaré (2014).

7. Leurs arguments portent sur le faible nombre des professeurs de rang A pour l'encadrement des doctorats, la possibilité de pouvoir encore profiter de l'expérience des grands universitaires pour l'accompagnement des jeunes enseignants chercheurs des universités sénégalaises.

8. La gratuité des consultations et des médicaments devrait commencer à 60 ou 70 ans, mais à 80 ans et plus, seule une toute petite portion des personnes âgées est concernée.

souhaitent que les personnes âgées restent dans leur famille plutôt qu'à l'hôpital. Les gériatres craignent que la publicité favorise « *le désengagement des familles par rapport à leurs parents âgés* » et que ces centres se substituent à la famille pour leur prise en charge. Outre ces deux centres, il existe à Dakar un troisième centre nommé « Santé à domicile » qui, par contre, ne dispose pas de lits d'hospitalisation, mais offre le service d'infirmières, d'infirmiers et d'aides-soignantes qui sont mobilisés pour se rendre au domicile des personnes âgées malades afin de leur apporter les soins que les gériatres leur confient. Ces centres retournent, eux aussi, les personnes âgées dans leur famille dès que celles-ci retrouvent la santé. Après le rétablissement, les agents n'hésitent pas à se rendre à domicile pour le suivi des soins si besoin est. Le centre « Santé à domicile » dispose d'antennes régionales pour éviter le déplacement des personnes âgées malades.

Dans le cadre de cette étude, je mobilise principalement les informations qui concernent les personnes âgées à la retraite. Mon choix de ne retenir que les personnes qui ont pris leur retraite s'explique par l'avantage, supposé ou réel, qu'elles ont sur leurs congénères sans revenu fixe.

L'HISTORIQUE DE LA QUESTION DE LA RETRAITE AU SÉNÉGAL

Selon D'Epinay (1996, p. 26), la retraite a été créée « pour la préservation et la protection de la dignité de la vieille personne ». Elle est aussi un régulateur du marché de l'emploi dans la mesure où elle permet d'éviter un conflit de générations. En Afrique occidentale française, le système de retraite a fait son entrée dans les années précédant l'indépendance avec l'Institution de prévoyance et de retraite de l'Afrique occidentale (IPRAO), instituée par la clause 52-1322 du Code du travail le 15 décembre 1952. Les pays signataires étaient le Bénin, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, le Sénégal et le Togo. Au Sénégal, cette institution fut dissoute à l'indépendance et remplacée par l'Institut de prévoyance retraite au Sénégal (IPRES) qui a pour mission de gérer le Fonds national pour la retraite (FNR) qui ne concerne que certains membres de la fonction publique.

Aujourd'hui, l'âge à la retraite est fixé à 60 ans pour tous les fonctionnaires sénégalais, exceptionnellement à 55 ans pour les brigadiers préposés de douanes, ainsi que pour les gardes pénitenciers et à 65 ans pour les professeurs titulaires d'Université, les magistrats et les inspecteurs généraux d'État. Au moment où les travailleurs des pays du Nord se battent pour aller rapidement à la retraite et profiter de leur changement de statut d'occupation, au Sénégal les syndicats se sont plutôt battus pour

faire passer l'âge de la retraite de 55 à 60 ans. Ce paradoxe apparent est en partie lié aux différences de contextes socioéconomiques. Aujourd'hui, les syndicats de l'enseignement supérieur sénégalais veulent même faire passer l'âge de la retraite de 65 ans à 70 ans⁹. La retraite est un problème lancinant qui est évoqué par tous les travailleurs de tous les secteurs professionnels. Au Sénégal, selon les estimations officielles¹⁰, seulement 10 % de la population active est prise en charge par les institutions de prévoyance retraite. Ces dernières ont pour but d'assurer un revenu minimal pour des travailleurs devenus trop âgés pour demeurer au travail.

DES SYSTÈMES DE PENSIONS SOUVENT LIMITÉS

En Afrique, le versement des prestations de retraite ne concerne qu'une minorité de la population et les ressources économiques dont bénéficient les rares retraité-e-s sont essentielles pour le maintien d'un niveau de vie minimal. Au Sénégal, c'est entièrement sur la famille que repose depuis toujours la charge de la grande majorité des personnes âgées dépendantes. Les programmes d'ajustement structurel et le changement de parité du franc CFA, en 1994, ont grandement contribué à la dégradation des conditions de vie des ménages sénégalais (Diop et Diouf, 1990). La concurrence entre les générations sur le marché de l'emploi urbain rend l'insertion professionnelle des jeunes fort préoccupante (Antoine, 2007) et la présence de personnes âgées sur le marché du travail est âprement discutée. Certains mettent en avant la dépréciation de la capacité productive des travailleurs âgés, d'autres prônent la compensation par l'expérience et par l'encadrement de l'apprentissage.

Abordant la question de la prise en charge des personnes retraitées au Sénégal par les institutions, Camara (2005) met en évidence les dysfonctionnements de la Direction de la solde, des pensions et rentes viagères (DSPRV). Selon lui, le traitement des dossiers des personnes retraitées avait commencé à être informatisé en 1995, avec l'appui du Canada, mais le non-renouvellement des outils de cette nouvelle technologie semble avoir freiné cette tentative de modernisation du traitement. L'étude de Camara (2005) a montré que les agents de DSPRV étaient peu qualifiés et que les retraités ne se retrouvaient pas dans ces structures

9. Leurs arguments portent sur le faible nombre des professeurs de rang A pour l'encadrement des doctorats, la possibilité de pouvoir encore profiter de l'expérience des grands universitaires pour l'accompagnement des jeunes enseignants chercheurs des universités sénégalaises.

10. Rapport d'évaluation actuarielle du régime de retraite des fonctionnaires du Sénégal pour la période 2010-2050, rapport provisoire, octobre 2012, 64 p.

supposément en mesure de répondre à leurs préoccupations. Il s'en est suivi une désarticulation entre les services de cette institution et la satisfaction des besoins des personnes âgées en retraite.

Mais qu'en est-il de la réalité sur le terrain ? Tirée des matériaux recueillis lors de nos enquêtes, les sections suivantes présentent deux portraits typiques d'un homme et d'une femme à la retraite qui illustrent bien la différence des situations selon le genre. En effet, homme et femme ne sont pas sur le même registre en ce qui concerne l'économie de la vieillesse : charges financières, dépense quotidienne, revenus et vie sociale.

UN FONCTIONNAIRE À LA RETRAITE AU SÉNÉGAL : LE CAS DE TAFSIR

Tafsir est un ancien agent des eaux et forêts Saint-Louisien de 69 ans de l'ethnie wolof. Il s'est marié une première fois. Sa femme est décédée quelque temps après le mariage. Il s'est ensuite remarié avec une autre femme, de l'ethnie bambara cette fois, scolarisée avec un niveau brevet de fin d'études moyennes (BFEM), mais qui n'a jamais été sur le marché du travail après ses études. Tafsir est donc monogame et vit avec sa femme dont il a eu cinq enfants, deux garçons et trois filles. Il est à la retraite depuis 2008. Dans le cadre de son travail, il a eu à voyager partout à travers le pays. Toutefois, 10 ans avant sa retraite, il a rejoint Saint-Louis, sa ville natale, et s'y est réinstallé avec sa famille. Aujourd'hui, il touche sa pension de retraite qui lui permet de régler ses besoins de base et il nous fait comprendre qu'il n'a pas de besoins superflus qui nécessiteraient qu'il développe des activités rémunératrices de revenus. Ses trois filles sont mariées et vivent chez leurs époux respectifs, tandis que ses deux garçons vivent avec lui dans la même maison et avec leurs épouses respectives. Ousmane, l'aîné, est professeur de mathématiques alors que Mallé est agent d'une banque et exerce en Casamance pendant que sa femme et ses enfants vivent dans la maison du patriarche à Saint-Louis.

LA RETRAITE : UNE ÉTAPE DIFFICILE POUR LES HOMMES

Les deux fils de Tafsir sont donc actifs et contribuent au fonctionnement de la maison. Tafsir les sollicite également lorsqu'il a des besoins financiers ponctuels, comme il le souligne : « *Il m'arrive de demander 50 000 f CFA à un de mes fils et il me les donne.* » Tafsir dispose aussi d'autres sources de revenus provenant de ses connaissances : des amis qui travaillent à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis et qui disposent d'un bon salaire,

des médecins avec qui il a été à l'école dans son jeune âge, des jeunes qui ont de la compassion par rapport à son âge avancé¹¹ et désirent profiter de sa bénédiction. S'ajoutent enfin des membres de sa famille éloignée : *«J'ai beaucoup de connaissances dans la ville qui me donnent de l'argent de temps en temps. J'ai aussi un homonyme, Tafsir junior, qui vit à l'étranger et qui me donne 100 000 f CFA de temps à autre.»*

Pourtant lorsqu'on demande à Tafsir son appréciation sur sa situation économique en tant que personne du troisième âge, sa réponse laisse entrevoir quelques besoins économiques inassouvis et son désir d'être toujours actif afin de contrer l'ennui. Il l'exprime ainsi :

Cela pourrait être mieux si j'avais de petites activités que je pourrais introduire dans mon quotidien, qui pourraient m'occuper, par exemple surveiller une ferme agricole. En fait, de petites activités qui peuvent apporter de petites choses, de petits revenus, mais sans pour autant demander trop de force physique.

Au Sénégal, il revient à l'homme de se prendre en charge, de prendre en charge ses ascendants, ses descendants, sa ou ses épouses et si possible sa fratrie. Pour l'homme marié, la gestion quotidienne de sa famille, c'est-à-dire de sa ou ses femmes et de ses enfants, lui revient durant toute sa vie. Il doit toujours subvenir aux dépenses quotidiennes qu'il soit travailleur, au chômage ou à la retraite. Et c'est cette dimension économique qui complique sa situation sociale. Il est de bon ton qu'un homme soit pourvoyeur de ressources financières pour être bien considéré socialement (Dial, 2008).

Tafsir reste donc mitigé sur les conditions de sa vieillesse. Il nous confie :

Bon, je ne vais pas dire oui, mais je ne vais pas dire non. Bon actuellement je suis un peu [rouillé] parce qu'au niveau professionnel, c'était un peu compliqué, se reconverter également c'est compliqué, parce que tu dois suivre un autre parcours également ; donc il faut se préparer, au Sénégal, on ne se prépare pas, au début on se préparait à ça, mais maintenant c'est fini, les gens n'ont plus le temps. Les gens ne se préparaient pas. Mais pour moi, vraiment je me suis fatigué.

11. Ces jeunes, comme je l'ai dit plus haut, font le corollaire entre le soutien des personnes âgées et leur réussite sociale, par les bénédictions que leur action peut engendrer.

En fait, Tafsir décrit la vieillesse en termes assez négatifs : *« Vous savez, c'est une sorte de dégénérescence, comme on dit ; quand on perd le soutien affectif là, on vieillit vite, en plus tu n'es plus toi-même, tout ça. »*

La retraite, avoue-t-il en filigrane, est donc une étape difficile. Néanmoins, malgré l'arrêt du travail, Tafsir se trouve chanceux du fait qu'il est bien entouré, comme il l'affirme :

Ce soutien affectif là par le neveu, le frère, l'ami, fait vivre. Bon chaque fois qu'ils sentent que ça ne va pas, ils s'accrochent autour de toi, ils forment une barrière et ils te soutiennent. C'est ça qui fait l'originalité. Quand on a grandi au Sénégal, tu sais que nous on dit que les parents ont des droits sur tout, des droits sur les fils, sur tous les autres enfants, que ce soit les neveux et autres.

L'ÉVITEMENT DE LA « MORT SOCIALE »

Son relatif épanouissement, il le doit aussi à sa position sociale dans la famille élargie et autour de son entourage immédiat. Il n'est pas le plus âgé, mais c'est lui que l'on consulte lorsqu'il y a des problèmes, donc Tafsir est le patriarche. Figure d'autorité, c'est lui qui dit aux autres membres de la famille ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire.

Concernant sa santé et son régime alimentaire, il confie qu'il se porte bien, car il ne souffre d'aucune maladie grave, excepté un taux de sucre légèrement élevé. Si Tafsir est conscient que le régime alimentaire est très important pour une personne âgée, puisque l'organisme se modifie avec l'âge, il mange ce qu'il a envie de manger.

Selon Tafsir, le plus déterminant dans le fait de vieillir, c'est d'être socialement soutenu et bien entouré : *« Pour me résumer, moi je dis que le plus important, c'est le capital affectif. Bon, quand tu as ce capital affectif là, tu as tout. Il faut exploiter ça. Si tu l'as, tout vient tout seul, tu n'as pas peur de vieillir, tu n'as pas peur d'aller à la retraite. »* Tafsir explique la peur de la retraite des individus par *« la peur d'une mort sociale »*. Selon lui, tout travailleur a peur de l'arrêt d'activité qui peut conduire à une rupture sociale faisant suite à la baisse considérable des revenus :

Beaucoup de gens ont peur d'aller à la retraite, c'est parce qu'ils se disent quand je vais aller à la retraite, qu'est ce qui va se passer ? Moi, j'ai vécu cette réflexion, mais je sais que « c'est angoissant » parce que tu te dis : est-ce que moi je pourrai continuer à assurer ce que je faisais ?

Si tu n'as pas ce soutien affectif, ce capital affectif, où l'on réussit à préparer son entourage à tout ça, et que ta famille t'entoure et que toi-même tu saches que ta famille ne te prend pas uniquement pour une vache à lait, qu'elle ne veut pas que tu aies de problèmes, alors tu es pénard. Le plus déterminant encore une fois dans la vie d'une personne âgée, c'est son capital économique, sa famille qui le soutient, ses connaissances et ses réseaux sociaux.

Ces propos de Tafsir montrent très bien le lien très prononcé qu'il établit entre le capital affectif et économique dans sa gestion de sa vie après la retraite. L'aspect économique revient très souvent dans les entretiens avec les personnes âgées. Presque toutes les personnes enquêtées soulignent qu'en vieillissant, elles accordent plus d'importance à la dimension économique. Cette situation n'est probablement pas sans lien avec l'habitude d'avoir touché beaucoup plus d'argent auparavant, mais aussi à la difficulté de satisfaire leurs besoins économiques sans avoir à solliciter tout le temps une aide financière de leurs enfants ou aux autres parents et proches. En wolof, « c'est la *sutura* », c'est dire ne pas avoir à solliciter qui que ce soit pour régler un problème financier.

LA RETRAITE DES FONCTIONNAIRES AU FÉMININ : LE CAS DE OUMOU

Le second profil est celui de Oumou, une enseignante du primaire âgée de 65 ans et en union polygame. Elle est la deuxième épouse de son mari qui a deux femmes. De son union sont nés deux filles et quatre garçons. Avant de se marier avec Badou, en 1984, Oumou a d'abord eu deux enfants hors union. Badou, dont la scolarisation s'est limitée au niveau primaire, est devenu manœuvre dans l'industrie maritime et a fini par être navigateur. Son métier lui a permis de travailler à l'étranger, ayant vécu pendant 30 ans en France. Actuellement, Badou est à la retraite et est rentré définitivement au Sénégal. Il perçoit une pension de retraite de la France. Sa carrière professionnelle lui a permis d'acquérir plusieurs biens immobiliers qui lui permettent d'avoir un niveau de vie décent. Badou est maintenant très âgé et malade, il suit des traitements et se conforme à ses rendez-vous médicaux. Bien que les enfants du couple n'aient pas encore terminé leurs études, cela ne semble pas entraver le repos de leurs parents devenus âgés.

Oumou bénéficie d'une bonne pension, compte tenu de sa carrière professionnelle et de son grade. À 23 ans, elle était déjà recrutée dans la fonction publique grâce son certificat élémentaire d'aptitude pédagogique (CEAP) et de son expérience d'enseignement. Par la suite, elle a réussi un certificat d'aptitude pédagogique (CAP) et son salaire a augmenté, ce qui fait qu'elle bénéficie maintenant d'une bonne pension de retraite. Elle a commencé à cotiser pour sa retraite à l'UPRAO, qui est devenue par la suite l'IPRES. Après sa titularisation, elle a commencé à cotiser au Fonds national de retraite (FRN) en 1975, après avoir demandé qu'on lui restitue les retenues sur salaire de l'IPRES.

L'ÂGE, LA SANTÉ ET LE RÉGIME ALIMENTAIRE

Oumou est devenue diabétique juste après son départ à la retraite. Les traitements ont nécessité une intervention qui a conduit à l'amputation d'une jambe. Après une rééducation, elle arrive à marcher à l'aide d'une prothèse et sans béquille. Son régime alimentaire est adapté à sa maladie comme elle me l'a raconté :

Au petit déjeuner, je me contente d'un café avec un peu de lait et de pain. À midi, comme le régime le recommande, je prends six à sept cuillérées de riz avec beaucoup de légumes et moins d'huile. J'avais l'habitude depuis mon jeune âge, avant que je découvre mon diabète, de ne pas manger le soir parce que j'avais un problème d'estomac. Je digère un peu difficilement. Si je prenais mon déjeuner, le soir je ne mangeais pas. Et ça a continué. Maintenant si j'ai faim le soir je mange des crudités, de la salade, un peu de concombre, des tomates et autres sans pain ; je ne mange pas de pain.

Plusieurs personnes âgées rencontrées souffrent, comme Oumou, de maladies chroniques comme le diabète, l'hypertension artérielle, le glaucome. Certaines d'entre elles cumulent ces maladies et voient leur état de santé se détériorer. Les personnes âgées qui disposent de sources de revenus propres ou de l'aide d'un membre de leur entourage arrivent à respecter le traitement qui peut être à la fois médicamenteux et alimentaire. Autrement dit, lorsqu'il s'agit du diabète elles peuvent être contraintes à prendre du sucre spécifique ou à devoir suivre un traitement à l'insuline, en plus de respecter certaines restrictions alimentaires : la viande rouge et le riz qui sont des aliments de base au Sénégal. Les diabétiques doivent se contenter de viande blanche, de poisson, et de beaucoup de légumes et certains fruits. Or, ces aliments ne sont pas à la portée de certains ménages

vivant dans la précarité. Du coup, ces malades âgées et démunies devront se contenter de la nourriture disponible au sein de la famille et qui, souvent, ne respecte pas les exigences du régime alimentaire qui leur est prescrit. Dans ces cas de figure, les personnes âgées rencontrées n'hésitent pas à ne pas manger, en prétextant qu'elles n'ont pas faim. Dans le cas d'Oumou, on voit bien qu'elle a les moyens de respecter son régime alimentaire lié à son diabète.

QUAND LE SOCIAL MAINTIENT EN VIE

Oumou dispose d'un réseau social important à l'intérieur duquel elle joue un rôle central, comme ses propos le confirment : *« Ici, je suis conseillère parce que je suis bien estimée ; c'est le fait d'aider qui est ma première qualité. J'aime aider. J'aime former une personne jusqu'à ce qu'elle dise que c'est ma maîtresse qui m'a faite. »*

En tant qu'ancienne institutrice, elle a la capacité d'aider les enfants qui ont des difficultés scolaires à se surpasser et à maintenir ainsi un bon niveau à l'école. Elle le fait pour tout son entourage comme elle le souligne ici :

Toute ma vie je n'ai fait qu'aider. J'ai aidé les autres, les enfants des autres, mes parents je les ai aidés à aller à l'école. Même si j'entends quelqu'un se lamenter du fait que son enfant n'est pas à l'école, je vais l'aider. Jusqu'à présent, s'il y'a une personne qui vient, même un enfant quand il se lamente, je lui dis « viens, tu es de quelle école ? » [...] Tout le monde me connaît à Ziguinchor. Il m'arrive de préparer une note et je leur dis « va rencontrer telle direction scolaire » et le problème est réglé. Je suis bien connue dans la région.

Son implication et les joies de l'enseignement lui valent une reconnaissance sociale que Oumou apprécie beaucoup : *« Il m'arrive d'être interpellée par mes anciens élèves pour des remerciements et des mots gentils : ce sont les joies de l'enseignement. »* Lorsqu'elle servait encore, Oumou suivait aussi les enfants de sa coépouse qui, elle, n'a pas eu la chance d'aller à l'école : *« Lorsque les enfants de ma coépouse ne suivaient pas à l'école, je les récupérais et je les amenais dans mon école pour les avoir à l'œil ; comme cela ils arrivaient à suivre. »*

Pour ce qui est de la perception de la situation des personnes âgées au Sénégal, Oumou dit avoir remarqué que lorsqu'elles arrivent à la retraite, elles sont nerveuses et stressées. Les personnes âgées commencent alors

à avoir des problèmes. Oumou a une expérience de la retraite contraire à la situation des personnes qu'elle connaît. Selon Oumou, la retraite, c'est le repos, le soulagement comme elle nous l'a confié :

Pour moi, je pense qu'au moment où tu exerces, en allant et en revenant, c'est en ce moment que les problèmes sont nombreux parce tu as des besoins, tu as des choses à faire. Mais quand tu vas à la retraite, la retraite, c'est le repos, tu dors bien, tu manges bien, tu as moins de problèmes, moins de stress, tu vois que ça part.

Oumou vit une vie paisible. Pour elle, le départ à la retraite a été synonyme de répit et de repos. Elle dispose de temps pour elle, alors que lorsqu'elle travaillait, sa vie était mouvementée, stressante, avec ses cours à réparer et à enseigner, ses copies à corriger et la gestion de sa carrière professionnelle.

Selon Oumou, l'augmentation du stress avec l'âge influe négativement sur la santé des personnes âgées : « *S'il se trouve que tu prends de l'âge et que le stress augmente, ainsi que les problèmes... Là, ça joue sur la santé et malheureusement, c'est les cas qu'on rencontre dans la majorité des cas dans les pays africains.* »

Oumou affirme qu'elle a bien réussi sa vieillesse, car elle a bien vécu sa jeunesse :

Bien sûr, c'est un succès, si tu racontes ta vie à une personne, il saura où tu es né. S'il n'est pas méchant, il saura que toi tu as fait ta vie. Tu as fait la noce dans ta vie. Maintenant je suis devenue âgée, je suis avec Dieu. Il n'y a que Dieu. Maintenant je prie, je prie pour tout le monde, je prie pour moi-même afin d'avoir une longue vie, pour que mon mari ait une bonne santé, et pour que les enfants réussissent, pour que je puisse en tirer profit.

LA FAMILLE, SEULE GARANTIE D'UNE VIEILLESSE PAISIBLE

À la question de savoir qu'est-ce qui est déterminant dans la vie d'une personne âgée, Oumou répond que la famille est une nécessité absolue pour les personnes âgées :

Oui, quand tu atteins un certain âge, tu ne veux plus être seule, il faut que tu aies au moins une famille qui t'entretient et qu'elle évite de te fatiguer avec beaucoup de paroles ou de te mettre en colère. Une personne âgée doit normalement avoir une famille ; elle doit l'avoir. Cependant, quand tu es âgée et que tu as des enfants en bas âge, tu ne peux

pas te reposer. Tu ne peux pas ne pas parler. Tu dois parler. Moi, chaque jour je parle. Et comme je suis une ancienne enseignante, je ne peux pas voir quelque chose qui ne va pas et ne pas le dire, j'ai besoin de parler et c'est important.

Pour Oumou, il revient à la famille de la personne âgée d'être compréhensive, tolérante et à l'écoute de celle-ci. Dans sa perception de la vieillesse qu'elle juge réussie, elle considère qu'une femme doit concevoir ses enfants tôt, ce qui lui épargnera, avec l'avancée en âge, de devoir s'occuper d'enfants à bas âge. D'après elle, l'écoute est indispensable à l'équilibre et à l'épanouissement de la personne âgée ; une personne âgée non écoutée dans sa famille peut être source de déprime et montre un manque de considération dans son entourage familial.

CONCLUSION

Chez les personnes âgées, la « réussite de la vieillesse » passe par l'épanouissement social, mais surtout familial. Tafsir comme Oumou affirment que l'avancée en âge doit impérativement se faire dans une bonne ambiance familiale ; le plus déterminant dans la vie d'une personne du troisième âge, c'est le soutien affectif, émotionnel et économique que confèrent les membres de la famille proche et élargie. La satisfaction des besoins financiers est importante, mais elle ne prime pas sur l'écoute et l'attention que la famille accorde à la personne âgée et l'autorité que cette dernière continue d'exercer au sein de la famille. Lorsqu'elles sont écoutées et consultées dans les affaires sociales et familiales, conflits conjugaux, litiges de toute sorte, éducation et scolarisation des enfants, les personnes âgées se sentent importantes et valorisées. Cette valorisation sociale, qui passe par l'écoute, participe fortement à leur bonheur et leur épanouissement en tant que sujet âgé et cet aspect ressort largement dans le discours des personnes âgées au Sénégal.

La pension de retraite, même modique, apparaît assurément comme un filet de sécurité pour les retraités, et ceux et celles qui en bénéficient ont très certainement un privilège par rapport aux autres personnes, très nombreuses du reste, qui ne peuvent compter sur ce type de sécurité sociale. Bien que très faible, la pension de retraite permet aux retraités sénégalais de ne pas être dans le dénuement total après avoir travaillé toute leur vie. Rares sont les pensions de retraite dans le secteur public qui arrivent à permettre aux personnes qui en bénéficient d'assumer les charges financières pour leur famille. Il ressort de nos enquêtes que les personnes âgées à la retraite trouvent dégradant le fait de solliciter leurs

familles et proches pour subvenir à leurs besoins. L'idéal pour elles est d'être à la charge de leur progéniture qu'elles ont éduquée, scolarisée pour qu'elle puisse à son tour se prendre en charge, mais aussi prendre soin de ses parents.

L'appréciation de l'après-retraite de Tafsir et de Oumou montre que le genre influence le vécu du passage à la vieillesse. Pour Tafsir, l'après-retraite est teintée d'un peu d'angoisse, car ses revenus sont faibles même si ses deux garçons participent au fonctionnement de son ménage. Il aurait aimé avoir une activité génératrice de revenus, mais qui ne lui demanderait pas de gros efforts physiques, non seulement pour avoir un peu d'argent, mais aussi pour parer à l'ennui qui l'envahit par moments. Oumou par contre se dit épanouie avec son départ à la retraite, qu'elle savoure comme un moment de repos, loin de l'angoisse du travail et des problèmes de la vie d'une femme active. Mais il ne faut pas perdre de vue que Tafsir et Oumou ont tous les deux réussi à bien préparer leur départ à la retraite, ce qui n'est pas toujours le cas pour beaucoup de retraités.

Si les deux cas étudiés ici montrent un passage à la retraite réussi, il ne faut pas perdre de vue que la retraite demeure une période que les personnes âgées appréhendent avec inquiétude. En plus de la diminution draconienne des revenus, se pose le problème du changement de statut d'occupation qui peut, chez certaines personnes âgées à la retraite, entraîner l'ennui, poussant certaines à se reconvertir dans un autre secteur d'activité. Toutefois, le passage à l'âge adulte est devenu plus difficile pour les jeunes : jadis, les marqueurs de ce passage étaient le premier emploi, suivi du mariage et enfin de l'autonomie résidentielle. Aujourd'hui, les jeunes peuvent bien avoir terminé leurs études sans trouver d'emploi ou alors avoir un emploi précaire qui ne leur permet pas de prendre en charge une femme et d'éventuels enfants. Dans certains cas, les jeunes peuvent être conduits à se marier tout en vivant une situation financière précaire qui les contraint à résider encore chez leurs parents, comme c'est le cas des deux fils de Tafsir. Dans ces situations précises, il est évident que le soutien que l'enfant devait apporter à ses parents n'est pas possible. Pire, c'est encore les parents qui soutiennent leurs enfants, devenus adultes et encore dépendants, comme l'a montré le cas des enfants de Oumou, tous encore dans le système scolaire. Cependant, Oumou ne semble pas très affectée par cette absence de « retour d'ascenseur » dans la mesure où elle et son époux disposent de bonnes pensions de retraite, ce qui n'est évidemment pas toujours le cas des autres personnes âgées rencontrées dans le cadre de ce projet.

Tafsir, contrairement à Oumou, ne déclare pas qu'il a réussi son passage à la vieillesse, et ce, malgré la préparation de sa retraite dix ans plus tôt. Dans le contexte des rapports de genre sénégalais, la pauvreté ou l'absence d'un pouvoir économique d'un homme peut entraîner une forte dépréciation sociale. Selon les normes au Sénégal, il revient à l'homme de loger, nourrir, habiller sa ou ses épouses. Cette charge financière se prolonge pour les enfants issus de l'union. La contribution de son épouse est souvent facultative même si les activités génératrices de revenus des femmes sont devenues de plus en plus une nécessité pour assurer les charges économiques de la famille. Ainsi, quel que soit le statut d'occupation de l'homme, c'est-à-dire actif, au chômage ou retraité, il doit continuer à être le pourvoyeur des ressources financières du ménage (Dial, 2008). C'est la raison pour laquelle Tafsir reste un peu angoissé, malgré sa situation financière plutôt satisfaisante. Les obligations financières qui pèsent sur les hommes au Sénégal sont extrêmement fortes et se poursuivent durant la vieillesse. Les femmes ne sont pas toutes privilégiées comme Oumou pourtant. L'écart d'âge entre conjoints étant en moyenne de 12 ans au Sénégal, les femmes vieillissent souvent seules, du fait du veuvage, alors que les hommes ont souvent une épouse pour s'occuper d'eux durant la vieillesse. De plus, en cas de polygamie, la pension de veuvage est répartie entre les différentes épouses, accentuant la vulnérabilité de ces dernières.

Le terrain et le discours des gériatres, notamment, ont d'ailleurs aussi révélé des cas d'extrême vulnérabilité chez les personnes âgées. Les aînés sont victimes d'une situation paradoxale qui relève du dilemme qui existe entre un discours qui les valorise et des pratiques qui tendent à banaliser leur statut, pour en faire des laissés-pour-compte. Autrement dit, l'envers du décor de la vie des personnes âgées montre une cristallisation du discours élogieux à leur endroit qui ne se reflète pas dans leur réelle prise en charge au sein des familles, de la communauté, mais aussi dans la société sénégalaise.

BIBLIOGRAPHIE

- AGENCE NATIONALE DE LA STATISTIQUE ET DE LA DÉMOGRAPHIE (ANSD) (2015). *Rapport définitif du RGPHAE de 2013*, Dakar, ANSD, 418 p.
- ANTOINE, P. (2007). *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle*, Paris, CEPED, coll. « Rencontres », 255 p.
- ANTOINE, P. et V. GOLAZ (2010). « Vieillir au Sud : une grande variété de situations », *Autrepart*, 53(1), p. 3-15.
- CAMARA, O. (2005). *Monographie d'une structure administrative : la direction de la solde des pensions et rentes viagères*, Mémoire de maîtrise, Dakar, Université Cheikh Anta Diop (UCAD), 50 p.

- CARADEC, V. (2008). *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, Paris, Armand Colin, 128 p.
- D'EPINAY, C.L. (1996). *Entre retraite et vieillesse : travaux de sociologie compréhensive*, Lausanne, Réalités sociales, coll. «Âge et société», 240 p.
- DIAL, F.B. (2008). *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala, 204 p.
- DIAL, F.B. (2014). *Conditions sociales, économiques et médicales des personnes âgées au Sénégal*, Nantes, Institut d'études avancées (IEA), 7 p.
- DIOP, A.B. (1985). *La famille wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala, 262 p.
- DIOP, M.C. et M. DIOUF (1990). *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 429 p.
- DIOUF, A. (1987). *Comptes rendus de la Journée nationale des personnes du 3^e âge*, Allocution du président Abdou Diouf de la République du Sénégal, Dakar, 27 novembre.
- ENQUÊTE DÉMOGRAPHIQUE ET DE SANTÉ À INDICATEURS MULTIPLES AU SÉNÉGAL (EDS-MICS) 2010-2011 (2012). Calverton, MD, ANSD (Sénégal) et ICF International.
- GNING, S.B. (2014). « Les temps de la vieillesse au Sénégal : le malentendu intergénérationnel », *SociologieS*, Théories et recherches, <<http://journals.openedition.org/sociologies/4618>>, consulté le 10 mai 2018.
- MACIA, E. (2013). *Dans la peau d'une femme de plus de 65 ans*, Paris, Armand Colin, 158 p.
- MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, DPS (1998). *Enquête démographique et de santé au Sénégal 1997 (EDS III)*, Dakar et Calverton, DHS et Macro International, 238 p.
- NDIAYE, P.B. ET B. DIABATE (2012). *Rapport d'évaluation actuarielle du régime de retraite des fonctionnaires du Sénégal pour la période 2010-2050*, Rapport provisoire, octobre, 64 p., <<http://www.cepod.gouv.sn/sites/default/files/Etude%20actuarielle%20sur%20le%20FNR.pdf>>, consulté le 20 juillet 2017.
- ROTH, C. (1996). *La séparation des sexes chez les Zars au Burkina Faso*, Paris, L'Harmattan, 256 p.
- ROTH, C. (2007). « Tu ne peux pas rejeter ton enfant ! », *Cahiers d'études africaines*, <<http://journals.openedition.org/etudesafriaines/6742>>, consulté le 9 avril 2018,
- SOMARÉ, M. (2014). *Le vécu psychosocial des retraités : cas de parcelles assainies*, Rapport de master 1, Dakar, UCAD, 50 p.
- VIGNIKIN, K. (2007). « Famille et relations intergénérationnelles. Réflexion sur les évolutions en cours en Afrique », dans P. Antoine (dir.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique : approche plurielle*, Paris, CEPED, IRD-UR DIAL, p. 19-30.



CHAPITRE 12

LA SOCIALISATION DES FILLES ET DES GARÇONS

QUELLES POSTURES ET NORMES DE GENRE TRANSMISES PAR LES PÈRES ET LES MÈRES À OUAGADOUGOU ?

NATHALIE SAWADOGO,
FIACRE BAZIÉ
ET GEORGES GUIELLA

LES RÉPERCUSSIONS DES NORMES DE GENRE ET en particulier des représentations des rôles de l'homme et de la femme au sein du couple, de la famille et de la société sur les attitudes et comportements individuels ne sont plus à démontrer. Cette relation est relevée, notamment dans des études explicatives relatives aux disparités et aux inégalités sociales, économiques et politiques entre les femmes et les hommes (Calvès, 2009 ; Locoh, 2007).

Des études récentes sur les sociétés subsahariennes en général – et urbaines en particulier – font état de mutations plus ou moins profondes selon les contextes

en matière de rapports entre les sexes. Ces études montrent notamment qu'en Afrique, les changements qui se produisent au sein de la famille depuis les dernières décennies (meilleur accès des filles à l'éducation, contribution accrue des femmes au revenu du ménage grâce à leur participation aux activités économiques, urbanisation) ont des répercussions sur les rapports de couple, en particulier sur la prise de décision au sein du ménage (Acharya *et al.*, 2010 ; Dodoo, 1993 ; Gnoumou Thiombiano, 2014). Cependant, l'étendue de ces répercussions sur les rapports et normes de genre reste mal connue.

L'examen de ces normes et de leurs représentations chez les adultes au Burkina Faso (Badini, 2010 ; Ouédraogo, 2001) soulève des questionnements sur l'avenir de ces sociétés en la matière. L'incidence des changements sus-cités sur ces normes, notamment sur leurs représentations chez les futurs adultes, est peu connue. On sait par contre que l'adolescence, en tant que période de maturation physique, psychologique et sociale de l'individu, est le lieu de l'acquisition et de la consolidation des représentations et attitudes en matière de genre (John *et al.*, 2017 ; Kagesten *et al.*, 2016).

À partir de données qualitatives approfondies recueillies auprès de jeunes adolescents de 10 à 14 ans issus du milieu urbain défavorisé et de leurs parents, cette étude explore ces normes de genre telles que perçues par ces futurs adultes, mais également les mécanismes et la direction de leur transmission au sein de leurs ménages et familles.

L'objectif de cet article est d'explorer les postures différentielles adoptées par les parents vis-à-vis des filles et des garçons dans les quartiers défavorisés de Ouagadougou. Les mécanismes et canaux par lesquels ils leur transmettent les normes et valeurs relatives aux rapports de genre au sein des ménages sont également analysés. Plus précisément, il s'agit d'explorer les représentations qu'ont les pères et mères des normes de genre et des rôles sexués au sein des ménages, les motivations des parents dans la transmission éventuelle de ces normes à leurs filles et garçons ainsi que les mécanismes et canaux par lesquels ces normes et postures sont transmises aux enfants par leurs parents.

LES RÔLES GENRÉS ET LA SOCIALISATION DES ENFANTS À OUAGADOUGOU

Au Burkina Faso, comme dans de nombreux autres pays d'Afrique subsaharienne, l'organisation sociale traditionnelle est à prédominance patriarcale et gérontocratique. Le patriarcat et la gérontocratie instaurent une relation

d'autorité des hommes sur les femmes et des aînés sur les cadets, cela dans tous les domaines de la vie sociale (Macé, 2015 ; Ouédraogo, 2001). La société moaga, majoritaire dans la ville de Ouagadougou, est réputée être très hiérarchisée et avoir des références très tranchées en matière de rôles et de rapports de genre (Badini, 1994). Comme partout ailleurs, les différences construites de genre s'expriment en partie à travers la division sexuelle du travail, aussi bien dans la sphère privée (domestique) que publique (professionnelle et politique). Cette division des rôles s'organise à tous les niveaux de la société selon le principe de la stricte délimitation des tâches entre hommes et femmes et celui de la hiérarchisation entre travaux masculins (plus valorisants et productifs) et travaux féminins (en général ménagers et peu valorisés) (Kergoat, 2000).

La vie quotidienne offre ainsi des exemples d'assignation des rôles stéréotypés à l'homme et à la femme au sein de l'unité familiale, tant sur le plan de la production que de la reproduction sociale. Au Burkina Faso – et particulièrement en milieu moaga –, la division des rôles dans le ménage confère au mari, en sa qualité de chef de famille, le devoir de satisfaire les besoins essentiels de la maisonnée en termes de logement, de nourriture, de vêtements, etc. (Badini, 2010). Quant à l'épouse, elle doit contribuer à nourrir les membres de la famille par ses travaux dans les champs (familiaux et personnel) et en assurant l'exécution des tâches ménagères.

Des études relativement récentes montrent que malgré certaines mutations en cours, il n'y a pas encore véritablement de reconfiguration de la division sexuelle du travail domestique au sein des ménages (Abidemi, 2007 ; Badini, 2010). Ainsi, au Burkina Faso, quelle que soit leur activité professionnelle, il demeure de la responsabilité des femmes d'assurer les tâches ménagères, même si leur accès au travail salarié nécessite une réorganisation pour concilier vie professionnelle et vie familiale (Badini, 2010 ; Ouédraogo, 2001). Les changements sur le plan de l'implication des hommes dans les tâches ménagères restent quasiment imperceptibles (Ouédraogo, 2001).

La socialisation est un lieu par excellence de transmission de ces rôles sexués, en tant qu'éléments intégrant des normes sociales. Darmon (2006, p. 6) la définit comme « l'ensemble des processus par lesquels l'individu est construit, on dira aussi formé, modelé, façonné, fabriqué, conditionné, par la société globale et locale dans laquelle il vit ». Les recherches ont mis en évidence le rôle des conditionnements sociaux dans la formation d'attitudes et de représentations de sexe. Nombre d'entre eux prendraient leur

source dans l'enfance (Tavan 2003 ; Octobre, 2010). Chaque sexe est assorti d'une batterie de « qualités » supposées intrinsèques, qu'il faut faire coïncider afin de « bien faire » la fille ou le garçon (Octobre, 2010).

Les spécialistes de la socialisation estiment que la socialisation primaire et familiale est capitale dans le « processus de différenciation » des filles et garçons. Outre les apprentissages enfantins et ludiques et les influences extérieures au cercle familial, l'intériorisation des modèles de comportements sexués passe aussi par les modèles de rôles présentés par les pères et les mères à leurs enfants. En Afrique comme ailleurs, les choix sexués opérés dans l'éducation des enfants ainsi que les trajectoires préférentielles choisies pour eux par les parents ont une influence indéniable, non seulement sur leur socialisation, mais aussi sur leurs perspectives d'évolution future (Darmon, 2011 ; Dubar, 2000 ; Marcoux, 1994, 1998.).

LES DONNÉES ET L'ANALYSE

L'étude utilise les données de l'enquête qualitative du projet de recherche dénommé *Global Early Adolescent Study* (GEAS). Il s'agit de la première recherche internationale explorant les normes de genre chez les jeunes adolescents de 10 à 14 ans et la façon dont ces normes pourraient être associées à leurs attitudes et comportements à l'âge adulte (notamment sur le plan de la santé, des relations de couple et des ambitions individuelles, familiales et professionnelles). En plus de Ouagadougou, cette étude est mise en œuvre dans 14 autres villes à travers cinq continents¹. La phase qualitative de cette étude, réalisée en 2015 sur le site de l'Observatoire de population de Ouagadougou (OPO)², visait à explorer les transitions de l'enfance à l'adolescence au sein des populations urbaines défavorisées du Burkina Faso et à construire des indicateurs permettant d'appréhender les normes de genre chez les jeunes adolescents lors d'études quantitatives ultérieures.

1. Les autres villes faisant l'objet de l'étude sont notamment : Baltimore (USA) ; Nairobi (Kenya) ; New Delhi (Inde) ; Shanghai (Chine) ; Assuit (Égypte) ; Ile Ife (Nigeria) ; Gent (Belgique), Cape Town (Afrique du Sud), Edinburgh (Écosse), Blantyre (Malawi), Kinshasa (RDC), Cochabamba (Bolivie), Cuenca (Équateur) et Hanoi (Vietnam). Ces sites ont été sélectionnés en raison de la présence en leur sein d'une large population vivant en zone urbaine défavorisée. Ils présentent aussi une grande diversité, notamment sur les plans culturel, ethnique et religieux.

2. Pour de plus amples informations sur l'OPO, voir <www.issp.bf>, consulté le 14 mai 2018.

Au total, une trentaine de jeunes adolescents (16 filles et 16 garçons) de 11 à 13 ans³ et un parent ou tuteur de chacun de ces adolescents (soit 8 pères et 24 mères) ont participé à l'enquête qualitative. Les principaux critères de sélection des adolescents étaient le type de quartier de résidence (loti ou non), l'âge, le sexe et le niveau d'instruction. Deux techniques de collecte de données ont été utilisées : 1) des discussions de groupe sur les trajectoires de vie des filles et garçons avec les adolescents ; 2) ainsi que des entretiens individuels approfondis avec respectivement les mêmes adolescents et l'un des parents/tuteurs de chaque adolescent.

Les discussions de groupe ont réuni à chaque fois 8 adolescents (4 filles et 4 garçons) de 11 à 13 ans⁴. Dans la pratique, dans un premier temps, ces adolescents ont été répartis en deux sous-groupes, l'un de filles et l'autre de garçons. Au sein de ces sous-groupes et sous l'encadrement discret d'un enquêteur, les adolescents ont matérialisé, à l'aide de papier et de marqueurs, la trajectoire de vie d'une personne de leur sexe au sein de leur communauté. De façon libre et en suivant leur inspiration et le résultat de leurs discussions, ils marquaient les principales étapes de l'évolution de cette personne, de sa naissance jusqu'à l'âge adulte. Dans un deuxième temps, en plénière, chaque sous-groupe exposait à l'autre le résultat de sa réflexion qui était discuté avec les autres. Cette discussion était modérée par un enquêteur sur la base d'un guide de discussion de groupe. Cette technique permet d'obtenir la vision qu'ont les adolescents du cycle de vie des hommes et femmes au sein de leur communauté pendant leur adolescence et donc des attitudes, comportements et rôles attribués aux personnes de chaque sexe. L'échange permet également aux enquêteurs d'observer les interactions entre les adolescents des deux sexes à ce sujet ainsi que les sujets de convergence et de divergence.

À la fin de la discussion de groupe, chaque adolescent s'est, en outre, entretenu individuellement avec un enquêteur (ou une enquêtrice selon son sexe). Ces entretiens ont été menés sur un style narratif inspiré de Tolman et Porche (2000)⁵. Ces récits révèlent les normes et les inégalités de genre qui transparaissent dans les interactions entre personnes et

3. Si l'étude porte en général sur les adolescents de 10 à 14 ans, les entretiens qualitatifs réalisés à Ouagadougou ont été collectés auprès d'adolescents de 11 à 13 ans.

4. Il faut souligner que, à la différence des entretiens avec les parents qui se sont déroulés de façon classique et au sein de leurs ménages, les différents entretiens et activités avec les adolescents ont été menés dans des lieux publics au sein de leurs quartiers avec leur consentement et celui des parents.

5. La technique de Tolman et Porche (2001) a été adaptée pour permettre de solliciter les récits des jeunes adolescents vivant dans des cultures très différentes autour de leur expérience de la transition entre l'enfance et l'adolescence.

relatées par les adolescents. Les entretiens ont non seulement exploré les messages sur les rôles et comportements liés au genre (comportement acceptable et souhaitable pour une jeune fille ou pour un jeune garçon) qui sont transmis aux jeunes adolescents, mais aussi d'identifier celui ou celle qui les transmet. Ce mode de recueil indirect des normes s'est avéré d'une grande efficacité.

Les entretiens avec les parents (menés de façon tout à fait indépendante de ceux des adolescents) ont aussi utilisé des techniques permettant de susciter la narration chez le répondant. À l'aide d'un guide d'entretien semi-directif, les normes de genre, selon lesquelles le parent/tuteur a été socialisé, ont été progressivement explorées. Cette investigation concernait également les normes transmises par le parent à ses enfants (et notamment à son adolescent concerné par l'étude), ses relations avec ses adolescents des deux sexes, sa compréhension de la période de l'adolescence sur le plan physique et cognitif et ses ambitions pour son enfant adolescent.

L'ensemble des entretiens⁶ a été enregistré et traité de manière anonyme au moyen d'un système de codification. Leur transcription a été effectuée par les enquêteurs directement en français au fur et à mesure de leur réalisation. Le corpus d'entretiens encodés a ensuite servi à une analyse thématique. Les discours pertinents des parents et ceux des adolescents ont d'abord été analysés séparément, puis mis en parallèle afin d'en dégager les similitudes et les divergences. Les caractéristiques sociodémographiques des auteurs des discours ont été examinées afin de dégager des facteurs d'intelligibilité des représentations et attitudes exprimées.

LES NORMES ET POSTURES DE GENRE CHEZ LES PÈRES ET MÈRES D'ADOLESCENTS

Les discours recueillis auprès des pères et mères d'adolescents lors des entretiens individuels ont permis de cerner leurs représentations sur la répartition des rôles entre hommes et femmes au sein des ménages. Au-delà de leurs opinions, ils se sont exprimés sur leurs attitudes en la matière au sein de leurs familles, et en particulier sur leurs velléités de transmission des normes (selon leurs postures) à leurs enfants, de même que sur leurs motivations et sur les canaux utilisés pour ce faire.

6. Les trajectoires de vie en elles-mêmes n'ont pas été analysées dans le cadre de ce chapitre. Seules les discussions de groupe qui les ont suivies et les entretiens individuels avec les adolescents et leurs parents ont été exploitées.

— La représentation des parents sur les rôles sexués dans le ménage

On observe chez les parents une vision relativement tranchée des rôles de l'homme et de la femme dans le ménage, représentation en lien avec leur propre socialisation. Les différences de vision de ces deux rôles s'expriment d'emblée dans le champ des rôles domestiques (à l'intérieur du ménage) et professionnels (à l'extérieur du ménage). Cette mère de famille les place sur le champ domestique :

Q *Et au niveau des activités, y a-t-il des activités typiques aux hommes et d'autres typiques aux femmes ?*

R *La femme fait la cuisine, elle fait la lessive et le ménage mais l'homme n'accepte pas de faire tout cela. (27 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, NON INSTRUITE, QUARTIER NON LOTI, A UNE AUTRE FILLE DE 2 ANS)*

Un père exprime aussi ces différences en faisant référence aux tâches domestiques :

Q *Est-ce que la manière dont les filles apprennent qu'elles sont en train de devenir femme, c'est la même chose que les garçons ?*

R *Non, ce n'est pas la même chose. Bon ! Puisqu'ils n'ont pas les mêmes travaux, surtout à la maison [...]. Peut-être qu'à l'école c'est la même chose, mais à la maison, les hommes, surtout en Afrique, les hommes et les femmes n'ont pas les mêmes travaux, c'est ce qu'on vit souvent. On ne va pas demander à un garçon de laver les plats pour sa maman. Sauf s'il n'y a pas de fille dans la famille, bon ! Les garçons aussi vont travailler comme les filles [dans ce cas]. (40 ANS, PÈRE D'UN ADOLESCENT DE 13 ANS, INSTRUIT [CM2] QUARTIER NON LOTI, A UN AUTRE GARÇON DE 14 ANS)*

Une autre mère de famille évoque, elle, des capacités différentes entre hommes et femmes pour justifier les différences de rôles : « *Ce n'est pas la même chose, car la manière dont un homme peut travailler, une femme ne peut pas travailler ainsi* » (45 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 12 ANS, NON INSTRUITE, QUARTIER INFORMEL, A TROIS AUTRES FILLES DE 24, 20 ET 5 ANS ET DEUX GARÇONS DE 19 ET 13 ANS).

En substance, la perception des rôles sexués au sein du ménage par les adultes se base sur une vision différenciée des responsabilités domestiques des hommes et femmes et aussi sur leurs aptitudes physiques jugées différentes. La femme, à laquelle il est attribué des capacités physiques limitées, ne serait pas en mesure de réaliser des activités nécessitant un effort physique intense.

Les enjeux et canaux de la transmission des normes de genre aux enfants

La différenciation des rôles opérée par les parents pour la fille et le garçon obéit à une logique de préparation des adolescents à assumer leur futur statut social. De façon cohérente avec leurs propres postures, quand ils évoquent la maturation de leurs enfants préadolescents, il ressort une volonté affirmée de leur inculquer ces normes. Il transparaît chez eux le sentiment de devoir former correctement les « futurs hommes et femmes » afin qu'ils soient à même de remplir leur rôle dans leur ménage, conformément aux prescriptions de la société. Ce sentiment est illustré par les paroles de cette mère :

Quand j'étais comme Pierrette [sa fille de 12 ans], on allait au puits ; tu te lèves et tu prends ton canari pour aller au puits et tu viens laver les affaires et tu mets ton petit frère ou ta petite sœur au dos pour que ta mère puisse préparer. Donc, présentement-là, il faut que nous aussi on commence à apprendre aux enfants à faire la cuisine. Parce que tu peux devenir une adolescente et que tu as déjà poussé les seins [est pubère] et tu n'as même pas encore appris à cuisiner. Quand on va dire maintenant que l'enfant de telle personne qui va là a atteint l'âge de se marier. À ce moment, on veut lui donner un mari et c'est à cette période-là qu'on va lui apprendre à faire la cuisine. [...] Ils ont trop pris les « habitudes des blancs », ce qui fait que nos coutumes et habitudes [risquent de] disparaître. Donc, on doit faire tout possible pour qu'ils apprennent notre culture. (42 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 12 ANS, INSTRUITE [3^e], QUARTIER NON LOTI, A UN GARÇON DE 15 ANS ET DEUX AUTRES FILLES DE 21 ET 17 ANS)

Ainsi, une fille doit être préparée à devenir une « bonne épouse », qui maîtrise les arts ménagers et respecte sa belle-famille. Par contre, le garçon doit apprendre à devenir un « père de famille » en mesure d'assumer la relève de la famille.

La fille, elle partira chez quelqu'un. Donc, on va la conseiller sur le travail qu'elle va faire là-bas.

Q *Quel genre de travail ?*

R *Comme les travaux domestiques, la vie de couple, elle doit respecter la maman et le papa de son mari et respecter son mari. Ça ne dépasse pas cela [c'est l'essentiel]... (28 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, INSTRUITE [5^e], QUARTIER NON LOTI, A AUSSI UN GARÇON DE 4 ANS)*

On relève une convergence de points de vue entre hommes et femmes quant à ces postures des parents :

Q *Pourquoi faites-vous une différence entre fille et garçon ?*

R *Non ! là, ce n'est pas une différence. Moi, je suis un chef de famille et je reste ici [...] si tu as un garçon et une fille, la fille est appelée à partir [...]. Elle va aller se marier et fonder une famille ailleurs, donc tu dois lui donner une éducation. Mais si c'est un garçon, il est appelé à rester, c'est comme ton remplaçant. Alors, il y a des choses [...] que je peux montrer au garçon [...] et pas à la fille. (43 ANS, PÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, QUARTIER NON LOTI, INSTRUIT [4^E], A TROIS AUTRES FILLES DE 10, 8 ET 4 ANS)*

Une fille, quoi qu'elle devienne, elle ira chez quelqu'un, mais un garçon, il faut que tu l'aides beaucoup, car il est amené à devenir un père de famille. Tu ne peux pas laisser le garçon se promener partout et ne pas l'aider pour qu'il réussisse dans ses études. Même si c'est une activité qu'il fait, il faut que tu l'aides à faire un travail et ne pas le laisser se promener sans rien faire, car il deviendra un père de famille. Il n'ira pas chez quelqu'un, mais c'est lui qui va prendre une femme. Si tu ne l'aides pas à devenir une bonne personne et réussir, comment va-t-il pouvoir s'occuper de quelqu'un ? C'est difficile. (46 ANS, MÈRE D'UN ADOLESCENT DE 13 ANS, INSTRUITE [CE2], QUARTIER NON LOTI, A UN AUTRE GARÇON DE 24 ANS ET UNE FILLE DE 17 ANS)

Des parents plus jeunes, comme cette mère de 28 ans, expriment exactement le même avis :

Q *Mais si c'est un garçon, vous lui conseillez la même chose ou quel conseil lui donnez-vous ?*

R *Si c'est un garçon, qu'il trouve un bon travail, étudie bien pour avoir un bon travail afin de pouvoir s'occuper de sa femme. Parce que si c'est une fille, elle part chez quelqu'un, mais si c'est un garçon, il reste avec ses parents. En plus, sa femme, c'est la fille de quelqu'un, il doit s'en occuper et si c'est la fille, c'est l'enfant de quelqu'un qui va s'occuper d'elle. Ce n'est pas la même chose. (28 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, INSTRUITE [5^E], QUARTIER NON LOTI, A AUSSI UN GARÇON DE 4 ANS)*

On relève que la puberté et, avec elle, les changements physiques et psychologiques qui s'opèrent chez l'enfant, apparaissent aux parents comme un tournant privilégié qu'ils doivent saisir pour inculquer la conscience de son rôle futur à ce dernier. Cet apprentissage devrait même précéder la puberté selon certains parents, dont cette mère :

Maintenant, les enfants n'apprennent pas vite la cuisine. Si tu ne leur apprends pas tôt, dès qu'ils commencent à grandir et à atteindre la puberté, pour que tu les obliges, cela devient très difficile. (42 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 12 ANS, INSTRUITE [3^e], QUARTIER NON LOTI, A UN GARÇON DE 15 ANS ET DEUX AUTRES FILLES DE 21 ET 17 ANS)

On perçoit ici l'idée de former les enfants à ces tâches, et notamment les filles, à un âge où ils sont encore « malléables ».

Les canaux d'apprentissage de ces normes sexuées qui ressortent des discours des parents consistent principalement en l'assignation des tâches domestiques et en l'orientation professionnelle. Ainsi, ils veillent à confier aux enfants des tâches et responsabilités domestiques qu'ils estiment être en phase avec leur sexe. Dans cette perspective, la fille, destinée à être une épouse, doit obligatoirement être éduquée à exercer les « travaux de femmes » (*Pag tûma* en mooré), à savoir notamment la cuisine, l'entretien de la maison (nettoyage, balayage, corvée d'eau, lessive, etc.) et la garde des enfants.

Ah ! [Rires] Si une fille grandit, la première des choses est d'apprendre le travail à la maison, d'apprendre à nettoyer, à faire la cuisine que sa maman faisait. Elle est obligée d'apprendre ça. [...] Elle doit apprendre et sa maman va se reposer et la regarder [superviser]. S'il y a quelque chose qui n'est pas bien, elle corrige et elle continue sa maturation. Jusqu'à ce qu'elle finisse de grandir seulement, elle est déjà habituée à tout. Pour une fille, c'est comme ça. Et maintenant [désormais], elle s'occupe d'elle-même. (56 ANS, PÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, NON INSTRUIT, QUARTIER NON LOTI, A UN GARÇON DE 15 ANS ET QUATRE AUTRES FILLES DE 22, 18, 16 ET 10 ANS)

De même, les garçons sont orientés vers les tâches dites masculines, à savoir celles qui requièrent une certaine force physique ou des déplacements loin du domicile.

Q *Quel travail pouvez-vous confier à Paul et pas à Nadège ?*

R *Si ce sont des travaux masculins, je n'ai pas l'habitude d'appeler Nadège. Par exemple, pour [...] casser du bois [débité du bois de chauffe pour la cuisine] ; la femme peut le faire aussi. Malgré cela, c'est l'homme qui est*

devant [pour le] ramassage du bois, confection des briques, tout ! C'est différencié des femmes. (34 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, NON INSTRUITE, QUARTIER NON LOTI, A DEUX GARÇONS DE 15 ET 6 ANS ET DEUX AUTRES FILLES DE 10 ET 3 ANS)

Les propos de ce père sont clairs sur la démarcation qu'il fait entre les deux types de tâches.

Q *Généralement, quelles sont les tâches pour les filles ?*

R *Pour les filles, on a par exemple la cuisine, la vaisselle, faire le marché, le nettoyage aussi de la maison, on peut le permettre, le balayage de la cour, ainsi de suite.*

Q *Et les garçons ?*

R *Il n'a pas beaucoup de tâches par rapport à la fille. Ce qu'on peut lui demander de faire, c'est d'aller faire une course [...] on peut lui demander soit d'accompagner sa sœur, soit d'aller au marché, soit d'aller acheter certaines choses. (44 ANS, PÈRE D'UN ADOLESCENT DE 12 ANS, INSTRUIT [PRIMAIRE ACHEVÉ], QUARTIER NON LOTI, A UN GARÇON DE 5 ANS ET UNE AUTRE FILLE DE 9 ANS)*

Un fait remarquable émerge des discours des parents, c'est qu'ils sont conscients et approuvent même naturellement le fait que les garçons expriment une perception négative, voire un mépris pour les travaux dits « féminins », ce qui n'apparaît nulle part à propos des filles :

Les filles comme les garçons font les mêmes travaux sauf qu'au fur et à mesure qu'ils grandissent, les garçons ont des activités qui diffèrent de celles des filles, car les garçons ne voudront pas chercher de l'eau au puits pour leur maman, certains ne voudront pas laver les plats comme le font les filles. (28 ANS, TUTRICE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, INSTRUITE [5^e], QUARTIER NON LOTI, A AUSSI UN GARÇON DE 4 ANS)

Q *Qu'est-ce qu'un garçon peut faire comme activité ?*

R *Certains garçons peuvent aussi accepter de balayer la cour, par contre d'autres n'acceptent pas de le faire. Ils n'acceptent pas parce qu'ils se disent que faire le ménage est une activité de femme et ce sont les filles qui doivent travailler tout le temps. Les garçons qui sont habitués à faire ces activités depuis leur enfance ne se gênent pas pour le faire. (27 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE [13 ANS], NON INSTRUITE, QUARTIER NON LOTI, A UNE AUTRE FILLE DE 2 ANS)*

La division sexuelle du travail inculquée au sein des ménages s'étend aussi aux activités professionnelles vers lesquelles les parents orientent leurs enfants. Ce canal apparaît d'autant plus important au sein de cette population à majorité défavorisée sur le plan économique que les parents exercent souvent des métiers manuels et informels. Les filles sont donc naturellement encouragées à apprendre le métier de leur mère, et les garçons celui de leur père.

Les garçons peuvent assister leurs pères dans leurs activités professionnelles. Certains enfants peuvent appuyer leur père à faire la mécanique ou la soudure pendant les vacances par exemple. (42 ANS, MÈRE D'UN ADOLESCENT DE 13 ANS, NON INSTRUITE, QUARTIER LOTI, A DEUX AUTRES FILS DE 18 ET 5 ANS ET UNE FILLE DE 12 ANS)

Q *Dans votre quartier, qu'est-ce qu'une fille doit apprendre comme travail ?*

R *Ce sont les travaux féminins. Pendant les vacances, les filles viennent pour m'aider afin d'apprendre comment faire l'attiéké [semoule de manioc]. (39 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, NON INSTRUITE, QUARTIER LOTI, A UN GARÇON DE 20 ANS ET DEUX AUTRES FILLES DE 18 ET 15 ANS)*

Les discours des parents montrent que l'implication des enfants dans leurs activités professionnelles leur est d'une aide bien utile. Plus important pour eux, elle leur permet aussi d'assurer un avenir à leur progéniture en leur transmettant leur métier qui leur permettra d'être autonomes, qu'ils réussissent à l'école ou non.

— Des postures « déviantes » de la norme apparaissent cependant chez certains pères et mères

Si, de façon générale, les parents interrogés désirent transmettre les normes sexuées selon lesquelles ils ont eux-mêmes été socialisés, on relève quelques discours qui s'en écartent. Le schéma de la fille élevée comme une ménagère, qui doit attendre de son époux qu'il la prenne en charge sur le plan financier, est remis en cause par certains d'entre eux qui pensent que ces rôles sont révolus : d'une part, les changements sociétaux font que le mariage (et donc la prise en charge financière supposée de la femme par son époux) n'est plus inéluctable chez tous, et d'autre part, la hausse du coût de la vie et les problèmes d'emploi ont pour conséquence que les hommes ne sont plus toujours en mesure d'assumer seuls les dépenses du ménage. De fait, certains pères et mères d'adolescents se montrent conscients du fait que le devenir de leur fille ne suivra peut-être pas le schéma traditionnel. Ils sont donc particulièrement désireux d'apprendre à cette dernière un métier qui lui procurera plus tard une indépendance financière.

Malheureusement, pour les filles-là, il y a une difficulté : les gens ont tendance à ne plus vouloir se marier. Mais moi, ce n'est pas mon problème, l'essentiel est que mes filles réussissent et qu'elles puissent se défendre dans la vie. Voilà, ne pas être à la merci d'un homme parce que c'est une fille. Donc c'est pouvoir se suffire. Quand je dis se suffire, c'est avoir l'opportunité de travailler, avoir la possibilité de se défendre dans tous les domaines de la vie. Mais ne pas avoir la vie d'une fille misérable, c'est tout [rires], à la limite ne pas se prostituer pour manger tout simplement parce qu'on est femme. C'est ce que j'attends d'elles vraiment ! (50 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, INSTRUITE [SUPÉRIEUR], QUARTIER LOTI, A AUSSI UN GARÇON DE 19 ANS ET DEUX AUTRES FILLES DE 21 ET 16 ANS)

On perçoit à travers les déclarations de cette mère le souci de protéger ses filles des dangers liés au fait, pour une femme, de devoir dépendre d'un homme. Cette posture ressort aussi du discours de la mère citée plus haut, qui est aussi très soucieuse de l'autonomie future de ses filles sur le plan économique. Ainsi, cette autre mère qui explique qu'elle apprend à ses filles la confection de l'*attiéké*, qu'elle-même exerce, montre à travers cette stratégie un fort engagement pour leur future autonomisation. Convaincue que l'apprentissage d'une activité commerciale constitue une meilleure garantie d'autonomie que l'école, elle veille à leur apprendre un métier.

L'école est bien, mais les activités rémunératrices sont bonnes aussi. Ce n'est pas parce que tu étudies que tu auras du travail. Certains ont étudié et ont leurs diplômes, mais n'ont pas de travail. Mais si elle apprend une activité maintenant, même si elle ne gagne pas un emploi à la fonction publique, au moins il y a une activité qu'elle peut faire pour pouvoir se nourrir. (39 ANS, MÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 13 ANS, NON INSTRUITE, QUARTIER LOTI, A UN GARÇON DE 20 ANS ET DEUX AUTRES FILLES DE 18 ET 15 ANS)

Cette position est aussi exprimée par des pères. Ce père montre qu'il accorde une importance égale à la réussite scolaire et professionnelle, et partant, à l'autonomie future de ses filles et à celle de ses garçons.

Pour moi, filles comme garçons, ils ont besoin de réussir. Parce que j'ai toujours dit à mes filles : « Aujourd'hui la vie est devenue compliquée, les gens ne voient plus le mariage comme une contrainte, une obligation, il faut surtout travailler pour pouvoir s'autosuffire et devenir quelqu'un qui puisse se défendre à tout moment. » Donc, pour moi, les filles comme les garçons sont les mêmes. Je leur dis toujours, je prends des exemples. Aujourd'hui, il y a quand même beaucoup de filles qui sont chez leurs

parents et qui ne sont pas mariées et lorsqu'il n'y a pas de boulot, c'est compliqué. (45 ANS, PÈRE D'UNE ADOLESCENTE DE 11 ANS, INSTRUIT [SUPÉRIEUR], QUARTIER LOTI, A DEUX GARÇONS DE 21 ET 15 ANS ET DEUX AUTRES FILLES DE 18 ET 13 ANS)

On note que les parents qui expriment ces avis quelque peu « déviants de la norme » ne sont pas nécessairement plus instruits ni d'une catégorie socioéconomique plus favorisée que ceux qui expriment des opinions plus tranchées quant à leurs ambitions respectives pour leurs filles et garçons. Les explications de ces attitudes sont peut-être à trouver ailleurs, dans le parcours de vie et les expériences vécues.

CHEZ LES ADOLESCENTS : DES POSTURES SEXUÉES DIFFÉRENCIÉES INTÉRIORISÉES ET RENFORCÉES PAR LES PAIRS

L'intériorisation de la différenciation entre hommes et femmes est recueillie chez les adolescents essentiellement à deux niveaux des discours lors des entretiens individuels et collectifs : d'une part, ils ont été invités à décrire les changements survenus dans leur vie familiale et dans leurs relations avec leurs parents à l'entrée de l'adolescence. Dans un deuxième temps, il leur a été demandé d'exprimer leurs sentiments par rapport à leur appartenance à leur genre, et aussi ce qu'ils penseraient du fait d'appartenir plutôt à l'autre genre.

Une vision nettement différente des aptitudes et des rôles masculins et féminins

Comme leurs parents, les jeunes adolescents opèrent une différence nette entre les filles et les garçons, notamment à travers des marqueurs corporels et comportementaux. Au-delà des caractères physiques sexués, leurs représentations sont fortement imprégnées de stéréotypes de genre, preuve de la transmission et de l'intériorisation des normes. Ce sentiment de différence, qui existait certainement depuis leur socialisation primaire, semble renforcé à cette étape de vie par le fait d'être traités différemment par la société, notamment par leurs parents. Les attitudes et exigences de ces derniers à leur égard sont alors fortement différenciées selon le genre.

La manifestation de cette différence au sein des ménages, immédiatement perçue par les filles et garçons, est celle des tâches et des responsabilités qui leur sont confiées.

Q *Quand on dit qu'une telle est une fille, qu'est-ce que cela signifie ?*

R *Ça signifie qu'elle a un comportement de fille.*

Q *Comment une fille se comporte-t-elle ?*

R *Une fille peut préparer le têt [plat local], nettoyer la maison, mais un garçon ne peut pas le faire. Si on lui dit de le faire, il dira qu'il est un garçon.*

Q *Pourquoi le garçon dira qu'en tant que garçon il ne peut pas le faire ?*

R *Il dira qu'un garçon ne doit pas laver les plats, ne doit pas faire la cuisine non plus. (ADOLESCENTE DE 12 ANS, SCOLARISÉE [CE2], QUARTIER NON LOTI, A QUATRE FRÈRES DE 18, 16, 14 ET 3 ANS ET UNE SŒUR DE 9 ANS)*

Par ailleurs, ils évoquent des différenciations sexuées à travers des récits qui touchent à l'orientation vers l'apprentissage des métiers des parents, aux ambitions familiales et professionnelles, à la modification des espaces de liberté et aux interdits.

De fait, leurs déclarations confirment les propos des parents : filles et garçons évoquent spontanément la distinction faite entre leurs frères et sœurs de l'autre sexe et eux à travers le partage des tâches domestiques :

Q *Lorsqu'on est fille qu'est-ce que l'on peut faire et que l'on ne peut pas faire lorsqu'on est garçon ?*

R *Lorsqu'on est fille, on peut faire les travaux des femmes, mais si on est garçon, on ne peut pas faire cela.*

Q *Que font les femmes et que font les hommes ?*

R *Les femmes nettoient la maison et font la cuisine tandis que les hommes font la soudure, réparent les voitures et font la mécanique. (ADOLESCENTE DE 12 ANS, SCOLARISÉE [CM2], QUARTIER LOTI, DEUX FRÈRES DE 18 ET 5 ANS ET UNE SŒUR DE 20 ANS)*

Garçons comme filles remettent rarement ces normes en cause.

Q *Quelles sont les activités des hommes ?*

R *On dit que les garçons ne doivent pas faire le ménage, on dit que ce sont des activités propres aux filles.*

Q *Et que doit faire le garçon dans la cour ?*

R *Les garçons doivent laver les voitures des papas, nettoyer leurs chaussures, laver le chien.* (ADOLESCENT DE 13 ANS, SCOLARISÉ [5^E], QUARTIER LOTI, A UN FRÈRE DE 20 ANS ET DEUX SŒURS DE 18 ET 16 ANS)

Lorsqu'on est homme, on ne fait pas les activités domestiques. (ADOLESCENTE DE 13 ANS, SCOLARISÉE [5^E], QUARTIER LOTI, A DEUX FRÈRES DE 18 ET 5 ANS ET UNE SŒUR DE 20 ANS)

Ces perceptions ne semblent différenciées ni par le sexe des adolescents ni par leur niveau d'instruction ou leur environnement socioéconomique.

Les différences des rôles sexués sont aussi perçues par les adolescents à travers les activités envisagées à l'âge adulte : de façon logique avec les aspirations de leurs parents, les garçons ont tendance à s'identifier aux professions de leurs pères et les filles à celles de leurs mères.

Des logiques basées sur les rôles futurs et les différences biologiques

Il existe une différenciation nette dans l'esprit des jeunes adolescents sur leurs futurs rôles, et donc, sur leurs postures futures en tant qu'hommes et femmes, ce qui prouve encore une fois la transmission des normes et l'intériorisation qui en a été faite.

Dans leur esprit et de façon plus ou moins consciente, cette répartition des tâches est en lien avec leur rôle sexué dans le ménage à l'âge adulte :

Q *Pourquoi le garçon ne doit pas faire le ménage ?*

R *Parce qu'en l'absence de son père, il devient le chef de ménage, c'est lui qui dirige. Il devient le chef de famille.* (ADOLESCENT DE 13 ANS DANS UNE DISCUSSION DE GROUPE MIXTE, QUARTIER LOTI)

Q *Pourquoi les garçons et les filles n'ont pas les mêmes tâches à la maison ?*

R *Les hommes deviennent chefs de ménage en l'absence du père.* (ADOLESCENTE DE 13 ANS, SCOLARISÉE [6^E], QUARTIER LOTI, A UN FRÈRE DE 2 ANS ET UNE SŒUR DE 8 ANS)

Q *Tu as dit que la femme lave les assiettes. Et les hommes ?*

R *Le travail de l'homme, c'est [...] d'aller travailler pour donner à manger à la femme.* (ADOLESCENTE DE 13 ANS, SCOLARISÉE [6^E], QUARTIER NON LOTI, A DEUX FRÈRES DE 8 ET 1 ANS)

Q *Est-ce de la même manière qu'on éduque Charles et Djemila ?*

R [Ensemble] *Non !*

Q *Pourquoi vous dites que l'éducation n'est pas pareille ?*

R *Parce que Djemila ne peut pas faire ce qu'elle veut chez son mari [rires].*

Q *Qu'est-ce qu'elle peut faire ou ne peut pas faire chez son mari selon vous ?*

R *Par exemple, si elle ne veut pas faire la cuisine, si son mari lui dit de le faire, elle est obligée de s'exécuter. (ADOLESCENT DE 12 ANS AU SEIN D'UN GROUPE DE DISCUSSION MIXTE, QUARTIER NON LOTI)*

Ces représentations sont les mêmes que celles enregistrées chez les parents : le futur homme étant perçu comme celui qui a pour rôle d'apporter les ressources pour prendre en charge la famille, *versus* la future mère de famille, soumise à son époux, qui doit assurer la reproduction et le bien-être quotidien des membres de son ménage. Cela constitue une norme absolue aussi bien chez les garçons que chez les filles.

Un autre référentiel pour les adolescents est celui des différences biologiques entre hommes et femmes. La distinction dans les tâches domestiques et les métiers est ainsi mise en lien par les adolescents avec les aptitudes physiques perçues chez les personnes des deux sexes : ils dépeignent l'image du garçon fort et de la fille physiquement faible et vulnérable.

C'est différent, le garçon a de la force alors que la fille n'en a pas. La fille ne peut pas mener les mêmes activités que le garçon. Lorsqu'on est fille, on ne peut pas exécuter certains travaux comme la soudure et la mécanique. Une fille ne peut pas faire cela. Parce que les tâches des garçons sont dures, ils font la mécanique. (ADOLESCENTE DE 13 ANS, SCOLARISÉE [5^E], QUARTIER LOTI, A DEUX FRÈRES DE 18 ET 5 ANS ET UNE SŒUR DE 20 ANS)

Le garçon joue au ballon. Il peut faire un travail qui demande beaucoup d'efforts, mais la femme ne peut pas faire ce genre de travail.

Q *C'est quoi un travail qui demande beaucoup d'efforts ?*

R *Si on dépose par exemple une voiture, un garçon peut pousser, mais une fille, non.*

Q *Pourquoi le garçon peut pousser et la fille ne le peut pas ?*

R *Le garçon a plus de force que la fille. (ADOLESCENTE DE 12 ANS, SCOLARISÉE [CE2], QUARTIER NON LOTI, A QUATRE FRÈRES DE 18, 16, 14 ET 3 ANS ET UNE SŒUR DE 9 ANS)*

Des postures renforcées par les interactions avec les pairs

Les normes et postures ne proviennent pas seulement du ménage et de la famille, mais aussi en grande partie de l'environnement communautaire des adolescents.

Tout comme leurs parents craignent de les voir exposés à la sanction sociale si, une fois adultes, ils ne se conforment pas aux rôles sexués assignés par la société, les adolescents craignent avant tout la sanction immédiate de leurs pairs que constituent les railleries et l'isolement :

Q *Et Hamza..., ne peut-il pas nettoyer la maison ou cuisiner ?*

R *Ses amis pourraient se moquer de lui ; peuvent dire que les travaux ménagers sont des travaux de fille. Ses amis peuvent lui dire qu'un homme ne doit pas nettoyer la maison, que ce sont des travaux de filles. (ADOLESCENT DE 12 ANS DANS UNE DISCUSSION DE GROUPE, QUARTIER LOTI)*

Q *Abdoulaye avait dit que [Abdallah] transportait les affaires de sa maman sur la tête, maintenant il refuse de le faire, ce n'est pas ce que vous avez dit ? Vous dites que les autres vont rire de lui. Selon toi, pourquoi ils vont rire de lui ?*

R *Parce que ses amis diront que transporter une assiette sur la tête pour vendre des mangues est une tâche qui revient aux femmes. Mais lui il est un garçon. Parce que, quand l'homme devient grand et qu'il transporte l'assiette sur la tête pour vendre des mangues pendant que ses petites sœurs sont assises à ne rien faire, quand ses amis le verront, ils diront : « Hey, le vendeur de mangues ! » En fin de compte, ils le surnommeront « le vendeur de mangue ». Il trouvera que c'est une honte de transporter une assiette sur la tête pour vendre des mangues, alors il va laisser tomber et fera une autre chose. (ADOLESCENT DE 13 ANS AU SEIN D'UN GROUPE DE DISCUSSION, QUARTIER NON LOTI)*

Ces railleries semblent particulièrement redoutées et être le signe d'une mise en marge de la société et de leurs pairs, qui constituent un élément central de leur univers à leur âge. Il est intéressant de noter que cette crainte a surtout été citée à propos des garçons par les enquêtés. Ainsi, au fur et à mesure que le garçon prend conscience de sa maturation en tant que futur homme, il est soucieux de garder sa place dans son réseau social en se conformant aux comportements reconnus dans son entourage comme valorisants pour les personnes de son sexe. Les discours décrivent l'affirmation d'un caractère combatif chez lui et la démonstration de sa plus grande capacité à effectuer des courses pour la famille.

Les données montrent par ailleurs que filles et garçons adhèrent fortement, de façon moins rationnelle, à des croyances populaires concernant les actes interdits à l'un ou l'autre sexe :

La femme ne doit pas tuer un poulet.

Q Pourquoi ?

R C'est interdit. Une femme ne doit pas sortir par le mur, ne doit pas enjamber un mur pour sortir.

Q Pourquoi cela ?

R Parce qu'elle a des enfants ! C'est interdit !

Q Interdit, qu'est-ce que cela veut dire ?

R C'est quelque chose qui n'est pas bien, qu'on ne doit pas faire. (ADOLESCENTE DE 13 ANS, SCOLARISÉE [6^E], QUARTIER NON LOTI, A DEUX FRÈRES ÂGÉS DE 8 ET 3 ANS)

Ces croyances, auxquelles les filles et garçons adhèrent fortement sans pour autant en comprendre ni l'origine ni le sens, renforcent, dans leur esprit, la séparation entre les rôles et les capacités et ambitions des hommes et des femmes.

— Quelques avis divergents de la norme émergent également chez les adolescents

Malgré la tendance générale à la reproduction des normes intériorisées, on enregistre néanmoins chez les adolescents quelques affirmations qui indiquent qu'ils n'adhèrent pas nécessairement à l'ensemble des normes prescrites, notamment en ce qui concerne la répartition des tâches domestiques. Il s'agit notamment d'adolescentes qui, à la différence des personnes ayant émis les discours normés qui dominent dans le corpus, estiment que certains travaux ménagers peuvent aussi relever de la responsabilité du garçon :

Un garçon doit aider sa mère à laver les plats, à laver les habits, balayer la maison, l'essuyer. (ADOLESCENTE DE 13 ANS, SCOLARISÉE [6^E], QUARTIER NON LOTI, A DEUX FRÈRES DE 8 ET 3 ANS)

R Un garçon peut aider sa maman à balayer la cour.

Q Quoi d'autre ?

R Laver les plats

Q *Il peut laver les plats ?*

R *Oui. (ADOLESCENTE DE 12 ANS, SCOLARISÉE [CM2], QUARTIER NON LOTI, A UN FRÈRE DE 24 ANS ET UNE SŒUR DE 17 ANS)*

On note que ces affirmations, même si elles ne sont pas accompagnées d'arguments qui permettent de comprendre leurs motivations, sont faites surtout par des adolescentes vivant dans des quartiers non lotis, sans différence notable en termes de niveau d'instruction. Le fait qu'elles proviennent de filles montre qu'il s'agit peut-être d'une réaction instinctive de leur part au fardeau que constitue pour elles l'exécution des tâches domestiques. La lourdeur de ce fardeau suscite une perception immédiate de l'inégalité entre leurs frères et elles, et donc un début de revendication d'un partage plus équitable de ces tâches.

DISCUSSION ET CONCLUSION

L'analyse de la transmission des normes de genre au sein de ménages ouagalais montre à quel point, dans l'environnement social de ces quartiers périphériques de Ouagadougou, la différenciation des rôles de genre et, au-delà, le maintien des inégalités qui en découlent entre hommes et femmes, semble en constituer un élément crucial. En témoigne l'importance accordée par les parents, hommes comme femmes, à leur transmission à leurs enfants des deux sexes.

La continuité dans les normes et stéréotypes sexués constitue en effet l'élément le plus remarquable dans le corpus de données. Tant chez les individus que dans l'environnement communautaire, cette répartition traditionnelle des rôles de l'homme et de la femme demeure une constante dans la pensée dominante (Badini, 2010 ; Ouédraogo, 2001). Le garçon est ainsi éduqué dans l'objectif de devenir un chef de ménage, pourvoyeur des ressources pour la famille ; la fille l'est dans le but de devenir une ménagère accomplie et soumise. Ces rôles sont accompagnés de leurs corollaires en termes de dispositions mentales et d'attitudes masculines et féminines (affirmation de soi et domination *versus* obéissance et soumission), qui restent fortement valorisées, y compris par les plus jeunes. Par exemple, le fait que les parents approuvent et même valorisent, dans une certaine mesure, que le garçon adolescent revendique une prise de distance avec les travaux « féminins » indique qu'il se conforme ainsi à une attitude attendue de lui : l'affirmation de soi qu'il démontre par ces refus d'exercer certaines tâches vis-à-vis des parents semble faire partie intégrante de la posture dominante qui lui est inculquée.

Les données montrent que cette transmission passe de façon privilégiée par les rôles et responsabilités qui sont assignés aux filles et garçons ainsi que par les ambitions qui leur sont communiquées. Son importance est exacerbée au moment de la puberté. Les signes de maturation physique et psychologique de leurs enfants apparaissent en effet aux parents comme un signal de la nécessité de leur inculquer les attitudes et comportements qui en feront des hommes et femmes respectés, donc heureux au sein de leur société.

Les canaux de socialisation des enfants observés montrent aussi un apprentissage par la pratique, dans un contexte de faible communication verbale entre parents et enfants. Cela est d'autant plus courant au sein des ménages rencontrés que, dans leur environnement, en périphérie urbaine, nombreux sont ceux vivant de l'économie informelle où le travail manuel est le plus répandu. La participation des adolescents aux activités de leurs parents constitue aussi un élément important de leur processus de socialisation et contribue à la reproduction sociale des normes.

Toutefois, malgré la prégnance des normes et schémas genrés, il faut relever des signes de changement, certes rares, chez certains parents et adolescents. En premier lieu, des pères, mais surtout des mères font montre d'une vision différente des rôles de l'homme et de la femme dans le ménage. Cette attitude semble principalement liée à une prise de conscience des changements induits au sein des ménages contemporains par les difficultés économiques et sociales ambiantes. Les parents prennent désormais en compte le fait que leur fille ne se mariera pas forcément jeune, et que, même mariée, elle ne sera peut-être pas mise à l'abri du dénuement par son époux. En lien avec cette vision, ils nourrissent désormais des ambitions éducatives/scolaires et professionnelles indifférenciées pour leurs filles et garçons.

Il faut cependant souligner que, dans l'ensemble, ces opinions ne semblent pas liées à des fondements idéologiques sur l'égalité de droits entre la femme et l'homme, mais plus à un souci, plus prosaïque, de protection de leur fille contre l'adversité au cas où elle ne se retrouve pas dans les schémas établis. On relève néanmoins, chez une mère de niveau d'instruction supérieur, un discours plus fondamentalement égalitaire et empreint de conviction quant au désir d'éviter à sa fille une subordination face à son époux.

Quant aux discours divergents relevés chez les adolescentes et adolescents, ils restent trop peu fournis pour permettre une interprétation approfondie de leurs fondements. Néanmoins, on peut relever le fait que certaines adolescentes, notamment scolarisées, montrent une vision moins

tranchée de la répartition sexuée des tâches domestiques que les autres. Est-ce l'amorce d'un changement de posture à leur niveau ou une simple réaction au déséquilibre dans les tâches ménagères et au fardeau supplémentaire qui en résulte pour elles par rapport à leurs frères ? Des données plus approfondies pourraient permettre d'explorer davantage ces postures.

Ces résultats ne doivent pas faire occulter deux éléments primordiaux. Il s'agit, d'une part, de l'importance de la socialisation de genre survenant lors de la petite enfance (à travers les jeux, l'habillement, les attitudes inculquées, etc.) dont sont déjà issues les prémices des attitudes inculquées et observées chez les jeunes adolescents. Il conviendrait de la documenter davantage ultérieurement, notamment à travers le riche contenu des trajectoires de vie genrées produites par les adolescents dans le cadre de l'étude. D'autre part, l'analyse de la transmission des normes de genre aux filles et aux garçons ne saurait être complète sans prendre en compte le rôle des autres facettes de leur environnement social, à savoir, entre autres, la communauté, les pairs, l'école, le lieu de formation, les médias et les réseaux sociaux, dont l'influence grandissante est documentée par ailleurs. L'attention portée spécifiquement sur le ménage dans cette étude permet de faire ressortir les tendances dans les valeurs au sein de cette société à travers la transmission entre les parents, garants aux yeux de la société de leur transmission à leurs enfants, et ces derniers. On perçoit nettement à quel point ces influences, notamment celles des pairs, sont prégnantes sur les normes de conduites que se fixent les jeunes filles et garçons. Les vues plus égalitaires des rôles féminins et masculins dans le ménage, qui restent assez peu courantes, se heurtent à cette forte pression sociale. De fait, une constante demeure dans cette dualité entre traditions et modernité : quelles que soient leurs ambitions pour leurs enfants, et même quand ils ont une vision différente de ces normes, le poids des normes est tel que les parents accordent un point d'honneur à former, à préparer ces derniers à assumer les rôles traditionnels dans leur foyer, car de là semble dépendre leur assise sociale. Il semble donc prématuré de parler d'un réel changement de mentalités en termes de rôles de l'homme et de la femme au sein des couples ouagalais.

Les résultats semblent indiquer que, pour l'heure, quelles que soient les ressources socioéconomiques des parents rencontrés et compte tenu des autres facteurs mentionnés (en particulier la force de la pression sociale vers la norme dominante), les nouvelles postures qui émergent sont encore insuffisantes pour induire un changement notable dans les normes de genre dans un futur proche.

BIBLIOGRAPHIE

- ABIDEMI, A.R. (2007). « Masculinité et partage des rôles au sein du ménage à Ibadan, Nigeria », dans T. Locoh (dir.), *Genre et sociétés en Afrique : implications pour le développement*, Paris, INED, p. 261-278.
- ACHARYA, D.R., J.S. BELL, P. SIMKHADA, E.R. VAN TEIJLINGEN et P.R. REGMI (2010). « Women's autonomy in household decision-making : A demographic study in Nepal », *Reproductive Health*, 7(1), p. 15.
- BADINI-KINDA, F. (2010). « Femmes, foyer, activités professionnelles : les termes du débat au Burkina Faso », dans M. Rollinde (dir.), *Genre et changement social en Afrique*, Paris, Éditions des Archives contemporaines/Agence universitaire francophone, p. 25-40.
- CALVÈS, A.E. (2009). « "Empowerment" : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers Monde*, 4, p. 735-749.
- DARMON, M. (2010). *La socialisation : domaines et approches*, Paris, Armand Colin.
- DODOO, F.N.A. (1993). « Insights into spousal differences in reproductive dis/agreement », *Sociological Focus*, 26(3), p. 257-270.
- DUBAR, C. (2015). *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, 5^e éd., Paris, Armand Colin.
- GNOMOU THIOMBIANO, B. (2014). « Genre et prise de décision au sein du ménage au Burkina Faso », *Cahiers québécois de démographie*, 43(2), p. 249-278.
- KERGOAT, D. (2000). « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », dans H. Hirata et al. (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, 2, Paris, Presses universitaires de France, p. 35-44.
- LOCOH, T. (2007). *Genre et sociétés en Afrique : implications pour le développement*, (160), Paris, INED.
- MACÉ, E. (2015). *L'après-patriarcat*, Paris, Seuil.
- MARCOUX, R. (1994). *Le travail ou l'école. L'activité des enfants et les caractéristiques des ménages en milieu urbain au Mali*, Bamako, Centre d'études et de la recherche pour le développement (CERPOD).
- MARCOUX, R. (1998). « Entre l'école et la calebasse. Sous-scolarisation des filles et mise au travail à Bamako », dans M.-F. Lange (dir.), *L'école et les filles en Afrique*, Paris, Karthala, p. 73-96.
- OCTOBRE, S. (2010). « La socialisation culturelle sexuée des enfants au sein de la famille », *Cahiers du genre*, 2(49), p. 55-76.
- OUÉDRAOGO, C. et Unité d'enseignement et de recherche en démographie (UERD) (2001). *Genre et changement social : une étude du cas en milieu rural (Burkina Faso)*, Communication présentée à la XXIV^e Conférence générale de l'International Union for the Scientific Study of Population (IUSSP), Salvador de Bahia, Brésil.
- TAVAN, C. (2003). *Les pratiques culturelles : le rôle des habitudes prises dans l'enfance*, Paris, Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE).
- TOLMAN, D.L. et M.V. PORCHE (2000). « The adolescent femininity ideology scale : Development and validation of a new measure for girls », *Psychology of Women Quarterly*, 24(4), p. 365-376.





CHAPITRE 13

LES NORMES SCOLAIRES : LES OPINIONS DES MÈRES VALENT-ELLES CELLES DES PÈRES ?

LES ENSEIGNEMENTS D'UNE DOUBLE COLLECTE À OUAGADOUGOU

MOUSSA BOUGMA

LA PLUPART DES ÉTUDES CONDUITES EN AFRIQUE subsaharienne sur la relation entre le sexe du chef de ménage et la scolarisation des enfants montrent que les enfants résidant dans les ménages dirigés par une femme ont des probabilités de scolarisation plus grandes que ceux résidant dans les ménages dirigés par un homme (Chernichovski [1985] pour le Botswana ; De Vreyer [1993] pour la Côte d'Ivoire ; Pilon [1995] pour le Togo ; Wakam [2002] et Pouhe Nkoma [2010] pour le Cameroun ; Kobiané [2003] et Wayack-Pambè et Pilon [2011] pour le Burkina Faso ; Clevenot et Pilon [1996] et Lloyd et Blanc [1996] pour sept pays d'Afrique subsaharienne). Pour

expliquer ce résultat, on évoque généralement une gestion des ressources et une mobilisation des réseaux sociaux par les femmes en faveur de la scolarisation des enfants. En effet, les femmes seraient de meilleures gestionnaires que les hommes ; cette rigueur dans la gestion des ressources leur permettrait de mieux orienter les ressources vers les enfants lorsqu'elles accèdent à l'autonomie d'action par le biais du statut de chef de ménage. En outre, une meilleure insertion des femmes chefs de ménages dans les réseaux sociaux leur permettrait de bénéficier plus que les hommes de l'appui d'autres membres de la famille pour la gestion de leur progéniture (Townsend *et al.*, 2002). Même les quelques rares études qui montrent le contraire (Lututala *et al.*, 1996 ; Shapiro et Tamashe, 2001), c'est-à-dire qui rapportent plutôt une meilleure scolarisation des enfants dans les ménages dirigés par les hommes, évoquent l'éloignement structurel des femmes des ressources comme explication (éducation, formation, emploi, foncier). Autrement dit, dans ces contextes atypiques, si les femmes pouvaient accéder aux ressources au même titre que les hommes, alors elles scolariseraient autant, voire davantage les enfants que les hommes.

Au regard de ce qui précède, l'on pourrait se demander si cette meilleure scolarisation des enfants résidant dans les ménages dirigés par une femme n'est pas le reflet d'une meilleure conscience des enjeux de la scolarisation des enfants par les femmes comparativement aux hommes ? Que ce soit la meilleure gestion des ressources ou la mobilisation des réseaux familiaux en faveur de la scolarisation des enfants, tout cela n'est possible que si la femme elle-même a une conscience beaucoup plus grande des enjeux de la scolarisation. Dans son étude sur le Togo, Pilon (1995) évoquait d'ailleurs que les mères de la génération ayant été victime d'une forte sous-scolarisation étaient sans doute davantage conscientes que les hommes de l'importance de l'éducation. En effet, l'allocation des ressources à la scolarisation des enfants, en termes de temps, d'argent ou de support affectif pour les enfants, supposée être plus importante chez la femme chef de ménage que chez son homologue masculin (Pilon, 1995), dépend aussi des rapports à l'école qu'entretiennent différemment les hommes et les femmes (Lange, 1996 ; Bougma *et al.*, 2016).

Par exemple, si la femme n'est pas plus convaincue que l'homme que l'institution scolaire est une voie de réussite professionnelle pour les enfants, en raison par exemple du chômage des diplômés, ses efforts supplémentaires peuvent être investis dans des activités non scolaires jugées plus rentables. Par contre, si plus que les hommes, elles perçoivent l'école comme la meilleure voie pour préparer l'avenir des enfants, non seulement

elles seront plus susceptibles de déployer plus d'efforts pour mobiliser des ressources supplémentaires, mais aussi d'investir plus rationnellement les ressources obtenues dans la scolarisation. Faute de données adéquates cependant, cette meilleure valorisation de la scolarisation des enfants par la gent féminine, implicitement admise, reste insuffisamment explorée sur le plan empirique.

En utilisant une double collecte de données sur les normes scolaires que les femmes et leur conjoint ont pour les enfants dans les quartiers périphériques de Ouagadougou, notre étude évalue l'effet combiné du sexe du parent et de son statut par rapport au chef de ménage sur les aspirations scolaires qu'ont les parents pour leurs enfants. La question de recherche examinée est la suivante : les femmes ont-elles, toutes choses égales par ailleurs, des ambitions scolaires plus élevées pour les enfants que les hommes ? Existe-t-il des différences selon le sexe de l'enfant et qu'en est-il de la nature de cette relation si le parent assume la responsabilité de chef de ménage ?

L'examen de cette question est d'autant plus pertinent dans le contexte de Ouagadougou puisque deux études successives sur le lien entre sexe du chef du ménage et scolarisation des enfants ont abouti à la même conclusion, à savoir une meilleure scolarisation des enfants résidents dans les ménages dirigés par une femme (Kobiané, 2003 ; Wayack-Pambè et Pilon, 2011).

LE GENRE DES PARENTS ET L'ASPIRATION SCOLAIRE POUR LES ENFANTS

Il n'y a pratiquement pas d'études qui se sont intéressées spécifiquement au lien entre le genre des parents et leurs aspirations scolaires pour les enfants en Afrique subsaharienne. La plupart des études se sont intéressées à la relation entre genre et participation scolaire des enfants en montrant notamment une meilleure scolarisation des enfants vivant dans des ménages dirigés par une femme (Chernichovski, 1985 ; De Vreyer, 1993 ; Pilon, 1995 ; Clevenot et Pilon, 1996 ; Lloyd et Blanc, 1996 ; Wakam, 2002 ; Pouhe Nkoma, 2010 ; Kobiané, 2003 ; Wayack-Pambè et Pilon, 2011). Les aspirations scolaires différentielles entre hommes et femmes sont généralement évoquées sous forme d'hypothèses pour expliquer cette meilleure scolarisation des enfants observée dans les ménages dirigés par les femmes (Pilon, 1995 ; Lange, 1996 ; Bougma *et al.*, 2016).

Les quelques rares études qui se sont intéressées aux aspirations scolaires des parents pour les enfants dans le contexte occidental, particulièrement au Canada, montrent que les femmes aspirent plus à la réussite scolaire des enfants que les hommes (Deslandes, 2003 ; Deslandes et Cloutier, 2005 ; Martel, 2017). Par exemple, à travers une étude s'appuyant sur des données longitudinales, Deslandes (2003) a montré que les mères canadiennes s'engagent et participent plus généralement au suivi scolaire des enfants que les pères ; ce qui est susceptible de minimiser les décrochages scolaires dans les ménages dirigés par les femmes. Deslandes et Cloutier (2005) ont observé que dans les familles où les deux parents biologiques ne sont pas présents ensemble dans le foyer, les pères affichent un style parental plus permissif en exerçant moins de supervision et en encourageant les enfants plus à l'autonomie¹. Les résultats obtenus par Martel (2017) pour les Premières Nations du Québec vont dans le même sens puisqu'il ressort que la proportion des parents qui accordent de l'importance à l'obtention d'un diplôme d'études secondaires et à la poursuite des études postsecondaires est plus élevée chez les mères que chez les pères. Pour Deslandes *et al.* (2004), lorsque les pères s'investissent dans la scolarisation des enfants, c'est davantage auprès des garçons qu'ils le font. Par exemple, le père d'un garçon a tendance à contacter plus souvent les enseignants que le père d'une fille et, en général, les pères assistent plus souvent aux réunions de parents d'élèves en rapport avec le garçon et discutent davantage avec lui de l'actualité et de ses projets d'avenir comparativement à la fille (Deslandes, 2003). Ainsi, plus que les mères, les pères ont tendance à manifester une ségrégation par sexe dans le suivi scolaire des enfants et cela pourrait être à l'origine de la scolarisation différentielle entre enfants des ménages dirigés par un homme et ceux dirigés par une femme.

LES DONNÉES ET LES MÉTHODES

Les données

Cette étude utilise deux sources de données complémentaires : celles de l'Observatoire de population de Ouagadougou (OPO, 2017) et celles issues de l'enquête rétrospective DemTrend. L'OPO est un système de collecte longitudinale de données qui suit depuis octobre 2008 une population

1. Néanmoins, les auteurs expliquent ce résultat par le fait que les pères n'obtiennent généralement pas la garde de l'enfant et sont, par conséquent, moins en contact avec celui-ci sur une base quotidienne.

d'environ 80 000 personnes présentant un profil socioéconomique diversifié. Ces personnes constituent l'ensemble de la population de deux quartiers lotis (Kilwin et Tanghin) et de trois quartiers non lotis de la ville de Ouagadougou (Nonghin, Nioko 2 et Polesgo). Les zones non loties sont des quartiers informels situés en périphérie de la ville, régis par le système foncier traditionnel et dénués d'infrastructures publiques concernant l'eau, l'électricité et l'assainissement (Bougma *et al.*, 2014). Depuis un recensement initial effectué en 2008, les populations des zones sont suivies tous les six mois et, à chaque passage, les événements démographiques de chaque ménage sont collectés (naissances, décès et migrations notamment). Il convient de souligner que la population suivie dans l'OPO n'est pas représentative de la ville de Ouagadougou, mais de ses périphéries caractérisées par une population jeune, majoritairement migrante et dans l'ensemble très vulnérable (Rossier *et al.*, 2012 ; Bougma *et al.*, 2014, 2015).

DemTrend est une enquête rétrospective réalisée en 2012 dans les cinq quartiers périphériques de la ville de Ouagadougou couverts par l'OPO. L'objectif de cette enquête est d'évaluer les conséquences des stratégies de fécondité et de la composition du ménage sur la scolarisation des enfants en milieu urbain au Burkina Faso. L'enquête a concerné toutes les femmes âgées de 35 à 59 ans ayant eu au moins un enfant survivant à 3 ans et résidant dans les cinq zones de l'OPO ainsi que leur conjoint. L'âge officiel de début de la scolarisation commençant à 3 ans pour la maternelle (Burkina Faso, 2007), l'idée de cette enquête était de cerner une population cible suffisamment avancée dans la vie reproductive et d'être en même temps susceptible de connaître une expérience de scolarisation des enfants. DemTrend a alors capitalisé sur certaines données déjà produites par l'OPO et collecté des informations complémentaires sur les comportements de fécondité et de formation de la famille, les réseaux familiaux, l'origine familiale, la scolarisation des enfants et les perceptions des parents sur l'école (Rossier *et al.*, 2012 ; Bougma *et al.*, 2014, 2015).

Les perceptions des parents sur l'école, qui nous intéressent particulièrement dans cette étude, ont été appréhendées sous forme de normes scolaires pour les enfants des deux sexes en adressant les deux questions suivantes aux femmes et à leur conjoint : 1) Selon vous quel niveau scolaire un garçon devrait-il atteindre pour réussir dans la vie ? 2) Selon vous quel niveau scolaire une fille devrait-elle atteindre pour réussir dans la vie ? Cette double collecte des normes scolaires que les mères et les pères se fixent pour le garçon et pour la fille permet de tester si les hommes et les femmes valorisent la scolarisation des enfants de la même manière dans les quartiers périphériques de Ouagadougou. Elle permet également

d'évaluer dans quelle mesure les attentes sont différentes pour les filles et les garçons. Cependant, il convient de souligner que les questions retenues ainsi formulées ne concernent pas directement les propres enfants des femmes enquêtées et de leur conjoint. Par conséquent, les réponses recueillies peuvent ne pas refléter exactement les aspirations scolaires que les parents auraient pu déclarer si les questions avaient été formulées directement à propos de leurs propres enfants. Même si le caractère spécifique de la population enquêtée (notamment le fait d'avoir au moins un enfant d'âge scolaire) laisse penser que les réponses obtenues – avec ou sans précision de la paternité de l'enfant dans la question – pourraient être quasi similaires, nous utilisons la terminologie « norme scolaire » au lieu d'« aspiration scolaire » dans le cadre de cette étude.

La variable dépendante de l'étude est l'attente scolaire que les parents ont pour le garçon et pour la fille. Elle est classée en cinq catégories dans l'analyse bivariable : 1) aucun ; 2) primaire complété ; 3) post-primaire complété ; 4) secondaire complété ; 5) supérieur. Dans l'analyse multivariée, c'est le fait d'avoir des attentes scolaires élevées (niveau supérieur) qui est modélisé. En effet, la norme scolaire pour la réussite du garçon dans la vie prend la valeur 1 si le répondant juge souhaitable l'atteinte du niveau supérieur par celui-ci pour réussir dans la vie, et 0 sinon. Il en est de même pour la norme scolaire des parents concernant la réussite sociale de la fille.

La variable indépendante principale de l'étude est le sexe du répondant. Il prend la valeur 1 si la personne enquêtée est une femme et 0 si elle est un homme. Le statut de chef de ménage est la seconde variable indépendante principale de l'étude qui prend la valeur 1 si la personne enquêtée est chef de ménage et 0 sinon. D'autres caractéristiques socio-démographiques sont contrôlées dans les analyses. Il s'agit du lieu de résidence au moment de l'enquête (quartier loti ou non loti), du groupe ethnique (Mossi, non-Mossi), de la religion (musulmane, chrétienne), du niveau d'instruction (aucun, primaire, secondaire ou plus), de l'âge (moins de 40 ans, 40-49 ans, 50 ans ou plus) et du statut socioéconomique du ménage. Ce dernier est un indicateur composite du niveau de richesse du ménage. Il a été construit à partir des caractéristiques de l'habitation, des biens d'équipement durables, des sources d'approvisionnement en eau et des systèmes de gestion des ordures et des eaux usées du ménage. Cet indicateur a été élaboré en utilisant la méthode d'analyse en composantes principales et en distinguant par la suite cinq catégories de ménages, à savoir les ménages avec un statut socioéconomique très faible (les 20 % les plus pauvres ou 1^{er} quintile), faible (2^e quintile), moyen (3^e quintile), élevé (4^e quintile) et très élevé (les 20 % les plus nantis ou 5^e quintile).

— L'analyse statistique

Cette étude a pour objectif de comparer les attentes scolaires des femmes vis-à-vis des enfants à celles des hommes. Comme nous l'avons déjà évoqué, l'idée est de savoir si les femmes valorisent plus la scolarisation des enfants que les hommes, et cela, qu'elles soient chefs de ménage ou non. Pour répondre à cette question, nous recourons dans une première étape à des analyses bivariées en comparant les normes scolaires formulées par les femmes à celles formulées par les hommes concernant la réussite sociale du garçon d'une part et concernant celle de la fille d'autre part. Cette comparaison est restreinte par la suite à la population des femmes et des hommes chefs de ménage. Dans la seconde étape de l'analyse, nous recourons à des modèles multivariés de la régression logistique pour évaluer l'effet net du sexe du parent sur le fait de juger souhaitable l'atteinte du niveau supérieur par l'enfant pour réussir dans la vie. Le recours à la régression logistique se justifie par la nature dichotomique de la variable « normes scolaires ». Au total, deux modèles de régression ont été produits pour chaque variable dépendante, à savoir la norme scolaire pour la réussite du garçon dans la vie (modèles 1 et 2) et celle pour la réussite de la fille dans la vie (modèles 3 et 4). Les modèles 1 et 3 permettent de mesurer l'effet net du sexe des parents sur les normes scolaires en matière de scolarisation du garçon (modèle 1) et celle de la fille (modèle 3). Pour savoir si les femmes chefs de ménage valorisent plus la scolarisation des enfants que les hommes chefs de ménage, une interaction entre le sexe et le statut par rapport au chef de ménage a été intégrée pour chaque variable dépendante (modèles 2 et 4)².

LES RÉSULTATS

— Le sexe des parents et les normes scolaires pour les enfants

Le tableau 13.1 présente la répartition des hommes et des femmes enquêtées, selon les attentes scolaires qu'ils ont vis-à-vis des garçons et des filles. Il ressort de l'analyse de ce tableau que les attentes des parents enquêtés en matière de scolarisation des enfants sont élevées dans les quartiers périphériques de Ouagadougou. En effet, près de la moitié des parents (48,4 %) jugent souhaitable qu'un garçon atteigne un niveau supérieur de scolarisation pour réussir dans la vie. Cette proportion est

2. Précisons que dans tous les modèles, nous avons tenu compte de la corrélation des réponses au sein des « clusters » (réponses fournies par une femme et son conjoint ou plusieurs femmes et leur conjoint d'un même ménage) pour calculer des erreurs standards ajustées pour les coefficients estimés en utilisant l'option « cluster de stata » dans la commande « logit ».

de 45,1 % lorsqu'il s'agit de la scolarisation d'une fille ; ce qui donne à penser que les parents valorisent plus la scolarisation des garçons que celle des filles. L'analyse des résultats selon le sexe du parent semble confirmer ce constat dans la mesure où la proportion des hommes et celle des femmes estimant que le niveau d'éducation supérieur est nécessaire pour réussir dans la vie sont légèrement plus élevées pour le garçon que pour la fille dans les deux cas (tableau 13.1). Si cet avantage des garçons en matière de norme scolaire est avéré, il pourra être, dans une certaine mesure, le reflet des inégalités de scolarisation entre filles et garçons observées dans les quartiers périphériques de Ouagadougou. À noter que la grande majorité des femmes (92 %) comme des hommes (89 %) ont les mêmes ambitions scolaires pour les garçons que pour les filles. Par conséquent, aucune évidence statistiquement significative ne laisse supposer des attentes scolaires plus élevées pour le garçon par rapport à la fille, ni

TABLEAU 13.1

Répartition (%) des personnes enquêtées selon le sexe et les normes scolaires pour la réussite des enfants dans la vie

Normes scolaires pour la réussite des enfants dans la vie	Homme	Femme	Total	Significativité de la différence
	(1)	(2)	(3)	(2) – (1)
1) Pour le garçon				
Aucun	7,2	8,0	7,7	ns
Primaire complété	2,6	1,3	1,8	**
Post-primaire complété	23,5	15,8	18,5	***
Secondaire complété	26,0	22,6	23,7	*
Supérieur	40,6	52,4	48,4	***
Total	100,0	100,0	100,0	–
2) Pour la fille				
Aucun	7,4	7,7	7,6	ns
Primaire complété	3,6	1,6	2,3	***
Post-primaire complété	28,1	20,1	22,9	***
Secondaire complété	23,6	21,4	22,1	ns
Supérieur	37,3	49,2	45,1	***
Total	100,0	100,0	100,0	–
Observations	1 282	2 497	3 779	–

Source : Calculs faits à partir de données de l'OPO-DemTrend, 2012.

chez les hommes ni chez les femmes, que ces dernières soient chefs de ménage ou non. Ce résultat est sans doute à mettre en rapport avec le caractère urbain de la zone d'étude et la prépondérance du discours politique sur l'égalité entre fille et garçon dans les investissements éducatifs.

Un autre résultat qui mérite d'être relevé est la différence entre homme et femme en matière d'attentes scolaires vis-à-vis des enfants : les femmes semblent mieux valoriser la scolarisation du garçon et celle de la fille que les hommes. En effet, plus de la moitié des femmes (52,4 %) estiment que le garçon doit atteindre un niveau scolaire supérieur pour réussir dans la vie, contre seulement 40,6 % des hommes, soit un écart considérable de près de 12 points de pourcentage. Cet écart entre hommes et femmes s'observe également sur le plan des attentes scolaires pour les filles : la proportion des parents jugeant souhaitable pour les filles d'atteindre le supérieur pour réussir dans la vie est de 49,2 % pour les femmes et 37,3 % pour les hommes.

Ces fortes attentes scolaires des femmes pour les enfants des deux sexes, comparativement aux hommes, s'observent-elles lorsqu'elles font face à une certaine responsabilité, c'est-à-dire lorsqu'elles assument le statut de chef de ménage ? Au regard des résultats du tableau 13.2 qui distingue les chefs de ménage selon le sexe et selon leurs aspirations scolaires pour les enfants³, la réponse à cette question semble affirmative. En effet, les femmes chefs de ménages sont 51,3 % à juger souhaitable que les garçons atteignent le supérieur pour réussir dans la vie, contre seulement 40,5 % pour les hommes chefs de ménage. Ces proportions sont respectivement de 48,4 % et 37,1 % pour les filles. Ces résultats laissent à penser que la meilleure scolarisation des enfants résidant dans les ménages dirigés par les femmes comparativement à ceux résidant dans les ménages dirigés par les hommes pourrait être, dans une certaine mesure, le reflet des inégalités entre homme et femme en matière de normes scolaires pour les enfants.

Les différences observées entre hommes et femmes en matière d'attentes scolaires pour les garçons et pour les filles pourraient être fallacieuses si les hommes et les femmes enquêtés ont des profils différents. En effet, si le sexe des parents peut être vu comme une variable exogène (c'est-à-dire ne dépendant d'aucune caractéristique), les attentes scolaires pour les enfants peuvent être corrélées à plusieurs caractéristiques socio-démographiques qui peuvent à leur tour être corrélées au sexe des parents.

3. Dans l'échantillon d'analyse, seulement 17 hommes ne sont pas chefs de ménage ; ce qui est très faible pour produire des statistiques pour ce groupe.

TABLEAU 13.2

Répartition (%) des personnes enquêtées selon le sexe, le statut dans le ménage et les attentes scolaires pour la réussite des enfants dans la vie

Normes scolaires pour la réussite des enfants dans la vie	Homme chef de ménage	Femme chef de ménage	Autre femme	Significativité de la différence		
	(1)	(2)	(3)	(2) – (1)	(3) – (1)	(2) – (3)
1) Pour le garçon						
Aucun	7,2	8,5	7,8	ns	ns	ns
Primaire complété	2,6	0,7	1,5	**	*	ns
Post-primaire complété	23,6	15,3	16,0	***	***	ns
Secondaire complété	26,1	24,3	22,0	ns	**	ns
Supérieur	40,5	51,3	52,7	***	***	ns
Total	100,0	100,0	100,0	–	–	–
2) Pour la fille						
Aucun	7,5	7,9	7,8	ns	ns	ns
Primaire complété	3,6	1,0	1,5	**	**	ns
Post-primaire complété	28,0	20,0	16,0	***	***	ns
Secondaire complété	23,9	22,7	22,0	ns	+	ns
Supérieur	37,1	48,4	52,7	***	***	ns
Total	100,0	100,0	100,0	–	–	–
Observations	1 265	588	1 909	–	–	–

Source : Calculs faits à partir de données de l'OPO-DemTrend, 2012.

Pour ce faire, le tableau 13.3 compare les hommes aux femmes enquêtés selon plusieurs caractéristiques qui sont susceptibles d'être corrélées aux attentes scolaires. Excepté la religion, la distribution de toutes les autres variables diffère selon le sexe. En effet, la quasi-totalité des hommes enquêtés (98,5 %) sont chefs de ménage, contre à peine un quart des femmes (24,2 %). Cela se justifie dans le contexte de l'enquête DemTrend qui a porté sur les femmes et leurs conjoints, le mari étant systématiquement considéré comme chef de ménage lorsqu'il réside dans le même ménage que son épouse. Par ailleurs, 40,3 % des femmes résident en zone non lotie comparativement à 35 % des hommes. Cette situation est due probablement à la pratique de la polygamie sans corésidence dans les

TABLEAU 13.3

Répartition (%) des personnes enquêtées selon le sexe et les autres caractéristiques sociodémographiques

Caractéristiques sociodémographiques des hommes et des femmes enquêtés	Homme	Femme	Total	Significativité de la différence
	(1)	(2)	(3)	(2) – (1)
Statut de chef de ménage				
Non	1,6	75,8	50,7	***
Oui	98,5	24,2	49,3	***
Milieu de résidence				
Zone lotie	65,0	59,7	61,5	***
Zone non lotie	35,0	40,3	38,5	***
Niveau de vie				
Quintile 1	19,1	25,1	23,1	***
Quintile 2	18,9	17,9	18,3	ns
Quintile 3	22,6	20,8	21,4	ns
Quintile 4	19,6	18,2	18,6	ns
Quintile 5	19,8	18,1	18,8	ns
Ethnie				
Mossi	91,6	88,7	89,7	**
Non Mossi	8,4	11,3	10,3	**
Religion				
Musulmane	60,7	59,7	60,0	ns
Chrétienne	39,3	40,3	40,0	ns
Niveau d'instruction				
Aucun	55,0	63,7	60,8	***
Primaire	22,7	19,6	20,6	*
Secondaire ou plus	22,4	16,7	18,6	***
Groupe d'âge				
< 40 ans	6,3	37,7	27,1	***
40-49 ans	39,1	55,3	49,8	***
50+ ans	54,7	7,0	23,2	***
Total	33,8	66,2	100,0	-
Observations	1 282	2 497	3 779	-

Source : Calculs faits à partir de données de l'OPO-DemTrend, 2012.

quartiers périphériques de Ouagadougou où certains hommes polygames peuvent loger certaines de leurs épouses en zone non lotie où l'accès au logement est relativement plus facile et moins coûteux qu'en zone lotie. L'extrême pauvreté touche plus les femmes que les hommes puisqu'on classe un quart (25,1 %) des femmes dans le quintile 1, contre un cinquième (19,1 %) des hommes. La proportion des Mossis est plus élevée chez les hommes (91,6 %) que chez les femmes (88,7 %) à cause probablement des mariages mixtes. Enfin, comme il fallait s'y attendre, les hommes sont globalement plus instruits et plus âgés que leurs femmes : 22,4 % des hommes ont un niveau d'études secondaires ou plus, contre 16,7 % pour les femmes ; 37,7 % des femmes ont moins de 40 ans contre seulement 6,3 % des hommes alors que 54,7 % des hommes ont 50 ans ou plus contre seulement 7 % des femmes.

Ainsi, les hommes et les femmes enquêtés ont des profils différents dont il convient de contrôler les effets. Pour ce faire, nous estimons, à l'aide de modèles multivariés, la probabilité de juger souhaitable l'atteinte du niveau supérieur par les garçons pour réussir dans la vie (tableau 13.4, modèles 1 et 2) et celle par les filles pour réussir dans la vie (tableau 13.4, modèles 3 et 4).

Le sexe du parent et son statut par rapport au chef de ménage n'ont pas été introduits ensemble dans le même modèle compte tenu de la forte corrélation qui existe entre les deux variables. Par exemple, il est ressorti dans l'analyse des profils que 98,5 % des hommes sont chef de ménage (tableau 13.3). Comme déjà évoqué, les modèles 1 et 3 permettent d'avoir l'effet net du sexe des parents sur les normes scolaires en matière de scolarisation du garçon et celle de la fille, tandis que les modèles 2 et 4, qui intègrent une interaction entre le sexe du parent et son statut par rapport au chef de ménage, permettent d'avoir l'écart net entre femme chef de ménage et homme chef de ménage en matière d'attentes scolaires pour les garçons et pour les filles.

Les résultats obtenus confirment ainsi ceux observés sur le plan de l'analyse bivariable. Que ce soit pour les garçons ou pour les filles, le sexe des parents est significativement associé aux normes scolaires. En effet, les femmes ont 43 % plus de chance que les hommes d'estimer que les garçons doivent atteindre le niveau supérieur pour réussir dans la vie (modèle 1). De même, elles ont 50 % plus de chance que les hommes de déclarer que les filles doivent atteindre le niveau supérieur pour réussir dans la vie (modèle 3). Cette différence entre hommes et femmes reste inchangée, même s'ils font face à la responsabilité de chef de ménage. En effet, les femmes chefs de ménage ont plus de chance que les hommes

TABLEAU 13.4

Facteurs associés aux normes scolaires des personnes enquêtées pour la réussite des enfants dans la vie

Caractéristiques sociodémographiques des hommes et des femmes enquêtés	Rapport de cotes pour juger souhaitable l'atteinte du niveau supérieur par les garçons pour réussir dans la vie		Rapport de cotes pour juger souhaitable l'atteinte du niveau supérieur par les filles pour réussir dans la vie	
	Effets bruts	Modèle 1	Modèle 2	Modèle 3
Sexe				
	1	1	-	1
	1,60**	1,43**	-	1,51**
Statut de chef de ménage				
	1	-	1	-
	1,55**	-	1,31*	-
	1,64**	-	1,50**	-
Milieu de résidence				
	1	1	1	1
	1,59**	2,04**	2,04**	1,97**
Niveau de vie				
	1	1	1	1
	0,68**	0,77*	0,75*	0,71*
	0,75*	1,10	1,08	0,96
	0,70**	1,24	1,19	1,05
	0,88	1,47*	1,43*	1,28

(suite)

TABEAU 13.4

Facteurs associés aux normes scolaires des personnes enquêtées pour la réussite des enfants dans la vie (suite)

Caractéristiques sociodémographiques des hommes et des femmes enquêtés	Rapport de cotes pour juger souhaitable l'atteinte du niveau supérieur par les garçons pour réussir dans la vie		Rapport de cotes pour juger souhaitable l'atteinte du niveau supérieur par les filles pour réussir dans la vie	
	Effets bruts	Modèle 1	Modèle 2	Modèle 3
Ethnie				
	1	1	1	1
	0,99	0,85	0,86	0,89
Religion				
	1	1	1	1
	1,21*	1,13	1,13	1,18+
Niveau d'instruction				
	1	1	1	1
	1,08	1,12	1,12	1,16
	1,25*	1,27+	1,28*	1,41**
Groupe d'âge				
	1	1	1	1
	0,85+	0,96	0,96	1,02
	0,53***	0,77+	0,78+	0,82
Observations	3 779	3 779	3 762	3 779

Source : Calculs faits à partir de données de l'OPO-DemTrend, 2012.

chefs de ménage de juger souhaitable l'atteinte du niveau supérieur par les enfants pour réussir dans la vie (31 % pour le garçon et 36 % pour la fille). Celles qui ne sont pas chefs de ménage ont également plus de chance que les hommes chefs de ménage de déclarer que les enfants doivent atteindre le niveau supérieur pour réussir dans la vie (50 % pour le garçon et 59 % pour la fille).

Ainsi, les femmes, qu'elles soient chefs de ménage ou non, ont des attentes scolaires plus élevées pour les enfants que les hommes. Nous interprétons ce résultat comme une prise de conscience plus grande de l'importance et des enjeux de la scolarisation des enfants par les femmes. Cette conscience plus élevée des femmes se traduit probablement par une plus forte participation scolaire des enfants lorsqu'elles accèdent au pouvoir de décision par le statut de chef de ménage. Autrement dit, le fait qu'en Afrique subsaharienne les enfants résidant dans les ménages dirigés par une femme ont des probabilités de scolarisation plus grandes que ceux résidant dans les ménages dirigés par un homme proviendrait des différences entre hommes et femmes en matière d'aspirations scolaires pour les enfants. Ayant en effet des ambitions scolaires plus élevées pour les enfants que les hommes, les femmes seraient plus promptes à utiliser tous les mécanismes possibles en matière de scolarisation (gestion des ressources, mobilisation des réseaux sociaux, etc.) pour réaliser leurs objectifs scolaires.

— Les autres facteurs associés aux normes scolaires pour les enfants

Outre le sexe des parents, la zone de résidence des personnes enquêtées est fortement associée aux aspirations scolaires des parents pour les enfants. Les hommes et les femmes résidant en zone non lotie ont deux fois plus de chance que ceux résidant en zone lotie de juger souhaitable l'atteinte du niveau supérieur, aussi bien par les garçons que par les filles. Ce résultat indique que le faible niveau de scolarisation constaté généralement dans les zones non loties, comparativement aux zones loties, n'est pas le reflet d'une plus faible attente scolaire pour les enfants dans les zones non loties. Le statut socioéconomique du ménage dans lequel résident les personnes enquêtées est aussi significativement associé aux normes scolaires pour les enfants. En effet, les individus résidant dans les ménages du quintile 2 ont moins de chance que ceux résidant dans les ménages du quintile 1 (25 % pour les garçons et 29 % pour les filles) de juger souhaitable l'atteinte du supérieur par les enfants pour réussir dans la vie. À l'opposé, les individus du quintile 5 ont plus de chance que ceux résidant dans les ménages du quintile 1 (44 % pour le garçon et 28 % pour

la fille) d'estimer que l'atteinte du supérieur est un facteur de réussite pour les enfants. Quant aux individus des quintiles 3 et 4, ils ont des normes scolaires quasi identiques à ceux du quintile 1, aussi bien pour la réussite sociale des garçons que celle des filles. Cette relation sous forme de J entre le niveau de vie du ménage et les normes scolaires pour les enfants est différente de la relation linéaire et positive qui est généralement observée entre le statut socioéconomique du ménage et plusieurs indicateurs de participation scolaire.

Le niveau d'instruction et l'âge des parents sont aussi significativement associés aux normes scolaires pour les enfants, et ce, dans le sens attendu. En effet, plus que les individus sans instruction, ceux ayant au moins le niveau d'études secondaires ont respectivement 27 % et 48 % plus de chances d'avoir des aspirations scolaires élevées pour les enfants. Les avantages que les personnes instruites enquêtées tirent de leur propre scolarisation (savoir lire et écrire, plus de possibilités d'emploi, etc.) et les difficultés d'insertion professionnelle des individus de faible niveau d'instruction, pourraient expliquer un tel résultat. Les individus âgés de 50 ans et plus ont moins de chances que ceux de moins de 40 ans de déclarer que les enfants doivent atteindre le niveau supérieur pour réussir dans la vie (23 % pour les garçons et 18 % pour les filles). Ce résultat s'expliquerait par le fait que les jeunes générations sont généralement plus confrontées aux problèmes d'insertion professionnelle que les anciennes générations. Par conséquent, elles pourraient mieux percevoir les perspectives pour leurs enfants d'avoir un niveau d'études supérieur pour réussir dans la vie.

Il n'y pas de différence significative en matière de normes scolaires pour les enfants entre les parents mossis et non mossis. Cela est cohérent avec le fait que les différences ethniques en matière de scolarisation s'estompent en ville. Quant à la religion, elle n'est pas non plus significativement associée aux normes de scolarisation pour les garçons, mais elle l'est toutefois pour les filles. En effet, les parents chrétiens ont 18 % plus de chance que les musulmans d'estimer que les filles doivent atteindre le niveau supérieur pour réussir dans la vie. Si cette conviction est traduite dans la pratique, elle pourrait expliquer la plus faible scolarisation des enfants musulmans, notamment les filles.

CONCLUSION

Cette étude avait pour objectif d'évaluer l'effet combiné du sexe du parent et de son statut par rapport au chef de ménage sur les aspirations scolaires pour les enfants, et ce, à travers l'examen de deux questions : les femmes

ont-elles, toutes choses égales par ailleurs, des attentes scolaires plus élevées pour les enfants que les hommes ? Qu'en est-il de cette relation lorsque les femmes assument la responsabilité de chef de ménage ?

Globalement, il est ressorti des analyses que les femmes, qu'elles soient chefs de ménage ou non, valorisent davantage la scolarisation des enfants, garçons comme filles, que les hommes. Nous avons interprété ce résultat comme une prise de conscience plus grande de l'importance et des enjeux de la scolarisation par la femme. Cette plus grande valorisation de la scolarisation des enfants par les femmes pourrait provenir des rapports qu'elles ont avec le retour sur investissement de la scolarisation des enfants. En effet, les femmes sont plus dépendantes de leurs enfants que les hommes en matière de soutien dans la vieillesse parce qu'elles auront un accès limité à d'autres ressources, alors que les hommes plus âgés peuvent épouser des femmes plus jeunes qui peuvent s'occuper d'eux (Lloyd et Brandon, 1994). Par conséquent, qu'elles assument ou non la responsabilité de chef de ménage, les femmes peuvent percevoir de plus grands avantages futurs que les hommes dans l'investissement scolaire des enfants.

En Afrique subsaharienne, les femmes ont été jusqu'à maintenant plus largement victimes de la sous-scolarisation que les hommes, aussi bien dans les campagnes que dans les villes, notamment dans les cycles d'enseignement supérieur (post-primaire, secondaire, supérieur), c'est-à-dire à des niveaux d'éducation qui offrent plus de possibilités d'emploi (Bloom *et al.*, 2016). Il n'est donc pas exclu que cette sous-scolarisation historique des femmes amène celles-ci à mieux percevoir l'importance et l'enjeu de la scolarisation pour le devenir des enfants (Pilon, 1995). Toutes ces raisons pourraient expliquer les résultats observés dans les quartiers périphériques de Ouagadougou dans la présente étude.

BIBLIOGRAPHIE

- BOUGMA, M., M.-F. LANGE, T.K. LEGRAND et J.F. KOBIANÉ (2016). « Stratégies reproductives à Ouagadougou : le rôle de la scolarisation des enfants », *Autrepart*, 74-75, p. 23-46.
- BOUGMA, M., T.K. LEGRAND et J.F. KOBIANÉ (2015). « Fertility decline and child schooling in urban settings of Burkina Faso », *Demography*, 1(52), p. 281-313.
- BOUGMA, M., L. PASQUIER-DOUMER, T.K. LEGRAND et J.F. KOBIANÉ (2014). « Fertility and schooling in Ouagadougou : The role of family networks », *Population-E*, 69(3), p. 391-418.
- BURKINA FASO (2007). *Loi n°013-2007/AN portant Loi d'orientation de l'éducation*, Ouagadougou, Assemblée nationale, 23 p.
- CHERNICHOVSKY, D. (1985). « Socioeconomic and demographic aspects of school enrollment and attendance in rural Botswana », *Economic Development and Cultural Change*, 33(2), p. 319-332.

- CLÉVENOT, D. et M. PILON (1996). *Femmes et scolarisation des enfants*, Communication présentée au colloque de YIFORD « Femmes et gestion des ressources », Yaoundé, 5-7 février, 24 p.
- DAVID, E., D.E. BLOOM, J. EDMÉADES, L. SEARLE et L. THOMPSON (2016). *État de la population mondiale (UNFPA) 2016*, New York, Fonds des Nations Unies pour la population, <<https://www.unfpa.org/fr/press/état-de-la-population-mondiale-unfpa-2016>>, consulté le 14 mai 2018.
- DESLANDES, R. (2003). « Evolution of parenting and parent involvement in schooling practices and Canadian adolescents' autonomy over a three-year span », dans S. Castelli, M. Mendel et B. Ravn (dir.), *School, Family, and Community Partnerships in a World of Differences and Change*, Gdansk, Université de Gdansk, p. 89-104.
- DESLANDES, R. (2004). « Collaboration famille-école-communauté pour une inclusion réussie », dans N. Rousseau et S. Bélanger (dir.), *La pédagogie de l'inclusion scolaire*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 326-346.
- DESLANDES, R. et R. CLOUTIER (2005). « Pratiques parentales et réussite scolaire en fonction de la structure familiale et du genre des adolescents », *Revue française de pédagogie*, 151, p. 61-74.
- DE VREYER, P. (1993). « Une analyse économétrique de la demande d'éducation en Côte d'Ivoire », *Revue d'économie du développement*, 1(3), p. 51-79.
- KOBIANÉ, J.-F. (2003). « Pauvreté, structures familiales et stratégies éducatives à Ouagadougou », dans M. Cosío, R. Marcoux, M. Pilon et A. Quesnel (dir.), *Éducation, famille et dynamiques démographiques*, Paris, Comité international de coordination des recherches nationales en démographie (CICRED), p. 153-182.
- LANGE, M.-F. (2006). « Les familles face à l'école : évolution des rapports et des représentations », dans M. Pilon (dir.), *Défis du développement en Afrique subsaharienne : l'éducation en jeu*, Paris, CEPED, coll. « Les Collections du CEPED », p. 163-184.
- LLOYD, C.B. et K.A. BLANC (1996). « Children's schooling in Sub-Saharan Africa. The role of fathers, mothers, and others », *Population and Development Review*, 22(2), p. 265-298.
- LLOYD, C.B. et A. GAGE-BRANDON (1994). « High fertility and children's schooling in Ghana : Sex differences in parental contributions and educational outcomes », *Population Studies*, 48(2), p. 293-306.
- LUTUTALA, M., A.P. NGONDO et B. MUNKENI (1996). *Dynamiques des structures familiales et accès des femmes à l'éducation au Zaïre : cas de la ville de Kinshasa*, Rapport de recherche, Kinshasa, Université de Kinshasa, 117 p.
- MARTEL, I.R. (2017). *Enquête régionale sur la petite enfance, l'éducation et l'emploi des Premières Nations du Québec*, <<http://cssspnql.com/champs-intervention/secteur-recherche/enquetes-populationnelles/enquete-regionale-education-emploi-petite-enfance-pn>>, consulté le 11 mai 2018.
- OBSERVATOIRE DE POPULATION DE OUAGADOUGOU (OPO) (2017). *L'Observatoire de population de Ouagadougou*, <<http://www.issp02.issp.bf/opo/>>, consulté le 11 mai 2018.
- PILON, M. (1995). « Les déterminants de la scolarisation des enfants de 6 à 14 ans au Togo en 1981 : apports, limites des données censitaires », *Cahiers des sciences humaines*, 31(3), p. 697-718.
- POUHE-NKOMA, P. (2010). *Sexe du chef de ménage et scolarisation des enfants au Cameroun*, Master professionnel en démographie, Yaoundé, Institut de formation et de recherche démographiques (IFORD), 106 p.
- ROSSIER, C., A. SOURA, B. BAYA, G. COMPAORE, D. DABIRÉ, S. DOS SANTOS... et Y. ZOURKALEINI (2012). « Health and demographic surveillance system profile. Profile : The Ouagadougou Health and Demographic Surveillance System », *International Journal of Epidemiology*, 41(3), p. 658-666.

- SHAPIRO, D. et B.O. TAMBASHE (2001). « Gender, poverty, family structure, and investments in children's education in Kinshasa, Congo », *Economics of Education Review*, 20(4), p. 359-375.
- TOWNSEND, N., S. MADHAVAN, S. TOLLMAN, M. GARENNE et K. KAHN (2002). « Children's residence patterns and educational attainment in rural South Africa, 1997 », *Population Studies*, 56(2), p. 215-225.
- WAKAM, J. (2002). « Relations de genre, structures démographiques des ménages et scolarisation des jeunes au Cameroun », *African Population Studies*, 17(2), p. 1-22.
- WAYACK-PAMBÈ, M. et M. PILON (2011). « Sexe du chef de ménage et inégalités scolaires à Ouagadougou (Burkina Faso) », *Autrepart*, 3(59), p. 125-144.





PARTIE 4

POLITIQUES, PROGRAMMES ET DROIT DE LA FAMILLE





CHAPITRE 14

L'INFLUENCE DES ORGANISATIONS ISLAMIQUES DANS LE PROCESSUS D'ÉLABORATION DU CODE DES PERSONNES ET DE LA FAMILLE AU MALI

AUTOPSIE D'UNE VICTOIRE

OUSMANE KONÉ

LES ANNÉES 1990 ONT ÉTÉ MARQUÉES PAR LA signature ou la ratification de nombreux accords et traités internationaux visant à lutter contre les discriminations envers les femmes. Il s'est agi, à travers ces textes, de bâtir un monde plus juste, plus égalitaire entre les sexes, plus respectueux des droits humains, particulièrement des droits de la femme. Parmi ces textes, on peut citer les déclarations des différentes conférences mondiales sur les femmes (Mexico, 1975 ; Copenhague, 1980 ; Nairobi, 1985 ; Beijing, 1995), la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (1979), la Déclaration de Vienne (1993), celle du

Caire (1994), la Convention sur l'élimination des pratiques traditionnelles ou coutumières affectant la santé des femmes et des fillettes (1997) et le Protocole à la charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatifs aux droits des femmes ou Protocole de Maputo (2003).

En Afrique, cette décennie 1990 sera également marquée par une vague de réformes juridiques et législatives (en plus de l'adoption de nouvelles politiques publiques) en faveur du respect des droits de la femme et de l'égalité de genre (Calvès, 2014 ; Imam, 2004 ; Sow, 2004). Ces réformes faisaient suite à la pression de la communauté internationale, des militants des droits de l'homme, et surtout des mouvements et organisations de femmes, aussi bien à l'échelle internationale que nationale. C'est dans ce contexte que certains pays africains comme le Burkina (1996), le Sénégal (1999) ou le Niger (2003) adopteront par exemple des lois pour interdire la pratique de l'excision (Traoré, 2009 ; Valma, 2008 ; Koné, 2003) et que d'autres adopteront ou reformeront leurs codes de la famille (par exemple le Bénin en 2002, le Maroc en 2004 ou l'Algérie en 2005).

Le Mali, qui a connu l'avènement de la démocratie, le pluralisme et l'ouverture politique au début des années 1990, n'a pas été épargné par ces vagues de réformes politiques, juridiques et législatives. Un des exemples les plus illustratifs est la réforme du Code du mariage et de la tutelle (CMT) de 1962 qui va, en effet, déboucher sur l'adoption d'un nouveau code des personnes et de la famille (CPF). S'il est vrai que cette adoption fait suite à la pression des mouvements de femmes et des militants des droits de l'homme, on doit noter qu'elle s'inscrit aussi dans la réforme juridique entreprise au Mali en 1996, notamment à travers le Programme décennal de développement de la justice (PRODEJ) mis en place par l'État malien et ses partenaires techniques et financiers comme la Banque mondiale, le Canada, le Danemark, la France, les Pays-Bas, le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) et l'Union européenne.

Caractérisé par son ouverture, le processus d'élaboration du CPF a surtout été marqué par la participation active des acteurs de la société civile malienne, notamment les organisations religieuses, principalement islamiques, les organisations féminines, les militants des droits de l'homme et autres acteurs sociaux tels que l'association des chefs de quartiers de Bamako, la confrérie des chasseurs du Mali, ou le mouvement culturel N'Ko. Une des caractéristiques principales de ce processus fut la polémique qu'elle a engendrée, notamment autour d'un certain nombre de questions telles que le devoir d'obéissance de la femme à son mari, la légalisation du mariage religieux, l'égalité entre filles et garçons en matière d'héritage et de succession et la reconnaissance des enfants nés hors mariage. Jamais

dans ce pays d'Afrique de l'Ouest, le processus d'élaboration d'un texte de loi, ou d'une politique publique de façon générale, n'avait fait l'objet de telles polémiques. Cette dernière sera largement commentée aussi bien dans la presse nationale qu'internationale. De ces polémiques, naîtront deux versions du code : une première en 2009, jugée « progressiste » par les organisations féminines et leurs alliés, puis une seconde en 2011, soutenue par les organisations islamiques, mais considérée comme « rétrograde et discriminatoire » par les organisations féminines et les militants des droits de la personne.

En effet, ce processus d'élaboration du code sera très vite et très largement influencé par les acteurs islamiques qui vont pouvoir, au fil des années, l'infléchir en leur faveur. Si plusieurs travaux de recherche se sont intéressés à la controverse autour du Code des personnes et de la famille au Mali (Schulz, 2003, 2010 ; Soares, 2009, 2011 ; De Jorio, 2009 ; Wing, 2005), très peu se sont focalisés spécifiquement sur l'influence du processus par les acteurs religieux islamiques. Pour rappel, 90 % à 95 % de la population malienne sont des musulmans (Holder et Saint-Lary, 2013 ; Sanankoua, 2008 ; Bérédogo, 2002) contre 5 % de chrétiens. Ce qui atteste du poids ou de la place qu'occupe l'Islam dans ce pays.

Aujourd'hui, dans la plupart des pays à majorité musulmane, le droit de la famille demeure l'un des sujets les plus controversés politiquement et socialement. Rappelons que le processus de démocratisation entamé sur le continent africain au début des années 1990 a permis une éclosion associative, notamment religieuse (Jonckers, 2011). Depuis cette période, on observe une accélération des phénomènes de « réveils religieux, tant chrétiens qu'islamiques, qui s'accompagnent de visées identitaires, voire nationalistes » (Holder et Saint-Lary, 2013, p. 187). On voit de plus en plus des initiatives islamiques qui tendent à investir les sphères publiques, contribuant ainsi à faire émerger une certaine opinion publique qui, jusqu'ici, était « peu prise en compte » (Holder et Saint-Lary, 2013). Dans plusieurs pays africains, les organisations de la société civile (OSC) islamiques participent de façon remarquable aux débats sur les politiques publiques comme ce fut récemment le cas au Mali à travers l'élaboration du Code de la famille. Il est donc important de se pencher sur ces acteurs et de comprendre les stratégies qu'ils mettent en place afin d'investir ces sphères publiques et influencer le processus d'adoption des politiques publiques en leur faveur.

Dans un tel contexte, l'objectif du présent chapitre est d'analyser et de comprendre comment les acteurs islamiques maliens sont parvenus à influencer le processus d'élaboration du code de la famille en leur faveur

et d'y intégrer leurs principales revendications en matière de relation de genre, notamment. De façon plus explicite, il s'agira d'analyser et de comprendre les différentes stratégies qu'ils ont déployées ou utilisées à cet effet.

LE PROCESSUS D'ÉLABORATION DU CODE DES PERSONNES ET DE LA FAMILLE AU MALI : QUELQUES ÉLÉMENTS HISTORIQUES ET CONTEXTUELS

Jusqu'en 2011, il n'existait pas, à proprement parler, un code de la famille, sous forme de texte unique au Mali. En réalité, les dispositions relatives à la famille se trouvaient principalement dans le CMT adopté en 1962, soit deux ans après l'accession du pays à l'indépendance. Ces dispositions étaient également dispersées dans plusieurs autres textes comme le code de nationalité, le code de la parenté, le code de prévoyance sociale, le code du travail, le code domanial et foncier. Il faut rappeler que malgré l'existence de ces multiples textes, beaucoup de Maliens se réfèrent à leurs coutumes ou à l'Islam, pour les musulmans, pour la gestion des rapports familiaux (Famanta, 2012 ; Schulz, 2010).

Si le CMT était considéré au moment de son adoption comme un texte révolutionnaire, parce qu'il comportait des dispositions progressistes comme celles relatives à la lutte contre le mariage forcé, le mariage précoce, la répudiation, à partir des années 1990, il fera l'objet de nombreuses critiques. Parmi elles, nous avons, par exemple, celle relative à l'inclusion dans le texte du devoir d'obéissance de la femme envers son mari. Ce qui avait amené la sociologue malienne Diallo (2009), à parler de « statut inférieur de la femme » par rapport à celui de l'homme dans le texte.

En plus de ces lacunes, le CMT n'abordait pas certains points, pourtant complexes et sensibles, comme l'héritage et la succession, laissant ainsi les populations recourir à leur religion, l'Islam pour la majorité d'entre elles, ou à leurs coutumes pour les gérer (Toukara, 2012 ; Famanta, 2012). Il faut également ajouter que le CMT était « un mélange » de plusieurs types de droits : le droit moderne qui prône l'égalité entre homme et femme, le droit coutumier basé sur la suprématie de l'homme sur la femme, et le droit islamique qui recommande la soumission de la femme à son mari. Pour Toukara (2012), ce pluralisme désordonné et non maîtrisé était une source de lacunes, d'oppositions ou de contradictions dans les textes législatifs maliens, un « désordre juridique » qui ne faisait que perpétuer les discriminations envers les femmes.

Rappelons que la dénonciation dans les années 1990 des insuffisances du CMT et d'autres textes législatifs et juridiques au Mali se déroule dans un contexte national favorable marqué par de nombreuses initiatives ou politiques publiques en faveur des droits des femmes et de l'égalité entre les sexes, tels que la création d'un Secrétariat d'État chargé de la promotion féminine en 1991, d'un Commissariat à la promotion de la femme en 1993 et d'un ministère responsable de la promotion de la femme en 1997. Comme le souligne Schulz (2010), la réforme de la législation sur les rapports familiaux s'inscrivait aussi dans le contexte plus large de la réforme de la justice malienne et visait surtout à corriger les incohérences et les insuffisances du CMT. Le processus de réforme a commencé en 1995 avec une étude de la Coordination des associations et ONG féminines du Mali (CAFO) menée en collaboration avec l'Association des juristes maliennes (AJM) et le Commissariat à la promotion de la femme. Financée par l'Ambassade des États-Unis au Mali et réalisée par le Groupe d'appui à la réforme juridique (GAREJ), un groupe d'experts, spécialistes de différents domaines du droit, cette étude qui a porté sur l'analyse des principaux textes juridiques maliens visait à identifier les dispositions discriminatoires envers les femmes ainsi que celles en contradiction avec les accords et traités internationaux ratifiés par le Mali. Intitulée *La situation de la femme dans le droit positif malien et ses perspectives d'évolution*, cette étude a porté sur plusieurs textes juridiques et législatifs du pays : le régime successoral, le code domanial et l'accès des femmes à la terre, le code pénal, le système fiscal, le Code du mariage et de la tutelle, le code de la parenté, le code de nationalité, le code du travail et le code de prévoyance sociale. Ce qui a particulièrement attiré l'attention des auteurs de l'étude, c'est le nombre élevé de dispositions discriminatoires envers les femmes dans le CMT. Au terme de cette étude, plusieurs recommandations ont été formulées, la principale étant une « réforme du code de la famille » (entendre par là le CMT) pour une prise en compte équitable des aspirations, opinions et intérêts de toutes les catégories de citoyens (GAREJ, 1995). Cette réforme devait déboucher sur l'élaboration d'un nouveau code des personnes et de la famille plus égalitaire entre hommes et femmes. C'est ainsi qu'en 1998, le gouvernement malien, à travers le ministère de la promotion de la femme, et sous la pression notamment des associations et ONG féminines et des bailleurs de fonds, lança officiellement les travaux d'élaboration de ce texte. Selon Schulz (2010), cette démarche s'inscrivait dans la foulée de la plateforme de Beijing (1995) portant essentiellement sur l'égalité entre les sexes.

Afin de permettre une large implication des différentes sensibilités du pays, et avoir un texte consensuel qui puisse répondre aux aspirations des populations, des concertations régionales et nationales seront organisées en 2000 autour d'un certain nombre de thèmes et sous-thèmes comme le statut du mariage religieux, l'âge au premier mariage, l'obésissance de la femme à son mari, la succession et l'héritage, l'adoption et filiation des enfants, notamment. Les conclusions de ces concertations régionales vont faire l'objet d'une synthèse nationale en septembre 2001 à Bamako. Le comité hétéroclite qui a présidé cette synthèse nationale était composé de représentants de tous les départements ministériels, d'associations de femmes et de jeunes, de partis politiques, d'institutions de la République, de l'administration civile et militaire, d'associations des confessions religieuses, de chefs de quartiers (ou chefs traditionnels), de syndicats et organisations socioprofessionnels, du Conseil national des personnes âgées, de la Chambre de commerce et d'industrie du Mali, de l'Assemblée permanente des chambres d'agriculture et de la chambre des métiers, de la presse, des délégués de toutes les régions du Mali et du district de Bamako. Sur la base des conclusions de cette synthèse nationale, un groupe d'experts a été recruté par le ministère de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille pour rédiger une première version du projet de Code des personnes et de la famille.

En mai 2002, le texte ainsi rédigé sera soumis au conseil des ministres. Celui-ci ne l'enverra pas à l'Assemblée nationale de peur de faire face à la réaction ou à la colère des OSC islamiques. Malgré l'élection d'Amadou Toumani Touré à la présidence de la République en juin 2002, le texte restera dans les tiroirs jusqu'en 2005, date à laquelle il le confiera au ministère de la Justice. Après la mise en place de plusieurs commissions de révision de ce projet de code, celui-ci fut enfin soumis à l'Assemblée nationale qui l'adopta le 3 août 2009 lors d'une session extraordinaire. Ce texte, défendu par les organisations féminines et les défenseurs des droits de l'homme, était jugé « progressiste », car favorable à l'égalité hommes-femmes et au respect des droits des femmes et des enfants. Cependant, aussitôt après son adoption, et au motif qu'il allait à l'« rencontre » des valeurs maliennes, il sera rejeté par les principales organisations islamiques du pays, à savoir le Haut Conseil islamique (HCI), l'Association malienne pour le progrès et l'unité de l'Islam (AMUPI), la Ligue des imams et érudits du Mali (LIMAMA), l'Union nationale des associations de femmes

musulmanes du Mali (UNAFEM) et l'Union des jeunes musulmans du Mali (UJMMA). Quatre principaux points étaient évoqués pour justifier ce rejet : l'absence dans le texte de la mention du devoir d'obéissance de la femme à son mari, de la légalisation du mariage religieux, la promotion de l'égalité entre filles et garçons en matière de succession et d'héritage et, enfin, la reconnaissance des enfants nés hors mariage.

Le rejet du projet de code par les organisations islamiques créa de vives tensions qui vont amener le président Amadou Toumani Touré à ne pas promulguer le texte. Après sa relecture par une commission *ad hoc* composée de parlementaires et de représentants d'organisations islamiques, une deuxième version du texte sera soumise et adoptée le 2 décembre 2011 par l'Assemblée nationale. Jugé discriminatoire envers les femmes, ce nouveau code qui prenait en compte les principales revendications des acteurs religieux islamiques fut violemment critiqué par les organisations féminines et les défenseurs des droits de l'homme. Malgré ces critiques, il sera promulgué par le président de la République ATT, aussitôt après son adoption.

LE TERRAIN ET LA GRILLE D'ANALYSE

Essentiellement qualitatives, les données utilisées dans cette étude ont été collectées sur le terrain, au Mali, principalement dans la capitale, Bamako, entre janvier et avril 2013. Elles proviennent essentiellement d'une trentaine d'entretiens individuels semi-directifs réalisés avec les principaux acteurs impliqués dans la controverse autour du Code des personnes et de la famille. Ces entretiens se sont déroulés entre autres autour des questions à l'origine de la controverse ainsi que les stratégies de communication, d'actions collectives et d'alliances mises en place par les acteurs afin de défendre leurs positions respectives, pour ou contre le code. Il faut noter qu'en plus de ces données empiriques, nous avons utilisé des données issues de la littérature scientifique et grise sur le sujet.

Pour ce qui est de la grille d'analyse, nous avons choisi l'approche de l'action collective protestataire. Ce choix s'explique, d'une part, par le caractère contestataire des mobilisations qui ont émaillé l'adoption du code et, d'autre part, par leur caractère collectif. La particularité de cette approche théorique est qu'elle s'intéresse à toutes les formes de mouvements de protestation, que ceux-ci soient structurés ou non, que ces mobilisations

collectives soient planifiées ou spontanées, qu'elles soient dirigées contre l'État ou pas. Aussi, elle permet d'analyser et de comprendre le comment et le pourquoi d'une protestation à l'image de celle relative à l'élaboration du Code des personnes et de la famille au Mali. Cela, en mettant un accent particulier sur les stratégies de communication et d'actions collectives, ainsi que les alliances stratégiques mises en place par les différents acteurs. Toute chose qui nous a permis de comprendre l'influence des organisations islamiques et leur victoire par rapport à l'élaboration du code de la famille au Mali.

LES RÉSULTATS

Les stratégies de communication, les actions collectives et les alliances stratégiques efficaces

L'influence des organisations islamiques sur le processus d'élaboration du Code des personnes et de la famille a été possible grâce à des stratégies de communication, d'actions collectives et d'alliances particulièrement efficaces.

La communication : un outil efficace au cœur de la victoire des organisations islamiques

Tout mouvement social ou toute organisation, pour faire pression et asseoir son influence dans le cadre d'un processus d'adoption d'une politique publique ou d'un texte de loi, doit avoir une stratégie efficace de communication. Cette évidence, les organisations islamiques l'ont comprise dans le cadre de leur participation au processus d'élaboration du Code des personnes et de la famille. En réalité, la communication va occuper une place centrale dans leurs stratégies pour influencer le processus en leur faveur. En effet, les organisations islamiques ont non seulement pris le soin de choisir les messages à véhiculer, mais également, les canaux appropriés pour le faire.

Pour ce qui est des messages véhiculés, elles ont rapidement présenté le projet initial de réforme de 2009 comme un « complot de l'Occident contre l'Islam » et une « atteinte aux valeurs maliennes ». Comme le souligne bien une militante de l'UNAFEM :

Les pays occidentaux qui soutiennent ce code n'ont d'autres objectifs que de détruire l'Islam, notre religion, celle à laquelle appartient la majorité des Maliens. Regardez les autres pays musulmans à travers

le monde, partout où l'Islam a un petit poids, ils cherchent à l'anéantir à travers des textes comme ce code qui remettent en cause ses fondements. Mais qu'ils sachent que nous musulmans, nous n'allons jamais nous laisser faire, on résistera.

De tels messages indiquent clairement que l'Occident, en appuyant l'adoption du code de la famille au Mali, cherche à « porter atteinte » à l'Islam, la religion pratiquée par plus de 90 % de la population. S'opposer à cette adoption revenait donc à défendre l'Islam et les valeurs maliennes.

Un journaliste ouvertement pro-islamique va dans le même sens lorsqu'il dit que :

Tous ces bruits [...] étaient contre l'Islam [...]. Il y avait beaucoup de propos [ou dispositions] absurdes dans ce code qui remettaient en cause les principes fondamentaux de l'Islam. Donc, c'est bien l'Islam qui était directement visé par ce code qui partait à contre-courant des réalités et des valeurs maliennes.

Selon les acteurs islamiques, la « légitimité » d'un texte comme le code de la famille dépend de son « niveau de respect des valeurs religieuses et coutumières » du pays. C'est ce que rappelle un membre de l'Union des jeunes musulmans du Mali :

Le code doit s'inspirer de nos valeurs religieuses, sociétales et coutumières. Mais, c'est tout le contraire que la communauté internationale cherche à nous imposer, notamment par l'intermédiaire de ces féministes qui sont en déphasage avec les réalités de leur société et par la complicité de certains responsables [maliens] corrompus. La finalité recherchée était que nous perdions notre identité de musulman, notre belle culture, et devenir ainsi des chauves-souris [c'est-à-dire des gens sans identité].

Quelques extraits des messages tenus par Dicko, président du HCI, résument bien la façon dont les acteurs religieux islamiques présentaient le code : « Ce code est une insulte pour le Coran » ; « Ce code est un code inspiré de l'Occident qui veut transformer la société malienne avec des valeurs soi-disant universelles » ; « Qu'on le veuille ou pas, la religion de Dieu (l'Islam) s'affirmera, personne ne peut s'y opposer » ; « Comment voir la religion de Dieu victime de complot, d'atteinte de toute sorte et qu'en tant que fidèles, nous restions les bras croisés, sans dire aucun mot, sans rien faire ? »

Un autre leader de l'UJMM, à l'instar d'autres acteurs islamiques, dénonce l'idée même de culture universelle ou d'« universalité culturelle » qu'on a voulu imposer aux Maliens à travers la première version du code :

Cette idée d'universalité sociale et culturelle, de « mondialisation familiale » ne tient pas la route. Nous, pays dominés, pays pauvres, on peut tenter de nous formater dans des carcans, mais cela ne sera jamais le cas pour la Chine, pour le Japon [...]. La vérité est que ce qu'on a voulu [nous] proposer [à savoir le code de 2009] déstructure notre société, notre sous-bassement social et culturel. En réalité, c'est un petit lobby activiste appuyé par les Occidentaux qui était derrière ce code, heureusement que les organisations islamiques ont défendu nos valeurs.

En plus des messages ou discours présentant le code comme un « complot de l'Occident » contre l'Islam et leurs valeurs maliennes, on a ceux qui le présentaient comme une imposition des bailleurs de fonds, c'est-à-dire une nouvelle conditionnalité de l'aide au développement. Comme le souligne M.C., un responsable du HCI et de l'AMUPI :

Ce code est une exigence des bailleurs de fonds à l'endroit de l'État malien, ça, tout le monde le sait [...]. Et finalement, nous [OSC islamiques], nous avons compris à travers certaines dispositions de ce code [celui de 2009] qu'ils [les bailleurs de fonds] veulent standardiser une culture, leur culture, mais cela ne peut pas marcher.

Selon lui, à travers « l'exigence d'un code de la famille basé sur les réalités occidentales », les bailleurs de fonds « imposent » leur culture aux pays africains, laquelle est désormais considérée comme « la culture standard », « universelle ». Selon d'autres acteurs islamiques, l'adoption de ce code était une exigence des bailleurs de fonds et l'État malien s'y est plié parce qu'il est pauvre et dépend largement de l'aide internationale. Cette affirmation d'un leader religieux musulman est assez illustrative :

Les bailleurs de fonds ont dit au gouvernement que s'il ne fait pas adopter un code de la famille qui défende clairement l'égalité entre homme et femme, ils vont couper leur aide. Et puisque le Mali est un pays pauvre qui dépend largement de ces fonds extérieurs, il s'est plié à ces exigences. Ce sont les PTF [partenaires techniques et financiers] qui ont fait pression, les députés le savent et ils l'ont dit. Les bailleurs de fonds ont exigé, et même sommé le gouvernement d'organiser une session extraordinaire [à l'Assemblée nationale] pour faire adopter le code de la famille [...]. C'est pourquoi ils [les députés] n'ont même pas eu le temps de [le] lire avant de le voter. Le document a été déposé sur

leur table seulement 15 jours avant son vote, un document de plus de 1 000 articles. Comment pouvaient-ils lire tout ça pendant ce laps de temps alors qu'ils ont d'autres choses à faire parallèlement ? Vu que c'est un document qui engage la vie de toute une nation, les députés auraient dû l'avoir deux mois avant le vote pour pouvoir mieux s'imprégner de son contenu. Mais, le gouvernement était sous pression et les députés devaient voter rapidement.

Les OSC islamiques ont ainsi présenté le code comme une « imposition » ou un « complot occidental » contre la culture et les valeurs maliennes, « une nouvelle conditionnalité de l'aide ».

En plus de l'utilisation de messages qui se sont avérés très « mobilisateurs », on doit ajouter le choix judicieux de canaux pour les véhiculer. Il faut rappeler que les canaux de communication constituent de nos jours un outil très important pour les mouvements sociaux dans le cadre de la mobilisation des militants (Ellis et Van Kessel, 2009a, 2009b ; Fillieule et Péchu, 1993) ou pour la coordination des activités en cas de manifestation (Tilly et Tarrow, 2008). Les organisations islamiques maliennes semblent avoir compris que l'efficacité d'une communication, en plus du contenu des messages à véhiculer, passe par les canaux choisis à cet effet. Ainsi, elles vont choisir des canaux de communication qui, pour beaucoup, échappent au contrôle de l'État. Par exemple, les nombreuses radios privées islamiques (*Radio islamique de Bamako*, *Dambé* ou *La Voix des musulmans...*), présentes aussi bien à Bamako que dans les capitales régionales, les préfectures et les communes rurales du pays, ont été fortement mobilisées pour relayer les messages ou mots d'ordre des acteurs religieux. Il faut préciser que ces radios sont plus écoutées que la radio nationale ou d'autres canaux de communication gérés par l'État malien (Koné, 2015, 2017). Ces radios privées islamiques ont donc constitué un atout de taille dans la stratégie de communication des pourfendeurs du code.

Plus que ces radios, encore, les prêches se sont révélés particulièrement efficaces notamment pour relayer les messages des acteurs religieux et mobiliser les populations autour de leurs revendications. Pour rappel, ces prêches se passaient non seulement sur les antennes des radios privées islamiques, mais aussi et surtout dans les mosquées, que ce soit lors de la traditionnelle prière de *Juma* (ou prière collective de vendredi) ou celles menées à d'autres heures de prière. La particularité de ces prêches est qu'ils sont très accessibles et très suivis par la population. Comme le résume fièrement un responsable du HCI, « *les imams et les autres prêcheurs sont mieux écoutés [au Mali] que le président de la République* ». Un autre élément qui fait leur force est la capacité de ces prêches à facilement

transmettre des messages ou relayer des mots d'ordre aux populations sur toute l'étendue du territoire national. Au Mali, il est en effet aisé de relayer les informations à travers la LIMAMA dont l'ensemble des imams sont membres, qu'ils soient de la capitale, Bamako, des capitales régionales ou des villages les plus reculés du pays. C'est ce que souligne un membre de l'UNAFEM :

Le Mali compte des centaines de prêcheurs à travers tout le pays, et parmi eux, on compte beaucoup d'imams. Les prêches peuvent se donner n'importe quand, il n'y a pas un moment ou une circonstance précis pour cela. C'est pourquoi, presque chaque jour, on assiste à des prêches qui étaient les fidèles sur Dieu et sa religion, sur l'actualité ou sur toute autre information les concernant.

Ces prêches sur lesquels l'État n'avait pratiquement aucun pouvoir ont constitué un moyen de communication redoutablement efficace pour les organisations islamiques, les aidant ainsi à influencer le processus en leur faveur.

— **Les actions collectives : des moyens de pression stratégiques et efficaces**

En plus de la communication, les organisations islamiques ont compris que pour influencer le processus d'élaboration du code en leur faveur, il fallait adopter une bonne stratégie d'actions collectives. Parmi ces dernières, on compte notamment de multiples campagnes d'informations et de sensibilisation, d'actions de plaidoyer et de lobbying auprès des autorités. Aussi, en plus du boycott de leurs cérémonies religieuses par les leaders religieux, certaines responsables d'OSC féminines, favorables à l'adoption du code, affirment être la cible d'insultes et de « menaces de mort ».

Si plusieurs autres actions collectives ont été menées à travers le pays, notamment dans plusieurs capitales régionales (Kayes, Sikasso, Ségou, Tombouctou, etc.), on doit noter qu'elles se sont surtout concentrées dans la capitale, Bamako. Les *meetings* et marches de protestation ont été particulièrement efficaces. Ainsi, plusieurs acteurs sociaux maliens impliqués dans ce processus affirment que le *meeting* historique du 22 août 2009, qui a regroupé entre 50 000 et 70 000 militants dans le plus grand stade de Bamako (Stade du 26 mars), pour protester contre le vote de la première version du code par l'Assemblée nationale, est l'action collective protestataire qui a changé la donne en faveur des acteurs religieux islamiques. En effet, après ce *meeting*, les plus hautes autorités du pays ont pris peur, ont reculé, et retiré le texte controversé qui venait d'être voté par la majorité des députés.

En plus de la communication et des actions collectives, les OSC islamiques, toujours pour influencer le processus en leur faveur, ont adopté une stratégie d'alliances (ou des alliances stratégiques) avec d'autres acteurs sociaux du pays.

— Les alliances avec d'autres acteurs sociaux : une stratégie de légitimation efficace

Très souvent, les alliances stratégiques sont au cœur des mouvements protestataires. Si les actions collectives constituent généralement des moyens de pression pour les différents groupes d'acteurs (Cefai et Trom, 2001 ; Chazel, 1993), notamment pour que les autorités tiennent en compte leurs revendications, les alliances stratégiques, quant à elles, visent à renforcer ou resserrer leurs rangs en mobilisant d'autres acteurs avec qui ils partagent les mêmes objectifs ou valeurs. Ce fut le cas avec les organisations islamiques maliennes dans leur objectif d'influencer le processus d'élaboration du code en leur faveur. En plus de resserrer leurs propres liens, les OSC islamiques ont noué des relations avec d'autres organisations « phares » de la société civile du pays. Après les avoir énumérés, un responsable de l'UJMA reconnaît que ces alliances ont donné « un coup extraordinaire » à leur mobilisation :

À l'intérieur [du pays] et à Bamako, on a eu des alliés de taille : les trois familles fondatrices de Bamako [les Touré, les Dravé et les Niaré]. À noter qu'actuellement, le patriarche des familles fondatrices de Bamako, à savoir Modibo Niaré, est le président de la commission de contrôle du Haut Conseil islamique du Mali. Et leur partenariat a été extraordinaire. Il y avait aussi la Coordination des chefs de quartier de Bamako, la Confrérie des chasseurs du Mali, le mouvement N'KO [un mouvement culturel] qui étaient nos alliés, ainsi que plusieurs autres associations qui défendaient nos valeurs.

En plus de ces organisations, plusieurs alliances avec des médias, la presse écrite et les radios privées principalement, ont également été nouées. Un responsable du HCI souligne l'importance de cette alliance :

Aujourd'hui, tu ne peux pas gagner un combat sans une alliance avec les hommes des médias, un partenariat solide avec eux. Si tu comprends cela et t'investis en conséquence dans cette voie, tu ne pourras que gagner la bataille. Aujourd'hui, si tu gagnes toutes les batailles, mais que tu ne gagnes pas la bataille médiatique, alors, tu as du chemin à faire.

Aussi, précise-t-il que cette « alliance avec les médias » a été initiée par les hommes de médias eux-mêmes :

Je ne vous donnerai pas de nom, mais je vous informe que certains médias sont venus nous voir au bureau pour nous dire que le combat que nous menons était le leur, et que pour cela, ils souhaitaient qu'il y ait un partenariat entre nous afin qu'ils puissent relayer nos messages auprès de la population. Beaucoup sont venus comme ça.

Les propos d'un membre de l'AMUPI le confirment :

Certains promoteurs de radios privées sont venus nous rencontrer au bureau. Ils nous ont dit qu'ils sont musulmans et que tout leur argent, tous leurs biens sont au service de Dieu. Ils nous ont dit que si on a des informations à passer, les portes de leurs radios restent ouvertes pour cela.

— La prise en compte des principaux points de revendication des organisations islamiques : l'expression d'une victoire

Avant de parler de la prise en compte des principaux points de revendication des acteurs religieux, il est important de rappeler que le rejet du code de 2009 par les OSC islamiques aussitôt après son adoption par l'Assemblée nationale, avait conduit à son renvoi à une seconde lecture. Cet acte constitua, pour ces acteurs islamiques, une première grande victoire, fruit des stratégies d'influence qu'ils ont mises en place depuis le début de ce processus.

Parmi les points de revendication des OSC islamiques pris en compte dans la dernière version du code, figure la réintroduction de la reconnaissance du « devoir d'obéissance de la femme à son mari ». À la suite de la pression des OSC féminines et des militants des droits de l'homme, la première version du code des personnes et de la famille, adoptée en août 2009, avait en effet supprimé cette disposition qui existait dans le Code du mariage et de la tutelle de 1962. Ainsi, l'ancienne disposition de 1962 qui stipulait que « le mari doit protection à sa femme, et la femme, obéissance à son époux » avait été remplacée dans le code de 2009 par la suivante : « Les époux se doivent mutuellement fidélité, protection, secours et assistance. Ils s'obligent à la communauté de vie sur la base de l'affection et du respect. » Cette dernière disposition qu'on pouvait qualifier de « progressiste » ne durera pas longtemps, et en 2011, « le devoir d'obéissance de la femme à son mari » perçu par les OSC islamiques comme faisant partie des règles de l'Islam et des valeurs socioculturelles du Mali fera son retour

dans la législation malienne. Un argument que critiquent les groupes féministes qui estiment au contraire qu'il s'agit d'un principe en décalage avec les réalités contemporaines du Mali. Dans tous les cas, le retour de cette disposition dans le code de la famille de 2011 peut être considéré comme une « victoire » pour les OSC islamiques, et un « échec » pour les OSC féminines.

En plus du devoir d'obéissance de la femme à son mari, les organisations islamiques ont obtenu la légalisation du mariage religieux dans le « nouveau » Code des personnes et de la famille. Fruit de leurs stratégies d'influence, cette reconnaissance du mariage religieux repose sur l'idée que ce type de mariage est le seul « vrai » mariage au Mali (Koné, 2015). Pour défendre le mariage religieux et sa reconnaissance officielle, les OSC islamiques ont argumenté que cette légalisation allait « protéger » les droits des femmes mariées, religieusement, mais pas civilement, et de leurs enfants, notamment en cas de décès de leurs époux ou pères. Les propos d'un leader du HCI résument bien les arguments mis en avant par les acteurs islamiques en faveur de la légalisation du mariage religieux :

Il y a des femmes qui font trente à quarante ans de mariage, mais après le décès de leurs maris, elles n'ont souvent rien en termes d'héritage, leurs enfants non plus. Simplement parce que leur mariage avec le défunt était un mariage religieux. L'alternative que les autres ont trouvé à dire, notamment les féministes, c'était de pousser les gens à faire le mariage civil. Pour elles, seul le mariage civil peut régler ce problème-là. Nous, nous avons dit qu'au contraire, c'est la légalisation du mariage religieux qui va résoudre le problème. De l'indépendance à nos jours, on est en train de faire des campagnes pour aller vers le mariage civil massif, mais ça n'a pas donné les effets escomptés. Finalement, nous avons dit qu'il faut aller vers la légalisation du mariage religieux.

Malgré l'opposition de certaines organisations féminines, des militants des droits de l'homme et des deux ministères responsables du code (ministère de la Justice et celui de la Promotion de la Femme) pour qui cette légalisation comporte des « risques importants » pour les droits des femmes tels que le problème du consentement de la fille, du respect de l'âge requis pour le mariage, de l'enregistrement et de l'acheminement du papier de mariage à l'État civil, de la hausse des cas de polygamie, les OSC islamiques ont gagné la bataille avec la reconnaissance officielle du mariage religieux dans ce texte.

En plus d'obtenir la légalisation du mariage religieux, les organisations islamiques ont réussi à réduire l'âge légal au premier mariage pour les filles. Celui-ci est fixé maintenant à 16 ans contre 18 précédemment. L'argument avancé par les acteurs islamiques est que selon l'Islam, une fille peut être donnée en mariage dès qu'elle atteint la puberté. Selon eux, il n'est donc pas question d'attendre 18 ans et de courir le risque que les adolescentes tombent enceintes et deviennent « mères célibataires », par exemple.

La répartition de l'héritage selon les règles islamiques et coutumières fait également partie des points de revendication des OSC islamiques pris en compte dans le code. Il faut rappeler que jusqu'à l'adoption du code de la famille en 2009, il n'existait aucune législation sur l'héritage et la succession au Mali. Il était toujours demandé aux citoyens de se référer à leurs coutumes ou religions pour régler ces questions. C'est seulement en 2009, avec l'adoption de la première version du code, qu'elles vont être prises en compte pour la première fois dans la législation malienne. Le texte de 2009 prévoyait un traitement égal entre filles et garçons en matière d'héritage. Une disposition qui sera rejetée par les organisations islamiques qui argumentent que l'héritage et la succession doivent se faire selon les règles religieuses ou coutumières des personnes concernées, et donc doivent privilégier les garçons par rapport aux filles, cela, au nom de la continuité de la famille. Ainsi, à la faveur de la relecture du code en 2011, les revendications des religieux islamiques ont été prises en compte, et l'article 751 du Code des personnes et de la famille (2011) stipule que « l'héritage est dévolu selon les règles du droit religieux, coutumier ou selon les dispositions du présent livre ».

Un autre point de revendication des organisations islamiques pris en compte est celui relatif à la non-reconnaissance de l'enfant né hors mariage (ou enfant naturel), et l'impossibilité pour celui-ci d'hériter de son père. L'argument avancé par les OSC islamiques est que l'Islam, ainsi que les différentes coutumes maliennes, « condamne fermement » le fait d'avoir un enfant avant le mariage ou en dehors du mariage. Ainsi, ajoutent-ils, au Mali, un enfant né hors mariage ne peut aucunement être reconnu et traité de la même manière qu'un enfant légitime (né dans le cadre du mariage), ils ne peuvent pas avoir les mêmes droits en matière d'héritage et de succession. Malgré l'opposition de nombreuses organisations féminines, des militants des droits de l'enfant et des droits de l'homme en général, les organisations islamiques ont fait pression et ont finalement obtenu la non-reconnaissance de l'enfant né hors mariage dans la dernière version du code.

Un dernier point de revendication pris en compte dans le code est l'impossibilité pour la femme d'exercer des activités économiques sans l'accord préalable de son mari. En effet, plusieurs organisations islamiques ont argumenté que cette disposition était conforme à l'islam. Cette disposition figurait d'ailleurs déjà dans l'ancien Code du mariage et de la tutelle de 1962 qui indiquait que « la femme ne peut tenir un commerce sans l'autorisation de son époux » (art. 38 du CMT).

CONCLUSION

La présente étude a montré que les organisations islamiques maliennes ont pu infléchir le processus d'élaboration du Code des personnes et de la famille en leur faveur grâce à des stratégies efficaces. Ces stratégies incluent le choix de messages mobilisateurs tels que la défense de la culture malienne et le combat contre le dictat de l'Occident et des bailleurs de fonds. Ces messages (ou discours) des acteurs islamiques semblent avoir eu un écho favorable auprès de la population, notamment si on se réfère à la forte mobilisation qu'ils ont réussi à réaliser. Ils ont, en effet, été véhiculés par des canaux de communication uniques, efficaces et hors de contrôle de l'État malien comme les radios religieuses privées ou les prêches. Grâce à cette communication efficace, les organisations islamiques ont pu organiser des actions collectives comme les *meetings* et marches de protestation de grande ampleur qui ont fait reculer le gouvernement. Elles n'ont pas hésité à recourir à des stratégies que l'on peut qualifier d'intimidation et de chantage, et ce, envers les défenseurs du code incluant les menaces envers les membres d'OSC féminines et le boycottage des cérémonies sociales de ceux qui soutenaient initialement le code. Les alliances stratégiques, notamment celles avec d'autres acteurs sociaux cruciaux au Mali, tels que les familles fondatrices de Bamako, hommes de médias, confrérie des chasseurs du Mali, mouvement culturel N'KO et autres ont joué également un rôle important. Notre étude a aussi montré que contrairement à celles mises en place par les organisations féminines (et leurs alliés) qui soutenaient la version du code jugée « progressiste », les stratégies des organisations islamiques se sont avérées plus efficaces. C'est pourquoi elles ont pu influencer, c'est-à-dire infléchir le processus en leur faveur. Ayant donc réussi à rejeter le premier texte qui avait été voté par l'Assemblée nationale en 2009, notamment grâce à la mobilisation historique qu'elles ont pu réaliser, les organisations islamiques ont exigé et obtenu sa relecture. Ce qui débouchera sur la nouvelle et actuelle version adoptée en 2011, laquelle intégrera les principaux points de revendication des acteurs islamiques incluant le devoir d'obéissance de la femme

à son mari, la légalisation du mariage religieux, la réduction de l'âge au mariage pour les filles à 16 ans, l'héritage et la succession selon les règles islamiques et coutumières, la non-reconnaissance de l'enfant né hors mariage et l'impossibilité pour lui d'hériter de son père, et enfin, l'impossibilité pour la femme d'exercer des activités économiques sans l'accord préalable de son mari.

À travers cette « victoire » dans la bataille pour l'adoption du code de la famille, les acteurs islamiques se sont repositionnés au sein de l'espace public de débat au Mali (Koné, 2017). Depuis leur démonstration de force en 2009 et la réorientation du processus en leur faveur, les acteurs islamiques sont présents dans presque tous les espaces publics de débats au Mali. Aucune rencontre, aucun débat sérieux sur la vie de la nation ne se déroule sans qu'ils y soient invités ou consultés. Aucune politique publique, notamment sur les rapports familiaux, n'est adoptée sans leur implication ou sans qu'ils donnent leur avis. De nos jours, ils constituent la frange la plus dynamique de ce qu'on pourrait qualifier de « société civile » au Mali, car présents sur presque tous les fronts. Ce repositionnement des acteurs religieux islamiques dans la sphère publique, avec son corollaire d'espaces publics religieux de plus en plus nombreux, n'est pas propre au Mali. S'agissant de l'Afrique, des chercheurs comme Holder et Saint-Lary parlent d'émergence d'une « sphère islamique oppositionnelle » (Holder et Saint-Lary, 2013 ; Holder, 2009b). Selon eux, depuis quelques années, il y a une dynamique d'expansion de l'Islam au sein des espaces publics ouest-africains, conduisant parfois à une « réislamisation de ces espaces » (Holder et Saint-Lary, 2013).

Au terme de cette étude, nous pouvons affirmer que les rapports familiaux au Mali sont en général des rapports inégalitaires et discriminatoires, des rapports de domination des femmes par les hommes (Sow, 2010 ; Sidibé, 2007). Bien que relevant du domaine du « privé » et de l'« intime », ces rapports familiaux, comme l'attestent les débats entourant l'adoption du code de la famille, sont fortement influencés et guidés par les règles islamiques et coutumières. En indiquant que la législation sur la famille est le reflet de la société (Diallo, 2009), le lieu de reproduction des inégalités sociales, l'expression des rapports de pouvoir (Koné, 2017), notre étude montre à quel point il est difficile de remettre en question ces rapports familiaux inégalitaires et les structures patriarcales de la société malienne. Cette difficulté est d'autant réelle que l'État au Mali demeure un État « faible » et « mou », donc qui peine à s'assumer face à des acteurs islamiques exerçant de plus en plus une « forte » influence sur l'appareil étatique et l'adoption des politiques publiques.

Enfin, l'étude montre que la législation sur la famille au Mali se heurte à un conflit de normes (droit moderne, normes coutumières et normes religieuses). Elle confirme, à travers les débats entourant l'adoption du code de la famille, la difficulté à concilier ces différentes normes en vigueur au Mali, à savoir le droit moderne d'inspiration étrangère (ou occidentale), favorable aux droits des femmes et à l'égalité des sexes, le droit coutumier qui prône la suprématie de l'homme sur la femme (le patriarcat), et la loi islamique qui recommande par exemple la « soumission » de la femme à son mari. La question qui se pose aujourd'hui est comment obtenir au Mali, dans un tel conflit des normes et face à des acteurs islamiques exerçant de plus en plus une forte influence sur l'adoption des politiques publiques, une législation sur les rapports familiaux (ou code de la famille) qui soit plus juste et plus égalitaire entre les sexes ?

BIBLIOGRAPHIE

- BÉRIDOGO, B. (2002). *Étude sur les violences faites aux femmes*, Bamako, Ministère de la Promotion de la femme, de l'Enfant et de la Famille.
- CALVÈS, A.E. (2014). « L'empowerment des femmes dans les politiques de développement : histoire d'une institutionnalisation controversée », *Regards croisés sur l'économie*, 2(15), p. 306-321.
- CEFAÏ, D. et D. TROM (dir.) (2001). *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- CHAZEL, F. (dir.) (1993). *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, Presses universitaires de France.
- DE JORIO, R. (2009). « Between dialogue and contestation : Gender, Islam and the challenges of a Malian public sphere », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(9), p. 95-111.
- DIALLO, A. (2009). « Women in the back seat in Malian citizenship », dans A. Schlyter (dir.), *Body Politics and Women Citizens : African Experiences*, Stockholm, Swedish International Development Cooperation Agency, p. 115-126.
- ELLIS, S. et I. VAN KESSEL (2009a). « Introduction : African social movements or social movements in Africa ? », dans S. Ellis et I. Van Kessel (dir.), *Movers and Shakers : Social Movements in Africa*, Leyde et Boston, Brill, p. 1-16.
- ELLIS, S. et I. VAN KESSEL (dir.) (2009b). *Movers and Shakers : Social Movements in Africa*, Leyde et Boston, Brill.
- FAMANTA, I. (2012). « Le code des personnes et de la famille au Mali : un conflit de normes », dans Y. Jaffré (dir.), *Fécondité et contraception en Afrique de l'Ouest : une contribution anthropologique*, Clunay, Éditions Faustroll, p. 211-224.
- FILLIEULE, O. et C. PÉCHU (1993). *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, Paris, L'Harmattan.
- GROUPE D'APPUI À LA RÉFORME JURIDIQUE (GAREJ) (1995). *La situation de la femme dans le droit positif malien et ses perspectives d'évolution*, Bamako, GAREJ.
- HOLDER, G. (2009a). « Introduction. Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique », dans G. Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, p. 5-20.

- HOLDER, G. (2009b). « "Maouloud 2006", de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État : la construction d'un espace public religieux au Mali », dans G. Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, p. 237-289.
- HOLDER, G. et M. SAINT-LARY (2013). « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens public*, 1(15-16), p. 187-205.
- JONCKERS, D. (2011). « Associations islamiques et démocratie participative au Mali », dans A. Bozzo et P.-J. Luizard (dir.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, p. 227-248.
- KONÉ, O. (2003). *Attitudes et perceptions des habitants de Lobougoula face à la pratique de l'excision*, Bamako, Université de Bamako.
- KONÉ, O. (2015). *La controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali : enjeux et stratégies des acteurs*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.
- KONÉ, O. (2017). « La coproduction du droit : les associations islamiques et les organisations féminines dans la controverse entourant le Code des personnes et de la famille au Mali », dans M. Gazibo et C. Moumini (dir.), *Repenser la légitimité de l'État africain à l'ère de la gouvernance partagée*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 57-79.
- SANANKOUA, B. (2008). « Femme, islam et droit de la famille au Mali », Communication dans le cadre du colloque international intitulé « L'islam dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne. Défis et réponses », Dakar, 4-5 février.
- SCHULZ, D.-E. (2003). « Political factions, ideological fictions : The Controversy over Family Law Reform in democratic Mali », *Islamic Law and Society*, 10(1), p. 132-164.
- SCHULZ, D.-E. (2010). « Sharia and National Law in Mali », dans J.-M. Otto (dir.), *Sharia Incorporated : A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Amsterdam, Amsterdam University Press, p. 529-552.
- SIMÉANT, J. (2014). *Contester au Mali : formes de la mobilisation et de la critique à Bamako*, Paris, Karthala.
- SOARES, B.-F. (2009). « L'islam au Mali à l'ère néolibérale », dans R. Otayek et B. Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, p. 411-434.
- SOARES, B.-F. (2011). « Family Law Reform in Mali : Contentious debate and elusive outcomes », dans M. Badran (dir.), *Gender and Islam in Africa. Rights, Sexuality, and Law*, Stanford, Stanford University Press, p. 263-290.
- TILLY, C. et T. SIDNEY (2008). *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution*, Paris, Presses de Sciences Po.
- TOUNKARA, D. (2012). *L'émancipation de la femme malienne. La famille, les normes et l'État*, Paris, L'Harmattan.
- TRAORÉ, L.-B. (2009). *L'excision au Mali : mythe et réalités*, Bamako, PASAF.
- VALMA, J. (2008). *Évolution de la pratique et de la perception de l'excision au Burkina Faso entre 1998 et 2003*, Montréal, Université de Montréal.
- WING, S.-D. (2005). « Pluralisme juridique et droits de la femme au Mali et au Bénin », dans P. Quantin (dir.), *Gouverner les sociétés africaines : acteurs et institutions*, Paris, Karthala, p. 247-262.



CHAPITRE 15

L'APPLICATION DU DROIT DE LA FAMILLE AU PRISME DU GENRE

LES EXEMPLES DU DIVORCE ET DE LA SUCCESSION AU SÉNÉGAL

MARIÈME N'DIAYE

AU SÉNÉGAL, LE DÉBAT SUR LA RÉFORME DU Code de la famille (CF) constitue un sujet très sensible politiquement. Pour les militantes de la cause des femmes, le texte apparaît comme le « bastion imprenable » et constitue le symbole d'une nette séparation de traitement entre les droits des femmes dans les sphères publique et privée. En effet, alors que leur plaidoyer a permis d'obtenir des avancées juridiques significatives – avec notamment l'adoption de la Loi de pénalisation de l'excision (1999), la réforme de la Loi sur la sécurité sociale (2006), la Loi sur la parité (2007), la réforme de la Loi relative à

la fiscalité (2008) et la réforme du Code de la nationalité (2013) –, aucune réforme d'ampleur n'a été entreprise concernant la législation familiale. Selon une députée et militante féministe interrogée, cette dichotomie est notamment ressortie lors du vote de la loi sur la parité :

À la tribune, le ministre de la Justice s'est adressé aux hommes députés en leur disant : « Votez la loi, car ce n'est pas une parité sociale, ce n'est pas une parité familiale, mais seulement une parité politique. » C'était un moyen de leur dire qu'aucun de leurs avantages au niveau sociétal ne serait touché. Le message adressé aux hommes était clair : on ne touche rien de ce qui vous a mis sur un piédestal. (ENTRETIEN, DAKAR, 2010)

La difficulté à réformer le privé est cependant loin d'être spécifique au Sénégal, à l'Afrique ou aux pays à majorité musulmane, comme en témoignent par exemple les débats autour du « mariage pour tous » en France, ou la controverse récurrente aux États-Unis et dans plusieurs pays européens sur le droit à l'avortement (Béraud et Portier, 2015 ; Coenen, 2002). De manière générale, les dispositions discriminatoires contenues dans les textes relatifs à la sphère privée soulignent le rôle du droit dans la construction du sexe comme marqueur social naturalisé (Ortiz, 2012). Ce rôle se voit d'autant plus renforcé que les femmes sont minoritaires, voire exclues du processus d'élaboration du droit auquel elles sont pourtant censées consentir (McKinnon, 2005). C'est notamment le cas au Sénégal où les femmes sont restées largement à l'écart des débats relatifs à l'adoption du Code de la famille¹, alors même que le texte a été présenté par le président Senghor comme le symbole d'une société moderne et démocratique en devenir : « J'invite chaque Sénégalais à faire sa révolution intérieure pour regarder le monde avec un œil neuf et se convaincre que l'homme et la femme sont des êtres égaux ayant la même dignité et partant des droits rigoureusement égaux². » C'est d'ailleurs sur la base de ce discours que l'opposition au CF s'est construite. Ses détracteurs critiquent ce qu'ils qualifient de « code de la femme³ » et dénoncent la marginalisation du droit musulman dans la loi. Le discours de légitimation du CF fondé sur les

1. Le Conseil des femmes du parti (unique) a été invité à la présentation de l'avant-projet qui avait été élaboré en amont par une commission à laquelle aucune d'entre elles n'avait participé. Par ailleurs, une seule femme députée siégeait à l'Assemblée nationale lors de l'adoption du code en 1972.

2. Extrait du discours prononcé à la rentrée des cours et des tribunaux en 1977.

3. Expression qu'on retrouve dans d'autres pays d'Afrique pour qualifier les législations familiales réformées dans un sens plus égalitaire (Andreetta, 2016).

notions de « modernité » et d'« égalité » a en effet permis de faire de la « coutume wolof islamisée » l'exception à la règle. Il s'agit de l'expression retenue par le législateur pour qualifier le droit musulman sénégalais, considéré comme le dénominateur commun aux 69 coutumes recensées. Le choix du terme *coutume* est loin d'être anodin et témoigne bien de la volonté du législateur de légitimer sa subsidiarité par rapport aux règles de *droit* écrites. Le pluralisme est pensé sur un mode unitaire, à partir du monopole étatique, constituant de ce fait un « *pluralisme hégémonique* » (ENTRETIEN AVEC LE PROFESSEUR A. CISSÉ, DAKAR, 2010). Néanmoins, le législateur a pris soin de préciser qu'aucune des dispositions du CF ne contrevenait à la religion musulmane⁴ grâce à l'instauration du système des options : « Rien de ce qui est fondamental pour un Croyant n'a été entamé [...] des institutions estimées plus conformes aux règles modernes ont été organisées, mais il appartient à chacun d'y recourir selon sa conscience⁵. »

La liberté de choix ainsi offerte doit théoriquement permettre de fonder le consensus autour d'un texte qui s'applique à l'ensemble des Sénégalais, mais qui prévoit des dispositions spécifiques en matière de mariage (la polygamie constitue le régime de droit commun sauf option de l'époux en faveur de la monogamie ou de la polygamie limitée – art. 116) et de succession (deux régimes de dévolution sont prévus : de droit commun et de droit musulman, pour les personnes de confession musulmane qui souhaiteraient y recourir – art. 571) Le pari du législateur était néanmoins celui d'une modernisation (entendue comme laïcisation) progressive de la société qui favoriserait l'appropriation de la loi sur le mode de l'adhésion et non de la contrainte (N'Diaye, 1977 ; Coulon, 1988). Autrement dit, à travers le système des options, il s'agissait de permettre qu'avec le temps, la monogamie et les successions de droit commun deviennent la norme de référence au sein des familles. Et c'est sur le juge et son travail d'interprétation que le législateur a fait reposer la mission de laïcisation du droit, censée entériner une plus grande égalité au sein du couple et de la famille.

4. Plus de 95 % des Sénégalais sont musulmans et près de 80 % d'entre eux sont affiliés à une confrérie (Kane et Triaud, 1998).

5. La citation est extraite du rapport de présentation du projet de loi (1972).

L'enjeu de l'application est donc central pour déterminer si le droit contribue effectivement à une transformation des rapports sociaux de sexe dans un sens plus égalitaire⁶. La question est d'autant plus importante que le manque d'appropriation du CF est au cœur du débat entre ses défenseurs et ses détracteurs. En effet, alors que les associations de femmes considèrent que le problème tient au manque de moyens et d'accompagnement de la loi, les groupes religieux et conservateurs considèrent que l'absence de « réflexe de l'État » (justice familiale, état civil) est due à une loi déconnectée des réalités sociales et des valeurs morales de la population.

À partir de l'étude du traitement judiciaire des successions et des divorces à Dakar (la capitale, qui concentre l'essentiel du contentieux), on va s'intéresser aux effets que la justice familiale peut ou non avoir sur les rapports de genre au sein des familles. Certes, les justiciables – au sens de celles et ceux qui font reconnaître et exercer leurs droits en justice – restent une catégorie minoritaire parmi la population et ils appartiennent généralement aux catégories moyennes et supérieures⁷. Néanmoins, les femmes constituent une part importante de ces justiciables : à l'origine des procédures de divorce dans 80 % des cas, elles défendent également leurs droits à un partage égalitaire en matière de succession. Pour autant, obtiennent-elles gain de cause devant les tribunaux ? Concrètement, les juges s'appuient-ils sur le CF pour aller dans le sens des héritières qui réclament la succession de droit commun ? Comment mobilisent-ils la loi pour trancher dans les procédures de divorce, notamment sur les questions de garde d'enfant, de pension alimentaire et de dommages et intérêts ?

On verra que la justice familiale consacre plutôt une islamisation tacite du droit (succession) qui favorise les héritiers au détriment des héritières et qu'elle peine à enrayer la reproduction, voire l'aggravation des inégalités entre les époux (divorce), mettant ainsi à mal le rôle de « droit outil » (Botiveau, 2006) prêté au CF concernant le bouleversement des rapports de genre au sein des familles.

6. Cet article reprend et croise les données présentées dans trois articles déjà parus : N'Diaye, M. (2012). « Ambiguïtés de la laïcité sénégalaise : la référence au droit islamique », dans B. Dupret (dir.), *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, p. 209-222 ; N'Diaye, M. (2016). « La légitimation par le droit ? Les défis du gouvernement de la famille en contexte musulman. Une comparaison Sénégal/Maroc », *Critique internationale*, 73(4), p. 111-131 ; N'Diaye, M. (2017). « Au croisement des inégalités de genre et de classe : les défis de la justice familiale au Sénégal », *Droit et société*, 95(1), p. 57-70.

7. On se base ici sur les indications recueillies dans le corpus de décisions judiciaires sur lequel on a travaillé.

ENCADRÉ 15.1.**Méthode d'enquête**

Mon propos se base sur différentes enquêtes de terrain réalisées au sein des juridictions dakaroises dans le cadre de mes recherches doctorales et postdoctorales, menées entre 2007 et 2010, puis en 2016-2017. Les données empiriques sur lesquelles s'appuie l'article sont principalement issues des entretiens menés avec les professionnels de justice (magistrats, avocats) et du dépouillement des décisions de justice collectées auprès du greffe, des cabinets d'avocats et des archives des revues juridiques sénégalaises. L'approche est donc qualitative et propose une analyse microcentrée sur le cas de la capitale dakaroise, qui concentre 80% du contentieux.

La recherche n'a ainsi pas prétention à généraliser le propos à l'ensemble du Sénégal, mais vise plus modestement à faire émerger la manière dont se construisent, dans la pratique judiciaire, la référence à l'islam et aux enjeux de genre, à partir d'exemples précis et détaillés.

L'ISLAMISATION DU DROIT DE SUCCESSION : QUAND L'EXCEPTION DEVIENT LA RÈGLE

Un texte volontairement ambigu

Dans la présentation du projet de loi sur le code de la famille, le ministre de la Justice n'en faisait pas mystère : « C'est en cette matière que l'élaboration du projet s'est avérée particulièrement délicate. » Après avoir rappelé que les successions des musulmans sont réglées de manière impérative par le Coran – « puisque l'Enfer est promis aux Croyants qui ne se conformeraient pas au texte révélé » –, il a cependant rappelé que les « principes constitutionnels de laïcité et d'égalité devant la loi » avaient prévalu, récusant ainsi l'inégalité que la succession musulmane introduit pour la femme. Le compromis finalement adopté repose sur le principe de responsabilité personnelle : « Il est apparu en définitive qu'il s'agissait avant tout d'un problème à régler par chacun selon le choix de sa conscience » (Diop, 1972). Le texte prévoit ainsi des dispositions générales communes et fixe deux régimes de dévolution, l'un de droit commun (la succession *ab intestat*) et l'autre conforme au droit musulman. La définition du droit musulman n'est cependant pas précisée, le rapport se contentant

d'indiquer que « les 6 cadis et les 2 présidents de tribunaux coutumiers participant au comité des options et à la commission de codification ont unanimement précisé que le texte du projet était conforme aux diverses sources du droit musulman du rite malékite » (Diop, 1972).

Le champ d'application des successions de droit musulman est défini par l'article 571 qui dispose qu'elles s'appliquent « aux successions des personnes qui, de leur vivant, ont, expressément ou *par leur comportement*, indiscutablement manifesté leur volonté de voir leur héritage dévolu selon les règles du droit musulman ». (L'auteure souligne.) L'appartenance du de cujus à la religion musulmane, bien qu'elle puisse faire présumer de sa volonté de se voir appliquer les règles de droit musulman, ne peut donc pas déterminer leur application automatique. Autrement dit, en droit sénégalais, la confession d'un individu ne constitue pas un critère de désignation des règles applicables à sa succession. Les règles de droit commun ne peuvent être écartées que si les conditions d'application des règles successorales de droit musulman sont réunies, c'est-à-dire si la preuve a été apportée que, de son vivant, le défunt avait choisi expressément ou implicitement de voir sa succession dévolue selon les règles du droit musulman. En l'absence de manifestation expresse de la volonté, la décision du juge se fonde donc sur l'appréciation du « comportement » du défunt. Aucun critère n'étant fixé par la loi quant à la définition de ce terme, le juge peut donc potentiellement œuvrer en faveur d'une laïcisation du droit en adoptant une interprétation restrictive. Plusieurs magistrats interrogés sont cependant très critiques face à cette lourde responsabilité que le texte leur confère de fait : « [Cet article] *se débarrasse d'un problème sans le résoudre. Il demande au juge d'induire une intention d'un comportement. C'est de la magie, ce n'est pas une technique ni une science ou du droit* » (ENTRETIEN, DAKAR, 2008). L'évolution des décisions rendues depuis les années 1970 traduit d'ailleurs le rejet de cette responsabilité : en appliquant de manière quasi systématique les règles de droit musulman, les magistrats se retranchent derrière la volonté des héritiers – la seule qu'ils disent pouvoir connaître avec certitude. Cette jurisprudence n'écarte cependant pas les risques de conflits entre héritiers, qui se structurent généralement sur la base d'une opposition des sexes.

— **L'évolution de la jurisprudence : une islamisation tacite du droit défavorable aux héritières**

D'une interprétation restrictive de l'article 571...

Dans les premières années d'application du code, les décisions consultées montrent pourtant la tendance des juges à aller dans le sens du législateur. En effet, en adoptant une définition restrictive du terme *comportement*, ils favorisaient *de facto* les successions de droit commun. On peut citer à titre d'exemple la décision rendue par la Cour suprême le 22/07/1971⁸ :

Les règles de droit musulman ne régissent que les successions des personnes qui, de leur vivant, ont indiscutablement manifesté leur volonté de voir leur héritage dévolu selon les règles prescrites à cet égard [...] Cette volonté doit apparaître d'un ensemble de faits sérieux, libres et éclairés, accomplis par le de cujus de son vivant, *observables objectivement*. (L'auteure souligne.)

La Cour suprême a recherché ici le fait précis et refusé l'application des règles de droit musulman au motif que le défunt avait des enfants naturels, ce qui constituait un péché au regard de l'islam. Une autre décision rendue en appel par le tribunal de première instance de Dakar le 13/02/1979 confirme cette interprétation très limitée de l'article 571 :

L'individu peut naître, vivre, se comporter, mourir et être enterré en musulman sans aucunement vouloir que sa succession soit dévolue selon les normes fixées par le droit musulman ; le comportement de l'individu ne peut, en aucune manière, permettre de connaître son intention, son souhait, sa résolution et sa détermination par quoi se définit la volonté ; la loi requiert *formellement* de la personne une *manifestation non équivoque* de la volonté (Guinchard, 1980, p. 144). (L'auteure souligne.)

Le jugement va ici jusqu'à exclure le comportement comme preuve de volonté en exigeant une preuve de volonté expresse qui n'est pourtant pas requise par la loi. Le pouvoir du juge à œuvrer dans le sens d'une laïcisation du texte apparaît ici clairement, confirmant les craintes exprimées par certains députés conservateurs de voir le champ du droit musulman se réduire progressivement :

L'appréciation de mon comportement, indiscutablement, est faite par le juge [...] C'est le juge qui dira : « Oh ! Il a été danser le jerk un peu partout, il venait de temps en temps à la Mosquée » ; alors que pour

8. Penant, revue trimestrielle de droit africain (1983), (780), p. 223-225.

vous je suis musulman parce que je vais de temps en temps à la Mosquée. Mon comportement n'est pas tout à fait le comportement d'un bon musulman, alors on partage mon héritage suivant la loi laïque. C'est dans le Code ! (J.O. de la République du Sénégal, 1972)

... à une application quasi systématique des règles de droit musulman

Néanmoins, plusieurs décisions attestent de l'application des règles du droit musulman sur la même période⁹, la plupart se fondant sur « l'adoption non ambiguë durant toute sa vie du comportement du musulman » jugée « suffisante pour appliquer à la succession du de cujus les règles édictées par les articles 571 et suivant¹⁰ ».

À la fin des années 1990, l'exception est d'ailleurs devenue la règle comme en attestent les rares chiffres existants. Ainsi, en 1998, sur 842 jugements d'hérédité rendus par le tribunal départemental de Dakar, le juge a appliqué dans 708 jugements le droit musulman, soit dans 84 % des cas. Le droit commun ne représente que 13 % des cas. Les 33 % restant correspondant à l'absence d'indication sur le jugement (Chalak, 2000). Le fait que les juges choisissent de fonder leur décision sur la volonté des héritiers, alors que le code renvoie à celle du défunt, permet de comprendre l'évolution très nette de la jurisprudence. Néanmoins, les jugements d'hérédité sur lesquels se basent les magistrats sont à la source de nombreux conflits :

On appelle deux témoins et on fait un jugement. Dans la rigueur des principes juridiques, ce n'est pas un jugement. Par définition, un jugement se fonde sur le principe du contradictoire. On convoque toutes les parties. Là au départ vous ne connaissez pas les parties. C'est pour ça qu'il arrive qu'on fasse un jugement d'hérédité, qu'on liquide une succession, et que par la suite on découvre qu'il y a d'autres héritiers qui n'ont pas été intégrés dans le jugement. (ENTRETIEN, DAKAR, 2008)

Les demandes de rétractation de jugement d'hérédité sont ainsi fréquentes et aboutissent généralement à un procès entre les héritiers souhaitant l'application des règles de droit commun et ceux souhaitant l'application des règles de droit musulman. Dans l'affaire Tancelin vs Diallo, le jugement d'hérédité faisait de Mme Tancelin l'unique héritière de son défunt père D. Diallo selon les règles fixées par la succession de droit commun. Les collatéraux du défunt ont formé tierce opposition à l'encontre

9. Jurisprudence éditée par la *Revue sénégalaise de droit*, la revue *Penant* et la revue *Crédila*.

10. Décision du 19/12/1977, extraite de la revue *Crédila* (1982), 3, p. 355 et suiv.

du jugement. Ils ont obtenu gain de cause au motif que « les neveux et nièces de feu D. Diallo peuvent hériter de ce dernier en cas d'application des règles de succession de droit musulman, car le défunt n'a laissé qu'une seule fille » (jugement n° 1145 du 24/06/1998), ce qui leur a permis d'engager une procédure pour obtenir l'application des règles de droit musulman. S'ils ont été déboutés sur ce point, la procédure a duré plus de 10 ans, témoignant d'une pratique judiciaire qui a progressivement renversé la charge de la preuve : pour obtenir gain de cause, Mme Tancelin a en effet dû prouver que le comportement de son père n'était pas celui d'un bon musulman. La partie réclamant le droit commun se retrouve ainsi dans une position délicate puisqu'elle est amenée à critiquer publiquement la religiosité, et donc la moralité, du défunt :

Le défunt a vécu comme citoyen français pendant des dizaines d'années en France, il n'a respecté aucune interdiction de l'islam : il a consommé et vendu de l'alcool, a eu des relations extraconjugales, a reconnu un enfant naturel, a vécu pendant 84 ans dans le célibat et est mort célibataire (jugement n° 1145 du 24/06/1998).

Les précautions oratoires des avocats dans les plaidoiries témoignent d'ailleurs bien de cette difficulté, comme le montre cet autre exemple : « Feue AN a vécu avec son conjoint et ses enfants dans l'harmonie et la paix [...] Elle n'a toutefois jamais prié de manière assidue et elle n'a pas davantage accompli le pèlerinage à la Mecque¹¹. »

Néanmoins, sans motivation de leur demande, les héritières réclamant l'application du droit commun se voient généralement déboutées. On peut citer la décision O. Diouf vs K. N'Diaye (jugement civil n° 598 du 06/09/2007) qui a été confirmée en appel. À la suite du décès de son époux M. Diouf, K. N'Diaye demande l'application de la succession de droit commun. Sa demande est contestée par le frère du défunt O. Diouf. L'analyse du jugement permet de constater que K. N'Diaye et ses avocats n'ont pas motivé leur demande d'application du droit commun, partant du principe que « les successions *ab intestat* restent le droit commun des successions » et que « nul n'a pu établir, que de son vivant, feu M. Diouf avait manifesté de manière expresse sa volonté de voir effectuer sa succession selon les règles de droit musulman ». Ses adversaires considèrent sa demande infondée parce qu'ils estiment que « l'interprétation fournie par la dame K. N'Diaye dénature l'esprit de l'article 571 [...] Que cette disposition fait bien référence au comportement du de cujus pour détecter sa volonté implicite de voir appliquer à sa succession les règles musulmanes ».

11. Extrait des conclusions de l'avocat du conjoint de AN.

Ils accusent également la veuve de sacrifier les convictions religieuses de son défunt mari « pour des raisons d'ordre matériel ». Rappelant l'article 571, le juge tranche en faveur des requérants considérant que les témoignages concordent quant à l'islamité du défunt.

Ainsi, malgré les dispositions prévues par le CF en matière d'héritage, les femmes obtiennent difficilement gain de cause face à une justice conservatrice qui a totalement renversé la charge de la preuve, les conduisant à entamer des procédures judiciaires longues, coûteuses et qui les exposent très largement.

— Les convictions religieuses et le pragmatisme : les justifications des juges

Cette islamisation progressive et tacite du droit de succession qui s'opère au détriment des femmes s'explique principalement par l'attitude des magistrats qui « *rechignent en tant que musulmans à ne pas appliquer le régime de droit musulman à des personnes de confession musulmane* » (ENTRETIEN AVEC UN AVOCAT, DAKAR, 2008). Les magistrats interrogés se situent en effet dans une position d'exécutant et non pas de créateur de droit dans une matière clairement définie par le Coran : « *C'est le droit musulman. C'est prévu comme ça dans la genèse, dans la source des choses* » (ENTRETIEN, DAKAR, 2008).

Mais, plus encore que les convictions religieuses, c'est la nécessité de faire preuve de réalisme et de pragmatisme qui est mise en avant par les magistrats pour expliquer pourquoi leurs décisions vont à rebours de la laïcisation souhaitée par le législateur. Par exemple, au tribunal de Mbacké¹², auquel est rattachée la ville de Touba, capitale religieuse de la confrérie mouride, les deux magistrats rencontrés m'expliquaient qu'il était rare qu'ils aient à traiter des affaires de succession :

- *Ici les successions sont réglées par le marabout.*
- *C'est vrai. Personnellement en deux ans, je n'ai eu aucun dossier de succession à gérer.*
- *Ah moi j'en ai eu, deux ou trois depuis trois mois que je suis ici...peut être que le marabout a échoué [rires].* (ENTRETIEN, MBACKÉ, 2009)

Ainsi, quand des affaires de succession sont portées devant les tribunaux, les magistrats expliquent qu'il est important d'éviter de heurter les justiciables dans leurs convictions afin de ne pas les décourager dans leurs démarches.

12. Si l'article se concentre principalement sur le cas de Dakar, mes recherches doctorales ont également porté sur d'autres juridictions.

Un juge de la banlieue de Dakar a, quant à lui, beaucoup insisté sur le rôle de pédagogue qu'il devait jouer, la plupart des gens ignorant totalement le contenu de la loi. C'est pourquoi, dans son tribunal, il a mis en place des « modèles de requête » avec une case à cocher concernant le choix du régime de dévolution successorale. Critiqué par certains de ces collègues qui considèrent qu'il n'a pas à provoquer les héritiers par rapport à leurs choix, le juge se justifie comme suit :

Normalement, si le juge ne voit pas une option dans la requête, c'est automatiquement le droit commun qui s'applique, c'est le principe. Mais on est aussi les juges d'une société. On sait que les gens sont analphabètes [...] Ils pensent que le jugement d'hérédité est fait selon le droit musulman, or ce n'est pas le cas. Et c'est au moment de liquider la succession que surviennent les problèmes. Ils contestent et vous disent que le juge ne leur a rien dit. En fait il n'y est pas tenu. Mais ça pose problème quand même. Pour moi, une décision n'a de sens que si elle est comprise, tant qu'on ne viole pas la loi. Donc on a confectionné des modèles de requête [...] Certains juges sont contre. Mais personne n'a tort quoiqu'il fasse. Dans un cas on respecte le droit, dans l'autre on ne le viole pas. On ne fait que diffuser l'information.

Le pragmatisme ainsi mis en avant sert la diffusion du droit islamique... mais sur la base d'une conception moins rigoriste de la religion, qui devrait s'adapter aux mœurs. C'est par exemple le cas quand les juges accordent des successions de droit musulman malgré l'existence d'enfant(s) naturel(s) : « [Dans les années 1970], avoir un enfant naturel rendait la succession de droit musulman impossible, car on n'était pas considéré comme un bon musulman. Il y avait un fort ancrage des valeurs traditionnelles, peu d'enfants naturels. Ça a bien changé aujourd'hui et on ne refuserait pas une succession de droit musulman sur ce seul motif. La jurisprudence est appelée à évoluer en fonction du contexte » (ENTRETIEN, DAKAR, 2010). Le recours à la norme islamique se voit donc justifié sur la base d'un discours qui va paradoxalement à rebours de celui tenu par les mouvements islamiques, qui défendent la nécessaire restauration des bonnes mœurs par une application stricte des principes coraniques.

À travers les décisions étudiées, on voit que les juges n'ont pas souhaité assumer la responsabilité que le législateur leur a transférée en refusant de trancher eux-mêmes entre les différentes règles de dévolution successorale. En ne faisant pas usage de leur pouvoir d'interprétation, les juges affirment leur conservatisme. À ce titre, on peut également noter

qu'avec seulement 60 femmes juges sur 418 recensés en 2008 (soit 14 % environ), le corps des magistrats reste à domination masculine (Scales-Trent, 2010) et très peu sensibilisé aux questions de genre et d'égalité. Il n'existe pas – comme c'est le cas au Maroc par exemple depuis la réforme de 2004 – de formations pour les juges sur ces enjeux (N'Diaye, 2016), ce qui se ressent également dans les décisions relatives au divorce et à ses conséquences.

LE MARIAGE ET LE DIVORCE : DES INÉGALITÉS EN DROIT ET DE FAIT

Les ambiguïtés et le manque d'effectivité de la loi : l'exemple du mariage

Concernant le mariage, le législateur a opté pour une stratégie incitative plutôt que contraignante. Ainsi, bien que la monogamie ait été jugée plus conforme au projet modernisateur, l'option de suppression de la polygamie a été jugée « peu réaliste », conduisant à trancher en faveur de « la solution moyenne de la limitation volontaire » (Diop, 1972). Ainsi, la polygamie est instituée régime de droit commun en l'absence d'option de l'époux pour un régime de monogamie ou de polygamie limitée (art. 116). Néanmoins, en rendant l'option de monogamie irrévocable (alors qu'on peut revenir sur l'option de polygamie), le texte vise à amener progressivement les populations à choisir ce régime, présenté comme garant d'un engagement durable et indispensable à la stabilité du ménage.

Dans cette même logique incitative, le CF autorise les Sénégalais à célébrer leur mariage selon leur religion ou leur coutume. Ainsi, à côté du mariage célébré ou constaté¹³ par l'officier d'état civil (art. 114), la loi reconnaît la validité du mariage non constaté. Néanmoins, s'il est valable *inter partes*, les époux « ne peuvent s'en prévaloir à l'égard de l'État, des collectivités publiques et des établissements publics ou privés pour prétendre notamment au bénéfice des avantages familiaux » (art. 146). Au moment de l'adoption de la loi, certains juristes ont considéré qu'il s'agissait d'une concession « risquée » faite à la coutume puisqu'elle permettait à l'époux de se désengager facilement de ses responsabilités, notamment en lui donnant la possibilité d'avoir recours à la répudiation, pourtant légalement proscrite (Mbacké, 1975, p. 11). L'interdiction de la répudiation avait d'ailleurs constitué l'une des « options fondamentales » du CF selon le ministre de la Justice qui, admettant que la répudiation était

13. À faire constater par l'officier d'état civil dans un délai de deux mois. Au-delà, les époux doivent entamer une procédure pour obtenir un jugement d'autorisation d'inscription (art. 147).

«tolérée par le Coran», rappelait toutefois qu'elle avait été «rejetée par les législations récentes de certains États musulmans» et qu'elle était «contraire au respect dû à la personne de la femme». Néanmoins, le ministre justifiait la reconnaissance d'une troisième forme de mariage par la nécessité de faire preuve de réalisme : «Il est apparu difficile d'imposer le mariage civil préalable alors que les Sénégalais musulmans, qui constituent 80% de la population, s'étaient vu reconnaître le bénéfice des effets civils découlant de leur mariage religieux.»

La logique incitative a cependant largement échoué puisqu'en pratique la population a un rapport toujours plus distant à l'état civil et que l'option de polygamie est majoritaire parmi les mariages célébrés ou constatés. Ainsi, en 2000, seuls 22 % des 649 centres d'état civil ont procédé à l'enregistrement de mariages (ministère de l'Économie et des Finances, 2003). Dans son enquête sur la capitale de Dakar, Fatou Binetou Dial (2008) confirme et aggrave le constat. Non seulement le nombre de mariages célébrés ou constatés est faible, mais il régresse : 30 % de la cohorte des personnes nées entre 1967 et 1976 y auraient eu recours contre 60 % pour la génération 1942-1956. L'enquête que j'ai menée dans le centre principal d'état civil de Dakar aboutit aux mêmes conclusions. Il s'agissait d'étudier les actes de mariage des années 1975, 1985 et 1995 pour établir les principales évolutions sur 20 ans. Je me suis intéressée au type de mariage (célébré ou constaté) et à l'option de l'époux (monogamie, polygamie limitée ou illimitée). La première information est un indicateur de l'évolution des comportements des individus vis-à-vis de l'état civil : théoriquement, une progression des mariages célébrés confirmerait l'hypothèse d'une meilleure acceptation du rôle joué par l'état civil. La question de l'option permettrait quant à elle de déterminer si la loi réussit ou non à inciter les gens à s'orienter vers le régime monogamique. Les résultats sont clairs : ce sont les évolutions inverses qui se sont produites. Les mariages constatés et l'option de la polygamie illimitée ont progressé de manière continue. Ainsi, en 1975, les mariages célébrés représentaient 62,5 % des unions pour tomber à 19,3 % dès 1985. À l'inverse, les unions constatées sont passées de 37,4 % à 75,8 % sur la même période. Si la monogamie était l'option choisie par 53,1 % des époux en 1975, ils n'étaient plus que 30,2 % en 1985 pour remonter à 39 % en 1995. La polygamie domine cependant largement, dépassant les 60 % depuis 1985 (autour de 46 % en 1975). Parmi les options de polygamie, c'est la polygamie illimitée qui est généralement choisie : en 1975, sur les 46 % d'options «polygamie», 76 % d'entre elles étaient des options de polygamie illimitée. Ce chiffre a

grimpé jusqu'à 79,6 % en 1985 avant d'atteindre 92,4 % en 1995. L'hypothèse selon laquelle les nouvelles générations ont un rapport plus distant à l'état civil et une conception du mariage plus ancrée dans les coutumes se voit donc confortée.

Ce détour par la conception du mariage (en droit et en pratique) est indispensable pour comprendre les inégalités entre hommes et femmes en ce qui concerne le divorce. En effet, l'incapacité de l'État à capter les mariages joue en défaveur du divorce judiciaire et permet de comprendre pourquoi la répudiation, bien que proscrite, reste une pratique courante et socialement admise. Par ailleurs, la domination de l'option de polygamie a une répercussion très concrète dans la manière dont les conséquences du divorce (dommages et intérêts, garde des enfants, pension alimentaire) vont être traitées au sein des tribunaux, contribuant à accroître les inégalités et à renforcer la reproduction des rôles de genre.

— Les limites du droit et le pouvoir des juges face à la répudiation

Bien que l'essentiel des mariages et divorces échappe aux tribunaux, les détracteurs du code considèrent que le divorce judiciaire incarne le parti pris de la justice familiale pour les femmes. Les juges, sans partager ce sentiment, disent néanmoins le comprendre : *« On est arrivé à une phase où les femmes vont demander le divorce devant une juridiction alors que cela ne se faisait pas avant. On disait juste "vous êtes répudiée, rentrez chez vous". Et d'un coup, on dit "allez devant le juge". Il y a un arbitre pour normer les choses. Mais je ne pense pas que cela veuille dire que les juridictions favorisent les femmes »* ; *« Je n'ai jamais eu personnellement le sentiment que le code de la famille était le code de la femme. Simplement, ce qui se passe dans la pratique, c'est que ce sont les hommes qui sont condamnés à payer des dommages et intérêts et des pensions alimentaires »* (ENTRETIENS AVEC DEUX MAGISTRATS, DAKAR, 2016).

La judiciarisation du divorce ne permet pourtant pas nécessairement de lutter contre les effets de la répudiation. À cet égard, il faut préciser que répudiation et divorce ne sont pas forcément exclusifs puisque la procédure de divorce contentieux peut être entamée après la répudiation, l'enjeu étant alors de déterminer l'attribution des torts, qui elle-même conditionne l'attribution des dommages et intérêts. Or, beaucoup de femmes ignorent le caractère proscrit de la répudiation et n'ont donc pas connaissance des droits qu'elles pourraient faire valoir. Et si le mari fait constater l'abandon du domicile conjugal avant d'intenter une procédure de divorce contentieux pour ce motif, la femme risque de se voir attribuer les torts exclusifs (art. 350 du Code pénal). Or, dans toutes les décisions étudiées, ce sont

toujours les deux mêmes motifs qui sont mobilisés par l'épouse pour justifier son départ : 1) elle est partie parce qu'elle subissait des violences ; 2) elle a été contrainte de partir parce que « répudiée ». La violence comme la répudiation étant prosrites et condamnées, le juge devrait alors considérer qu'il y a « injure grave » et prononcer le divorce aux torts exclusifs du mari. Seulement, une telle décision est conditionnée au fait que la femme puisse prouver qu'elle a été répudiée ou maltraitée. C'est d'ailleurs la défense systématiquement utilisée par les époux : « Le demandeur a rétorqué que son épouse est partie de son propre gré et qu'il lui appartient d'apporter la preuve qu'elle a été violentée, humiliée et chassée du domicile conjugal¹⁴. » Or, en général, les femmes ne disposent pas de telles preuves.

Plusieurs juges se disent parfaitement conscients du problème, mais estiment qu'ils sont impuissants, la difficulté tenant à la méconnaissance de leurs droits par les femmes :

Les femmes violentées, répudiées... c'est un vrai problème. Si l'époux dit qu'elle a abandonné le domicile conjugal, le divorce est prononcé aux torts de la femme. Il y a danger à quitter le domicile conjugal. Si elle connaissait le droit, la femme saisirait l'huissier et aurait la preuve qui lui manque. Même s'il y a eu répudiation, elle n'a pas de preuve. Le mari va dire qu'elle a abandonné le domicile et elle aura tort. C'est tout le problème de la preuve. Même si on sait la vérité nous, on connaît les réalités sociales quand même... On ne peut rien faire. La preuve n'étant pas faite, on juge en conséquence. (ENTRETIEN AVEC UN JUGE, DAKAR, 2016)

La décision suivante en constitue une bonne illustration :

Si un tel comportement ne peut justifier le prononcé du divorce aux torts de l'épouse pour abandon du domicile conjugal, il n'empêche que cette violation de son devoir de cohabitation sans motifs légitimes aura été à l'origine de la séparation de fait vécue par les époux et entretenu les tiraillements sur la garde de leur enfant qui a fini de plonger le couple dans une situation d'incompatibilité d'humeur chronique et justifie en conséquence que le divorce soit prononcé aux torts de l'épouse pour ce chef¹⁵.

La méconnaissance, voire l'ignorance du droit par les femmes, peut également se retourner contre elles lorsqu'elles sont poursuivies au pénal pour « délit de bigamie ». Cette situation est généralement induite par les

14. Extrait d'une décision rendue en appel en 2013.

15. *Ibid.*

dispositions du CF lui-même : alors que le mariage non constaté est réputé valable, seul le divorce judiciaire est admis, pouvant créer des confusions sur les voies légales d'entrée et sortie du mariage. L'affaire médiatisée de la chanteuse Fatou Gewël en témoigne. Poursuivie par son « ex-mari » pour s'être remariée avec un autre homme alors qu'ils n'étaient pas encore légalement divorcés, la chanteuse a été condamnée début 2008 à verser une amende de 50 000 FCFA (environ 76 euros) pour délit de bigamie. L'avocat de la chanteuse a estimé dans la presse que sa cliente a été « victime de son analphabétisme » et a plaidé sa bonne foi, la chanteuse ayant considéré qu'un divorce coutumier suffisait à rompre un mariage du même type. Sur ce point, la sanction judiciaire envers les femmes ne fait que confirmer l'inégalité contenue dans le texte : polygame de droit (à moins d'avoir souscrit une option de monogamie ou de polygamie limitée), l'époux ne peut – dans une situation similaire – être inquiété, et il a la possibilité de se remarier avant d'avoir légalement divorcé de sa précédente épouse. Les femmes sont donc potentiellement plus exposées au délit de bigamie, entraînant automatiquement le prononcé du divorce à leurs torts exclusifs et l'impossibilité d'obtenir des dommages et intérêts.

Il s'agit là d'un point majeur puisqu'en droit sénégalais il n'existe pas de mécanisme de prestation compensatoire pour laquelle militent certains avocats qui considèrent que la procédure de divorce accroît la précarisation de leurs clientes :

J'ai été contacté récemment par une dame après un premier renvoi de son affaire. Elle a fait plus de 20 ans de mariage. Après tout ce temps, son mari l'a chassée de la villa qu'il avait fait construire [...] Ses enfants qui étaient majeurs ne bénéficiaient pas de pension alimentaire. Par contre, le monsieur a pris une deuxième épouse, beaucoup plus jeune, il y a cinq ans. Alors qu'il avait signé une séparation de biens avec la première épouse, il signe une communauté de biens avec la seconde. Elle m'a dit : « Le juge m'a dit : "Vous ne pouvez pas vous opposer à ce mariage. Une fois que le divorce sera prononcé, vous ne pourrez pas avoir de prétention sur les biens, les enfants étant majeurs." » Voilà comment commence le calvaire d'une dame qui a consacré sa vie à sa famille et ses enfants. Aujourd'hui il ne lui reste plus que ses yeux pour pleurer. Et quand je lui dis qu'hélas ce que lui dit le juge est vrai, je ne trouve rien de plus choquant [...] Il faut donc penser à une certaine forme de protection, surtout qu'on est dans un régime où la communauté de biens

est un régime exceptionnel qu'il faut préciser, et que dans le silence des époux le droit commun est celui de la séparation des biens. À l'inverse, en France, à défaut d'option, on considère qu'on applique le régime de la communauté. On estime qu'on crée une communauté familiale. C'est un système qui prend en compte le fait que cette dame a été présente.

Les ambiguïtés du droit sur le mariage et le divorce se révèlent ainsi principalement pénalisantes pour les femmes et rendent d'autant plus difficile la lutte contre les effets de la répudiation au sein de l'arène judiciaire.

— La garde des enfants et la pension alimentaire : entre reproduction de la division sexuée des rôles et accroissement des inégalités

A priori, le traitement judiciaire des conséquences du divorce (garde des enfants, pension alimentaire) est régi par les principes du droit commun et ne rentre pas dans les domaines pouvant relever du droit musulman. En effet, l'article 278 du CF dispose qu'en matière de garde, c'est l'intérêt de l'enfant qui prime : « Le jugement prononçant ou constatant le divorce ou la séparation de corps statue sur la garde de chacun des enfants qui, *pour son plus grand avantage*, sera confiée à l'un ou l'autre des parents ou, s'il est nécessaire à une tierce personne [...] » (L'auteure souligne.) La norme islamique joue néanmoins un rôle dans l'orientation des décisions. Les mères se voient ainsi généralement confier la garde des enfants en bas âge, sur la base de la domination d'une division sexuée des rôles, confortée par des éléments ayant trait à la religion. En effet, l'évidence de l'attribution de la garde à la mère est renforcée par le fait que la polygamie reste la norme : « *On voit les relations de l'épouse qui divorce avec sa coépouse. Souvent elles s'accusent entre elles de ne pas aimer leurs enfants, de ne pas bien s'en occuper* » (ENTRETIEN AVEC UN JUGE, DAKAR, 2016). Les avocats interrogés disent d'ailleurs ne pas hésiter à mobiliser l'argument religieux pour que la mère obtienne la garde, en se basant sur la législation de pays arabo-musulmans qui font de la mère la gardienne prioritaire.

Cette mobilisation implicite du référentiel religieux peut cependant jouer aussi contre la mère qui s'expose au risque de perdre la garde de ses enfants en cas de remariage avec un étranger non musulman. Pourtant, il ne s'agit pas d'un motif de retrait de garde en droit sénégalais. Plusieurs avocats interrogés dénoncent ainsi une influence de la religion non assumée par les juges : « *Le problème qui se pose au juge, c'est celui de confier l'éducation de l'enfant à quelqu'un qui a une religion différente. Le juge a*

l'impression de faire une diatribe contre sa propre religion » (ENTRETIEN AVEC UN AVOCAT, DAKAR, 2016). L'intérêt de l'enfant passe après les considérations religieuses. On peut citer un cas édifiant sur ce point : l'affaire Kane vs Dia (jugement n° 186 du 17/04/2008 de la Cour d'appel de Dakar), qui a trait au divorce d'un grand marabout. Dans cette affaire, les époux avaient convenu lors de leur divorce par consentement mutuel que la garde des enfants (deux filles en bas âge) serait confiée au père avec droit de visite le plus large laissé à la mère. Or, le mari n'a pas respecté l'accord : les visites de la mère sont autorisées à titre exceptionnel et sous étroite surveillance. Par ailleurs, le père n'exerce pas la garde effective puisqu'il se partage entre ses nombreuses épouses et ses voyages à l'intérieur du pays. Les fillettes ont d'ailleurs été séparées, chacune confiée à une coépouse différente¹⁶. Dans la décision rendue, le juge rejette certains des arguments « dilatoires » exposés par le marabout pour sa défense, à savoir son statut de chef religieux mouride à la tête d'une forte communauté de talibés qui seraient scandalisés de voir la famille de leur guide *« loin des daras mais près des bars »* (la mère étant remariée à un Français, il est sous-entendu que celui-ci aurait nécessairement une mauvaise influence). Ainsi, le juge accepte sur la forme la demande de la mère qui ne peut être invalidée *« par la position sociale du plaideur, fut-il grand marabout »*. Sur le fond, l'argument selon lequel les enfants reçoivent une bonne éducation religieuse auprès de leur père est pourtant le seul que celui-ci avance et qui va lui permettre de l'emporter. Le juge considère en effet que la modification de garde ne peut intervenir que pour des motifs graves mettant en péril l'intérêt de l'enfant et que, sans preuve apportée par la demanderesse, elle doit être déboutée. Pourtant, le juge reconnaît que *« certes, il a été allégué et prouvé par acte d'huissier que les enfants vivent séparées [...], mais attendu qu'il n'est pas démontré que cette séparation est contraire à l'intérêt des enfants qui vivent dans des domiciles de leur père où elles bénéficient d'une éducation religieuse »*, il choisit de les laisser *« pour leur plus grand avantage »* à la garde de leur père. La femme n'obtient qu'une organisation formellement établie de son droit de visite. La charia proprement dite n'est donc pas ici au centre de la décision, mais on voit comment la religion pèse sur la décision du juge qui passe outre les conclusions de l'enquête sociale.

16. Plus précisément, elles ont été respectivement confiées aux quatrième et cinquième épouses de leur père, qui enfreint donc la loi puisque la polygamie est limitée – comme dans le Coran – à quatre épouses. Il est à noter que ni les avocats dans leurs conclusions ni le juge dans sa décision n'ont relevé ce point.

Concernant la pension alimentaire, la référence implicite à l'islam peut également être à double tranchant pour les femmes. D'un côté, le fait que le père verse une pension apparaît d'autant plus légitime que cela s'inscrit dans l'esprit de la norme islamique :

Les rédacteurs du CF ont tenu compte de la religion. Quels que soient les moyens de la femme, la religion fait peser l'obligation sur l'époux. Les dispositions sont à interpréter en tenant compte de la religion musulmane. La religion a été prise en compte.

Selon la loi, la femme peut être condamnée à verser des dommages et intérêts. Mais le Coran est dans une optique différente : qu'elle ait tort ou pas, la femme doit être protégée. Le Coran est plus révolutionnaire, plus protecteur de la femme et de l'enfant que le code. (ENTRETIENS AVEC DEUX JUGES, DAKAR, 2016)

Mais d'un autre côté, le fait que la polygamie constitue le régime matrimonial le plus courant joue à la baisse sur le montant des pensions allouées. En effet, le juge tient compte du fait que le père a d'autres foyers à charge. Au Sénégal, la polygamie n'étant pas conditionnée à la capacité du mari à entretenir de manière égale ses différents foyers (comme c'est le cas au Maroc), celui-ci ne dispose pas toujours de ressources suffisantes pour fournir une pension alimentaire qui permette de couvrir effectivement les besoins des enfants.

CONCLUSION

À travers une ethnographie des tribunaux, on a cherché à analyser les effets que la saisine de la justice (succession, divorce) pouvait avoir sur les rapports de genre au sein des familles. Le fait que les femmes soient majoritairement à l'origine des procédures tend à conforter l'idée que le code de la famille peut jouer un rôle dans la promotion d'une égalité effective entre les sexes. Néanmoins, la méconnaissance des procédures judiciaires comme de l'état civil réduit manifestement l'influence potentielle que le droit peut avoir sur la structuration des rapports sociaux de sexe. D'autant plus que la minorité de femmes ayant les capacités d'aller en justice se voit confrontée au conservatisme de l'institution judiciaire. En effet, en matière de succession comme de divorce, on voit que la question du genre reste indissociable de celle de la religion. Alors que la norme islamique est marginalisée dans le texte, elle occupe une place centrale en pratique. Ce décalage entre esprit égalitaire du texte et jurisprudence conservatrice est rendu possible par le flou (en matière de succession) ou

l'insuffisance (pour le divorce judiciaire) des dispositions légales. Le juge peut ainsi justifier une attitude conservatrice, qui s'exprime dans son refus de se saisir du pouvoir d'interprétation que lui a donné le législateur. Au Sénégal et plus généralement en Afrique, le principe d'égalité vient donc buter sur la question de l'application du droit, conduisant à creuser le fossé entre un arsenal juridique toujours plus favorable aux femmes (principalement par la ratification d'une série de conventions régionales et internationales relatives aux droits des femmes) et une pratique judiciaire aveugle aux inégalités de genre.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRETTA, S. (2016). « Pourquoi aller au tribunal si l'on n'exécute pas la décision du juge ? Conflits d'héritage et usages du droit à Cotonou », *Politique africaine*, 141(1), p. 147-168.
- BÉRAUD, C. et P. PORTIER (2015). « Mariage pour tous. The same-sex marriage controversy in France », dans K. Dobbelaere et A. Pérez-Agote (dir.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church*, Leuven, KADOC Studies on Religion, Culture and Society, Leuven University Press, p. 55-92.
- BOTIVEAU, B. (2006). « Le droit et la justice comme métaphores et mise en forme du politique », dans E. Picard (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, p. 101-125.
- CHALAK, R. (2000). *L'option de législation en droit des successions ab intestat au Sénégal*, Thèse de doctorat en droit privé, Orsay, Université Paris-Sud.
- COENEN, M.-T. (dir.) (2002). *Corps de femmes. Sexualité et contrôle social*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, coll. « POL-HIS ».
- COULON, C. (1988). *La shari'a dans tous ses États. Droit musulman versus droit étatique au Kenya et au Sénégal*, Congrès national de l'Association française de science politique (AFSP), Bordeaux.
- DIAL, F.B. (2008). *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala.
- DIOP, A. (1972). *Rapport de présentation du projet de loi portant code de la famille*, Dakar, Ministère de la Justice du Sénégal.
- DUPRET, B. (2004). « L'autorité de la référence. Usages de la *shari'a* islamique dans le contexte judiciaire égyptien », *Archives des sciences sociales des religions*, 125, janvier-mars, p. 189-210.
- DUPRET, B. (2006). *Droit et sciences sociales*, Paris, Armand Colin.
- GUINCHARD, S. (1980). *Droit patrimonial de la famille au Sénégal*, Paris, LGDJ.
- J.O. DE LA RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL (1972). *Débats parlementaires de l'Assemblée Nationale. Compte-rendu in extenso des séances questions écrites et réponses des ministres à ces questions*, 70-71-72.
- KANE, O. et J.-L. TRIAUD (dir.) (1998). *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris/Aix-en-Provence, Maison des sciences de l'homme/Karthala/Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans.
- MACKINNON, C. (2005). *Women's Lives, Men's Laws*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- MBACKÉ, M.-M. (1975). « De la protection de la femme et de l'enfant dans le Code sénégalais de la famille », *Revue sénégalaise de droit*, 17, p. 4-49.

- MINISTÈRE DE LA JUSTICE DU SÉNÉGAL (1973). *Travaux du comité des options*, tome III (annexes), Dakar.
- MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE ET DES FINANCES (2003). *Exploitation des statistiques d'état civil en 2001*, Dakar, ANSD.
- N'DIAYE, M. (2016). *La réforme du droit de la famille. Une comparaison Sénégal-Maroc*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- N'DIAYE, Y. (1977). « La protection du patrimoine culturel africain. La résistance du droit africain. Rapport sur le droit de la famille », *Revue sénégalaise de droit*, 21, p. 140-152.
- ORTIZ, L. (2012). « À propos du genre : une question de droit », *Droit et société*, 80(1), p. 225-234.
- SCALES-TRENT, J. (2010). « Women lawyers, women's rights in Senegal : The Association of Senegalese Women Lawyers », *Human Rights Quarterly*, 32, p. 115-143.





CHAPITRE 16

LA POLYGYNIE ET L'EFFECTIVITÉ DE LA LÉGISLATION AU BURKINA FASO

MARIE-EVE PARÉ

EN CETTE PÉRIODE DE LA MONDIALISATION DES droits de la personne et de l'importation du modèle de l'État de droit, les gouvernements ouest-africains doivent concilier ces assises politiques exogènes avec les particularités de la nuptialité africaine incluant l'influence des parentèles, les écarts d'âge, le prix de la fiancée, la quasi-absence de célibat définitif et la polygynie, etc. (Antoine et Marcoux, 2014 ; Hertrich, 2007). Ces paramètres sont inhérents aux systèmes matrimoniaux et, du fait de la transversalité du mariage dans la sphère sociale, ils façonnent le quotidien et les modes de vie familiaux.

Parmi ces éléments, la polygynie, en raison de sa pérennité et de sa portée en Afrique de l'Ouest, soulève de nombreux défis sociojuridiques. Au cours des dernières décennies, les États ont proposé diverses tentatives législatives pour encadrer ce type d'union, allant de l'interdiction (Bénin, Côte d'Ivoire, Ghana), à l'autorisation illimitée (Burkina Faso, Togo), en passant par la limitation (Mali, Sénégal) (Adjamagbo-Johnson, 1997).

Les effets locaux de ces mesures varient d'un État à l'autre et, afin de comprendre les conséquences sur les organisations sociales et sur les systèmes matrimoniaux, je m'intéresserai au cas du Burkina Faso. Plus précisément, j'étudierai l'effectivité de la législation en matière de polygynie, à savoir une analyse des répercussions sociales potentiellement engendrées par une norme juridique (Demers 1996 ; Leroy 2011). L'État burkinabè, en privilégiant une approche instrumentaliste¹ du droit (Sarat et Kearns, 1995), plutôt qu'un jalonnement des pratiques et des mœurs locales en matière matrimoniale, s'est placé en porte-à-faux avec les comportements quotidiens. L'édiction d'un code des personnes et de la famille (CPF) en 1989, calqué sur les idéaux des droits de la personne, n'a pas induit les transformations souhaitées en lien avec les principes d'égalité, tels que l'adoption du modèle de la famille nucléaire, la fin des mariages arrangés et l'universalisation du mariage civil (Ilboudo, 2006). Ces éléments phares du CPF sont certes présents au sein de la population, mais ils s'inscrivent dans la pluralité des formes conjugales et familiales actuelles (Attané, 2014 ; Calvès, 2016). Il en va de même à l'égard de la polygynie dont la pratique n'a que peu régressé et qui tend plutôt à s'adapter aux nouvelles contingences socioéconomiques. À ce titre, il semble que l'écart entre les principes de la justice étatique et la pratique locale de la polygynie perpétue une zone de flou juridique, participant à la précarisation des agents sociaux.

Dans le but de saisir ce phénomène et les effets sociaux générés sur les populations locales, je propose une analyse anthropologique basée sur les résultats d'une ethnographie ethnojuridique chez les Mossi, effectuée à Koudougou². Dans ce chapitre, il sera tout d'abord question de la manière dont s'incarne actuellement la polygynie, puis je déconstruirai les balises

1. Une vision instrumentaliste conçoit le droit comme un outil pour maintenir ou changer la vie sociale, il devient un instigateur de premier plan des transformations au sein de la société.

2. Cette recherche s'est intéressée aux effets du pluralisme juridique dans le cadre de l'institution matrimoniale à partir d'une analyse des cas de conflit familiaux chez les Mossi de Koudougou. Les exemples et les témoignages utilisés dans ce présent chapitre ont été recueillis dans ce cadre.

législatives pour mieux comprendre les défis d'applicabilité de la loi. Enfin, nous terminerons par les conséquences discriminatoires induites sur les familles polygynes, particulièrement les coépouses et leurs enfants.

LE CONTEXTE MÉTHODOLOGIQUE

La ville de Koudougou est située dans la province du Boulkiemdé, au sud-ouest du Plateau mossi, à 100 km de la capitale, Ouagadougou. Troisième agglomération du pays avec près de 150 000 habitants³, elle est le centre névralgique de la région, car on y retrouve les principales instances étatiques (incluant le Tribunal de grande instance, la mairie, l'Action sociale, la gendarmerie), sanitaires (Hôpital de l'Amitié, dispensaires, cliniques privées) et scolaires (écoles élémentaires, lycées et un campus universitaire). En raison de ses deux axes routiers et de sa voie ferrée qui la relie à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso, la ville de Koudougou est également le point de convergence économique de la province, ce qui a contribué à son récent essor. Nonobstant son rayonnement, Koudougou conserve une certaine homogénéité ethnique, car hormis une enclave du groupe ethnique gourounsi, sa population principale demeure les Mossi, une ethnie patrilinéaire, virilocale et patriarcale, fortement hiérarchisée.

Les données qualitatives ont été recueillies dans le cadre de mon terrain doctoral de septembre 2011 à mai 2012. Lors de mon séjour, j'ai mené 26 entretiens de type récit de vie topique, auprès d'hommes et de femmes mossi représentant les différentes catégories sociales de Kougoudou. Précisément, les répondants appartiennent aux dix secteurs urbains et à trois zones rurales périphériques. Ils ont entre 18 et 52 ans et leur degré de scolarité varie d'absent (7), faible (7), moyen (4) et élevé (8). Sur le plan spirituel, 60 % des informateurs se disent catholiques, bien que la moitié de ceux-ci ait manifesté des croyances ou des pratiques animistes. Il en va de même pour les autres répondants qui étaient de confession musulmane. Ces récits recueillis ont permis une reconstruction diachronique des structures de la parenté en fournissant des données sur l'évolution de l'organisation familiale, des dynamiques conjugales, des hiérarchies et de la division sociale du genre. À partir de ces entretiens, j'ai également relevé les perceptions sur le traitement et l'utilisation de la justice étatique à l'égard des pratiques matrimoniales, telles que la polygynie. J'y adjoins l'analyse de 62 cas de conflit et de résolution obtenus par les témoignages

3. De ces 150 000 habitants, on recense approximativement 55 000 personnes résidant dans la zone périurbaine. Sa densité de population avoisine les 300 habitants par km².

sur les médiations coutumières et l'observation institutionnelle à l'Action sociale et au Tribunal de Grande Instance de Koudougou. L'ensemble de ces données ont été contextualisées par un travail ethnographique extensif, en m'intégrant dans le quotidien de familles koudougoulaïses, par des visites hebdomadaires dans les villages périphériques, par l'observation de 28 mariages (civil, coutumier et religieux) et par des entretiens auprès des fonctionnaires municipaux. La combinaison de ces méthodes contribue à dessiner un portrait permettant de cerner certains des défis d'effectivité de la législation encadrant la polygynie.

LA POLYGYNIE CHEZ LES MOSSI DE KOUDOUGOU

Le mariage coutumier mossi se caractérise par des alliances entre deux groupes lignagers non apparentés, basé sur un système de réciprocité qui, en l'absence d'un prix de la fiancée, repose essentiellement sur la confiance et l'honneur (Attané, 2014 ; Gruénais, 1985 ; Laurent, 1996). Les aires matrimoniales, ainsi créées au fil des échanges, sont sous la gestion gérontocratique et ont pour objectif la légitimation de la descendance et l'extension maximale des patrilignages. Dans ce contexte d'optimisation de la fécondité, la polygynie est une composante essentielle du mariage et, en ce sens, elle est justifiée et glorifiée par les conceptions coutumières.

Selon une perspective masculine, tout homme, en position de s'unir à une nouvelle épouse, doit se conformer à la règle polygénique sous peine d'ostracisme ou de médisance ; le mari mossi monogame est coutumièrement considéré comme « le chef des célibataires » (Weidelenner, 1980). Cet adage réfère, d'une part, aux contraintes en termes de richesse et de production de la concession monogame et, d'autre part, au fait que le mari est restreint dans son intimité sexuelle, dans la mesure où l'archétype de la masculinité mossi met de l'avant un appétit sexuel insatiable qui est profondément ancré dans sa nature (Pageard, 1969). Ajoutons que les accouchements trop rapprochés sont jugés sévèrement par la collectivité, puisqu'ils risquent de « fatiguer trop la femme ». Il est donc de l'intérêt du mari de s'allier à plusieurs épouses afin de n'engendrer qu'une progéniture légitime. Outre le fait de maximiser la descendance, la polygynie permet une conciliation entre la sexualité masculine et des multiples interdits, rituels de fécondité et périodes d'abstinence de deux à trois ans lors des allaitements (Lallemand, 1977 ; Pageard, 1969 ; Vinel, 2005). Enfin, la polygynie modère les luttes potentielles entre les prérogatives matrimoniales

communautaires et les désirs individuels (Antoine, 2002). Lors des premières unions, le cadet se soumet à la décision des anciens, de sorte que les mariages subséquents peuvent résulter d'un choix affectif.

Selon la perspective féminine coutumière, la polygynie n'est pas nécessairement vécue comme une forme de violence envers les femmes. Elle l'est ressentie, lorsqu'elle est imposée et qu'elle suscite un abandon conjugal. Cette image est reprise par les chants et les légendes qui mettent en scène les épouses adorées et délaissées afin de socialiser les femmes aux comportements idéaux à adopter dans les mariages polygynes (Vinel, 2005). La coutume énonce certains avantages pour les femmes à accepter l'arrivée de coépouse. Étant donné la dynamique genrée du travail, la polygynie peut accroître l'autonomie et la liberté des femmes. Pour la première épouse par exemple, l'arrivée de la seconde autorise un partage des tâches agricoles et domestiques, générant un espace propice au développement d'activités productrices personnelles (commerce, artisanat, élevage) (Gruénais, 1985). L'amélioration de conditions matérielles de la première épouse permettrait une valorisation de ses relations sociales et économiques, renforçant ainsi potentiellement son réseau de dépendants. Dans la coutume, la polygynie apparaît en l'occurrence comme une stratégie importante de la progression statutaire féminine (Gruénais, 1985 ; Lallemand, 1977), ce qui peut expliquer l'intérêt qu'ont certaines femmes de se voir adjoindre une coépouse, et ce, encore aujourd'hui comme nous le verrons dans des exemples subséquents. Toutefois, il est vrai qu'une majorité de femmes ont une perception négative de la polygynie (attitude résiliente, voire hostile à cette situation) et mes observations empiriques sont concordantes avec les analystes similaires en Afrique subsaharienne (Jankowiak, Sudakov, et Wilreker, 2005 ; Mason, 1988). Ainsi, comme le rapporte Raissa, étudiante de 22 ans du secteur 02 de Koudougou,

[c]e n'est pas tant le partager. Parce que si ton mari te trompe, c'est comme si tu le partageais. Mais c'est surtout l'ambiance au sein de la famille, tu sais. De vivre avec la coépouse, d'avoir l'entente. À un moment donné, si tu ne fais pas attention, ah les disputes, par ici, par là. Tu finiras un jour par craquer.

Les unions polygynes sont donc des espaces complexes et sont à l'origine de nombreux conflits et tensions, particulièrement entre les coépouses : hiérarchie statutaire des coépouses, partage marital, cohabitation confessionnelle, exigence de solidarité *versus* la compétition économique, jalousie, favoritisme. Pour les femmes, la polygynie est donc un

territoire ambigu, qui du fait de l'organisation sociale mossi est, d'une part, une de source de pouvoir et de solidarité économique, et de l'autre, un environnement quotidien propice aux altercations.

De nos jours, la polygynie demeure largement pratiquée puisque 42 % des femmes mariées vivent en union polygyne au Burkina Faso et 54 % dans la région du Centre-Ouest où est situé Koudougou (INSD, 2012). Dans cette région du pays, l'écart d'âge entre conjoints est très important puisque l'âge médian à la première union est de 17,9 ans chez les femmes et de 25, 6 ans chez les hommes du Centre-Ouest (INSD, 2012), ce qui donne une impression d'un marché matrimonial déséquilibré, à savoir un plus large bassin d'épouses potentielles (Barbieri et Hertrich, 2005). Aussi, le préjugé en faveur d'un mari plus âgé que sa conjointe persiste, même s'il tend à aujourd'hui s'atténuer. Lors d'observations de mariages civils durant mon terrain, au moment de la vérification des informations des futurs époux, la femme était plus âgée de quelques mois, et un murmure de désapprobation a parcouru l'audience. Seule l'intervention du célébrant par une valorisation de la force des unions et du nouveau modèle familial burkinabè a pu dissiper le malaise. Cette anecdote est ainsi révélatrice de la résistance de la pratique de l'écart d'âge, d'autant que sur 309 mariages civils en 2009 et 2010, seulement 12 femmes étaient plus âgées que leur mari.

Outre l'écart d'âge important entre conjoints, plusieurs composantes de la nuptialité favorisent le maintien de la polygynie : remariage rapide des veuves et des divorcées, célibat féminin définitif quasi absent, forte mortalité masculine aux âges élevés, croissance démographique qui accentue les déséquilibres des générations successives (Véron, 2000). En ce sens, nonobstant les transformations des pratiques matrimoniales, la polygynie demeure un type d'arrangement conjugal qui perdure.

Si la polygynie persiste sur le plan statistique, elle se transforme pourtant. Mes observations à Koudougou démontrent à cet égard une modification récente du fonctionnement des ménages polygynes, manifeste en milieu urbain, notamment en rapport avec l'organisation résidentielle, mais beaucoup moins tangible en zone rurale. Dans la périphérie villageoise, les familles polygynes rencontrées sont apparues conformes avec les modèles familiaux coutumiers, en dépit des conversions religieuses. Les villageois catholiques ne semblent pas être de fervents monogames, contrairement aux protestants locaux qui ont adopté un dogme orthodoxe du christianisme. Il est donc fréquent qu'un homme ait deux ou

trois épouses, plus s'il est un chef coutumier⁴ (*naba*) ou un chef de terre (*tengsoba*). Dans les quartiers centraux de la ville, en revanche, l'organisation quotidienne se modifie du fait de la configuration urbaine foncière. La dimension réduite des parcelles contrevient à la disposition coutumière des ménages polygynes, à savoir l'établissement de cases séparées dans la concession. Coutumièrement, chaque épouse dispose d'une case personnelle pour elle et ses enfants, le mari partageant le lit conjugal en alternance. Une habitation unique est perçue comme un catalyseur des tensions et, par conséquent, nuisible à l'harmonie du ménage. Il est toujours possible, mais beaucoup plus difficile, d'avoir plusieurs habitations dans une même cour à Koudougou.

À titre d'exemple, la famille chez qui j'habitais était liée à l'un des plus anciens patrilignages du quartier Burkina. Ils formaient un segment lignager de plusieurs concessions dans cet ancien quartier de la ville, dont la plus imposante était celle du patriarche. Ce dernier avait eu jusqu'à cinq épouses à certaines périodes de sa vie, et la cour comprenait huit bâtiments non électrifiés, de constructions carrées selon l'arrangement coutumier mossi. La dimension de la parcelle n'était surclassée que par celles des chefs de terres et des chefs coutumiers des quartiers. Le frère cadet du patriarche résidait, quant à lui, dans une concession de trois cases non électrifiées, l'une pour chacune de ses épouses et leurs enfants. Ainsi, ces immenses cours polygynes existent toujours au travers la ville. Certes non exceptionnelles, elles sont toutefois le fait d'anciens patrilignages dont l'installation koudougoulaise remonte à plusieurs générations. Cette possibilité n'est pas accessible à tous. L'acquisition de parcelles est complexifiée par le système foncier burkinabè et la nature onéreuse de la polygynie. Selon la coutume, le mari a un devoir d'équité envers ses épouses (Lallemand, 1977) et cette obligation se confronte aux aléas socioéconomiques contemporains (logement, subsistance, scolarité, soins sanitaires). À défaut de cours suffisamment spacieuses pour l'établissement de plusieurs bâtiments, le mari construira une seule maison avec plusieurs chambres pour ses épouses. Certains couples aisés peuvent opter pour deux concessions, parfois dans deux différentes villes, phénomène qui apparaît du fait du placement étatique des fonctionnaires. Dans l'impossibilité de pourvoir aux obligations résidentielles, la monogamie prévaudra.

4. Deux de mes répondantes, Eugénie et Estelle, ont toutes les deux été promises à des chefs de village aux âges respectifs de 18 et 15 ans. Elles auraient été la quatrième et la huitième épouse. La norme polygénique est cependant entre deux et trois épouses selon l'Enquête démographique et de santé de 2010 (INSD, 2012).

À la lumière des faits précédents, on comprend qu'au village, la polygynie est en mesure de perdurer selon les justifications et le fonctionnement coutumier. Toutefois, la transformation des conditions de vie en ville, la monétarisation de l'économie et l'obligation de scolarisation plombent les budgets familiaux (Attané, 2009 ; Hesseling et Locoh, 1997). De sorte que l'on peut présumer, même si ce n'est pas le cas à l'heure actuelle, que la polygynie dans sa forme officielle tendra éventuellement à diminuer en ville. Cela dit, s'il y a une régression en raison des contingences sociales, il n'en va pas ainsi pour les représentations qui la justifient. À l'instar de l'analyse de Bounang Mfoungué (2012) au Gabon et de Lacombe (1983) au Congo, les données sur Koudougou indiquent que la normalisation du phénomène du « deuxième bureau » (adultère) est une continuité idéologique, certes modifiée, de la polygynie. L'homme monogame entretient socialement et économiquement une maîtresse, avec laquelle il aura souvent une descendance reconnue. Sur le terrain, et de l'aveu des femmes, on dit que l'avidité sexuelle des hommes doit être canalisée, sans quoi ils commettront l'adultère. Cette pratique partage les caractéristiques sociales de la polygynie à la différence de l'officialisation de l'union. Les femmes, tout en contribuant au phénomène, redoutent ces situations, sachant pertinemment qu'elles risquent fort d'y être confrontées au même titre que la polygynie.

Cette crainte de l'adultère est récurrente chez mes informatrices, toutes générations confondues, sachant que cette situation peut les conduire vers l'imposition d'une coépouse. À ce titre, la polygynie est l'une des solutions proposées lorsque les conflits liés à l'adultère masculin dégénéraient. Dans cinq sur dix cas recueillis associés directement à l'adultère, la possibilité que l'épouse consente à la venue d'une coépouse a été évoquée soit par la femme, le mari, les témoins de mariage, et même dans un cas par les agents de l'Action sociale qui entendaient le litige. Cela illustre, à mon sens, l'importance des représentations de ces unions dans le système matrimonial, dans la mesure où elles sont perçues comme des solutions de rechange normalisées pour résoudre un conflit et ainsi éviter le divorce. On peut inférer que c'est dans cette perspective que, selon les récits recueillis, certaines épouses préfèrent que leur conjoint se marie officiellement une seconde fois. Elles pourront ainsi participer à la décision afin d'optimiser la relation. Elles privilégient cet état de fait, plutôt que de subir la trahison et les commérages associés à l'adultère. En résumé, on observe donc toujours une continuité de la polygynie à Koudougou, mais sa résistance contemporaine diffère selon la zone périurbaine et la zone urbaine, ainsi qu'en fonction du mode de vie des ménages. Même si j'ai observé l'apparition d'un léger déclin de la polygynie, la libération sexuelle actuelle,

notamment chez la jeune génération, tend à provoquer une digression du phénomène vers l'adultère et les fréquentations multiples, vulnérabilisant davantage les femmes et leurs enfants. Bref, si les fondements anthropologiques sous-jacents de la polygynie ne s'appliquent plus aussi adéquatement en ville, les représentations la valorisant perdurent. On comprend dès lors la nécessité ressentie par l'État d'encadrer cette composante inéluctable du système matrimonial burkinabè, particulièrement mossi.

LE CADRE LÉGISLATIF DE LA POLYGAMIE⁵

Le CPF, promulgué en 1989, est le résultat d'une réflexion idéologique débutée sous la révolution socialiste sankariste en 1983. Thomas Sankara, lors de son court passage à la tête de l'État de 1983 à 1987, aspire, d'un côté, à rétablir la paix sur le territoire voltaïque après des années d'instabilité, et de l'autre, à démanteler les institutions et des allégeances afin de renverser les rapports sociaux hiérarchiques (Lejeal, 2002 ; Mazzocchi et Hilgers, 2010). Le CPF s'inscrit dans cette perspective et propose d'utiliser le droit étatique pour uniformiser et transformer les mœurs locales, notamment à travers sa réforme du mariage. C'est en ce sens que le texte législatif adopte la position qualifiée de radicale, mais nécessaire, par Monique Ilboudo (2006)⁶, de refuser une reconnaissance officielle aux systèmes juridiques coutumiers. Le CPF s'inscrit ainsi en concordance avec les conventions internationales des droits de la personne et semble avoir « opté pour la philosophie des droits de la personne qui exalte la personne et préconise qu'elle soit défendue au besoin contre son propre groupe ou ses parents » (Ilboudo, 2006, p. 78). Ce code fut donc introduit à titre de catalyseur des transformations des réalités familiales et des dynamiques de genres. Toutefois, en dépit du rejet des coutumes, jugées ontologiquement discriminatoires par l'État, on constate plusieurs entorses à ces principes « idéaux » en matière matrimoniale : âge minimum légal différent pour les femmes et les hommes pour le mariage, autorité maritale reconnue à l'homme, veto de l'homme pour la détermination du lieu de résidence. Parmi ces contournements, la législation en faveur de la polygamie apparaît être le plus illustre exemple.

5. Dans les textes législatifs burkinabè, on a recours au terme *polygamie* plutôt qu'à celui de « polygynie ». Dans une optique de conformité avec le législateur, polygamie sera utilisé lorsqu'il sera question des documents juridiques. L'emploi du concept de « polygynie » demeure réservé à l'analyse du phénomène social en référence au savoir anthropologique.

6. Monique Ilboudo fut ministre de la Promotion des droits de la personne (mandats 2000 et 2002).

Le Code stipule que l'option de polygamie autorise le mari à contracter un ou plusieurs mariages sans dissolution des précédents mariages (art. 260), les époux relevant obligatoirement du régime de séparation de biens (art. 261). L'officiel doit s'assurer de la liberté du consentement des comparants (art. 259) et la déclaration de l'option doit s'effectuer antérieurement à la célébration du mariage (art. 258), sans quoi, le mariage est placé de plein droit sous le régime de la monogamie (art. 257). Selon ses dispositions, l'option polygamique existe par conséquent en parallèle au mariage monogamique, à la condition du consentement libre des deux conjoints, réitéré lors de la célébration de la première union. Contrairement au Mali, où le statut peut être révisé par le mari, au Burkina, l'option matrimoniale est immuable. Toute modification doit nécessairement passer par la dissolution de l'union (divorce ou décès). Dès lors, si la monogamie est décrétée, tous les mariages subséquents sans divorce seront déclarés illégaux et, incidemment, nuls et sans avenue (art. 245). De surcroît, le CPF n'impose aucune restriction quant au nombre d'épouses autorisé, contrairement à la législation sénégalaise ou malienne où la polygamie est circonscrite à quatre femmes par homme. Cette distinction s'explique par la volonté étatique d'édicter un code législatif laïque, de sorte qu'une limitation analogue à ces voisins serait en continuité avec les préceptes coraniques. Dans ce contexte, un mariage polygamique autorise en théorie un nombre illimité d'épouses, si ces unions sont explicitement consenties et si l'une des épouses ne prouve qu'elle-même et ses enfants seront abandonnés par le mari (art. 272).

Ces articles avancent les principales balises législatives destinées à encadrer le phénomène de la polygynie et sont soutenus par le principe de l'égalité de droit, et ce, même si l'État légifère en faveur d'un mariage ontologiquement inégalitaire. En effet, si on se réfère à l'exemple des Mossi, à l'instar de l'ensemble de leur organisation sociale, les concessions polygynes sont extrêmement hiérarchisées. Outre l'autorité familiale associée à l'homme, les coépouses doivent respecter une hiérarchie statutaire en fonction de leur ordre d'arrivée, déterminant, des fonctions et des responsabilités au sein de l'unité familiale. À défaut d'avoir pu interdire ce type d'agencement matrimonial, l'objectif fut d'aplanir son fonctionnement hiérarchisant et ainsi reconnaître à chacune des épouses des droits et des devoirs identiques afin de parer à l'entérinement d'une discrimination légale.

L'EFFECTIVITÉ DE LA LÉGISLATION POUR ENCADRER LES MARIAGES POLYGYNES

— L'enregistrement de la polygamie

La loi sur la polygamie est plombée par des problèmes d'effectivité et d'accessibilité sur le plan juridique. Pour que les articles de loi présentés précédemment puissent s'appliquer et ainsi offrir la protection étatique prévue aux familles polygynes, ces mariages doivent impérativement être enregistrés à l'état civil, du seul fait que les unions coutumières et religieuses sont dépourvues de reconnaissance légale (art. 233). Or, à Koudougou, l'option polygamique ne représente que 5 % des mariages civils célébrés en 2009 et 2010, soit 16 cas sur 308. Toutefois, selon l'Enquête démographique et de santé (EDS) 2010, 54,2 % des femmes entre 15 et 49 ans en union dans la région du Centre-Ouest sont en ménage polygyne de même que 26,8 % des hommes de 15 à 49 ans (INSD, 2012). Faute d'une tenue statistique par les instances koudougoulaïses, on ne peut qu'estimer la proportion de mariages civils par rapport à l'ensemble des unions de la région. Néanmoins, selon les entretiens recueillis auprès des fonctionnaires municipaux, approximativement un tiers des mariages sont officialisés à la mairie, soit une moyenne de 165 célébrations civiles annuellement. En parallèle, les données générales pour la région du Centre-Ouest, où est située Koudougou, indiquent que 95 % des femmes à 39 ans et 97 % des hommes à 59 ans sont en union. Il y a donc peu de mariages civils et les mariages polygynes y sont sous-représentés, en dépit que la proportion des femmes en ménage polygyne soit de 54,2 % en 2010 (INSD, 2012). Or, cette inscription au registre est fondamentale, cette dernière étant une condition *sine qua non* à l'applicabilité de la loi. En se basant sur mon enquête ethnojuridique, trois facteurs expliquent potentiellement ce clivage entre la pratique de la polygynie et l'encadrement juridique étatique : 1) la valorisation étatique de l'union monogame ; 2) l'exigence du consentement explicite des conjoints ; et 3) la distribution géographique de la polygynie et le profil sociodémographique des conjoints.

— La valorisation étatique de la monogamie

Tout d'abord, même si l'option de la polygamie a été inscrite dans le CPF, l'État érige en fondement la famille nucléaire et le mariage monogamique, comme l'énonce l'article 232 : « Dans le but de favoriser le plein épanouissement des époux, de lutter contre les entraves socioéconomiques et les

conceptions féodales, la monogamie est consacrée comme la forme de droit commun du mariage.» En l'occurrence, la polygamie devient ainsi une dérogation permise sous condition de consentement conjoint. Les campagnes de sensibilisation de l'Action sociale (Kassem, 2008) et l'éducation juridique scolaire visent à renforcer cette orientation, encourageant l'image d'une forme matrimoniale coutumière nécessairement destinée à disparaître. Hector, étudiant de 20 ans du secteur 01 de Kougoudou, confirme le discours public :

Avant la polygamie était quelque chose de normal. Quelque chose de général. Presque tout le monde était polygame avant. Mais maintenant, avec l'État et les religions, comme le catholicisme qui ne le prône pas, je me dis que ça diminue beaucoup. Si ce n'est pas dans les villages et les musulmans, qui au niveau de l'Islam permettent d'avoir jusqu'à quatre femmes. Mais c'est rare de voir des gens polygames.

Ce point de vue est partagé par la jeune génération scolarisée et, bien que contredit par la pérennité factuelle des ménages polygynes, illustre les représentations véhiculées par les instances gouvernementales. Outre ces campagnes de sensibilisation, les célébrations civiles officialisées par le maire ou ses adjoints sont également propices à la valorisation du mariage monogame. Lors des observations à la mairie, les célébrants offraient toujours des conseils et des avertissements au travers la lecture des dispositions du CPF. Par exemple, au cours de la cérémonie d'une union sous le régime de polygamie, le célébrant a adopté une attitude réprobatrice et s'est enquis à maintes reprises si les futurs époux connaissaient les implications maritales associées à la polygamie telles que la possibilité pour l'épouse de se voir allier un nombre indéfini de « rivaux ». Les remarques ne laissaient nul doute sur sa désapprobation. Lors d'un autre mariage, on prévient les futurs mariés : « Vous avez choisi la monogamie. Ça veut dire que vous ne pouvez pas lui forcer la main. S'il vous dit que les coépouses sont venues pour vous aider, dites, je ne veux pas d'aide. Dites que je veux être seule avec mon mari » (Mariage civil célébré le 8 décembre 2011). Au travers ses exemples, on observe que la monogamie est le choix normalisé et privilégié par les institutions gouvernementales. Dès lors, la polygynie est explicitement désapprouvée et associée à la coutume. Dans ces circonstances, on peut inférer que les couples polygynes préfèrent célébrer coutumièrement et sont peu enclins à venir officialiser leur union devant des instances improbatives.

— Le consentement explicite des conjoints

L'obligation d'un consentement explicite des deux conjoints lors de la première union civile nuit également à l'officialisation. Premièrement, cette disposition, dont l'objet est de protéger la liberté de choix, nécessite l'implication active des femmes dans le processus décisionnel. Or, pour l'heure cette obligation est en inadéquation avec la réalité matrimoniale, les épouses étant socialisées à se soumettre à l'autorité gérontocratique et maritale. Pour comprendre cet aspect complexe, on s'appuiera sur un extrait d'entretien avec Fatima et Aminata, deux musulmanes pratiquantes rencontrées au marché aux fruits, près de la grande route.

Quand on est jeune, beaucoup de femmes souhaitent être monogames. Mais moi, même avant mon mariage, je souhaitais la polygamie. Alors que mon vieux n'a pris qu'une seule femme, il est resté avec ma maman jusqu'à ce qu'il décède. Mais tu vois, pour moi, j'ai trouvé que la polygamie c'est intéressant. Pourquoi ne pas vivre dans une famille polygame et de voir comment les gens y vivent, y sont. [...] Moi, mon mari, il m'a demandé de choisir. Il me l'a présenté et j'ai dit si c'est elle, il n'y a pas de problème. Il y a d'autres qui sont venues, et j'ai dit simplement avec cette dernière, je ne suis pas certaine de pouvoir vivre avec elle. Parce que je n'aimerais pas être dans un foyer où j'ai tendance à vivre dans l'enfer. Dans la discorde. Je n'aimerais pas ça. J'ai choisi une avec qui elle au moins, ça ira. (FATIMA, ÂGE INCONNU)

Aminata renchérit et illustre son propos avec l'exemple d'une sœur :

Tu dois toujours être prête pour la polygamie que tu gagnes ou pas. Si tu ne te mets pas en tête que tu seras polygame un jour, un jour ton mari arrivera et viendra t'annoncer qu'il veut prendre une deuxième épouse. J'ai une soeur, elle en est tombée malade. Parce qu'elle ne pensait même pas à l'idée que son mari pourrait prendre une deuxième épouse. Elle ne s'attendait même pas à une rivale. Alors qu'ici au Burkina, on doit toujours être prête à ça.

D'une part, on comprend que le cas de Fatima ne reflète pas la position de la majorité. Elle a décrété d'elle-même ce type de mariage et afin de contrer l'imposition d'une coépouse, elle a collaboré activement à sa recherche et ainsi donné son aval pour s'assurer une quiétude conjugale. Son exemple illustre les représentations coutumières qui font de la polygynie une stratégie de progression dans la hiérarchie sociale. Cet assentiment préalable n'est nullement généralisé et, avec l'essor de l'idéal du

mariage d'amour, les jeunes femmes aujourd'hui espèrent un amoureux fidèle et monogame (Ilboudo, 2006). De surcroît, la polygynie s'inscrit dans le temps et les couples polygynes peuvent traverser un stade monogame (Antoine, 2002), un stade inévitable par ailleurs pour l'homme. On note aussi que les taux de polygynie chez les femmes augmentent avec l'âge, où elles ne sont que 24 % entre 15-19 ans, 30 % entre 20 et 24 ans et 55 % à 40-44 ans (INSD, 2012). Ces proportions indiquent, d'une part, qu'il y a un effet générationnel et que, d'autre part, la polygynie peut apparaître tardivement dans la trajectoire de vie d'une épouse, dépendamment du rang qu'elle occupe au sein des coépouses.

Cela nous conduit au second défi à l'égard de la détermination de l'option de polygamie lors du premier mariage. L'attrait d'un mariage monogame se modifie, de part et d'autre, au gré des circonstances (infertilité, adultère, support économique, charge domestique, naissances successives) de sorte que l'épouse souhaitera ou devra potentiellement accepter une « rivale ». La réflexion d'Aminata correspond davantage à la réalité des femmes de plus de 30 ans qui, même si l'arrivée d'une seconde coépouse ne concorde pas avec leur désir, doivent encore actuellement se préparer à son arrivée potentielle. L'exemple de Joséphine, paysanne de 23 ans au village de Palogho, illustre cette réalité. Lors d'une rencontre, j'avais remarqué qu'elle était la seule des épouses de son segment lignager à vivre dans une concession monogame. Je lui demande donc :

- *Tu as la possibilité d'avoir une coépouse ?*
- [Rires]
- *Je savais que ça te ferait rire.*
- *Je ne suis pas d'accord, mais si le mari décide, je suis obligée de le laisser faire.*
- *Donc ça ne serait pas ton choix ? Pourtant, tu serais la première ?*
- *Ce n'est pas la même chose avec les filles d'aujourd'hui. Ce n'est pas comme avant. Les femmes dans l'ancien temps. Mais maintenant ce n'est pas pareil.* (TRADUIT DU MOORÉ, LANGUE DES MOSSI)

On note sa désapprobation mais, lors de notre discussion, je comprends qu'elle ne le conçoit pas comme une fatalité. Elle agit par résilience et elle a été socialisée pour être préparée à une telle éventualité, et ce, même si elle est de confession catholique. Dans les faits, la présence de fétiches ancestraux dans sa concession illustre une continuité parallèle des valeurs animistes dans leur mode de vie. Selon sa perspective, cette décision n'est pas de son ressort et elle suivra la volonté maritale. Mariés

coutumièrement, elle et son époux souhaitent par la suite légaliser leur union à la mairie. Questionnée à ce sujet, elle affirme qu'elle choisira l'option monogamique, malgré les fortes probabilités que son mari décide un jour de prendre une seconde épouse. Pour Joséphine, cette stratégie vise à inciter le mari à demeurer monogame, mais comme elle le dit : *« Je ne peux pas savoir si je gagnerai une rivale. »* Ce témoignage permet d'entrevoir une instrumentalisation des célébrations civiles, qui peuvent servir à exercer une pression sur le mari, sans pour autant que l'illégalité du processus intervienne dans le raisonnement. En ce sens, on peut inférer que nombre des mariages monogames enregistrés à l'État civil deviennent, dans les faits, des ménages polygynes.

Enfin, certaines femmes se voient imposer une coépouse contre leur gré, et ce, même lorsqu'elles ont manifesté ouvertement leur désapprobation. Eugénie, 21 ans du village de Ramongo, raconte le parcours de sa mère qui a souffert de la décision de son père :

Ma maman est la première femme de mon papa. Ils ont fait le mariage à l'Église et, comme c'est un agent des eaux et des forêts, ils ont fait le mariage civil. Puis après, le papa a cherché deux femmes. Ma maman n'était pas contente. Elle était toujours la première, mais en fait en troisième place pour son affection. (TRADUIT DU MOORÉ, LANGUE DES MOSSI)

Comme l'illustre cet exemple, le changement d'option peut s'opérer sans le consentement et se produire dans une atmosphère coercitive. Dans ce cas précis, la mère d'Eugénie s'est vue rejetée et violentée par son père. Toutefois, même en étant civilement mariée, l'épouse n'a jamais considéré l'idée d'entreprendre des démarches judiciaires pour contester la validité des mariages subséquents. Même si la législation est en sa faveur, les risques socioéconomiques sont incommensurables pour cette ménagère. Le désœuvrement et l'écueil de perdre ses enfants l'ont incité à se soumettre à sa nouvelle situation. Ces cas ne sont pas exceptionnels et ils exposent les conséquences sociales de l'application de la rigidité législative. C'est en ce sens que la nécessité du consentement, certes obligatoire dans une optique d'égalité de droit, nuit en parallèle à l'inscription officielle de ces unions. Les faits sont qu'actuellement le consentement n'a qu'une relative légitimité aux yeux d'une importante tranche de la population. Il en ressort l'un des défis d'effectivité de la loi sur la polygamie qui, en raison du désir de transformation des pratiques sociales qu'elle suppose, contribue à la précarisation des conjoints impliqués.

La distribution géographique de la polygynie

La distribution géographique de la polygynie fournit un facteur explicatif potentiel du faible taux d'enregistrement civil des unions polygynes et complète le portrait de ce phénomène complexe. La proportion des mariages polygynes en zone rurale est largement supérieure à sa répartition urbaine. Toujours selon l'EDS (2012), si 54 % des femmes mariées et 27 % des hommes mariés dans la ruralité du Centre-Ouest sont polygynes, ces proportions diminuent à 25 % des femmes et à 10 % des hommes dans les agglomérations urbaines du type de Koudougou. Or, les communes villageoises contractent des mariages coutumiers en s'abstenant de les valider auprès des instances étatiques. À ce titre, le registre de l'État civil de 2009 a enregistré 14 mariages sur 139 de personnes domiciliées dans la région communale de Koudougou. En 2010, il y en a eu que 12 sur 170 mariages. Cette différence s'explique par l'éloignement des structures, la méconnaissance des procédures, le faible niveau de scolarisation, la non-inscription aux registres administratifs⁷ et la perception de l'illégitimité de l'État. Ces obstacles sont par ailleurs identifiés et examinés par le Centre pour la gouvernance démocratique du Burkina Faso (CGD) dans son rapport sur la Justice et l'État de droit au Burkina Faso (CGD, 2011). Sur le terrain, les villageois rencontrés ne ressentent pas la nécessité d'une intervention extérieure pour les protéger en cas de problème. Or, la justification généralement invoquée par les répondants citadins pour la cérémonie civile est la reconnaissance de droits en cas de séparation ou de décès, comme l'affirme Jeanne, « *le civil était très important. Ils donnent des droits aux femmes. On ne le souhaite pas, quand il y a le malheur, la personne souffre davantage* » (JEANNE, 42 ANS, QUARTIER ISSOUKA). Cette vision diverge des perceptions recueillies en périphérie de Koudougou. Balguissa, une troisième épouse du chef de segment lignager (*yir'soba*) de 35 ans du village de Palogho, décrit bien sa conception de la protection familiale :

- *Tu sais, je n'ai pas besoin d'aller à l'extérieur. S'il y a un problème qui est très grave, j'en parle au chef de famille, mais sinon, elles règlent entre femmes.*
- *Le monde des femmes ensemble. Et si le problème est avec le mari, on fait quoi ?*
- *S'il y a quelque chose de très grave avec l'une des coépouses, on va attendre le soir. Quand le mari se repose, on va aller ensemble pour lui parler et régler la situation. Elles vont faire front commun.*

7. C'est 24 % des naissances qui ne sont pas enregistrées et ce chiffre est de 38 % dans la région du Centre-Ouest où est localisé Koudougou (INSD, 2012).

On voit ici cette confiance observée dans les visites villageoises hebdomadaires. Les femmes, pour qui la loi a été conçue, rapportent que « *si parfois la vie est dure* », cela ne constitue pas un motif suffisant pour recourir à un intermédiaire extérieur. Il y a cette expectative que les conflits se régleront dans le « ventre du village » et que les mécanismes de la médiation les protégeront en cas d'aléas, données qui confirment les travaux d'Étienne Le Roy (2004) au Sénégal. En ce sens, pour ces populations rurales, les conjoints, et spécifiquement les épouses, ne ressentent guère l'urgence et l'attrait des protections législatives. Cela renforce l'impression qu'à Koudougou, les villages et la ville centrale évoluent dans des univers distincts qui, s'ils ont certes des points d'interactions, ont des références quotidiennes dissemblables. Incidemment, les finalités étatiques sont décalées de la réalité coutumière et elles s'inscrivent pour l'instant principalement dans l'espace urbain. Les témoignages illustrent une non-correspondance avec les impératifs quotidiens et, jusqu'à un certain degré, avec les compétences juridiques⁸ d'une large portion de la population. Dans ce cadre, on note un manque de légitimation à s'enregistrer civilement, d'autant les agents sociaux n'auront pas recours aux instances étatiques en cas de besoin.

LES CONSÉQUENCES SOCIALES DU NON-ENREGISTREMENT DES UNIONS POLYGYNES

Si je synthétise les trois éléments précédents, la valorisation étatique de la monogamie conditionne corollairement une association de la polygynie à la coutume et dissuade les conjoints à entreprendre les procédures civiles. De plus, le décret du régime de polygamie lors du premier mariage, adjoint au caractère permanent de l'option, s'écarte du fonctionnement réel de ces unions dont l'entrée se produit tardivement dans la trajectoire matrimoniale. Enfin, la prégnance de la polygynie en zone rurale et parmi la tranche de la population la moins scolarisée, conjointement à la faible popularité du mariage civil, institue des univers matrimoniaux distincts. Il en résulte que la majorité des mariages polygynes sont célébrés de manière coutumière et, dans ce contexte, sont dépourvus de reconnaissance légale. Un effet analogue se produit à l'égard des mariages civils monogames invalidés par l'ajout ultérieur de coépouses. Dans ce cadre, le premier mariage est officialisé à la mairie, les suivants étant célébrés coutumièrement. On peut ainsi prétendre à la nullité du mariage « lorsque le

8. Si elles ne maîtrisent pas les rouages de la bureaucratie, elles savent louvoyer au travers les différents réseaux coutumiers et religieux.

mari était dans les liens d'une union antérieure non dissoute, sauf en cas d'option de polygamie » (art. 281) de la même façon que « peuvent être annulés les mariages qui n'ont pas été célébrés publiquement ou devant l'officier de l'état civil compétent » (art. 282). Dans l'ensemble de ces cas, les conjoints ont une moindre protection légale lors de décès, lors des négociations de partage de garde parentale ou lors d'un abandon conjugal (Cavin, 1998).

La seule protection dont peuvent se prévaloir les épouses en cas de séparation est la prise en charge des enfants, à condition que le père ait reconnu préalablement sa paternité. La valorisation du mariage civil isole une majorité de la population qui n'accomplit pas la procédure, et ce, de manière encore plus marquée dans le cas de la polygynie. L'analyse de l'effectivité de la loi sur la polygamie révèle que le législateur, en voulant exhorter les justiciables à s'enregistrer à l'État civil et ainsi accorder une égalité de droit à tous, a paradoxalement généré deux catégories de citoyens, à savoir : ceux qui sont protégés par les régimes matrimoniaux et ceux qui sont en marge du système. Ces conséquences n'étaient certes pas prévues à l'édiction du CPF, toutefois, la précarisation ainsi induite s'avère dévastatrice pour les catégories sociales vulnérables. De plus, cette situation n'est pas transitoire dans la mesure où les pratiques polygynes et les mariages coutumiers ne se meuvent pas dans le sens espéré par l'État, soit vers le modèle de la famille nucléaire. Plutôt que de disparaître, la polygynie se maintient et s'adapte aux contingences socioéconomiques actuelles et les mariages coutumiers ou religieux, non suivi d'officialisation civile à la mairie, demeurent le type de mariages le plus fréquent même parmi les jeunes générations vivant en ville (Calvès *et al.*, 2007). Pour mieux comprendre la portée de ces situations, je propose un dernier exemple sur les conséquences en matière successorales dans la mesure où la protection en cas de veuvage est l'une des raisons évoquées par les informateurs pour justifier le mariage civil.

LES MÉNAGES POLYGYNES ET LES PROBLÉMATIQUES SUCCESSORALES

Le CPF distingue deux régimes patrimoniaux en fonction de l'option matrimoniale. Dans le cas de la monogamie, le ménage se constitue sous la communauté de biens et les dispositions successorales s'appliquent selon la présence de descendance et de collatéraux. Ainsi, « lorsque le défunt laisse des enfants ou descendants d'eux, le conjoint survivant a droit au quart de la succession » (art. 742). Les descendants directs héritent en

proportion égale sans égard à leur origine de filiation ou de leur sexe (art. 733). Le conjoint survivant valide impérativement la succession à l'administration conformément aux dispositions du code. En contexte polygamique, le mariage s'inscrit automatiquement sous le régime de la séparation de biens. Chaque épouse constitue un ménage indépendant avec l'époux. Lors du décès du mari, chacune des unités ainsi fondées est considérée comme une souche et le partage se fait en part égale. Les épouses conservent ainsi la gestion et la jouissance de leurs biens (art. 745). En outre, l'autorité parentale est attribuée *de facto* au conjoint survivant et dans les cas qui nous intéressent, la femme a le droit, si le défunt est membre de la fonction publique et si réclamée, à une pension d'orphelins afin de prendre en charge les besoins des enfants⁹.

Ces clauses juridiques, bien que favorables aux femmes, ne sont pas en adéquation avec la réalité matrimoniale et, dans les faits, elles sont rarement appliquées. L'obligation de l'enregistrement civil est l'une des entraves directes à l'application des règles en matière successorale puisque, comme nous l'avons montrée, les ménages polygynes régularisent rarement leur état matrimonial. De plus, les femmes mariées coutumièrement se perçoivent en dehors du giron de la protection étatique. Honorine (41 ANS, PROFESSEUR DE BIOLOGIE DU QUARTIER ISSOUKA) raconte :

Une collègue a perdu son mari. La famille s'est réunie pour dire voilà, tu as trois enfants, toi et tes coépouses, vous ne pouvez pas éduquer les enfants comme il se doit. Nous allons prendre les biens du monsieur et les vendre. Tel enfant va aller chez tel oncle, tel autre chez tel autre, etc. C'était difficile pour la femme.

Cette histoire est représentative des défis vécus par les femmes à la suite du décès du mari. En théorie, si elles n'ont pas un droit d'accès à la succession, elles ont néanmoins le droit à une pension afin de prendre en charge leur progéniture si leur mari était fonctionnaire. Cependant, elles subissent des pressions sociales et elles redoutent les punitions surnaturelles (Cavin, 1998). Dans ce contexte, la coutume tend à s'appliquer dans ces occasions, particulièrement pour les ménages polygyniques.

9. Cet article est cependant peu appliqué et, comme le démontre Cavin (1998) dans son étude à Ouagadougou, les magistrats ont développé une pratique métissée, où il accorde la décision de l'autorité parentale et l'attribution de la pension, le cas échéant, à un conseil familial, composé des membres du patrilignage marital. À Koudougou, les témoignages sur les conflits successoraux entérinent l'omniprésence du conseil de famille dans la division de la succession.

La coutume se fonde sur les principes du mariage arrangé : les épouses s'unissent à des lignages et non pas à un homme en particulier. En cas de décès, les veuves sont remariées dans le lignage selon la pratique du lévirat (Gruénais, 1985). Les épouses, qui ont librement consenti au mariage par opposition aux mariages arrangés, sont libres de décider si elle veut réitérer l'alliance. L'une ou l'autre ne pourra être unie qu'avec des cadets du défunt à l'exclusion de ses enfants (Pageard, 1966). De fait, l'héritage est toujours descendant (Conombo, 1989), car ces règles visent à favoriser les cadets et à atténuer les inégalités matrimoniales, très importantes entre les générations. Le lévirat est désormais illégal et l'État en a fait un enjeu majeur de santé publique qui, à tort ou à raison, associe cette forme matrimoniale à la transmission du VIH (Taverne, 1996). De l'écart d'âge au mariage, des maladies et des aléas climatiques résultent souvent la mort d'un des conjoints et, en ce sens, il est attendu qu'une femme mossi puisse avoir plusieurs maris au cours de sa vie. La veuve contracte alors une nouvelle union dans le groupe marital, d'autant plus si l'épouse a été acquise coutumièrement. Le chef du groupe marital dispose alors d'elle à son gré et la remarie à un membre du lignage sans la consulter (Attané, 2007). Cette pratique permet de conserver les biens et les avoirs dans la communauté et la femme demeure sous la protection de celle-ci (Thiriat, 2000). Le lévirat est en déclin, mais le fondement de l'accaparement des biens perdure comme le relate Léonie du quartier Sainte-Félicitée :

Mais tu vois, avant, si le mari décède, la femme se remariait avec le frère. Et si le frère prenait toutes les choses du mari, ça ne changeait rien. D'une certaine manière, ça restait encore à la femme. Et maintenant, elle peut se remarier ailleurs ou elle peut décider de rester seule. Alors maintenant certaines partent en justice, mais ce n'est pas facile. (LÉONIE, 20 ANS)

Ce dernier exemple en provenance du quartier de Moukassa décrit très bien la difficulté d'applicabilité des nouvelles dispositions du code et de la permanence de la procédure coutumière. *Farida* est la première épouse d'*Issaka*, dans un ménage polygyne. Elle a deux coépouses, mais elle est seule à avoir accompli le mariage civil, sous l'option monogame. Ils étaient tous deux instituteurs dans un collège de Koudougou. Le ménage était composé de cinq enfants, deux avec Farida et trois avec ses coépouses. Ces dernières étaient ménagères. Au moment du décès, le conseil de famille de Issaka décrète la reprise de l'ensemble des biens du foyer (véhicule, maison, papier de la parcelle, etc.). Le patrilignage affirme que c'est

la « tête de Farida » qui a tué leur frère. Il propose le lévirat que les deux coépouses acceptent alors que Farida refuse. Ce cas illustre les problématiques encourues par les épouses, lorsque plusieurs types de mariages existent au sein d'un ménage. En théorie, Farida peut faire valoir la validité unique de son mariage et ainsi récupérer ses biens pour pourvoir à sa subsistance. Comme fonctionnaire, elle possède les connaissances et les moyens nécessaires à la réclamation de ses droits successoraux. Cependant, toute requête précarise ses coépouses et leurs enfants de sorte qu'elle *« a préféré ne pas faire d'histoire avec ça. Que son prix à elle, c'est la vie. Parce que si elle convoquait la famille à la justice, elle aurait bien quelque chose, mais elle n'aurait pas vécu longtemps. Elle connaît bien la famille et c'est une famille qui joue avec le wak¹⁰. Ça va lui créer des histoires »*. Au contexte juridique s'adjoignent les pressions sociales et surnaturelles. Les accusations de sorcellerie et de responsabilité dans la mort de l'époux sont récurrentes dans les cas que j'ai observés, confirmant les travaux de Cavin (1998) à Ouagadougou. Les veuves sont à la merci des patrilignages maritaux, qui peuvent aisément les déposséder.

On voit donc que la situation est souvent hautement épineuse, et ce, même lorsque l'épouse peut avoir gain de cause, les conséquences collatérales font obstacle à sa volonté de réclamation. Les exemples inhérents à la polygynie complexifient davantage ces litiges, car comme il est décrit dans cet exemple, certaines épouses ont une protection différentielle au regard de la justice. Les coépouses risquent de se désolidariser et d'accroître leur situation précaire. En résumé, on constate que si le CPF avait une intention de protection avec ses clauses sur la polygamie, l'enregistrement obligatoire et le partage équitable de la succession, dans les faits, on voit apparaître un flou juridique créant des litiges d'une extrême complexité au détriment des femmes. Cela nous amène à réfléchir sur l'approche instrumentaliste du droit au Burkina qui, on l'a vu, est justifiée par la volonté de l'État d'établir une société « moderne » en concordance avec la philosophie des droits de la personne. En théorie, les principes soutenus d'égalité et de liberté individuelle sont souhaitables, mais en promulguant une réforme radicale, ces dispositions ont en réalité contribué à vulnérabiliser davantage les familles polygynes, voire à créer officieusement deux catégories de citoyens juridiques.

10. Le *wak* est une pratique de sorcellerie malveillante qui peut entraîner des malédictions et même la mort. La plupart des gens, même instruits, se méfient de ses actes et préfèrent ne rien tenter.

CONCLUSION

Ce chapitre s'est proposé d'analyser l'effectivité de la loi sur la polygamie afin de comprendre les conséquences sociales sur les familles burkinabè. À partir de données issues d'une recherche ethnojuridique à Koudougou, nous avons établi un pont entre les attentes et les protections législatives et la réalité contemporaine de la polygynie. Il a été possible de comprendre les représentations et les justificatifs de ce type d'union chez les Mossi et d'établir un portrait de ses orientations actuelles. En parallèle, les enquêtes statistiques secondaires illustrent que la polygynie perdure à des niveaux élevés en zone rurale et qu'elle tend à se tempérer dans les quartiers centraux urbains, en raison des transformations des conditions socioéconomiques.

Néanmoins, le dynamisme du phénomène ne cadre pas avec les expectatives étatiques instituées dans le CPF. Le décalage entre ces visions matrimoniales demeure monumental et s'illustre corollairement par le faible taux d'enregistrement du mariage civil, particulièrement chez les polygynes. Or, il s'agit de la première condition essentielle à l'acquisition de droits et de la protection officielle. La loi sur la polygamie a conséquemment provoqué des effets inédits : plutôt que d'atteindre son objectif d'équité sociale, la loi a marginalisé des pans importants de la société. Cette répercussion est par ailleurs dévastatrice en matière successorale où, au sein des mariages polygynes et à l'instar des ménages mariés uniquement coutumièrement, les épouses et leurs enfants subissent des traitements différentiels et sont ainsi soumis à la volonté des patrilignages maritaux.

En terminant, cette analyse de l'effectivité de la législation encadrant la polygynie soulève les défis des transferts juridiques exogènes. Les métadiscours et les processus liés à la mondialisation des droits humains incitent les États ouest-africains à se conformer à cette idéologie législative et politique. Nonobstant les idéaux universalistes proposés, cette analyse démontre les dangers inhérents à l'instrumentalisation du droit, qui n'entraîne que rarement les résultats escomptés. Les modes de vie familiaux sont des institutions complexes dont le dynamisme ne peut être réduit à l'imposition d'une norme législative, cette dernière n'étant qu'un vecteur parmi d'autres. Étant donné les multiples conséquences sur les populations locales, il devient impératif de réfléchir sur la portée de ces transferts sur les modèles familiaux. En outre, on voit apparaître au travers de l'Afrique des processus de « vernacularisation » des droits de la personne (Merry, 2006) dont l'objectif est l'adaptation des normes juridiques

aux institutions et aux représentations locales. Ces procédés permettront peut-être d'offrir des solutions de rechange aux schèmes actuels et ainsi tempérer les risques pour les populations vulnérables.

BIBLIOGRAPHIE

- ADJAMAGBO-JOHNSON, B.K. (1997). « Législations et changements familiaux en Afrique subsaharienne francophone », dans M. Pilon *et al.* (dir.), *Ménages et familles en Afrique : approches des dynamiques contemporaines*, Paris, Centre français sur la population et le développement, p. 239-256.
- ANTOINE, P. (2002). « Les complexités de la nuptialité : de la précocité des unions féminines à la polygamie masculine en Afrique », dans G. Caselli, J. Vallin et G. Wunsch (dir.), *Démographie : analyse et synthèses. Vol. 2 : Les déterminants de la fécondité*, Paris, INED, p. 75-102.
- ANTOINE, P. et R. MARCOUX (2014). *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- ATTANÉ, A. (2007). « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », dans P. Antoine (dir.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique : approche plurielle*, Paris, CEPED, p. 167-195.
- ATTANÉ, A. (2009). « Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales : l'exemple de milieux urbains au Burkina Faso », *Autrepart*, 49, p. 155-171.
- ATTANÉ, A. (2014). « Multiplicité des formes conjugales dans l'Afrique contemporaine. L'exemple du Burkina Faso », dans P. Antoine et R. Marcoux (dir.), *Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 108-129.
- BARBIERI, M. et V. HERTRICH (2005). « Écarts d'âge entre conjoints et pratique contraceptive en Afrique subsaharienne », *Population*, 60^e année, 5-6, septembre-décembre, p. 725-764.
- BOUNANG MFOUNGUÉ, C. (2012). *Le mariage africain, entre tradition et modernité : étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise*, Montpellier, Université Paul-Valéry.
- CALVES, A.E. (2016). « First union formation in urban Burkina Faso : Competing relationship transitions to marriage or cohabitation », *Demographic Research*, 34(1), p. 421-450.
- CAVIN, A.-C. (1998). *Droit de la famille burkinabé : le code et ses pratiques à Ouagadougou*, Paris, L'Harmattan.
- CENTRE POUR LA GOUVERNANCE DÉMOCRATIQUE (CGD) (2011). *Rapport sur la Justice et l'État de droit au Burkina Faso*, Ouagadougou, Centre pour la gouvernance démocratique du Burkina Faso.
- CONOMBO, J.I. (1989). *M'Ba Tinga : traditions des Mossé dans l'Empire du Moogho-Naba*, Paris, L'Harmattan.
- GRUÉNAIS, M.-É. (1985). « Aîné, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », dans M. Abéles et C. Collard (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, p. 219-245.
- HERTRICH, V. (2007). « Nuptialité et rapports de genre en Afrique. Tendances de l'entrée en union, 1950-99 », dans T. Locoh (dir.), *Genre et sociétés en Afrique : implications pour le développement*, Paris, INED, p. 281-308.
- HESSELING, G. et T. LOCOH (1997). « Femmes, pouvoir, sociétés », *Politique africaine*, 65, p. 3-20.

- ILBOUDO, M. (2006). *Droit de cité : être femme au Burkina Faso*, Montréal, Éditions du Remue-ménage.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DE LA DÉMOGRAPHIE (INSD) (2012). *Enquête démographique et de santé et à indicateurs multiples 2010*, Ouagadougou, Ministère de l'Économie et des Finances du Burkina Faso.
- JANKOWIAK, W., M. SUDAKOV et B.C. WILREKER (2005). « Co-wife conflict and co-operation », *Ethnology*, 44(1), p. 81-98.
- KASSEM, S. (2008). *La production des services sociaux au niveau local. Le cas de la commune de Koudougou*, 23, Ouagadougou, Laboratoire Citoyennetés.
- LACOMBE, B. (1983). « Le deuxième bureau. Secteur informel de la nuptialité en milieu urbain congolais », *Stateco*, 35, p. 37-57.
- LALLEMAND, S. (1977). *Une famille mossi*, Paris, CNRS Éditions.
- LAURENT, P.-J. (1996). « Dynamiques matrimoniales chez les Mossi (Burkina Faso) : pratiques de l'Église des Assemblées de Dieu, des aînés, des cadets et de l'État », dans G. de Villers (dir.), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*, Bruxelles, Institut africain (CEDAF)/Afrika Instituut (ASDOC), p. 166-183.
- LEJEAL, F. (2002). *Le Burkina Faso*, Paris, Karthala.
- LE ROY, É. (2004). *Les Africains et l'institution de la justice. Entre mimétismes et métissages*, Paris, Dalloz.
- MASON, K.F. (1988). « Co-wife relationships can be amicable as well as conflictual : The case of the Moose of Burkina Faso », *Canadian Journal of African Studies*, 22(3), p. 615-624.
- MAZZOCCHETTI, J. et M. HILGERS (2010). *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala.
- MERRY, S.E. (2006). « Transnational human rights and local activism : Mapping the middle », *American Anthropologist*, 108(1), p. 38-51.
- PAGEARD, R. (1966). « Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossie traditionnelle », *Journal de la Société des Africanistes*, 36(1), p. 109-140.
- PAGEARD, R. (1969). *Le droit privé des Mossi : tradition et évolution*, Paris et Ouagadougou, CNRS Éditions.
- SARAT, A. et T.R. KEARNS (dir.) (1995). *Law in Everyday Life*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- TAVERNE, B. (1996). « Stratégie de communication et stigmatisation des femmes : Lévirat et sida au Burkina Faso », *Sciences sociales et santé*, 14(2), p. 87-106.
- THIRIAT, M.-P. (2000). « Les pratiques matrimoniales, au principe des systèmes de genre », dans M. Bozon et T. Locoh (dir.), *Rapport de genre et questions de population*, Paris, INED, p. 70-78.
- VÉRON, J. (2000). « Des indicateurs démographiques du statut des femmes et des relations hommes-femmes », dans S. Condon, M. Bozon et T. Locoh (dir.), *Démographie, sexe et genre : bilan et perspectives. Journée séminaire à l'INED, le 21 juin 1999*, Paris, INED, p. 2-42.
- VINEL, V. (2005). *Des femmes et des lignages : ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose-Sikoomse)*, Paris, L'Harmattan.
- WEIDELNER, A. (1980). *Réflexions sur le mariage en pays Mossi*, Abidjan, Institut supérieur de culture religieuse (ISCR).



CHAPITRE 17

LES VALEURS FAMILIALES ET LA MÉTHODE SABIDO EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO

ANALYSE CRITIQUE D'UN DÉVELOPPEMENT SCÉNARISÉ

LINO PUNGI, BOB W. WHITE
ET SERGE MAKOBO¹

AVEC LA CONFÉRENCE INTERNATIONALE SUR LA population et le développement (CIDP) tenue au Caire en 1994, il est vite apparu le besoin d'une éducation universelle, mais adaptée à la promotion de la santé reproductive dans les pays du Sud qui, hasard de l'histoire, trouvera dans les arts du spectacle, le théâtre et la musique, un outil de communication capable, selon certains, de transformer la société. Dans la foulée de ces prises de conscience, mais aussi dans le contexte d'initiatives de

1. La première étape de cette recherche a été financée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Les auteurs aimeraient aussi remercier Anne E. Calvès et Richard Marcoux pour des commentaires et des suggestions sur une version préliminaire de ce texte.

lutte contre la pauvreté à l'échelle mondiale, mises en œuvre par les Nations Unies, on peut constater un intérêt grandissant pour l'utilisation de la culture populaire comme outil de développement (McCall, 2010)². La méthode Sabido, une nouvelle approche de « communication pour le développement », mise sur le potentiel éducatif et transformateur du « divertissement » en proposant une série de concepts et de techniques qui visent le changement des mentalités à travers la production du contenu culturel original, notamment par des téléseries et des émissions radiophoniques. Le contenu de la méthode Sabido serait particulièrement adapté au contexte et aux valeurs des pays en voie de développement et permettrait d'atteindre un plus grand nombre de personnes (avec des résultats plus importants) que les campagnes de sensibilisation dites « traditionnelles ».

En République démocratique du Congo (RDC), la méthode Sabido n'est connue que des universitaires, des journalistes et des professionnels des médias qui ont eu, d'une façon ou d'une autre, l'occasion de croiser le chemin de l'ONG de droit américain, Population Media Center (PMC). Ainsi, une annonce parue dans plusieurs médias en avril 2014 faisait état de la formation porteuse d'emplois pour de possibles recrues. Ces dernières, une fois engagées, devaient s'employer à travailler sur un projet ambitieux d'éducation populaire par l'entremise d'un feuilleton radiophonique, produit dans plusieurs langues, qui devait s'échelonner sur plusieurs années. La programmation retenue, qui sera examinée dans le cadre du présent chapitre, est centrée sur des préoccupations liées à la santé de la mère et de l'enfant, à travers une approche qui a déjà fait son chemin ailleurs. Il faut savoir en effet que la méthode Sabido suit un parcours international spectaculaire et atypique, ayant d'abord été expérimentée en Amérique latine au milieu des années 1970 avant de poursuivre en Afrique et ailleurs (Singhal *et al.*, 1995 ; Tufte, 2001 ; Makobo *et al.*, 2017).

PMC a réussi, non sans obstacles, à produire et à diffuser sur les ondes du média onusien, la Radio Okapi, un nombre important d'épisodes de trois de ses cinq feuilletons (*Vivra Verra*, *Elemba* et *Pambazulu*) ayant pour objectif d'induire un changement qualitatif de comportement dans chacune de zones linguistiques ciblées en RDC³ : le feuilleton *Vivra Vera*

2. Il existe une riche littérature récente sur la portée sociale et symbolique des téléromans en Afrique : voir Pype (2012), Schulz (2007) et Werner (2011). L'analyse dans ce chapitre se limite aux productions réalisées dans le cadre du paradigme de la communication pour le développement.

3. PMC a produit 156 épisodes de chaque feuilleton, ce qui donne un équivalent de 118 heures 40 minutes d'émissions sur deux ans que devrait durer le projet, durée finalement élargie à trois ans.

était destiné aux francophones du pays ; 2) *Pambazuko* aux swahiliphones et 3) *Elembo* à la partie lingalophone de la RDC. En 2014, trois ans après le lancement de son projet de production de ces feuillets radiodiffusés, PMC devait déjà se soumettre à l'exercice d'évaluation de sa production. Les thématiques de prédilection portées par la méthode Sabido (santé, éducation, environnement), tendent à modeler et modifier les valeurs, dont celles relatives à la famille, empruntant un vaste canal de communication qui a le pouvoir de toucher non seulement la capitale, Kinshasa, mais le pays en entier.

Ce chapitre vient ainsi rendre compte de la manière dont sont tissés plusieurs discours sur la « famille africaine » en tant que système qui véhicule un certain nombre de valeurs⁴. Évidemment, les notions de « famille » et de « valeurs » n'ont rien d'universel, et le dispositif de la communication pour le développement, qui se voit comme un « dispositif neutre », est nécessairement traversé par les valeurs humanistes que reprennent les organismes opérant dans le même univers moral et institutionnel que l'ONU. En Afrique, le dispositif de communication dans le domaine de la population et du développement inspire une certaine méfiance, car les populations africaines sont largement exposées au discours moralisant sur les « dangers » de l'accroissement démographique. En effet, l'influence de la pensée néo-malthusienne sur les institutions onusiennes et les organismes de développement international n'est pas négligeable (De Koninck, 1998), surtout dans le contexte des programmes de développement et de lutte contre la pauvreté, massivement déployés en Afrique depuis la fin de la période coloniale⁵. L'utilisation de méthode Sabido par PMC – une organisation non gouvernementale qui a longtemps travaillé dans le domaine de la planification familiale – réactive un certain nombre de craintes par rapport à un discours qui voit la fécondité comme la cause principale de la pauvreté en Afrique, et dans certains cas comme une menace pour le reste de l'humanité⁶.

4. Dans notre utilisation de cette terminologie, nous nous inspirons de l'approche systématique de l'école de Palo Alto (Winkin, 1981). De ce point de vue, la famille a des règles particulières de fonctionnement, des repères sociologiques et religieux, des principes à promouvoir et des valeurs à protéger en vue d'assurer sa survie et de se projeter dans l'avenir.

5. Plus récemment, Diop et Marcoux (2014) ont documenté le grand retour du néo-malthusianisme en Afrique dans le discours de Dakar du président français Nicolas Sarkozy.

6. Selon Lux (1998), la pensée néo-malthusienne associe la surfécondité avec la criminalité et propose comme solutions la régulation non seulement des naissances, mais aussi de l'immigration par l'État.

Concrètement, nous nous fixons comme objectif d'examiner comment, à travers l'analyse de quelques personnages des feuilletons, les valeurs familiales promues reproduisent en filigrane le credo onusien porté par une « nouvelle éthique mondiale » (Blanchet, 2014) qui heurte les sensibilités locales et qui réactive des tensions d'un rapport colonial. Du coup, comme nous le verrons, cette situation dévoile la dualité d'un paradoxe d'ordre historique en mettant en lumière les dissonances cognitives qui viendraient de la relativité des valeurs et du contexte de leur application.

Quatre personnages des feuilletons, de même que leurs destins, seront présentés dans l'analyse qui suit. Précisons que pratiquement toutes les scènes se déroulent à Egogoville, espace urbain type imaginé par les auteurs. Nous nous intéresserons d'abord au personnage féminin de Sinke et le prétexte de la dualité entre les valeurs d'hier et celles d'aujourd'hui avec, finalement, un semblant de « transition heureuse » vers un changement de comportement. Nous examinerons ensuite Mangungu qui, dans la tourmente du quotidien, incarne une conception supposément africaine de la fécondité et qui fait de ce personnage non seulement un produit de son milieu social, mais aussi un modèle de violence symbolique. Le personnage narcissique de Vieux Goliath est lui l'expression du mal absolu et de la violence domestique. Enfin, nous nous attarderons au personnage d'Epanza qui représente l'incarnation de la résignation face à la force des traditions et de la soumission. Nous abordons donc le sujet en partant du fil sémiopragmatique pour procéder, pour finir, à une critique de la méthode Sabido elle-même.

LES PERSONNAGES ET LA TRAME SOCIONARRATIVE

— Sinke, la ville, les illusions

Le programme français, *Vivra Verra*, a été le premier à être mis en chantier au lendemain de la formation organisée par PMC, entre avril et mai 2014, et ce, à l'intention des journalistes et professionnels des médias qui avaient répondu à l'appel (Makobo *et al.*, 2017). Feuilleton de 39 heures produites avec une trame narrative continue, *Vivra Verra* est produit localement et pensé par des écrivains locaux formés à une approche de scénarisation venue d'ailleurs. Cette présence radiophonique tente de rivaliser avec le théâtre populaire congolais et les toutes puissantes musiques populaire et chrétienne sur un terrain de consommation de plus en plus diversifié (White et Yoka, 2010).

Un extrait du feuilleton *Vivra Verra* (épisode 1, sc. 2), mettant en scène une dispute entre les sœurs Sinke et Marta, illustre bien nos propos. L'analyse de cet extrait permet d'aborder la problématique des valeurs familiales dans l'ensemble du feuilleton. L'échange entre Sinke et sa mère, qui s'est interposée dans la discussion entre ses deux filles, semble *a priori* plutôt anodin jusqu'à ce qu'il débouche sur un concept qui est au cœur des discours de la communication pour le développement : le *progrès*. Cette notion, généralement associée à la philosophie des Lumières, mais aussi indissociable de la notion de « développement » (Rist, 2013), servira de fil conducteur dans la série, notamment aux moments où les personnages « réussissent » une transition vers l'adoption de nouvelles attitudes et des nouveaux comportements.

Fille de fonctionnaire et d'une mère convertie au commerce par ce que l'on nomme la « conjoncture », Sinke prend sa douche en même temps qu'elle discute avec sa mère. Dans le contexte proche des relations fille-mère de Kinshasa, la transmission des valeurs s'accomplit en pyramide plutôt inversée, avec un élan peu commun d'exercice de prise de parole. Dans ce duel, la liberté dont fait preuve Sinke s'approche de la rébellion et la mère réagit au sujet du manque de « respect » pour les aînés : « Tu deviens la photocopie de tes sœurs », dit-elle, désabusée. L'intrigue attribue tout cela à l'évolution du temps et aux effets des avancées technologiques, en contexte urbain, sur les valeurs traditionnelles.

Sinke Mais nous sommes au XXI^e siècle !

Mère Tiens ! C'est pourquoi tu es tout le temps collée à ton téléphone ?

S Eh maman, je suis tout le temps connectée au monde entier, tu sais ?

M Comment ? C'est possible ?

S Oui, vraiment, attends, je reçois en un temps record des messages de partout dans mon phone !

M Même avec ce qui est au ciel ?

S Ah, mais toi aussi tu m'étonnes ! Tu te comportes comme à l'âge de la pierre taillée !

(Extrait de *Vivra Verra*, PMC, 2014, ép. 1, sc. 2)

Dans le ton, l'échange laisse planer les signes latents d'un conflit des générations dans les repères les plus prisés de type « à notre époque », « je suis au courant, tu penses que je suis née de la dernière pluie ». Conflit des générations, oui, mais surtout, le face-à-face met en lumière l'ambiguïté de la transmission des valeurs à travers un schéma qui met à mal la hiérarchie sociale et le dialogue au sein de la famille.

Contrairement à ce que pense la jeune Sinke, on est bien au-delà de la sphère de la société urbaine contemporaine. Par sa consommation et son obsession pour le Smartphone, Sinke vit, peut-être sans le savoir, dans une société devenue société de la cybernétique. L'adolescente Sinke évalue ici les valeurs du temps de ses parents, les mélange avec d'autres dans un échange qui oppose l'hier et l'aujourd'hui, en étalant deux visions du monde et en érigeant le « dialogue » en valeurs de famille :

M C'est-à-dire ?

S Ben, que notre monde a évolué ; plus de machines à écrire, plus de ruban, de machins trucs...

M Et après ?

S Ben, on gagne du temps et on va vite.

M Ah, ah, à force d'aller vite, on peut tomber.

S Ah ben, ça dépend !

Le *progrès* est évoqué ici comme une valeur dans une vision empruntée du déterminisme technologique qui fait de Sinke une « femme connectée ». Naïve jusqu'à accepter les avances d'un taximan sans domicile, Mbata, qui paye son minerval en se faisant passer pour un oncle, l'adolescente va se retrouver enceinte. Même si son attachement à ce qui brille ne rencontre présentement pas les thématiques des feuillets produits par PMC, cette problématique du matérialisme et l'attachement aux biens matériels se conjugue à une critique du progrès technologique qui semble s'opposer au « progrès » associé à la planification familiale.

Les nouvelles technologies représentent, en quelque sorte, le danger d'un confort accru qui envahit le quotidien, le rêve d'un environnement « intelligent » où l'être humain peut se faire assister en se faisant surveiller en douceur par un bracelet vibrant après sept heures de sommeil, se faire envoyer une liste de courses par son réfrigérateur, envoyer ses données cardiaques à son médecin en temps réel, ou encore tamiser la lumière du salon d'un glissement de doigt. Tous ces faits rendus possibles par les nouvelles technologies ne seraient pas anodins – dans le contexte de la distinction qui caractérise l'échange de Sinke avec sa mère – parce qu'ils conduisent vers un processus d'appropriation des valeurs dites « de la modernité » qui orientent la réception de la série.

Ici, nous ne sommes pas encore dans le registre des concepts opérationnels du système des Nations Unies, qui sont souvent perçus par les Congolais comme une forme de gestion de la population par une planification familiale universalisée. Pourtant, de fil en aiguille, la méthode Sabido

et son utilisation par PMC intègrent les valeurs familiales dans son approche aux côtés des valeurs-adjuvants qui accompagnent le processus de changement recherché. Peu importe que la notion du progrès occulte encore à ce niveau la manière dont les différents acteurs associatifs jettent un pont entre les valeurs « modernes » et « traditionnelles » (ou bien « occidentales » et « africaines »), ce qui nous importe c'est, en définitive, le résultat auquel il tend à amener les téléspectateurs. Dans l'épilogue du *Vivra Verra* (156^e épisode), Sinke, prise au départ dans la tourmente de la *sexualité précoce* induite, entre autres, par les avancées enregistrées dans les champs des nouvelles technologies de l'information et de la communication aura enfin réussi sa transition vers le changement et deviendra métaphoriquement l'ambadrice enfant contre la sexualité précoce d'Egogoville.

— **Mangungu et Vieux Goliath : la violence domestique symbolique, la fécondité et la virilité**

L'intrigue reprend le quotidien d'une famille nombreuse dont le père, Mangungu (expression en lingala qui signifie « vantard ») n'assure rien d'autre que faire des enfants à son épouse, Sombo. Cette dernière, qui n'en peut plus avec la pauvreté et la précarité du ménage, remet en cause l'autorité et le statut de l'homme, figure du père de famille. Mangungu s'en défend en brandissant sa *fécondité* sans laquelle Sombo, mère de ses cinq enfants, ne serait fière de porter, en femme digne, la continuité de la vie. Elle porte en elle tout le calvaire de la maternité, avec cinq bouches à nourrir et sans pouvoir compter sur le soutien du père.

Une fois de plus, la scène pose la problématique de la régulation des naissances par la planification familiale. Elle met face à face deux éthiques : la position pronataliste traditionnelle africaine et celle, supposément « universelle », promue par l'univers des acteurs onusiens et des bailleurs de fonds. L'éthique traditionnelle fait donc du mariage un événement intrinsèquement lié à la fécondité, à la procréation et à la parenté. Et Mangungu rappelle mieux que quiconque le triomphe de la vie sur la mort parce qu'il reste lui-même foncièrement « être-vie-en-relation », c'est-à-dire un être qui ne peut exister sans transmettre la vie à la fois par sa survie personnelle et dans la postérité familiale.

Malgré tout, ces rappels à l'obligation de la reconnaissance de son statut de procréateur que Mangungu vante avec *humour* et avec les mots de tous les jours tendent à célébrer ainsi sa victoire face à la stérilité symbolique de son statut social. Le mérite pour Mangungu est celui de pouvoir maintenir la dynamique démographique de son foyer. Face à la rhétorique de la régulation des naissances et à l'accusation de violence symbolique

dont il fait l'objet de la part de son épouse, Mangungu ne se garde point d'utiliser ce qu'il croit être un argument d'autorité : « *Bana bazali bomengo ya baboti* » (Les enfants sont une richesse pour les parents) ou « *Sombo oyebi te bakoko baloba bana bazali bomengo ya baboti* » (Sombo, si tu ne le sais pas, les ancêtres ont dit que les enfants sont une richesse pour les parents).

Envers une femme devenue, selon lui, rebelle et plaintive, il utilise son sens de l'humour pour cacher son mal de vivre : « *Ozali kozongisa maloba mabe ndenge wana na mobali oyo abotisi yo bana ebele boye ?* » (Comment oses-tu défier mon autorité, moi qui t'ai fait autant d'enfants ?) (*Elemba*, PMC, ép. 1, sc. 2).

L'argumentaire de l'homme peut être compris comme ceci : « Tu aurais dû plutôt me remercier de t'avoir donné des enfants que d'autres femmes n'ont pas, du fait de leur stérilité. » En effet, dans un foyer où la naissance d'enfants tarde à venir, la femme, qui est souvent tenue « responsable » de la stérilité du couple, subit toutes sortes de vexations et d'humiliations⁷. Entre humiliation et régulation des naissances, il y a un contexte et une décision à prendre. Dans la plupart des communautés africaines, avoir un enfant est, pour une femme, un marqueur social et une source de statut incontournables. Même si avoir des enfants peut constituer un fardeau pour un parent, le lien entre mère et enfant est considéré comme une protection contre l'aliénation sociale.

La dénonciation de la stérilité illustre bien dans l'anthropologie congolaise – et africaine en général – l'importance que revêt la reproduction. Mangungu en sait quelque chose, voilà pourquoi il s'en vante alors que sa femme l'accuse d'une violence plutôt symbolique qui consiste à laisser les enfants mourir de faim : « *Ngai te ! yo moto obeti bango po opesi te mbongo ya kosombela bango biloko. Obeti bango na nzala* » (Pas moi ! C'est toi qui les as frappés, parce que tu n'as pas donné d'argent pour leur acheter à manger. Tu les as frappés en les laissant affamés) (*Elemba*, PMC 2014, ép. 1, sc. 2).

Mangungu avec ses cinq enfants – dont il est incapable d'assurer les besoins de base – se console quand même de pouvoir en avoir, faisant ainsi de la valeur *fécondité*, qui jouxte avec *virilité*, un déterminant, une antithèse à la stérilité et au célibat. Évidemment, la capacité à entretenir sa famille, à jouer son rôle attendu de chef de famille, est aussi une partie intégrante de la construction de la masculinité en Afrique.

7. « Naissance dans la famille africaine », *Ayaas.net : Religieux africain du troisième millénaire*, <<http://www.ayaas.net/carnet/vietmort/vie.php>>, consulté le 14 mai 2018. Voir également les autres contributions à ce volume.

Dans les sociétés africaines, les individus et les groupes s'organisent et se mobilisent autour de l'enfant. La phénoménologie traditionnelle considère l'enfant comme une forme de « nœud » dans le lien social (Emongo, 2008). Tunde Ipaye reste convaincu qu'un enfant représente une véritable valeur familiale : « La famille africaine est une entité orientée en priorité vers l'enfant. Enlevez l'enfant et vous n'aurez plus de famille, de laquelle vous pouvez parler » (cité dans UNESCO, 1988, p. 67). Évidemment l'enfance passe par le lien du mariage, lui-même considéré comme une union entre deux familles, mais présenté quelques fois dans les feuillets de PMC comme une institution dépassée où s'organisent la violence, le mal-être et le mal-vivre et qui détruit les liens de parenté. Comme dit Ghislaine de Coulomme-Labarthe (Itoua *et al.*, 1988, p. 10), le radio-feuilleton aide à retenir que « la ville mêle, brouille les relations et disperse familles et foyers ».

Le Vieux Goliath, un personnage comparable à Mangungu, mais encore plus antipathique, est présenté comme un homme intraitable, sans éducation, narcissique et imbu de lui-même. Alcoolique et au chômage, l'homme cache mal, par orgueil, son désir d'une vie décente. Sans éducation, l'imposteur super-mécanicien d'Egogoville accumule les défauts qui nuisent à l'*harmonie* et à la *sécurité familiale*. Intraitable, violent, insolent, irrespectueux et irresponsable, il compromet le *vivre-ensemble* au sein de la famille tout comme l'*éducation* de son fils. Ce dernier, Nkuka, trouvera dans la rue, avec son cortège de violences, un lieu de refuge où il tentera en vain de retrouver l'image d'un père idéal, plutôt réfléchi, responsable, non violent et qui peut prétendre au statut de chef de famille. Vieux Goliath, le personnage emblématique de *Vivra Verra*, est un citoyen des villes qui se construisent sur un modèle calqué sur des valeurs importées. Le personnage du Vieux Goliath semble ignorer certaines normes et valeurs qui sont derrière les attentes envers lui, notamment qu'un enfant serait un don de Dieu, un investissement pour l'avenir et qu'autour de lui devrait se construire la cohésion de la famille.

■ Epanza ou le symbole de la résignation

Disons que dans l'optique de la nouvelle éthique mondiale, promue à travers les feuillets de la série *Vivra Verra*, les aspirations en matière de fécondité et le type de virilité de Mangungu sont à mettre sous vérification par la planification familiale dont l'un des principes ordonne : « Oser venir

quand l'économie l'autorise.» Agir autrement serait une expression de violence et la mère de Mangungu, Epanza, face à l'évolution des mentalités et des mœurs interpelle alors son fils Pole dans l'un des épisodes :

Epanza *Pole mwana na ngai, tala ngai mama nayo Epanza, nazalaki soki na mibu zomi na mitano, yoka lisolo malamu : nautaki kelasi, tango nakomi na lopango...* (Pole, mon fils, regarde-moi, ta mère, Epanza. J'avais environ 10 ans, écoute-moi bien : je venais de l'école quand un jour je suis entrée dans la parcelle...)

Pole *Mama tika, nayebi lisolo ! Na sima balakisaka yo tata moko avandaka nase ya nzete elongo na koko ya mobali. Nde bayebisi yo mbala moko te que ye nde mobali nayo. Banda mokolo wana, libala mobimba yango wana.* (Maman, arrête, je connais l'histoire ! On t'avait par la suite présenté un vieux papa assis sous l'ombre d'un arbre avec notre grand-père. C'est alors qu'on te dira que c'était lui ton mari. Et depuis ce jour-là, vous êtes devenus mari et femme.)

E *Longonya mwana na ngai, longonya ! Ngai mama nayo nalandaki tata nayo lokola mwana mosala. Atikala kozala ata mbala moko te moninga na ngai to naloba naye te ata na mongongo makasi te, Pole.* (Bravo mon fils, bravo ! Moi, ta mère, j'ai suivi ton père comme une esclave. Il n'a, en aucun jour, ni été considéré comme un ami ni ne m'a jamais vu lever la voix devant lui, Pole.)

Epanza évoque ainsi un passé caractérisé par le mariage précoce, un passé déjà connu de son fils. Mariée à l'âge de 15 ans, la mère se souvient sans cesse du choix de l'homme, beaucoup plus âgé qu'elle, choisi sans son consentement et à son insu par son père. Ce passé semble en complète opposition avec les valeurs promues dans le contexte actuel où l'on parle de l'égalité entre l'homme et la femme (« *Mobali aza moninga nayo te* », dit Epanza) et de la rupture avec la soumission des femmes à leurs conjoints (« *Nazalaki kolanda tata nayo lokola mwana mosala* »). La rhétorique de cette égalité de genre est bien rendue dans l'intermède musical du feuilleton *Pambazulu* qui dit : « *Wewe ni mutu, mimi ni mutu.* » (Tu es un être humain, je suis un être humain.)

LA COMMUNICATION POUR LE DÉVELOPPEMENT COMME OBJET D'ANALYSE

Le vaste champ de recherche et d'intervention connu sous l'étiquette de la « communication pour le développement » est en réalité un paradigme composé de plusieurs courants et ayant des affinités épistémologiques

avec d'autres paradigmes qui mobilisent la communication pour le changement social. Dans ce qui est probablement l'anthologie la plus compréhensive sur le sujet, Gumucio-Dagron et Tufte (2006) proposent une analyse historique qui commence par les premières publications de Bertolt Brecht, en passant par les théories de la modernisation et les critiques de la dépendance. Les auteurs identifient cinq paradigmes ou *pathways* qui ont influencé la théorie et la pratique de la communication pour le changement social : 1) communication pour le développement ; 2) culture populaire et identité narrative ; 3) mouvements sociaux et participation citoyenne ; 4) médias et pouvoir dans la sphère publique ; 5) société de l'information et droit à la communication. Certains paradigmes semblent avoir eu plus d'influence en Afrique, notamment celui de la communication pour le développement.

Au début de son institutionnalisation en Afrique subsaharienne, dans les années 1970, la communication pour le développement consistait principalement à la création de campagnes de sensibilisation, notamment dans le domaine de la santé publique et de la planification familiale. Les projets de ce genre se dotaient de budgets limités et d'outils de communication assez primaires, notamment les affiches multicolores avec des images et des textes éducatifs qui s'adressaient à des publics pour la plupart analphabètes. On se souviendra des campagnes sur le paludisme, sur la purification de l'eau, sur la thérapie de réhydratation orale, sur les maladies transmises sexuellement et évidemment sur la planification familiale. Cette première génération de projets d'éducation populaire a été progressivement remplacée par des programmes orientés sur l'« information complète » (Information, Éducation et Communication ou IEC) et le pouvoir décisionnel des populations ciblées.

À la fin des années 1980, certains grands organismes internationaux ont créé des départements de communication avec des outils et des méthodes de communication de plus en plus sophistiqués (équipement audiovisuel, systèmes de son mobiles, annonces publicitaires, etc.), et ce, afin de cibler une population jeune urbaine croissante. Les années 1990 et 2000 ont été marquées par l'émergence des méthodologies dites du « marketing social », mais aussi par un virage vers le changement comportemental (Communication pour le changement des comportements ou CCC) et par l'identification de certaines catégories de groupe « à risque ». L'histoire de l'évolution de ces programmes n'est pas encore bien documentée, surtout pour des pays comme le Congo qui a été un foyer important pour l'élaboration de nouvelles techniques et méthodes de travail dans ce domaine.

La CCC est une de composantes essentielles de la communication pour le développement. Elle présuppose l'existence d'un certain nombre de « comportements types » à promouvoir ou à décourager. L'analyse des radio-feuilletons produits à partir de la méthode Sabido en RDC permet de situer les points de rupture et, éventuellement, de jonction dans l'intégration des valeurs mises de l'avant par un dispositif qui se veut culturellement « neutre ». Dans la logique de la méthode Sabido, il s'agit d'une *méthodologie mobile*, capable de produire un contenu qui serait cohérent avec un continuum de perceptions et de sensibilités locales. Dans cette section, nous examinerons le lien implicite qui unit la construction sémio-narrative et cette stratégie de « communication pour le développement ». Suivant les unités d'analyse classiques dans les théories de la communication sociale, nous allons aborder les analyses dans trois temps : 1) contexte ; 2) cible et message ; et 3) canal.

Le contexte

Le contexte englobe les dimensions socioculturelles, politiques et économiques, pour ne citer que celles-ci. Du point de vue de l'anthropologue, la situation – c'est-à-dire le cadre et les circonstances dans lesquels se déroule une interaction – est primordiale (White et Gratton, 2017). Le contexte est fondamentalement un champ social, un ensemble de systèmes symboliques, de structures et de pratiques. En dépit du franc succès que la méthode Sabido aurait connu ailleurs, son application en RDC semble être en décalage avec la réalité des milieux de vie et des familles à Kinshasa.

Revenons ici sur le cas du personnage de Vieux Goliath, déjà évoqué et considéré du point de vue sémio-narratif comme l'antihéros narcissique, le contre-modèle du père de famille et donc un sujet non recommandable. Dans la trame narrative, ce personnage est un chômeur cynique et surtout irrespectueux vis-à-vis de sa femme, qu'il a réduite à la fonction de maternité. Tacitement, le Vieux Goliath est présenté comme un personnage vivant en marge des normes de la sociabilité. Cette représentation est, cependant, loin de correspondre à la réalité congolaise. En effet, les traits de personnalité attribués au personnage ne se rapportent pas qu'aux chômeurs ni, de manière extensive, aux individus vivant dans la pauvreté. Paradoxalement, ces traits sont attribuables aux nantis aussi, en l'occurrence aux détenteurs de différents types de pouvoir. Gavés par l'argent gagné plus ou moins facilement, nombreux sont ces nantis qui ont accumulé concubines et enfants en faisant fi de toutes les campagnes de

planification familiale, faisant la promotion de la sexualité responsable et de la dignité de la femme. Ces mêmes gens du pouvoir, une fois propulsés dans les médias, tendent paradoxalement à s'imposer comme des modèles de réussite sociale, inversant ainsi les valeurs morales fondamentales par la transgression des normes sociales ou culturelles et la transformation de la répugnance aux antivaleurs en indicateurs de puissance et de respect (White, 2008).

En érigeant ainsi le Vieux Goliath en anti-modèle, le feuilleton provoque des sentiments négatifs auprès des auditeurs des couches modestes, qui se seraient sentis injustement stigmatisés à travers le personnage. Deux raisons hypothétiques à cela. L'une est le fait que le récit ne fait aucune allusion, explicitement, aux catégories « puissantes », qui pourraient d'ailleurs répondre de la crise socioéconomique et de la dépersonnalisation incarnée par ce personnage. Et ces « couches puissantes » ne sont pas constituées que d'autochtones de la bourgeoisie élite, mais aussi de personnes étrangères, physiques et morales. D'où le caractère tacitement paradoxal et ironique du feuilleton qui rappelle *Les animaux malades de la peste* de Jean de La Fontaine⁸. Accabler les victimes, épargner les bourreaux, la rhétorique est certes latente, mais réelle.

L'autre raison est que dans les milieux ruraux, où la quasi-totalité des paysans travaillent encore à la main et recourent au portage humain (sur la tête ou au dos), la quantité de la production pour beaucoup est proportionnelle au nombre de bras : d'où la nécessité des familles nombreuses. C'est là aussi une perception potentiellement déroutante pour des auditeurs qui seraient réfractaires à une innovation qui changerait leur mode de vie. En définitive, nous retenons que les feuilletons, conçus et produits par PMC, ont certes une visée éducative, mais ils souffrent d'une insuffisance d'analyse des spécificités du contexte congolais qui contribueraient à la conception de stratégies susceptibles de mobiliser, par des messages suggestifs, les cibles dans des sous-systèmes sociaux variés et entrelacés. C'est d'ailleurs l'un des principes majeurs de la communication pour le développement et de la CCC.

8. Le mouton qui est condamné pour avoir brouté l'herbe d'un nant, alors que le lion qui a croqué d'autres « concitoyens » animaux est compris et applaudi. D'ailleurs, il serait intéressant de comparer les fables de La Fontaine, publiées en France au XVII^e siècle, comme dispositif de diffusion pour l'éducation morale. Du point de vue anthropologique, il y a certainement des liens à faire entre les stratégies narratives de la communication pour le développement et les traditions orales à une échelle plus large.

— La cible et le message

La représentation du récepteur ciblé par les feuillets de type Sabido semble se rapprocher du paradigme de la « piqûre hypodermique » de la communication, où le destinataire est perçu comme un réceptacle et un agent passif, formaté à réagir de manière quasi automatique au message. À l'instar du Vieux Goliath, les personnages semblent se trouver enfermés dans une fatalité (chômeur désespéré, cynique impénitent et candidat fatal au VIH/sida), autant le récepteur visé paraît dépouillé de sa capacité de sémiotisation. Le jeu des personnages n'incite pas nécessairement les récepteurs à se poser des questions et à dialectiser. Effectivement, afin de focaliser l'attention des auditeurs, la méthode Sabido limite l'identification aux personnages dits « de transition » (souvent les personnages principaux), qui sont en quelque sorte pris entre les « mauvaises valeurs » et les « bonnes valeurs ». L'évolution de la trame narrative présente la transition vers l'intégration de ces dernières, et ce, à l'échelle individuelle.

Pourquoi le Vieux Goliath est-il au chômage et ne gère-t-il pas cet état de manière héroïque ? En dehors de sa responsabilité personnelle, ne serait-il pas, lui-même, victime de causes exogènes ? Comment pourrait-il sortir du cercle vicieux dans lequel il est enfermé ? Et qu'en est-il des autres personnages de la série, tous d'une manière ou d'une autre pris avec les dynamiques de statut et de responsabilité sociale ? Le personnage de Faro doit-il rester la représentation du commerçant égoïste d'Egogoville ? Celui de Mato, en fonctionnaire impayé, perd son autorité sur sa femme. Koni, également fonctionnaire et locataire, s'évanouit devant le propriétaire de son logement pour échapper aux retards du paiement de loyer. La jeune Sinke que nous avons examinée est décrite à la fois comme la fille entêtée, victime de ses propres illusions et du sort peu reluisant de ses parents (fonctionnaire et vendeuse à Egogoville). Dans quelle mesure comprend-elle que sa dépendance aux NTIC est en train de réduire son cercle de socialité primaire en la soustrayant du dialogue familial ? Marta, sa sœur, incarne la crise des diplômés qui n'inspirent aucune présomption de connaissances. Si Mato rêve d'une promotion qui ne vient pas, Mbata, le taximan véreux, lui, rend enceinte la naïve Sinke. Le Vieux Goliath, l'incarnation du mal absolu et de l'imposture, attend en vain la fin d'un chômage qui n'en finit pas.

— Le canal

Le théâtre est autant un média traditionnel que la radio, retenue par PMC pour diffuser ses feuillets. La radio est souvent utilisée pour sensibiliser les auditeurs à un problème social, mais son efficacité à appuyer une

initiative pour résoudre un problème demeure faible si la démarche n'est pas intégrée à une stratégie plus globale. Outre le fait de jouer le relais des idées des agences des Nations-Unies (Fonds des Nations Unies pour la population [FNUAP], ONU Femmes (cf.: <http://www.unwomen.org/fr/about-us>) ou ONU-Sida), PMC ne semble pas avoir intégré, de manière systématique, ses feuilletons sous étude dans d'autres stratégies énonciatives. Le théâtre-débat, par exemple, dans une perspective participative et appropriative, permettrait aux spectateurs, après la pièce, l'approfondissement de la réflexion.

Par ailleurs, si le choix de la radio se justifie par sa capacité indéniable à atteindre tous les coins reculés du pays, la pertinence de ce choix se pose pour la Radio Okapi. En effet, dans les milieux urbains, spécifiquement à Kinshasa, la télévision est le média dominant. D'autre part, Radio Okapi est considérée plus comme un média du genre informatif que ludique. Dans les régions du pays, les perceptions peuvent être différentes, mais ce choix peut refléter un biais de la part de l'ONG qui a décidé de centrer ses activités dans les régions rurales, alors que ces dernières sont de moins en moins peuplées et que les villes, elles, explosent.

Dans ces milieux ruraux, où Radio Okapi est souvent relayée par les radios locales dites « radios de proximité », ce sont plutôt ses contenus qui auraient posé problème dans la mesure où les messages auraient bousculé les habitudes sans trop proposer des solutions de rechange crédibles et des objectifs accessibles, notamment en ce qui concerne la planification familiale comme mentionné plus haut. De plus, la rétroaction n'est pas recueillie de façon optimale et systématique par un suivi indépendant, notamment à cause de l'absence sinon d'un déficit de structures capitalisées comme les radios clubs.

CONCLUSION : DEUX VISIONS, UN SEUL MONDE, UNE DISSONANCE

Contrairement à l'épisode 1 de *Vivra Verra*, le premier épisode du feuilleton *Elembo*, qui, rappelons-le, s'adresse à la partie lingalophone de la RDC, est représentatif de deux visions du monde. L'une proche de la nouvelle éthique mondiale et l'autre, dite « traditionnelle », accrochée encore aux valeurs familiales plutôt mises à mal par une éthique propre à chaque culture. Il a surtout été question dans cette scène de la valeur *fécondité* que déconstruit et construit à son goût la nouvelle éthique mondiale pour s'assurer la création d'une nouvelle mentalité de planification des naissances. Comme nous avons tenté de le démontrer, la nouvelle éthique

mondiale, loin d'induire le changement social dans la durée, heurte de plein fouet les mœurs selon la conception de Blanchet (2014) qui estime que l'intentionnalité progénétique reste une ouverture de soi et une valeur conditionnant la reconnaissance du statut existentiel de l'être humain.

Nous faisons face ici à des communications prédéfinies qui pré-définissent à leur tour certaines priorités devant les mutations socio-économiques, génératrices des profils ambigus des acteurs. L'anthropologie du continent africain – et de la RDC en particulier – veut normalement que la venue d'un enfant dans la famille soit célébrée avec pompe et solennité. Solennité autour du souvenir et de la solidarité qui s'invite là où, paradoxalement, la naissance peut brouiller les réjouissances : l'homme se réfugie dans sa supposée quête effrénée des ressources, la femme, réduite à son rôle de femme au foyer, prend son mal en patience comme par résignation. Planification familiale d'une part, allaitement maternel et santé de la mère et de l'enfant d'autre part, le vase est suffisamment plein. En tout état de cause, l'intrigue ne permet pas de saisir une autre valeur qui se faufile insidieusement dans une culture d'emprunt, *l'attention mutuelle*, mais qui aurait peut-être pu être peinte. Comme d'habitude, l'affiche est dictée : « L'OMS a dit... » La recommandation est même édictée en norme : obligation d'allaiter jusqu'à six mois.

Nous nous sommes employés à montrer dans cet article que la nouvelle éthique mondiale fonctionne comme dispositif politique et méthodologique, en introduisant des propos normatifs et en intégrant dans les feuillets des valeurs familiales, et ce, sous le prétexte de leur supposée « universalité » par l'élan d'une construction sociale de la « famille dite universelle ». Vue de dos, la méthode de Sabido n'a rien d'inachevé, nous l'avons dite suffisante, verrouillée en d'autres occasions (Makobo *et al.*, 2017). Vue de face, ce dispositif, exporté vers d'autres pays du Sud, se présente en partenaire dévoué d'un système d'éducation intégré au service d'un supra-pouvoir politique, financier ou technologique, qui ne lésine pas sur les moyens pour imposer une nouvelle éthique « mondiale » (à l'époque on disait « universelle ») à toutes les cultures.

L'approche Sabido pêche par son engagement dans un vaste système de redressement des valeurs familiales en mal de repères, du fait d'une mondialisation mal assumée ou des crises périphériques ou conjoncturelles, comme si le problème de la pauvreté en Afrique était démographique et non pas historique, un problème de « choix rationnel » et donc individuel. La méthode Sabido demeure ainsi un véhicule qui pourrait être perçu comme moyen de gestion de la famille. Nous avons présenté ici, à travers

les feuillets *Vivra Verra*, *Elembo* et *Pambazulu* – dans lesquels la problématique de la planification familiale occupe beaucoup de place – la mise en œuvre d'une idéologie de changement social.

BIBLIOGRAPHIE

- AUBER, N. (dir.) (2004). *L'individu hypermoderne*, Ramonville-Saint-Agne, Éditions Érès.
- BARKER, K. et M. SABID (2005). *Feuillets pour le changement social en vue de prévenir le VIH-SIDA : un guide de formation sur la méthodologie de Sabido à l'intention des journalistes et des professionnels des médias*, Shelburne, VT, Population Media Center.
- BENASAYAG, M. (2004a). *La fragilité*, Paris, La Découverte.
- BENASAYAG, M. (2004b). *Le mythe de l'individu*, Paris, La Découverte.
- BESSETTE, G. (2004). *Communication et participation communautaire. Guide pratique de communication participative pour le développement*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- BLANCHET, B. (2014). *La nouvelle éthique mondiale : défis pour l'Église*, Communio Notre-Dame de l'Alliance, <<http://www.cn-da.org/enseignement/463-la-nouvelle-ethique-mondiale-defis-pour-l-eglise.html>>, consulté le 14 mai 2018.
- BRUCKER, P. (2000). *L'euphorie perpétuelle*, Paris, Grasset.
- COMMAILLE, J. (dir.) (1997). *La question familiale en Europe*, Paris, L'Harmattan.
- COMTE-SPONVILLE, A. (2003). *Le bonheur, désespérément*, Paris, Flammarion.
- CULTER, H. (1999). *L'art du bonheur, sagesse et sérénité au quotidien*, Paris, Robert Laffont.
- DE FERNEL, M. (2001). *L'ethno-méthodologie : une sociologie radicale*, Paris, La Découverte.
- DE KONINCK, M. (1988). « Discours féministe et néo-malthusianisme : les effets pervers d'une mésalliance », *Cahiers québécois de démographie*, 27(2), p. 253-266.
- DIOP, A.M. et R. MARCOUX (2014). « De la conception néo-malthusienne du "discours de Dakar" de Sarkozy : note de recherche », *African Population Studies*, 28(3), p. 1380-1388.
- DUBAR, C. (2005). *La crise des identités, l'interprétation d'une mutation*, Paris, Presses universitaires de France.
- EMONGO, L. (2008). « Il était une fois la toile d'araignée. Propos sur quelques vertus du nœud », dans S. Bell (dir.), *La recherche scientifique et le développement en Afrique : idées nomades*, Paris, Karthala, p. 249-260.
- GOODY, E. (2001). *La famille en Europe*, Paris, Seuil.
- GUMPERZ, J.J. (dir.) (1982). *Language and Social Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GUMUCIO-DAGRON, A. et T. TUFTE (dir.) (2006). *Communication for Social Change Anthology : Historical and Contemporary Readings*, South Orange, NJ, Communication for Social Change Consortium.
- HELLER, M. (2014). « Gumperz and Social Justice », *Journal of Linguistic Anthropology*, 23(3), p. 192-198.
- HYMES, D. (1964). « Introduction : Toward ethnographies of communication », *American Anthropologist*, 66(6), p. 1-34.
- ITOUA, F. (1987). *La famille africaine et sa contribution au développement*, Paris, UNESCO.
- ITOUA, F., D.A. TETTEKPOE, A. TRAORÉ, M. BÉKOMBO, T. KEITA, M. M'BAYE, E. KOTTO, MOUVEMENT INTERNATIONAL ATD-QUART MONDE, A.K.B. TAY et G. DE COULOMME-LABARTHE (1988). *Famille, enfant et développement en Afrique*, Paris, UNESCO.
- JOUET, J. (2002). « Réforme du droit de la famille : quelle place pour les femmes et les hommes de la famille du XXI^e siècle ? », *Millénaire 3*, 4, juin.

- LUX, A. (1988). « Les ligues néo-malthusiennes françaises de 1896 à 1940 : idéologie de droite sous un manteau ouvriériste », *Cahier québécois de démographie*, 27(2), p. 199-220.
- MAKOBLO, S., B.W. WHITE et L. PUNGI (2017). *Les verrous de l'ADN Sabido : délicatesse d'une mise à jour de la méthodologie*, Manuscrit inédit.
- MATTELART, A. (2009). « Préface », dans M. Misse et A. Kiyindou (dir.), *Communication et changement social en Afrique et dans les Caraïbes : bilan et perspectives*, <<https://lesenjeux.univ-grenoble-alpes.fr/2009-supplement/pdf/Actes%20de%20Douala.pdf>>, consulté le 1^{er} mars 2018.
- MCCALL, E. (2010). *La communication pour le développement. Accroître l'efficacité des Nations Unies*, New York, United Nations Development Programme Bureau for Development Policy Democratic Governance Group.
- PUNGI, L. (dir.) (2015). *L'audiovisuel public en RDC*, Kinshasa, Open Society Initiative on Southern Africa et Observatoire congolais des médias, coll. « On air ».
- PYPE, K. (2012). *The Making of the Pentecostal Melodrama. Religion, Media, and Gender in Kinshasa*, Oxford/New York, Berghahn Books.
- RIST, G. (2013). *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po.
- SCHULZ, D.E. (2007). « Drama, desire and debate : Mass-mediated subjectivities in urban Mali », *Visual Anthropology*, 20, p. 19-39.
- SEGALEN, M. (2000). *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin.
- SINGHAL, A., R. OBREGON et E.M. ROGERS (1995). « Reconstructing the story of *Simplemente Maria*, the most popular telenovela in Latin America of all time », *International Communication Gazette*, 54(1), p. 1-15.
- TUFTE, T. (2001). « Entertainment-education and participation : Assessing the communication strategy of Soul City », *Journal of International Communication*, 7(2), p. 25-50.
- UNESCO (2004). *Où vont les valeurs ?*, Paris, UNESCO/Albin Michel.
- UNESCO (2007). *Towards A Common UN System Approach : Harnessing Communication to Achieve the Millenium Development Goals*, Paris, UNESCO.
- WERNER, J.-F. (2011). « Télévision, telenovelas et dynamiques identitaires féminines à Dakar », *Afrique contemporaine*, 240(4), p. 144-146.
- WHITE, B.W. (2008). « La quête du *lupemba* : rumeurs, réussite et malheur en République démocratique du Congo », *Sociologie et sociétés*, XXXIX(2), automne, p. 61-78.
- WHITE, B.W. et D. GRATTON (2017). « Situations et solutions en contexte interculturel : une méthodologie de l'acte à poser », *Alterstice*, 7(1), p. 63-76.
- WHITE, B.W. et L.M. YOKA (dir.) (2010). *Musique populaire et société à Kinshasa : une ethnographie de l'écoute*, Paris, L'Harmattan.
- WINKIN, Y. (1981). *La nouvelle communication*, Paris, Seuil.



NOTICES BIOGRAPHIQUES

AGNÈS ADJAMAGBO est sociodémographe, chargée de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), au Laboratoire Population – Environnement – Développement à Aix-Marseille Université. Ses recherches portent sur la transformation des rapports familiaux et conjugaux en Afrique de l'Ouest et elle s'intéresse notamment aux mécanismes sociaux de l'émancipation des femmes. Elle est aussi cofondatrice de la Plateforme régionale sur l'enfance et la famille en Afrique subsaharienne (PREFAS).

PHILIPPE ANTOINE est démographe, directeur de recherche émérite à l'IRD au sein de l'Unité mixte de recherche Centre population et développement (UMR CEPED). Depuis 40 ans, il conduit en Afrique des recherches sur l'urbanisation, les changements de comportements démographiques et les transformations de la famille, en particulier dans le domaine de la nuptialité. Abidjan, Dakar, Bamako, Yaoundé, Antananarivo, Lomé et Cotonou constituent en des lieux d'observations privilégiés. Ses travaux, longtemps orientés sur les événements marquant l'entrée dans la vie adulte, se portent maintenant sur la transition vers la vieillesse, la situation des personnes âgées et les relations intergénérationnelles.

ANNE ATTANÉ (IRD, Aix-Marseille Université – UMR 151, Laboratoire Population – Environnement – Développement [LPED]) est anthropologue spécialiste des dynamiques familiales en Afrique de l'Ouest. Elle a développé une méthodologie originale fondée sur une approche relationnelle des mutations sociales. Genre et relations intergénérationnelles sont explorés tant dans les milieux ruraux qu'urbains de l'Afrique de l'Ouest. Anthropologue de terrain, elle travaille depuis 2011 à la constitution d'un corpus original de données recueillies auprès de plus de 50 familles élargies rencontrées au Togo, au Burkina Faso, au Bénin et au Sénégal. Cette méthodologie favorise un dialogue fécond qui s'inscrit dans des approches géographiques, historiques et démographiques.

MADON AWISSI est titulaire d'une maîtrise en statistique de l'Université McGill et d'un diplôme d'études approfondies (DEA) de l'Institut de population, développement et santé de la reproduction (IPDSR) de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, au Sénégal. Madon Awissi est chef du Bureau du traitement des données d'enquête à l'Agence nationale de la statistique et de la démographie (ANSD) du Sénégal. Elle vient d'être admise au doctorat en sociologie à l'Université de Montréal pour l'année 2018-2019. Ses intérêts de recherche portent sur les questions de genre, notamment sur la conciliation travail-famille des femmes en Afrique.

FIACRE BAZIÉ est assistant de recherche à l'Institut supérieur des sciences de la population (ISSP) de l'Université Ouaga 1 Professeur Joseph Ki-Zerbo, où il travaille au sein de l'Unité de recherche en population et santé. Titulaire d'une maîtrise en sociologie et d'un *master* en santé internationale, il s'intéresse notamment à la santé de la reproduction, à la planification familiale, à la santé sexuelle et reproductive des adolescents ainsi qu'à l'accès aux services de santé chez les groupes vulnérables.

DORIS BONNET est anthropologue émérite à l'IRD, membre de l'UMR CEPED (Université Paris Descartes) et *fellow* à l'Institut convergences migrations. Ses recherches, menées principalement au Burkina Faso, sont au croisement de l'anthropologie de la santé et de l'enfance. Elle codirige un séminaire intitulé « Regards croisés sur la petite enfance » à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) (Paris). Elle conduit actuellement un projet de recherche (en collaboration avec le Dr Delanoë) sur la parentalité en situation migratoire et sur les motifs de départ des jeunes migrants en provenance d'Afrique subsaharienne (Île-de-France).

MOUSSA BOUGMA est maître-assistant en démographie à l'ISSP de l'Université Ouaga 1 Professeur Joseph Ki-Zerbo. Il est titulaire d'un doctorat en démographie de l'Université de Montréal et d'un *master* en démographie de l'Institut de formation et de recherche démographiques (IFORD) de Yaoundé (Cameroun). Ses intérêts de recherche comprennent la scolarisation, l'alphabétisation, le travail des enfants, la santé sexuelle et reproductive, la malnutrition, les réseaux familiaux, le genre, la démolinguistique et la modélisation statistique et économétrique.

ANNE E. CALVÈS est professeure au Département de sociologie de l'Université de Montréal depuis 2001, sociologue et démographe. Membre du Groupe inter-universitaire d'études et de recherches sur les sociétés africaines (GIERSA), ses travaux portent sur les jeunes et les dynamiques familiales en milieu urbain africain. Elle a à son actif de nombreuses publications scientifiques sur des sujets comme l'entrée en vie sexuelle, féconde et matrimoniale, sur la transition en emploi des jeunes et sur les rapports de genre. Parallèlement, elle s'intéresse aux injonctions internationales en matière de développement, et d'*empowerment* des femmes, ainsi qu'aux modalités contemporaines d'interventions des organisations financières internationales dans les politiques publiques au Sud.

ELISABETH CUDEVILLE est maître de conférences d'économie à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et l'une des membres fondatrices du Groupe transversal d'études sur le genre de l'Université Paris 1. Spécialiste en économie du développement et en économie de la famille, ses recherches portent sur l'analyse des inégalités de genre et de leur persistance. Elle s'intéresse plus particulièrement à l'influence des normes sociales et des stéréotypes de genre sur les décisions des ménages ainsi qu'à la manière dont ces décisions façonnent à leur tour les normes sociales de genre. Ses travaux allient des approches théoriques, expérimentales et économétriques.

VALÉRIE DELAUNAY est démographe à l'IRD, dans l'unité du LPED (IRD, Aix-Marseille Université). Elle conduit depuis plus de 30 ans des recherches sur les adolescents (fécondité, mariage, migration, travail) et les enfants (santé, éducation, mobilité, prise en charge) au Sénégal et à Madagascar. Ses travaux se sont essentiellement appuyés sur les observatoires de population dont trois existent au Sénégal ainsi que sur les données des Enquêtes démographiques et de santé et, plus récemment, sur les données de recensements. Elle a participé au programme « Famille, genre et activités en Afrique subsaharienne (FAGEAC) » dans le cadre duquel elle a mené des analyses sur les structures familiales et la question de la monoparentalité.

FATOU BINETOU DIAL est sociologue chercheuse à l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN) – Cheikh Anta Diop de Dakar et directrice du Laboratoire d'anthropologie culturelle. Sa thèse a été publiée en 2008 chez Karthala sous le titre *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*. Les recherches de Dial se penchent sur les trajectoires matrimoniales, telles que la polygamie, le mariage, le divorce, l'articulation de la vie familiale et de la vie professionnelle, la migration, l'excision et, surtout, la vieillesse au Sénégal.

AWA DIOP est docteure en sociologie de l'Université Bordeaux-II. Ses recherches doctorales portent sur les identités féminines transgressives au Sénégal. S'intéressant encore aux dynamiques contemporaines de reconfiguration des rapports de genre au Sénégal, elle est actuellement chargée d'études à l'IRD pour le projet Division sexuée du travail domestique et parental dans les couples à Dakar (DISCORD) de l'Agence nationale de recherche (ANR). Awa Diop est par ailleurs enseignante vacataire aux universités de Ziguinchor, de Dakar et de Saint Louis.

SADIO BA GNING est enseignante-chercheuse à la Section de sociologie de l'Université Gaston-Berger de Saint-Louis du Sénégal. Elle s'intéresse aux transformations sociales liées notamment au vieillissement, à l'entrepreneuriat féminin, aux relations entre l'État et le religieux. L'analyse des réseaux sociaux mobilisés dans les stratégies de contournement du paiement de l'impôt dans l'économie informelle, dans les trajectoires entrepreneuriales des femmes leaders et dans les itinéraires thérapeutiques occupe une place importante dans ses travaux.

BILAMPOA GNOUMOU THIOMBIANO, démographe et maître-assistante à l'Université Ouaga 1 Professeur Joseph Ki-Zerbo (Burkina Faso), est enseignante-chercheuse à l'ISSP. Ses travaux de recherche explorent les dynamiques familiales, le mariage, les ruptures d'union conjugale, les rapports de genre, les politiques publiques et sur les questions d'éducation, de santé et de travail des enfants en Afrique.

JOSEPH GRÉGORY est doctorant en sociologie à l'Université Gaston-Berger de Saint-Louis du Sénégal. Il est membre de l'équipe de recherche « Femmes, réseaux religieux et entrepreneuriat au Sénégal (FRES) ». Dans le cadre de sa recherche doctorale, il s'intéresse aux rôles de l'islam et du catholicisme dans l'entrepreneuriat féminin au Sénégal, plus précisément à Saint-Louis et à Dakar.

CHARLOTTE GUÉNARD est maître de conférences en économie à l'Institut d'études du développement économique et social (IEDES) de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Elle mène des recherches au sein des UMR Développement et Sociétés (IRD et Université Paris 1) et Développement, Institutions et Mondialisation (DIAL) (IRD et Université Paris-Dauphine). Celles-ci portent sur les inégalités de revenus et la pauvreté ainsi que sur l'étude des comportements démoéconomiques des individus dans des contextes africains. Elle enseigne en *master* Études du développement sur l'évaluation des répercussions des politiques publiques, sur les inégalités et sur les enjeux des systèmes agroécologiques face aux changements globaux. Elle offre également des services de formation à l'analyse statistique de données d'enquête.

GEORGES GUIELLA est démographe de formation et enseignant-chercheur à l'ISSP de l'Université Ouaga 1 Professeur Joseph Ki-Zerbo au Burkina Faso. Il est titulaire d'un doctorat en démographie de l'Université de Montréal. Ses intérêts de recherche sont centrés sur la santé sexuelle et reproductive des adolescents et des jeunes ainsi que sur la santé maternelle. Ses travaux s'articulent autour de thématiques diverses, comme la planification familiale, les comportements sexuels à risques et l'avortement.

MÉLANIE JACQUEMIN, docteure en sociologie, est chargée de recherche à l'IRD (Aix-Marseille Université, LPED). Ses recherches actuelles portent sur les enfants travailleurs migrants dans les grandes villes d'Afrique de l'Ouest (Abidjan, Dakar, Ziguinchor), dans une perspective qui explore les liens croisés entre trajectoires de mobilité, relations de genre et de parenté, ainsi que les rapports entre école, éducation et travail. Elle a notamment publié *Petites bonnes d'Abidjan. Sociologie des filles en service domestique* (L'Harmattan, 2012) et coédité l'ouvrage *Être fille ou garçon. Regards croisés sur l'enfance et le genre* (Éditions de l'INED, 2017).

OUSMANE KONÉ est titulaire d'un doctorat en sociologie de l'Université de Montréal, d'un *master* en sciences de la population et du développement de l'Université de Liège (Belgique), d'un diplôme d'études supérieures spécialisées (DESS) en évaluation des projets, programmes et services de l'École des sciences de la gestion de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et d'une maîtrise en socio-anthropologie de l'Université de Bamako (Mali). Enseignant-chercheur au Département de sociologie-anthropologie de l'Université des lettres et des sciences humaines de Bamako, il étudie les mobilisations sociales, les violences basées sur le genre, la société civile et la gestion des conflits.

AYEMI LAWANI est enseignant-chercheur à l'Université de Kara, au Togo. Il est cofondateur de Africa Innovation and Research (AIR), une organisation qui soutient et fait la promotion des recherches innovantes en lien avec l'Afrique. Il détient un doctorat en sociologie du développement de l'Université de Montréal, un *master* en gestion des organisations de l'Université du Delaware et une maîtrise en économie de l'Université de Lomé, au Togo. Ses recherches s'intéressent à la culture entrepreneuriale dans le contexte africain, au développement communautaire et aux facteurs de succès des projets de développement. Il enseigne la gestion des projets ainsi que le suivi et l'évaluation des projets et programmes de développement.

SERGE MAKOBO, diplômé de l'Institut facultaire des sciences de l'information et de la communication (IFASIC) en communication sociale, a coordonné un projet d'étude de réception musicale initié par les professeurs Bob W. White et Lye M. Yoka (Université de Montréal et Université catholique du Congo [UCC]) dont le résultat a fait l'objet de la publication de l'ouvrage *Musique populaire et société à Kinshasa. Une ethnographie de l'écoute* (2010). Consultant C4D Polio au Fonds des Nations unies pour l'enfance (UNICEF), Makobo approfondit sa critique de la communication de développement et de la méthodologie de Sabido.

Professeur de sociologie à l'Université Laval, RICHARD MARCOUX est également directeur de l'Observatoire démographique et statistique de l'espace francophone (ODSEF) et coordonnateur du Groupe interuniversitaire d'études et de recherches sur les sociétés africaines (GIERSA). Ses travaux portent sur les doctrines démographiques, l'histoire sociale des populations et les enjeux dans le domaine de la population et du développement en Afrique. Il s'intéresse plus particulièrement à l'école et au travail des enfants, aux transformations familiales en Afrique et, depuis quelques années, aux enjeux sociolinguistiques. Il a publié ou dirigé cinq ouvrages et de nombreux articles sur les questions de population en Afrique.

LAURE MOGUÉROU, docteure en démographie économique, est maître de conférences à l'Université Paris-X (Nanterre, France). Actuellement en délégation à l'IRD (Aix-Marseille Université, LPED), elle travaille sur les interrelations entre scolarisation des filles, emploi des femmes et système de genre. Elle a notamment participé à l'ouvrage *Atlas mondial des femmes. Les paradoxes de l'émancipation* (2015) et coordonne un projet de recherche DISCORD financé par l'ANR.

AFIWA N'BOUKÉ détient un Ph. D. en démographie de l'Université de Montréal et est actuellement agente de recherche au Centre de recherche sur le vieillissement de Sherbrooke. Depuis 2012, ses travaux portent sur l'évaluation de programmes ou d'outils utilisés dans le domaine de la santé au Québec. Par ailleurs, en utilisant des méthodes de recherche quantitatives avancées, elle a beaucoup travaillé sur des problématiques liées à la santé sexuelle et reproductive en Afrique, telles que le recours à l'avortement provoqué ou l'utilisation de méthodes contraceptives, et aux dynamiques familiales en Afrique.

MARIÈME N'DIAYE est sociologue, chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), en poste à l'Institut des sciences sociales du politique (ISP) de Cachan. Ses recherches croisent sociologie du droit, sociologie de l'action publique et études sur le genre. Elle a d'abord travaillé sur les réformes du droit de la famille au Sénégal et au Maroc et en a tiré un ouvrage paru aux Presses de l'Université de Montréal en 2016. Toujours dans une perspective comparative, elle s'intéresse désormais aux mobilisations juridiques autour de la dépénalisation de l'avortement.

ADAMA OUÉDRAOGO est doctorant en démographie à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Il est en accueil doctoral sous contrat à l'Institut national d'études démographiques (INED) à Paris. Ses travaux actuels abordent la démographie et la santé des jumeaux de moins de cinq ans en Afrique subsaharienne.

SOUMAÏLA OUÉDRAOGO est doctorant à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne et accueilli à l'INED depuis octobre 2017. Sa thèse porte sur l'estimation de la mortalité des personnes âgées en Afrique subsaharienne. Il a précédemment travaillé sur diverses problématiques, notamment sur les effets individuels et contextuels associés à la pratique des mutilations génitales féminines au Burkina Faso, sur la santé nutritionnelle et le bien-être des enfants au Togo et sur le statut des personnes âgées en milieu urbain ouest-africain.

MARIE-EVE PARÉ détient un doctorat en anthropologie de l'Université de Montréal. Elle est coordonnatrice en mobilisation et transfert des connaissances au centre de recherche SHERPA de l'Institut universitaire au regard des communautés ethnoculturelles. Ses recherches étudient l'organisation de la parenté au Burkina Faso et les effets du pluralisme juridique dans la résolution des conflits familiaux.

LINO PUNGI est professeur ordinaire à l'Université catholique du Congo et chef du Département des sciences de l'information et de la communication (SIC) à l'Université de Kinshasa. Docteur en SIC, il a pour intérêt principal l'appropriation sociale des technologies numériques et leurs implications dans les champs socio-éducatifs et anthropologiques. Medi@ction, le centre de recherche-action qu'il a créé en 2001, étudie également ce thème ainsi que celui du marketing social.

ANNE-SOPHIE ROBILLIARD est économiste, chargée de recherche à l'IRD au sein de l'UMR DIAL (IRD et Université Paris-Dauphine). Ses travaux portent sur les pays d'Afrique subsaharienne et sont principalement consacrés à l'étude empirique de la pauvreté et des inégalités, à l'analyse des répercussions des politiques publiques et aux questions de la discrimination et de la participation des femmes au marché du travail.

Anthropologue et sociologue, CHEIKH SADIBOU SAKHO est actuellement le chef de la Section de sociologie de l'Unité de formation et de recherche (UFR) de lettres et sciences humaines de l'Université Gaston-Berger de Saint-Louis, au Sénégal. Ses recherches explorent les usages de la nature (auxquels il a consacré une thèse), les innovations sociales et l'entrepreneuriat ainsi que les problématiques sociales de l'énergie et des changements climatiques en Afrique subsaharienne. Fondateur et coordonnateur scientifique du Groupe de recherche en environnement, énergie(s) et sociétés (GRENES), D^r Sakho est également expert et formateur en genre et développement.

NATHALIE SAWADOGO est titulaire d'un doctorat en sciences politiques et sociales (option démographie) de l'Université catholique de Louvain (Belgique). Elle est actuellement enseignante-chercheuse à l'ISSP de l'Université Ouaga 1 Professeur Joseph Ki-Zerbo. Elle étudie les droits sexuels et reproductifs des jeunes et des femmes, la santé maternelle et infantile, les relations de genre, les relations intergénérationnelles et la famille, en utilisant autant des méthodes quantitatives que qualitatives.

MARIE-THÉRÈSE SÈNE est étudiante au doctorat en sociologie à l'Université Gaston-Berger de Saint-Louis, au Sénégal. Son projet de thèse porte sur l'entrepreneuriat vert en lien avec les trajectoires d'individualisation des femmes au Sénégal. Elle est également membre d'une cohorte de doctorants du Collège doctoral ouest-africain en agroécologie dans le cadre du projet «Promouvoir l'agroécologie par la recherche et la formation en Afrique de l'Ouest (PARFAO)».

Titulaire d'un doctorat en démographie de l'Université Paris-X (Nanterre, France), MADELEINE WAYACK-PAMBÈ est maître-assistante à l'ISSP de l'Université Ouaga 1 Professeur Joseph Ki-Zerbo à Ouagadougou au Burkina Faso. Ses travaux de recherche se concentrent principalement sur les interrelations entre l'éducation et les rapports de genre, particulièrement sur la manière dont l'éducation scolaire, les relations familiales et les transformations sociales modèlent les normes de genre dans les sociétés africaines modernes.

BOB W. WHITE est professeur titulaire au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal et directeur du Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI). Il dirige également un partenariat de recherche multisectoriel sur les dynamiques d'inclusion dans l'espace urbain à Montréal et a publié de nombreux textes sur la musique populaire, la mondialisation et les politiques culturelles en Afrique. Son dernier livre s'intitule *Intercultural Cities: Policy and Practice for a New Era*.



Collection
Sous la direction de
RICHARD MARCOUX,
ISSIAKA MANDÉ et
CHARLES MOUMOUNI

DANS CETTE COLLECTION

Repenser la légitimité de l'État africain à l'ère de la gouvernance partagée

Sous la direction de Mamoudou Gazibo et Charles Moumouni
2017, ISBN 978-2-7605-4762-9, 210 p.

Entre le mil et le franc

*Un siècle de migrations circulaires en Afrique de l'Ouest.
Le cas du Burkina Faso*

Victor Piché et Dennis Cordell†

2015, ISBN 978-2-7605-4304-1 (PDF), 406 p.

Le mariage en Afrique

Pluralité des formes et des modèles matrimoniaux

Sous la direction de Richard Marcoux et Philippe Antoine
2014, ISBN 978-2-7605-4141-2 (PDF), 301 p.

SOUVENT PRÉSENTÉE COMME L'UNITÉ DE BASE

de la production, de la consommation, de la reproduction, de la protection sociale, mais aussi comme un lieu de pouvoir où se construisent les inégalités entre hommes et femmes et entre jeunes et moins jeunes, la famille est assurément l'institution microsociale qui a connu les plus importantes transformations au cours des dernières décennies en Afrique subsaharienne. Dans un contexte de grands bouleversements, les configurations familiales changent, les liens conjugaux et familiaux – tout comme la place et le statut des individus au sein des ménages – se redéfinissent et la famille est, plus que jamais, un objet politique explosif.

L'objectif des auteurs du présent ouvrage est de cerner certaines facettes des transformations qui émergent dans les dynamiques familiales des sociétés africaines, et ce, sans ignorer les enjeux que ces changements soulèvent. Privilégiant un regard pluridisciplinaire en croisant leurs points de vue, les spécialistes mettent en exergue les bouleversements, mais aussi les continuités et les résistances liées à ces transformations, en déconstruisant au passage certaines idées reçues encore tenaces sur la famille africaine.

L'ouvrage s'articule autour de quatre principaux domaines d'investigation : structures des ménages et configurations familiales ; emploi des femmes et conciliation travail-famille ; parentalité, socialisation des enfants et rapports intergénérationnels ; politiques, programmes et droit de la famille.

ANNE E. CALVÈS est professeure au Département de sociologie de l'Université de Montréal et membre du Groupe interuniversitaire d'études et de recherches sur les sociétés africaines (GIERSA).

DR FATOU BINETOU DIAL est sociologue chercheuse à l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN) – Cheikh Anta Diop de Dakar et directrice du Laboratoire d'anthropologie culturelle.

RICHARD MARCOUX est professeur de sociologie à l'Université Laval, directeur de l'Observatoire démographique et statistique de l'espace francophone (ODSEF) et coordinateur du GIERSA.

COLLABORATEURS

Agnès Adjamagbo
Philippe Antoine
Anne Attané
Madon Awissi
Fiacre Bazié
Doris Bonnet
Moussa Bougma
Anne E. Calvès
Elisabeth Cudeville
Valérie Delaunay
Fatou Binetou Dial
Awa Diop
Sadio Ba Gning

Bilampoa Gnoumou Thiombiano
Joseph Grégory
Charlotte Guénard
Georges Guiella
Mélanie Jacquemin
Ousmane Koné
Ayemi Lawani
Serge Makobo
Richard Marcoux
Laure Mogueurou
Afiwa N'Bouké
Marième N'Diaye
Adama Ouédraogo

Soumaïla Ouédraogo
Marie-Eve Paré
Lino Pungi
Anne-Sophie Robilliard
Cheikh Sadibou Sakho
Nathalie Sawadogo
Marie-Thérèse Sène
Madeleine Wayack-Pambè
Bob W. White