

Choix matrimoniaux : le poids des générations L'exemple du Burkina Faso

Anne Attané

L'étude des multiples formes contemporaines de conjugalité en milieu urbain ouest-africain doit nous permettre de réfléchir sur les transformations qui affectent les relations entre les générations. Analyser les relations entre les générations dans le contexte lignager d'Afrique de l'Ouest impose de revenir sur la notion d'ainesse et les multiples significations que les anthropologues ont pu attribuer aux relations entre les aînés et les cadets. Mon propos est donc à la fois de rendre compte des multiples formes de conjugalité existantes aujourd'hui en Afrique de l'Ouest et de leur histoire dans le contexte burkinabè tout en réfléchissant sur ce que les mutations des choix matrimoniaux et l'apparition de nouvelles formes de conjugalité nous disent des relations entre les générations. Ma réflexion est le fruit d'une étude anthropologique approfondie des mutations matrimoniales dans le nord-ouest du Burkina Faso en pays mossi¹. L'organisation sociale des mossi, et en particulier l'étude des formes matrimoniales, a fait l'objet depuis le début du XX^e siècle jusqu'à aujourd'hui de multiples recherches². La mise en perspective des données ethnographiques issues de mes recherches et de celles puisées dans la littérature anthropologique me conduit à repenser certaines pratiques matrimoniales comme le lévirat. La remise en cause progressive du lévirat constitue un signe probant des mutations des relations entre les

¹ Les données ethnographiques sont issues des recherches que je mène depuis dix ans au Burkina Faso, d'abord dans le cadre d'une recherche doctorale entre 1996 et 2003 sur les transformations des rapports sociaux entre les sexes, les âges et les générations dans la cinquième ville du Burkina Faso, Ouahigouya, et dans sa région (ces relations ont été appréhendées à travers les mutations des cérémonies familiales : baptême, mariage et funérailles en milieu mossi, dans un contexte de pluralité religieuse (animisme, islam et catholicisme) puis dans le cadre d'une recherche post-doctorale menée depuis 2006 sur les contraintes relationnelles des femmes vivant avec le VIH (ANRS 12 123) dans trois villes du Burkina Faso : Ouagadougou, Ouahigouya et Yako. Cette étude est coordonnée à Ouagadougou par Fatoumata Ouattara (IRD) ; elle est le fruit d'une collaboration entre le GRIL (Groupe de Recherche sur les Initiatives Locales) et l'unité de recherche 002 de l'IRD.

² Voir entre autres, Sœur Marie-André du Sacré-Cœur (1938), Lallemand (1977), Laurent (1996), Pageard (1966), Kohler (1971), Skinner (1960), Vinel (2000 et 2005).

générations, mais également des relations entre les sexes et au-delà des relations d'alliance. Les sociétés ouest-africaines ont longtemps été qualifiées de gérontocratiques. Ainsi, les hommes aînés des générations les plus anciennes, et certaines femmes âgées, prenaient un ensemble de décisions concernant les membres féminins et masculins des générations suivantes. Ces cadets et cadettes étaient dépendants de leurs aîné(e)s pour accéder aux ressources, mais aussi souvent dans leurs choix matrimoniaux ou dans leurs pratiques religieuses. Aujourd'hui, dans le contexte burkinabè, une partie des mariages continue à être arrangée par les aînés masculins et féminins des familles (Attané, 2003 ; Vinel, 2005) ; parallèlement des jeunes gens s'affranchissent de la décision de leurs parents et épousent la personne de leur choix, d'autres encore, essentiellement en milieu urbain, vivent en union libre. Ainsi, mariages contraints par les aînés, mariages arrangés mais consentis par les intéressés, mariages d'inclination, mariages imposés par les cadets à leurs parents et unions libres coexistent. Dans ces conditions, il est légitime de s'interroger sur la nature des pressions que peuvent encore exercer les générations les plus anciennes sur leurs descendances en matière matrimoniale. L'interprétation classique depuis les travaux de Claude Meillassoux (1964) selon laquelle les aînés masculins maintiendraient leur autorité sur leurs cadets et cadettes en contrôlant les échanges matrimoniaux demande à être réinterrogée dans un contexte où les mariages laissés à l'initiative des conjoints deviennent, en milieu urbain, la norme dominante (Attané, 2002 et 2003) et dans lequel l'union libre s'impose comme une forme conjugale à part entière sans pour autant, par ailleurs, que les mariages arrangés par les aînés aient disparu.

Retour sur la tradition anthropologique

Les anthropologues africanistes ont essentiellement étudié les relations entre les générations au prisme des rapports entre les aînés et les cadets masculins d'une société considérée³. La réflexion autour de la nature de la relation d'aïnesse – pour ce qui est des sociétés ouest-africaines – a donc pris le pas sur celle de la relation entre les générations. L'aïnesse est l'institution qui associe l'âge à l'autorité. Dans le contexte africain, parler de rapport aînés/cadets fait à la fois référence à l'âge et aux générations. En effet, l'aïnesse, au sens strict, définit à l'intérieur d'une même génération une prééminence horizontale : le premier né ou la première née par rapport à celles et ceux qui suivent. La séniorité, *a contrario*, prise dans son sens strict, définit une relation verticale liée à l'antériorité générationnelle, la filiation en étant l'expression directe. Toutefois, toute la réflexion sur la relation aînés/cadets a utilisé chacun de ces termes dans leur sens large, n'hésitant pas à les permuter (Olivier de Sardan, 1994 : 123). Ainsi, des ouvrages comme celui de Marc Abélès et Chantal Collard (1985) ou

³ Le plus souvent, les débats (Meillassoux, 1960 et 1977 ; Balandier, 1985) autour des questions d'aïnesse sociale établissent « qu'il n'y a d'aînés et de cadets que d'hommes ; la femme, quant à elle, apparaît comme l'instrument de la domination des aînés sur les cadets » (Gruénais, 1985 : 220). L'ouvrage collectif « Âge, pouvoir et société en Afrique noire », dirigé par M. Abélès et C. Collard (1985), a le mérite, à travers plusieurs de ces contributions, de ne pas oublier la variable sexuelle (Gruénais, 1985 ; Collard, 1985).

de Claudine Attias-Donfut et Léopold Rosenmayr (1994) ont une acception générale de la notion d'aïnesse qui désigne pour eux aussi bien la relation qui unit deux membres de deux générations que la relation entre des sœurs ou des frères d'âge différent. Âge et génération sont deux dimensions sociales réunies en une par Claude Meillassoux (1960 et 1975), distinguées, mais seulement au masculin par Georges Balandier (1985)⁴.

L'usage indifférencié des termes de séniorité et d'aïnesse paraît légitime à certains auteurs car la caractéristique d'un système lignager est d'être entièrement régi par le « modèle de la séniorité » (Olivier de Sardan, 1994 : 123), mais sujette à confusion pour d'autres (Peatrik, 1995b : 16). Cette indifférenciation paraît légitime car dans ces sociétés l'antériorité, c'est-à-dire le fait d'être né ou arrivé avant, s'impose comme un principe d'autorité ; ce principe régit à l'époque pré-coloniale un ensemble de rapports sociaux et politiques, aussi bien entre les groupes d'origine différente, qu'entre les lignages d'une même ethnie ou, enfin, au sein d'un même lignage. Le principe d'antériorité génère une hiérarchisation : le premier né, comme le premier habitant d'un lieu, est conçu comme porteur d'une autorité légitime. Selon cette conception, le père comme la mère (et toutes celles et ceux qui occupent cette place) sont dans une position d'aïnesse absolue par rapport à la génération des enfants. Un groupe considéré comme autochtone possède une autorité conçue comme légitime. Une telle organisation fait dire à Jean-Pierre Olivier de Sardan (1994 : 132) que la parenté, et, à travers elle, l'aïnesse et la séniorité constituent dans la société pré-coloniale « la matrice symbolique » de l'ensemble des relations politiques. Anne-Marie Peatrik (1995a et 1995b) – en se basant sur l'étude des systèmes d'Afrique de l'Est – souligne au contraire la nécessité de dissocier les critères d'âge et de génération et de ne pas réduire l'un à l'autre (Peatrik, 1995b : 16 et 1999). Toute la difficulté, aujourd'hui, de travailler sur la relation aînés/cadets en Afrique de l'Ouest réside dans la nécessité qu'il y a sous certains aspects de distinguer la relation de séniorité et d'aïnesse et sous d'autres, en revanche, de la réunir. Parce ce que l'antériorité est une valeur qui gère un grand nombre des relations sociales, il y a donc une certaine légitimité et une forte pertinence à réunir séniorité et aïnesse et à employer l'une pour l'autre. Mais réunir sous un même vocable la relation entre les générations et entre les âges, ne permet pas de prêter une vigilance suffisante aux mutations spécifiques à chacune de ces relations. Le fait de regrouper ces deux dimensions a tendance à voiler l'importance de la génération. Pourtant « *la question des rapports de générations est centrale parce qu'elle exprime brutalement le problème de la reproduction sociale* » (Balandier, 1985 : 89).

Ce n'est qu'à partir des années 1960 que la réflexion autour des relations aînés/cadets et de leurs mécanismes de reproduction – essentiellement portée par des anthropologues marxistes français comme Pierre-Philippe Rey, Emmanuel Terray ou Claude Meillassoux – a donné lieu à des débats importants qui ont contribué au renouvellement théorique de la discipline. Ces chercheurs ont été parmi les premiers à mettre en avant la dimension essentiellement hiérarchique de cette relation et son lien avec le mode de production et de reproduction. Les études marxistes françaises ont exercé de nettes influences sur des chercheurs anglo-saxons (van Binsbergen et

⁴ G. Balandier (1985) établit une nette différence entre le rapport père/fils et le rapport aînés/cadets.

Geschiere, 1985 : 16-24 ; Bloch, 1975). Une des premières thèses développées dès 1960 par Claude Meillassoux, et qui reste la plus célèbre, est que la domination des aînés sur les cadets est essentiellement maintenue du fait du contrôle des aînés sur la circulation des femmes. Cette mainmise des aînés masculins sur la circulation des femmes s'effectue principalement par le biais du contrôle des biens de prestige qui constitue la dot :

« Une alliance s'impose à une plus grande échelle entre les aînés de ces groupes voisins pour préserver mutuellement leur autorité respective au sein de chacune de leur communauté. À cette fin les moyens de contrôle dont disposent déjà les aînés vont être exploités. Parmi tous les biens produits par la collectivité et remis en prestation aux aînés, certains ne seront pas redistribués mais gardés par devers les aînés qui s'en serviront pour sanctionner l'accès aux épouses. La possession de ces biens témoignera de la condition d'aîné ; elle deviendra à son tour les attributs de l'âge social » (Meillassoux, 1960 : 40).

Cette thèse a été reprise ultérieurement de façon presque générale par des chercheurs qui ont travaillé sur les questions d'échanges matrimoniaux. Claude Meillassoux (1975) montre tout l'intérêt que peut avoir l'aîné à accorder une épouse à un cadet. Par ce biais, il s'assure la possibilité d'obtenir une descendance nombreuse qui peut accroître son pouvoir. Il n'existe pas de dot dans la société mossi, les biens échangés à l'occasion des mariages sont restés modestes jusqu'à une époque récente ; ce n'est que depuis les années 1970-1980 que les biens cérémoniels qui circulent entre alliés à l'occasion d'un mariage deviennent très importants (Attané, 2003 ; Vuarin, 2000). L'autorité des aînés sur les choix matrimoniaux de leurs cadets s'explique à l'époque pré-coloniale et jusqu'à une époque récente en particulier par leur monopolisation des ressources vivrières (les aînés contrôlent l'accès aux terres cultivables), leur autorité religieuse mais aussi et peut-être surtout par le fait de la convergence des intérêts de l'ensemble de ces aînés à conserver collectivement leur autorité sur leurs cadets. Des recherches sur la société mossi présentent le mariage librement consenti comme un phénomène qui, en remettant en cause le pouvoir des aînés sociaux, altère l'organisation sociale (Kohler, 1971 ; Laurent, 1996). Pourtant, même les formes librement consenties ne sont pas forcément l'expression du désir et la concrétisation d'un choix amoureux (Attané, 2002 et 2003). Elles correspondent parfois à des choix pragmatiques dictés en partie par les attentes des aînés, hommes et femmes, vis-à-vis de leurs cadets. Aussi l'idée d'une désagrégation inexorable du pouvoir des aînés sociaux est à nuancer. Les mariages librement consentis répondent, ici comme ailleurs, à des exigences sociales ; ces exigences se sont transformées au fil des générations et elles ne sont pas nécessairement identiques selon les milieux sociaux. Le mariage par consentement mutuel comme le mariage arrangé ou contraint répondent à des situations sociales particulières dans lesquelles l'individu est engagé de façon différente selon son origine sociale, son rang dans la fratrie, sa formation, son statut professionnel, sa confession, son autonomie financière, les relations de ses parents directs avec la famille élargie, les desseins de la famille à son égard ou encore les ambitions politiques et sociales de ses géniteurs. La réalisation d'une union se trouve, ainsi, au cœur de stratégies individuelles et collectives.

En soulignant dès 1960 que la possession des ressources témoigne de la position d'aîné, Claude Meillassoux montre de quelle manière l'aïnesse sociale est une institution qui associe certes l'autorité à l'âge mais aussi à la possession de biens matériels. Parallèlement, il souligne l'aspect dynamique de cette relation hiérarchique, relation qui n'est jamais acquise définitivement et dont les mécanismes de maintien concourent à la fragilisation⁵. Nicole Sinzingre (1985 : 150) montre également que le statut d'aîné « *s'actualise davantage en fonction de contingences pragmatiques qu'il ne se déduit du système de règles* ». La circulation des biens est une des modalités qui assurent le pouvoir des aînés sociaux (Attané, 2002, 2003 et 2008 ; Vuarin, 2000) et qui reconfigure la relation d'aïnesse. Parce que la possession des biens (droit sur la terre, droit sur les céréales produites, possession des troupeaux) témoigne de la position d'aîné dès la période pré-coloniale, elle devient avec la période coloniale et la monétarisation progressive de ces sociétés l'attribut essentiel de l'aïnesse sociale. L'âge ou le rang de naissance dans la fratrie restent des critères d'aïnesse sociale mais les ressources financières et la capacité redistributive sont aujourd'hui déterminantes pour l'obtention du statut d'aîné social, pour les hommes et davantage encore pour les femmes. Les modalités d'accession à l'aïnesse sociale se sont diversifiées, tout au long du vingtième siècle, sans s'exclure mutuellement. L'accession au savoir scolaire, à des ressources financières par le biais du commerce ou de la migration ont institué de nouvelles modalités d'ascension sociale. Amorcé dans les années 1920, ce phénomène s'est développé au tournant de la deuxième guerre mondiale. Afin de conserver leur autorité, les chefs de famille ont dû très tôt avoir accès d'une manière ou d'une autre à des ressources monétaires, à la pratique d'une religion universelle ou aux connaissances délivrées par l'école. La participation aux réseaux de dons cérémoniels est un outil essentiel pour construire et confirmer une position d'aïnesse sociale. Donner beaucoup et avec ostentation, c'est faire la preuve de son pouvoir économique et social, de son autorité morale, c'est faire « grandir son nom ». L'augmentation des pratiques ostentatoires s'explique également par la dimension d'auto-promotion que recèlent ces usages. Pour les femmes, plus encore que pour les hommes, l'aïnesse sociale s'acquiert par leur capacité redistributive. Sont aujourd'hui en position d'aînées les grandes commerçantes à la réussite financière incontestable qui sont en mesure de redistribuer une partie de leurs revenus auprès de leur entourage. Ainsi, les relations entre les générations sont largement déterminées par la position sociale et économique respective du parent et de l'enfant. Parfois des pères peuvent se retrouver dans une situation de dépendance matérielle accrue vis-à-vis de leurs fils – ou plus rarement de leurs filles – position ne leur permettant pas de leur imposer un mariage. Certains aînés continuent aujourd'hui à maintenir leur autorité sur les cadets en particulier par le biais des mariages contraints ou arrangés qui perdurent. Mais ce sont ceux de la génération des pères et des grands-pères qui ont réussi à se maintenir dans une position d'aïnesse sociale (dont l'âge ou la génération, on l'a vu, n'est plus le critère essentiel) qui parviennent à imposer leur autorité.

⁵ Selon Claude Meillassoux, le versement de la dot permet, certes, de réaffirmer la structure sociale de domination des aînés sur les cadets, mais, parallèlement, elle limite l'autorité individuelle de chaque aîné. En effet, ce dernier en donnant des épouses à ses dépendants augmente, certes, sa capacité de production par l'accroissement de sa force de travail, mais, en même temps, donne à ses cadets les moyens de s'émanciper (Meillassoux, 1964 : 223-224).

Un contexte historique défavorable aux prérogatives des anciens

Dans la société pré-coloniale, les aînés masculins et quelques aînées féminines détiennent l'essentiel des pouvoirs économiques et religieux. La société mossi est structurée en lignages. Le lignage⁶ s'organise autour d'une stratification par âge et par sexe ; il réunit, pour les Mossi, tous les descendants d'un ancêtre paternel commun connu. Des conflits autour des terres ou de choix religieux peuvent inciter certains membres adultes à quitter leur quartier d'origine et à fonder leur propre quartier, dans le même village ou, parfois, dans un autre. Cela peut entériner un processus de segmentation du groupe. Les plus âgés du groupe gardent la mémoire de ces liens. Un segment du lignage pratique l'exogamie, les descendants sont tenus de se marier à l'extérieur du groupe de parenté. Chaque chef de famille, c'est-à-dire l'aîné des hommes, est également celui qui est habilité à entrer en contact avec les ancêtres du groupe. Une fois par an, il adresse, par le biais de sacrifices d'animaux et de dons de boissons, aux ancêtres du lignage des remerciements au nom de tous les membres, hommes et femmes, de la famille étendue⁷. Il a la charge du culte des ancêtres et doit honorer les défunts du groupe en leur offrant des sacrifices afin qu'ils accèdent aux demandes de fertilité (des champs et des femmes) faites par les vivants. Ainsi, les cadets hommes et femmes, pour adresser des demandes spécifiques aux ancêtres, sont dépendants de l'aîné masculin du groupe familial.

Signé en 1895, le traité de protectorat place la région du Yatenga dont Ouahigouya est la capitale sous tutelle française ; dès 1904, l'administration coloniale crée des écoles et cherche à développer le commerce. Ces deux premières mesures ont pour conséquence directe d'augmenter les déplacements des jeunes hommes. La scolarisation, si elle ne concerne à cette époque qu'un nombre infime de jeunes garçons, permet la constitution progressive d'une classe d'administrateurs locaux. La volonté d'exploitation économique des territoires qui motive les autorités coloniales les pousse à recruter une main-d'œuvre masculine importante. Dès 1914, l'administration coloniale effectue d'importantes levées de tirailleurs qui sont envoyés sur le front en Europe. Le déplacement forcé des jeunes hommes se poursuit au-delà de la guerre. Entre 1919 et 1945 est instauré le système de travail forcé : les chefs de village sont obligés de tenir à la disposition des autorités coloniales un certain nombre d'hommes pour les travaux dans les plantations de Côte d'Ivoire, la construction des chemins de fer ou celle des routes. Les travaux forcés préfigurent le grand mouvement de migration des jeunes hommes burkinabè et en particulier mossi (du fait du surpeuplement du plateau mossi) vers les pays du Sud. Les migrations deviennent, dès les années 1930, une caracté-

⁶ Le lignage est un groupe de filiation unilinéaire, dont les membres se réclament soit en ligne agnatique (patrilignage) soit en ligne utérine (matrilignage) d'un ancêtre commun connu.

⁷ Il s'agit de la cérémonie du *filiga*. *Filiga* (pl. *filse*) est l'un des douze mois du calendrier lunaire mossi, l'apparition de cette lune marque la nouvelle année des groupes d'origine *nakombga*. Ce moment est marqué par une cérémonie d'offrandes aux ancêtres du lignage, cérémonie appelée *filse*.

ristique essentielle des sociétés sahéliennes⁸. Ce mouvement s'accroît tout au long du XX^e siècle. Le départ en migration apparaît, dès lors, pour les jeunes hommes, comme un véritable rite de passage (Badini, 1994 : 15-16). Des pays côtiers, ils ramènent de l'argent mais aussi la pratique de la religion musulmane. Ils donnent la majeure partie des sommes gagnées au doyen du segment de lignage afin qu'il acquitte l'impôt. Avec l'argent restant, ils s'achètent quelques objets, signes extérieurs de leur passage dans le monde qui représente désormais la modernité. Quelques hommes, entrevoyant la possibilité d'autonomie financière permise par la migration, n'hésitent plus à fuir vers les pays côtiers avec une femme de leur choix. Les fruits de la migration permettent à ces jeunes, auréolés d'un certain prestige, de jouir d'une considération que leurs frères restés au village n'ont pas. Alors, le départ vers les pays côtiers s'impose, bientôt, comme un moyen d'acquérir une autre position dans le village que celle de cadet social. Ainsi, « *la mobilité verticale dans la société d'origine passe par la mobilité géographique. Rien là d'exceptionnel : ce processus d'ascension sociale est très ancien et connu ailleurs* » (Déniel, 1968 : 13). Les cadets partis en migration défient les pouvoirs des aînés, à la fois du fait de l'argent ramené des régions du Sud et de la pratique de l'islam qui remet en cause la religion transmise et dirigée par les aînés masculins des lignages.

Parallèlement, l'autorité coloniale s'attache à poursuivre sur l'ensemble du territoire ce qu'elle considère être son œuvre civilisatrice, qui passe à ses yeux par la libération des femmes de la tutelle des aînés (Barthélémy, 2001 ; Lydon, 1997) masculins et féminins, en remettant en cause les mariages contraints par les aînés⁹. Pour libérer les femmes en luttant contre le mariage forcé il s'agit de libérer les jeunes hommes de la tutelle de leurs aînés masculins et, parallèlement, les filles de celle de leur mère :

« Dans les milieux indigènes de forme ancienne, les filles souffrent du mariage forcé, plus que les garçons qui peuvent choisir d'autres épouses. Il n'en va pas de même chez les évolués. Le jeune homme souhaite, presque toujours, former un ménage monogame vivant à l'européenne. S'il se voit octroyer une femme inapte à tenir la maison, à élever les enfants, fermée aux travaux de son mari et dominée par une mère plus arriérée encore, c'est pour lui une véritable catastrophe. (...) Il importe d'affranchir nos élèves du joug abusif de leur père » (Savineau, 1938 : 12).

Ainsi, depuis un siècle, les appareils d'état en Afrique de l'Ouest veulent imprimer le changement en agissant sur les relations entre les sexes et les générations. Le régime indépendant reprend l'idéologie civilisatrice coloniale à son compte. La Révolution burkinabè (1983-1986), avec l'avènement de Thomas Sankara, pose comme priorité nationale la libération des femmes de la tutelle des hommes¹⁰ et la remise en cause du

⁸ Voir entre autres, Audouin et Déniel (1978) ; Déniel (1968) ; Skinner (1960).

⁹ L'application du décret Mandel à l'ensemble de l'empire colonial français, le 15 juin 1939 ainsi que celle du décret Jacquinot, en 1951, imposent aux citoyens de statut coutumier des restrictions sévères dans le domaine du mariage.

¹⁰ T. Sankara, dont la presse relayait le discours, « *critiquait l'exploitation et la "chosification" des femmes. Les maris "pourris" et "féodaux" étaient rituellement conspués lors des manifestations populaires* » (Kanse, 1989 : 67).

pouvoir des aînés masculins. Plusieurs mesures spectaculaires sont prises : lutte contre la prostitution, instauration d'un salaire minimum pour les femmes ou création d'un « marché au masculin ». Parallèlement, les modifications des lois signent la promotion de la famille conjugale. L'organisation sociale structurée sur le principe de l'aïnesse est également présentée comme « une force féodale » à combattre. Tout en étant officiellement interdits, les mariages contraints par les aînés sociaux masculins et féminins perdurent aujourd'hui et constituent un des rouages de leur pouvoir. Les choix matrimoniaux des plus jeunes continuent à être en partie guidés par les membres des générations précédentes (Attané, 2002 ; Vinel, 2000 et 2005). Ce sont encore les aînés de lignage masculins et parfois féminins qui décident des alliances matrimoniales de nombre de cadets et de cadettes restés au village ou installés en ville, mais ce qui caractérise aujourd'hui les sociétés ouest-africaines est la coexistence de différentes formes matrimoniales.

La diversité des formes matrimoniales contemporaines

À l'image des sociétés d'Afrique de l'Ouest, il existe, on l'a vu, en milieu mossi, de multiples formes de mariage : mariages contraints par les aînés, mariages arrangés mais consentis par les cadets, mariages d'inclination favorisés par les familles, mariages imposés par les cadets à leur famille. Contrairement aux discours véhiculés localement, les mariages guidés par un choix amoureux¹¹ ne sont pas seulement l'apanage des jeunes générations. Selon les personnes qui décident de l'alliance, les liens qui existent entre les deux familles, les conditions de naissance de la fillette, etc., un mariage peut supposer des obligations différentes et est désigné par un terme vernaculaire spécifique. La littérature anthropologique qui présente les formes de mariage a eu tendance à les figer. Elle a contribué à faire croire que chaque type de mariage comprend des obligations et des droits strictement définis, durablement établis et connus de tous en oubliant que la réalisation d'une union donne lieu à de nombreuses discussions et rencontres entre les familles. Le projet d'alliance voit intervenir les membres de chacune des familles pour commenter et censurer l'attitude des époux ou des personnes apparentées. Le mariage est finalement une alliance qui est renégo-ciée souvent au-delà de l'union officielle.

Selon la littérature anthropologique, la société mossi pratique :

- le mariage par don qui revêt deux formes : le mariage *yelsomde* (bienfaits) ou le mariage *belôngo*, « mariage au moyen de cadeaux »,
- le mariage *pug-siure* (nom donné à un mariage dans lequel la première fille née de l'union revient aux parents de la mère, mais également à la cérémonie de fiançailles),

¹¹ L'amour est un sentiment éminemment subjectif, je parle de choix amoureux ou de réalisation d'un désir à chaque fois que les acteurs l'ont exprimé de cette manière, en se disant eux-mêmes « amoureux ».

- le mariage à la suite d'une fuite,
- le mariage *pug-tekrim-tekre* (l'échange de femmes),
- le lévirat,
- et enfin le mariage *lebsroogo* (le mariage avec « une femme de la maison de la femme »).

Selon moi, le *pug-siure* et le lévirat sont des pratiques matrimoniales qui ont une signification spécifique et qui doivent être analysées plutôt comme des obligations liées à une alliance. Aux différentes formes de mariage décrites par la littérature, il convient d'ajouter le mariage par consentement mutuel des conjoints et des parents alliés. Classiquement, la littérature anthropologique sépare les formes de mariage contraintes par les aînés sociaux des formes de mariage par consentement mutuel. Les auteurs (Capron et Kohler, 1975 ; Laurent, 1996 ; Lallemand, 1977) présentent les mariages librement consentis comme un phénomène récent en milieu mossi. Or mes données recueillies dans trois familles différentes (deux aujourd'hui musulmanes et une catholique) sur trois générations nuancent ce constat. Les grands-pères de ces familles sont tous nés vers 1880-1890. Ils vivaient au village, un seul, en tant qu'ancien combattant, jouissait d'un statut valorisé. Ils étaient polygynes, et chacun d'eux a épousé une femme de son choix (pour deux d'entre eux en 1920 et pour le troisième vers 1939). Les trois femmes concernées ont dû, elles, en revanche, avant d'épouser l'homme de leur choix, accepter un premier mariage imposé par leur famille. Ainsi, le mariage par consentement mutuel n'est pas seulement un effet de la modernisation. Avant de qualifier un mariage de forcé ou de librement consenti, il est nécessaire de l'analyser du point de vue masculin et féminin. L'existence de la polygamie induit de fait une nette disparité entre hommes et femmes. Un homme peut se voir imposer une épouse puis être à l'initiative d'une autre union.

Le mariage par consentement mutuel comme les formes de mariage décrites par la littérature coexistent dans la société mossi contemporaine ainsi qu'en témoigne l'exemple d'une cérémonie de fiançailles (cérémonie encore appelée *pug siure*) qui est une promesse publique de don de femmes, célébrée le 20 janvier 1996, dans le village de Luguri situé à onze kilomètres à l'est de Ouahigouya. Ce jour-là, dix-huit jeunes filles du même segment de lignage sont promises. Aucune d'entre elles ne connaît son futur mari. C'est l'aîné masculin de la génération la plus ancienne du segment de lignage qui a pris la décision de les donner en mariage, et non le père direct des filles. Parmi elles, sept sont âgées de dix ans, cinq ont moins de dix ans (elles ont entre six et sept ans selon l'imam du village). Ces jeunes filles promises en mariage ne rejoindront leur époux que lorsqu'elles auront atteint l'âge pubère. Trois des jeunes filles sont données en retour d'un *yelsomde* (bienfait), une autre a été promise dans le cadre d'un *belôngo*¹², une est un *rungu* ou *pug-siure*, (sa mère est originaire de Luguri et ce sont ses grands-parents maternels qui la promettent en mariage), six dans le cadre d'un

¹² Le vieil homme auquel la fillette a été promise vient, depuis cinq ans, à chaque carême saluer la famille ; il offre du sucre et des noix de cola. Deux femmes ont déjà été données en mariage à sa famille et lui-même, en tant que chef de famille, en a offert en mariage à la famille du village de Luguri.

pulgri (si lors de la naissance d'une fillette dans une còur un hôte masculin est hébergé par la famille, la fillette lui est promise en mariage, il s'agit d'un mariage *pulgri*).

Revenons rapidement sur chacune de ses formes de mariage afin de mettre en évidence les valeurs qui président à chacune d'entre elles et surtout afin de savoir ce qu'elles nous disent des relations entre les générations. Il faut rappeler que, pour les Mossi, l'exogamie bilatérale est la règle et les règles d'alliance favorisent une exogamie large. Toutefois, dans les représentations attachées au mariage, l'alliance avec un étranger est perçue comme une source de déséquilibre et de danger. La méconnaissance de la famille alliée et, en particulier, des interdits ou des fautes éventuellement commises dans cette famille est redoutée. Si le mariage se fait, les personnes les plus âgées ne manqueront pas d'interpréter les malheurs (maladies, décès d'un enfant...) qui risquent de survenir dans le couple par ce qui est perçu comme une mésalliance. Pour les jeunes hommes partis célibataires en migration en Côte d'Ivoire, force est de constater qu'ils épousent, dans la majorité des cas, une femme mossi rencontrée sur place par l'intermédiaire d'amis, de parents migrants ou épousée à l'occasion d'un retour au pays. En effet, la valeur qui préside au mariage est l'interconnaissance des familles. Le mariage le plus valorisé dans la bouche des anciens est celui qui est conclu afin de rembourser les bienfaits prodigués par un lignage ou un de ses membres à une autre famille, il s'agit du mariage *yelsomde*. Le mariage *yelsomde* (bienfaits, mariage par don) est largement valorisé dans les discours des aînés sociaux. Il s'agit pour un aîné masculin d'offrir en mariage à un autre aîné d'un lignage voisin une de ses filles réelles ou classificatoires afin de remercier ce dernier des bienfaits prodigués. L'homme qui reçoit cette jeune fille en mariage peut l'épouser lui-même ou demander à un de ses cadets masculins de le faire. L'amitié entre deux lignages est présentée comme la valeur primordiale. Dans l'idéal, cette amitié doit présider à la conclusion d'une union. Dans ce sens, le mariage *yelsomde* apparaît comme l'archétype de ce modèle. Toutes les autres formes de mariage semblent découler de celle-ci.

Le rôle de certaines femmes mossi dans la conclusion des alliances a été plusieurs fois souligné par des anthropologues¹³. Une sœur en position d'aînesse sociale dans la famille de son époux est en mesure de demander à ses frères aînés ou cadets une de leur fille afin de la marier à la personne de son choix et d'en faire ainsi son obligée. En la donnant dans la famille de son époux, elle contribuait à y avoir un statut plus élevé et à accroître son niveau d'aînesse sociale (Bonnet, 1988 : 91 et 1995 : 286 ; Attané, 2007b : 26). La langue moore n'a pas retenu de nom spécifique pour désigner les mariages conclus par les aînées féminines. Il ne faut pas nécessairement y voir une illustration de l'invisibilité du pouvoir des femmes. En effet, les noms vernaculaires des différentes alliances désignent, le plus souvent, la nature de la relation (don, échange, héritage) qui unit les deux partenaires, preneurs et donneurs de femmes, et non les protagonistes qui sont à l'initiative de l'union.

¹³ Ce pouvoir des tantes en pays mossi est souligné, entre autres, par D. Bonnet (1988 : 51-56), M.É. Gruénais (1985 : 240-241) et V. Vinel (2005 : 55).

Le mariage « au moyen de cadeaux » ou *belongo*¹⁴

Un jeune à l'écart des circuits matrimoniaux fait des démarches auprès d'un aîné de segment de lignage afin d'en obtenir une femme. Régulièrement, il vient lui rendre visite en lui apportant des présents (une natte, du tabac, un fagot de bois...). Il l'aide dans les travaux des champs ou de construction d'une maison. Chaque année lors de la bénédiction adressée aux ancêtres familiaux (à l'apparition de la lune de *filiga*), il vient saluer la famille en apportant de petits cadeaux. Il lui faut agir ainsi durant plusieurs années avant d'espérer obtenir une épouse. Une relation d'allégeance doit être maintenue dans la durée. Le *belongo* est considéré comme une démarche noble par les aînés sociaux car elle valorise le respect et l'amitié et ne requiert pas d'argent. Dans le village de Pilimpikou, Jean-Marie Kohler a relevé que le *belongo* représentait en 1971 environ 10 % des mariages et Suzanne Lallemand précise que dans le village de Bamténga dans le Yatenga, à la même époque, le *belongo* représente l'essentiel des mariages. En 1995, Virginie Vinel (2005 : 65) dénombre dans le quartier d'un village situé au nord-ouest du pays mossi, quartier de Ralo, 9 femmes mariées par *belongo* sur les 45 interrogées. Ce type de mariage (don de femme à l'issue d'une longue prestation en cadeaux) existe dans de multiples groupes sociaux d'Afrique de l'Ouest¹⁵.

Selon Robert Pageard (1966), le *belongo* montre l'importance accordée aux valeurs de respect dues aux plus âgés. Le don d'une femme est l'expression d'une amitié qui lie le donateur au bienfaiteur. Pour Jean Capron et Jean-Marie Kohler (1975 : 31), le mariage par don est avant tout la manifestation de la domination matrimoniale des aînés sur les cadets. La forme de mariage *belongo* est exempte de véritables transferts de biens. Les dons restent extrêmement modestes et le courtisan n'est jamais sûr du résultat. Cette caractéristique incite ces auteurs à penser que le mariage *belongo* est, pour les aînés masculins, un moyen de s'assurer une cour de jeunes gens. Si le mariage *belongo* est un moyen pour un jeune homme d'obtenir une épouse sans dépendre de son père, de son grand-père paternel (ou des frères aînés de ceux-ci) ou de sa tante paternelle, il doit, malgré tout, en prêtant allégeance à un aîné d'un autre lignage, se soumettre à la hiérarchie de la génération. Ceci fait dire à Elliot Skinner – dont Georges Balandier reprend le commentaire – que le mariage *belongo*¹⁶ n'est pas un détournement du système matrimonial aux mains des aînés mais un autre moyen de s'y soumettre (Skinner, 1960 ; Balandier, 1985 : 108).

« Avant on ne gagnait pas rapidement de femme. L'homme part offrir une natte, un fagot de bois, du tabac ou du sel gemme à la famille de la fille. Il part les saluer lors de la lune de filiga "pour qu'on se souvienne de toi !" Alors les hommes aînés de la famille de la fille se réunissent, celui qui a reçu les dons demande à ses frères de lui donner une fille de la famille afin qu'il la donne en mariage à cet homme. Une fois qu'on a promis une

¹⁴ *belongo, pug-belongo* « recherche d'une femme au moyen de cadeaux faits à ses parents » (Alexandre, 1953 : 33). De *belem* « faire souvent plaisir à quelqu'un pour en obtenir quelque chose, rechercher les faveurs, l'amitié de... » (op. cit. : 33).

¹⁵ Il existe, entre autres, chez les Moba-Gurma au nord du Togo (Pilon, 2000 : 149).

¹⁶ Le *belongo* est la seule forme de mariage à laquelle les lignages royaux ne peuvent en aucun cas se soumettre.

filles en mariage, l'homme revient régulièrement saluer les aînés de la famille avec de l'argent ou un fagot de bois. Lorsque la fille atteint l'âge de se marier, on coud un sac en bandes de cotonnade (pende) dans lequel le prétendant glisse un certain nombre de cauris. Il amène alors ce sac ainsi que des noix de cola, un animal (mouton ou chèvre) à la famille de la fille ! » (Mamadou Porgo, village de Ronga, novembre 1996).

Ce témoignage, parmi d'autres sur ce type de mariage, met en évidence l'autorité que le chef d'une famille exerce sur ses dépendants par le biais de l'institution du *belongo*. Il demande à un de ses frères cadets une de ses filles afin de l'accorder en mariage. Le *belongo* réactive la pyramide des pouvoirs dans le segment de lignage qui donne une femme. Cette forme de mariage manifeste le pouvoir des aînés sur leurs propres cadets. La capacité d'un chef de famille à accorder des filles en mariage aux personnes ou aux lignages dont il se sent redevable dépend de son autorité sur les membres de son propre lignage. Ainsi, si l'aîné masculin d'un segment de lignage veut obtenir ou conserver une position de notable, il doit être en mesure de proposer des épouses aux autres lignages. À cette fin, il exerce une véritable pression sur ses frères cadets afin d'obtenir d'eux le droit de marier leurs filles.

L'institution du mariage *belongo* illustre à quel point il est important lorsque l'on parle d'aïnesse de dissocier l'âge de la génération. Les pères afin de pouvoir donner des filles en mariage à des pères ou fils des autres lignages doivent exercer leur autorité sur leurs frères cadets afin d'être capables de leur réclamer leurs filles. Les aînés masculins des segments de lignage se livrent à un ensemble de stratégies afin de conserver ce pouvoir au sein de leur propre famille. Garder individuellement une position d'aïnesse sociale dans la génération la plus ancienne est déterminée par le pouvoir sur la génération junior. L'autorité d'un aîné sera d'autant plus grande qu'il parvient à conserver sa position d'aïnesse dans la fratrie. Les tensions entre aînés et cadets d'une même fratrie se répercutent sur la relation père/fils et père/fille (réel ou classificatoire). La génération des fils, née dans les années 1940, s'est massivement convertie à l'islam en partie pour réagir aux prérogatives de leurs pères. Ces fils devenus pères utilisent aujourd'hui l'idéologie patriarcale musulmane pour justifier leur autorité matrimoniale sur leurs fils et leurs filles.

Le mariage avec « une femme de la maison de la femme », le *lebsroogo*¹⁷

Celui-ci consiste, après le décès d'une femme mariée, à « la remplacer » par une de ses parentes auprès de son mari. Afin de maintenir les relations entre les deux familles unies par l'alliance, une nouvelle union est engagée. Interrogé sur la signification du terme de *lebsroogo*, un instituteur d'une cinquantaine d'années (né en 1945) déclare, en français, avoir appris ce qu'était le *lebsroogo* en 1981.

« J'ai un ami qui a perdu sa femme au secteur sept (dans la ville de Ouahigouya), à Bobosén. C'est là, la première fois que j'entendais ça,

¹⁷ *Lebsroogo* de *lebse*, faire reprendre, remettre à sa place, remplacer par (Alexandre, 1953 : 224) ; *roogo*, maison, chambre.

lebsroogo. C'est-à-dire que sa femme est décédée et comme le gars a bien entretenu sa femme et qu'il y a vraiment des relations sincères entre les deux familles, la belle famille a décidé de lui donner la petite sœur directe de sa femme de même père, même mère. Aujourd'hui, seize ans après, il continue à vivre avec cette femme. L'homme et sa première femme s'étaient librement choisis, elle est décédée des suites d'une césarienne lors de sa quatrième grossesse. Ils vivaient depuis six ans ensemble. Deux ans après son décès, la famille de sa femme lui a proposé d'épouser la petite sœur de cette dernière, il a accepté. On dit que c'est ce genre de femme là, qui peut garder bien les enfants de sa sœur. Là encore, il faut vivre tout le tralala. Aller faire le *pug-pusum* (salutations), faire les fiançailles, faire le *pug-pegre* (conduite de la mariée) et oui comme pour les autres mariages. » (Lassane Ouedraogo, Ouahigouya, février 1997).

Le premier effet du mariage *lebsroogo* est de faire perdurer une alliance. Ici, le cas est intéressant car l'alliance que la famille de la femme cherche à maintenir a été nouée à l'initiative du couple. Parce que la conduite de l'époux est jugée exemplaire par ses beaux-parents, ils lui proposent une nouvelle épouse. L'attachement est aussi une dimension essentielle qui motive les parents dans leur choix.

À envisager les différentes formes de mariage en milieu mossi, il apparaît que la valeur centrale d'une alliance est l'interconnaissance. Une relation de respect mutuel et de reconnaissance entre deux segments de lignage ou deux chefs de famille doit présider à la conclusion d'un mariage. Alors, la promesse d'une alliance entre deux familles enclenche à nouveau une série d'obligations et de devoirs mutuels entre les aînés de chacune d'elles. Ici, le don d'une femme peut s'interpréter comme un acte de reconnaissance. Les dépendants de chacun de ces aînés doivent se plier à ces devoirs. Parmi l'ensemble des mariages, le mariage *yelsomde* et celui conclu à l'issue d'un *belongo*, sont, dans la bouche des aînés sociaux, ceux qui correspondent à la norme à respecter. La règle est sans cesse rappelée par les aînés sociaux et en particulier par celles et ceux qui ne jouissent pas d'une situation matérielle leur permettant de se dédouaner de ces obligations sociales. Les propos d'un interlocuteur né vers 1940 nous montrent que les relations entre les générations induites par le mariage qui vise à rembourser les bienfaits déterminent les relations avec la génération future :

« Maintenant ces sortes de mariage sont rares parce que les garçons choisissent leurs femmes. Ils s'entendent avec les filles et ils se marient. Les enfants issus de mariage *yelsomde* et les enfants issus des mariages d'entente ne sont pas les mêmes. Les enfants issus des mariages d'entente ils sont rares ceux qui ont pitié de leurs parents parce qu'il n'y a pas de *yelsomde*. » (Adama Ouedraogo, Bogoya, novembre 1995).

Cette déclaration donne la mesure d'une dimension importante de l'échange matrimonial : le bienfait prodigué à un tiers appelle en retour un bienfait de ce tiers. Dans cette logique, les enfants nés de cette réciprocité sont, par essence, redevables de ces bienfaits et les prolongent en ayant une attitude respectueuse vis-à-vis de leurs parents. Le don et surtout la réciprocité engendrent le respect qui est conçu comme le ciment de l'organisation sociale. Nous sommes ici en plein cœur de l'idéologie

donatrice. Toutes les autres formes de mariage sont l'expression de ce système de valeurs. Dans ce sens, l'augmentation des mariages d'inclination semble remettre complètement en cause ce système d'obligations réciproques qui implique chaque membre du lignage. Pourtant, dans le cas d'un mariage librement consenti, les géniteurs de l'épouse, une fois le mariage conclu, exigent de leur gendre sa participation par des cadeaux ou des prestations aux fêtes familiales (particulièrement aux funérailles) ainsi qu'aux fêtes musulmanes (Ramadan, Tabaski...). Ainsi, si la réciprocité n'est plus effective dans l'échange d'épouses, elle le demeure par le biais d'échanges matériels. Si la demande des parents n'est pas exaucée, certes le jeune homme n'encourt pas les mêmes sanctions sociales que dans le cadre d'un mariage décidé par les aînés sociaux, mais il voit sa réputation altérée : réputation dont dépend une grande partie de l'image de soi mais aussi d'une certaine façon son avenir matrimonial. En effet, les critiques de ses beaux parents peuvent conduire sa femme à le quitter et personne dans ce cas ne le reprochera à cette dernière.

Des obligations engendrées par l'alliance et le principe de filiation

Deux types de pratiques matrimoniales (le mariage dit *pug siure* et le lévirat) sont présentés par la littérature anthropologique comme des formes de mariages à part entière ; à mes yeux, le mariage dit *pug siure* est une pratique qui vise à rappeler l'importance de la filiation en ligne maternelle et non un mariage spécifique, et le lévirat constitue davantage le prolongement d'une alliance qu'un mariage spécifique. Parce que la relation d'alliance et la relation de filiation se transforment en profondeur ces pratiques sont soit remises en cause régulièrement comme c'est le cas du lévirat soit oubliées comme c'est le cas du *pug siure* ou *rungu*.

Pug siure ou *rungu* marque de l'alliance ou de la filiation ?

Les discussions sur la nature du mariage *pug siure* occupent une bonne part de la littérature sur les pratiques matrimoniales des Mossi¹⁸ (Alexandre, 1953 ; Kohler, 1971 ; Capron et Kohler, 1975 ; Gruénais, 1979 et 1985 ; Izard, 1985 ; Laurent, 1996 ; Skinner, 1960). Ce mariage consiste à rendre la première fille qui naît de l'union à celui qui a donné la mère en mariage afin qu'il l'offre en mariage dans un autre lignage. La forme de mariage unanimement désignée par le terme *pug siure* dans la littérature est dans la région de Ouahigouya désignée par le terme *rungu*. Dans la région de mes enquêtes, le terme *pug siure* désigne, pour toutes les formes de mariage,

¹⁸ Des auteurs ont repris ces données existantes pour étayer leurs analyses, (Savonnet-Guyot, 1986 ; Balandier, 1985 : 109 et suiv.).

le jour de la promesse publique d'une union¹⁹. Les Mossi traduisent en français ce terme par celui de « fiançailles ». Plusieurs auteurs considèrent que le mariage *pug siure* est uniquement pratiqué par les lignages qui détiennent la chefferie. Cette forme de mariage est, selon eux, totalement sous le contrôle des chefs mossi qui l'utilisent comme un moyen d'asseoir leurs pouvoirs (Pageard, 1966 ; Skinner, 1960 et 1972 ; Balandier²⁰, 1985 : 109). D'autres montrent au contraire que c'est une forme générale d'échange de femmes entre les différents lignages (*buudu*) dans la société mossi (Izard, 1970 : 164 et 1985 : 510 ; Kohler, 1971 : 186 ; Capron et Kohler, 1975 : 20-29). Sur cent femmes interrogées (entre 1978 et 1980), Doris Bonnet (1988 : 53) en dénombre cinq qui ont été mariées dans le cadre d'un *pug-siure* et cinq autres dans le cadre d'un *na-pug-siure*. Selon Jean-Marie Kohler, 46 % des mariages dans le village de Pilimpikou, en 1971, sont des mariages *pug siure*. Ils sont aussi bien le fait des chefs que des gens du commun. Les réseaux sociaux des chefs sont tels qu'ils reçoivent beaucoup de femmes en mariage à répartir parmi leur cour de dépendants (Capron et Kohler, 1975). L'institution du *pug siure* a une telle importance, aux yeux des chercheurs qui se sont intéressés à cette société, qu'elle aurait produit des effets, entre autres, sur les migrations des jeunes (Savonnet-Guyot, 1986) ou l'extension des Églises des Assemblées de Dieu (Laurent, 1996). Selon Pierre-Joseph Laurent (1996 : 168), le mariage *pug siure* était dans la société mossi – qu'il qualifie de traditionnelle – une forme différée d'échange de femme qui met en relation trois lignages. Cet échange impliquait une relation de confiance entre les lignages, relation inscrite dans la durée sur plusieurs générations. Pierre-Joseph Laurent interprète la conversion aux Assemblées de Dieu – églises évangéliques protestantes – comme un moyen pour les jeunes hommes et les jeunes femmes promises d'échapper à la domination des aînés. Selon cet auteur, devenir protestant évangélique permet aux jeunes hommes de répondre à leur quête d'autonomie vis-à-vis des choix matrimoniaux de leurs aînés. Le pasteur joue un rôle d'intermédiaire auprès de la famille de l'épouse convoitée. Ce dernier ainsi que les membres de l'Église évangélique soutiennent financièrement le jeune homme afin qu'il puisse organiser la cérémonie de mariage (achat des aliments, des cadeaux offerts à la mariée) sans recourir à l'intervention (sociale ou financière) de son aîné.

Il y a un consensus entre tous les auteurs pour interpréter cette forme de mariage comme l'expression et l'outil du pouvoir des aînés sociaux sur leurs cadets. Ce mariage est compris par la plupart des auteurs comme une forme différée d'échange de femmes du fait de l'absence de dot (Izard, 1970 ; Kohler, 1971 ; Capron et Kohler, 1975 ; Laurent, 1996). La première fille à naître est rendue à la famille de sa mère à titre de compensation matrimoniale (Capron et Kohler, 1975 : 20). Marc-Éric Gruénais (1979) remet en cause ces différentes interprétations : pour lui le mariage *pug siure* est le signe de l'appartenance du premier enfant à naître, fille ou garçon, au lignage maternel²¹. Les témoignages que j'ai recueillis sur le *rungu* vont dans ce sens et

¹⁹ Pour une description des cérémonies anciennes et contemporaines du *pug siure*, voir A. Attané (2003 : 261-271). E. Skinner (1960 : 21) et M. Izard (1985 : 278) décrivent des cérémonies de *pug siure* qui ont lieu trois fois par an.

²⁰ G. Balandier (1985) fait reposer son argumentation de l'analyse de la relation père/fils sur l'exemple mossi ; à cette fin, il reprend les interprétations de E. Skinner (1960).

²¹ Il est vrai que le garçon à naître, désigné par le terme moore de *yagenga* ou neveu, a une place tout à fait prépondérante auprès de ses grands-parents maternels. Il officie dans les rituels

contredisent le fait que le *rungu* soit un échange différé de femmes. Ainsi, à la question : « *qu'est-ce que le rungu ?* », Adama Ouedraogo du village de Bogoya répond :

« Tu donnes la première fille de ta femme aux parents de ta femme. Le père ne fait pas le pug siure (ici, cérémonie de fiançailles) pour celle-là, cela regarde les oncles maternels de la fille, puisque la fille leur appartient. » (Adama Ouedraogo, village de Bogoya, février 1997)

Mariam Ouedraogo, femme mariée dans le village de Bogoya, née vers 1942, répond à la même question :

« Par exemple c'est quand moi, je prends ma première pour la donner à ma famille pour qu'on la donne en mariage (...). Le rungu, je dois obligatoirement ma première fille à ma famille. Elle appartient à ma famille. Pour le rungu c'est ma famille qui donne ma première fille en mariage. » (Mariam Ouedraogo, village de Bogoya, février 1997).

Pour Mariam, il est de son devoir de donner la première de ses filles à sa propre famille. Cette obligation ne pèse pas sur ses maris – comme contre-don obligatoire au don d'une femme – mais sur elle-même vis-à-vis de ses propres parents. Ainsi le *rungu*, ou ce qui est désigné par *pug siure* dans la littérature, apparaît plutôt comme le rappel de la règle de filiation en lignée maternelle qui s'exerce sur la première née plutôt que comme une forme spécifique de mariage. La première des filles d'une épouse appartient à sa famille maternelle. Aujourd'hui, les jeunes époux qui se rencontrent en dehors des réseaux de parenté (à l'école, à l'occasion d'un voyage, etc.) étant de plus en plus nombreux, le *rungu* est marqué par la demande d'autorisation du mariage auprès des parents maternels de la première fille d'une fratrie. Dans ce cas, la cérémonie de la promesse officielle de don d'une femme (*pug siure*) a lieu dans la famille de la mère. Le mariage *rungu* tempère l'idée d'une filiation en ligné uniquement paternelle. La littérature anthropologique a toujours présenté la société mossi comme patrilinéaire, cette insistance a peut-être contribué à gommer le poids de la lignée maternelle, qui se reflète pourtant dans le règlement des affaires importantes comme par exemple les mariages, les funérailles (Attané, 2007a) ou l'accomplissement des rituels annuels.

L'héritage des veuves ou lévirat.

Le lévirat désigne l'obligation faite au frère réel ou classificatoire d'un homme décédé d'épouser sa ou ses veuves. Cette pratique est effective dans de nombreuses sociétés d'Afrique subsaharienne. Le lévirat est considéré dans la littérature anthropologique comme une forme spécifique de mariage. Pour ma part, il est plutôt un devoir lié au mariage. Danièle Jonckers (1987 : 50) fait la même analyse du remariage dans la société mynianka du Mali : « *Le remariage d'une veuve avec un parent de son mari ne donne lieu à aucune cérémonie ni à aucune dépense ou prestation ou échange. En*

familiaux. Il est également en droit de demander une femme en mariage à ses grands-parents maternels pour la donner à son tour en mariage à un lignage ami.

réalité, il ne s'agit pas d'un nouveau mariage car la veuve appartient déjà à la famille de son défunt mari ».

En pays mossi, les femmes d'un homme défunt reviennent à ses petits frères mais jamais à ses fils²². La pression sociale, exercée sur la ou les veuve(s) ainsi que sur le frère cadet du défunt afin de prolonger l'alliance, est forte si le premier mariage a été conclu par les familles. Les hommes âgés du village de Yawa me l'ont précisé lors d'un entretien collectif :

« Si la femme était une femme de yelsomde et que vous la laissez partir ses parents vont dire que vous ne les aimez pas. Si vous les aimez, un des petits frères du défunt doit obligatoirement prendre la femme, même s'il ne veut pas, à cause des enfants, et des parents de la femme. Mais si la femme n'accepte pas, elle quitte. Maintenant, on ne l'a pas chassée, c'est elle qui est partie. » (Aînés masculins du village de Yawa, janvier 1996).

La nature de la première union influence les unions futures. Déjà, en 1968, Suzanne Lallemand souligne que, dans le cas d'une épouse offerte en mariage, le chef de famille peut décider de la redonner à un cadet du mari défunt. Si cette femme est venue de son plein gré, en particulier après avoir fui un premier mari, nul ne peut l'y obliger. La femme a la possibilité de refuser, mais, dans ce cas, elle doit quitter la cour de feu son époux et ses enfants doivent rester dans leur famille paternelle. La veuve n'est pas contrainte de façon effective mais la crainte d'être séparée de ses enfants ou de retrouver des conditions matérielles difficiles la pousse parfois à accepter. Au village, son maintien dans la concession familiale de l'époux conditionne sa subsistance, elle travaille dans le champ de son nouveau conjoint (Lallemand, 1977 : 57-58). Les aînés sociaux, femmes et hommes, rappellent sans cesse aux hommes cadets leur devoir vis-à-vis de l'épouse de leur frère. La menace d'une condamnation morale exerce sur le cadet une vive pression qui l'incite à prendre en charge l'épouse de son frère défunt. Un villageois, économiquement dépendant de ses aînés, est, davantage qu'un citadin scolarisé, incité à honorer les engagements de son segment de lignage vis-à-vis de celui de l'épouse. Toutefois, si l'épouse n'est pas appréciée dans la grande famille du défunt, ses alliés, en ne marquant aucune précipitation à lui trouver un mari parmi les frères de son époux, lui signifient discrètement que son maintien dans la famille n'est plus désiré (Lallemand, 1977 : 180-181). Ainsi, à l'issue des rites funéraires, s'ouvre une série de discussions entre les différents membres de la famille. Chacun discute du bien fondé du maintien de la ou des veuves du défunt dans le cadre de la cellule familiale. Chacun évoque les arguments susceptibles de faire évoluer la décision finale dans son sens :

- le cadet qui ne souhaite pas cette épouse cherche à se faire remplacer par un puîné,
- les aînés qui veulent maintenir les engagements par rapport à la famille alliée exercent des pressions sur les cadets masculins,

²² Hériter d'une épouse d'un de ses pères est, selon les dires de mes interlocuteurs, impossible, cela signifierait pour le garçon d'épouser une de ses mamans classificatoires. En revanche, M.É. Gruénais (1985 : 232) mentionne que la veuve peut, chez les Mossi du centre, revenir à un frère cadet du défunt comme à un de ses fils.

- les autres femmes de la concession intercèdent auprès des aînés masculins et féminins pour voir rester l'amie appréciée pour son courage, sa gentillesse et sa disponibilité, ou au contraire pour faire partir cette épouse indésirable...

Le lévirat, s'il demeure une des obligations assorties au mariage, n'est pas forcément systématique. Son application dépend, on l'a vu, de la nature du mariage initial²³ mais aussi de l'attachement de l'entourage pour la veuve. L'héritage d'une veuve est une règle qui, autrefois comme aujourd'hui, fait l'objet de négociations et peut être source de conflits.

Depuis les années 1970, les cadets masculins des familles sont de plus en plus hostiles au lévirat. Certes, si la veuve atteint un âge proche de la ménopause, ils ne sont pas tenus d'avoir des relations sexuelles avec elle, mais ils sont contraints de subvenir à ses besoins comme à ceux de ses enfants. Dans un contexte où les jeunes hommes ne disposent pas forcément de ressources suffisantes pour assumer l'épouse désirée, cette obligation peut être durement vécue. L'épidémie de Sida a également des incidences sur cette pratique. De plus en plus d'hommes refusent d'épouser les femmes de leurs frères décédés en avançant la crainte de cette maladie. La génération des jeunes hommes et filles de la famille tente de convaincre les plus anciens de renoncer au remariage de l'épouse (Bardem et Gobatto, 1995). Cette crainte est malheureusement fondée, en particulier dans le cas de décès restés inexplicables ou de la mort d'hommes jeunes, mais elle devient également un argument utile pour refuser de se plier aux obligations imposées par la famille.

L'union libre, forme conjugale à part entière

Parallèlement, en milieu urbain, les couples vivant maritalement sont de plus en plus nombreux. Même si la norme, reste le mariage, l'union libre s'impose de plus en plus comme une forme conjugale à part entière. Il y a une vingtaine d'années, vivre maritalement au Burkina Faso en milieu urbain faisait l'objet, surtout dans les villes secondaires, de vives condamnations de l'entourage, de tels choix n'étant perçus que comme le signe de l'effronterie des cadets face aux choix matrimoniaux que leurs aînés avaient formulés pour eux. Aujourd'hui, si le choix de vivre maritalement reste souvent désapprouvé au moins tacitement par chacun des parents des membres du couple, cette désapprobation n'empêche ni la vie commune du couple ni le fait pour les parents de continuer malgré tout à exercer une certaine forme d'autorité sur leurs enfants. Parallèlement, les parents d'un homme peuvent trouver dans certains cas, nous le verrons, un intérêt réel à ce que le mariage de leur fils ne se fasse pas. La vie maritale est toujours vécue de manière beaucoup plus problématique pour la femme comme pour ses propres parents. Elle est généralement subie par cette dernière. Même dans le cas d'une union dite libre, l'influence de l'autorité des parents, en particulier

²³ Il en est de même dans d'autres sociétés ouest-africaines : ainsi les femmes senufo, contraintes d'épouser un premier mari par leur famille, devront également, au décès de leur mari, épouser un frère cadet de la grande famille, les femmes enlevées par leur époux seront après sa mort libres d'épouser la personne de leur choix (Rondeau, 1994 : 70).

de ceux de l'homme, est importante et parfois déterminante. En voici un exemple : en août 2007, Bibatou vient de quitter la résidence de « sa belle-mère » où elle vit depuis presque une année pour aller s'installer seule dans un « célibatorium²⁴ » de la capitale. Finalement elle est soulagée... Voici près de trois ans que Bibatou a commencé à vivre maritalement avec son « fiancé », Ahmed ; après une année de vie commune, ce dernier est parti en avril 2006 en Europe tenter l'aventure, trouver des contrats. Il envoie de l'argent de temps en temps pour régler les factures, participer aux loyers et donner l'argent de la popote à Bibatou qui vit avec le petit frère de son « fiancé », Kader. En janvier 2007, Ahmed annonce à Bibatou que sa mère, qui habite en Côte d'Ivoire depuis plusieurs années, va venir s'installer auprès d'eux à Ouagadougou ; ainsi lui d'Italie ne devra plus envoyer de l'argent dans deux lieux différents mais uniquement à Ouagadougou afin de contribuer à l'entretien des siens (mère, « épouse », frères...). Bibatou se retrouve alors aux côtés de celle qui est en quelque sorte sa belle-mère, elle doit lui préparer à manger, lui faire chauffer l'eau de la douche, faire le ménage de la maison... bref assumer toutes les charges d'une belle-fille en titre. Pourtant Bibatou n'est pas officiellement mariée ni même officiellement fiancée au fils de cette dame qu'elle sert avec respect et dévouement ; précisément, Bibatou attend le moment où ce fils parti à l'aventure va se décider à demander sa main. Voici que le retour d'Ahmed s'annonce après un an et demi d'absence, mais c'est alors que la « belle-mère » de Bibatou signifie à cette dernière que Ahmed ne revient pas seul et que la place de Bibatou n'est plus ici, elle n'est plus sa belle-fille ! L'exemple de Bibatou illustre parfaitement le rôle que peuvent encore jouer les parents vis-à-vis du choix matrimonial de leur enfant dans un contexte de changements profonds qui bousculent les relations entre les générations. Certes la mère d'Ahmed n'a pas pris la décision seule de chasser sa belle-fille putative, elle a attendu le moment opportun où son fils lui-même lui a signifié la rupture de sa relation avec Bibatou. Toutefois la mère de Ahmed n'a jamais caché le fait qu'elle désapprouvait le choix de son fils aîné et son opinion a, sans nul doute, influencé l'attitude d'Ahmed.

Les raisons qui conduisent un couple à vivre maritalement ne sont pas tout à fait identiques pour les femmes et pour les hommes. La précarisation économique des jeunes hommes (Antoine *et al.*, 2001) est la principale raison qui les pousse à retarder un mariage. Ne sachant pas s'ils vont être capables d'assumer matériellement une épouse et des enfants, les hommes tentent de repousser la réalisation d'un mariage qui les engage durablement, vis-à-vis d'une femme bien sûr mais aussi, et peut être surtout, vis-à-vis des parents de cette dernière. Pour autant, ils ne refusent pas nécessairement de mener une relation durable avec une jeune fille, relation qui peu à peu se transforme en vie commune sous le même toit. La jeune fille de son côté accepte cette situation pour peu qu'elle soit attachée affectivement à cet homme et que celui-ci assume un certain nombre d'obligations financières vis-à-vis d'elle : paiement de sa scolarité si elle la poursuit encore, soutien financier quotidien pour l'achat de nourriture ou le paiement de son essence, prise en charge de ses coiffures et de l'achat de ses tenues, menus cadeaux (l'achat d'un téléphone portable en particulier...), soutien monétaire lorsque elle ou l'un de ses parents est malade, etc.

²⁴ Ces cours communes composées de quelques « chambres-salons » que se partagent des célibataires, des jeunes couples ou des femmes vivant seules avec leurs enfants.

Retardé sous l'effet des contraintes économiques, le mariage l'est aussi du fait des mutations profondes des représentations attachées au couple pour les jeunes générations citadines. Au niveau individuel, l'influence des nouveaux modèles de couple est très importante. Les hommes comme les femmes, âgés de 15 à 35 ans, aspirent à rencontrer l'âme sœur et à construire une relation fondée sur la compréhension mutuelle. Les propos de mes jeunes interlocuteurs citadins montrent que l'image de l'amour romantique largement diffusée au cinéma et à la télévision²⁵ a contribué à modifier en profondeur les représentations du sentiment amoureux. Ces aspirations communes se heurtent à une réalité : la relation entre un homme et une femme est le plus souvent empreinte de méfiance réciproque. La défiance est entretenue par un ensemble de comportements voulus par la norme : les aînés, masculins et féminins, incitent, sans arrêt, les jeunes à ne pas exprimer leurs émotions. Dans ces conditions, chacun des membres du couple doit s'assurer de la sincérité de son partenaire. Le don d'argent ou de cadeau est dans ce contexte perçu par les femmes comme une preuve d'attachement.

S'il reste quantitativement minoritaire, le choix de vivre maritalement a tendance à se banaliser, et ce, même dans des villes de seconde importance dans lesquelles les liens avec les groupes lignagers restés au village sont souvent plus nourris. Ce choix n'est plus réellement perçu par les jeunes hommes et les jeunes femmes, âgés d'une trentaine d'années comme une transgression violente à la règle. Parmi cette population, la vie maritale se présente peu à peu comme une alternative acceptable par leurs parents à condition qu'elle soit temporaire. Mais pour un ensemble de raisons d'ordre socio-économique, il est fréquent de voir ce provisoire s'étirer sur de longues années. Au fil du temps, les pressions des deux familles et des amis sont plus fortes afin de pousser le couple à célébrer un mariage. Pour les intéressés, homme comme femme, si le mariage reste idéalement un but à atteindre, la vie maritale peut présenter des intérêts indéniables surtout pour les hommes. Ne pas être marié officiellement donne plus facilement aux hommes la possibilité de se dédouaner de leurs obligations vis-à-vis de leur compagne mais aussi et peut-être surtout des parents de cette dernière. Aussi l'extension de l'union libre généralise une forme conjugale qui minore grandement l'importance des relations d'alliance. Elle constitue le meilleur exemple des changements profonds qui affectent la relation entre les alliés. En revanche, les obligations du père vis-à-vis des enfants issus d'une relation maritale sont identiques à celles des enfants issus d'une alliance reconnue officiellement. Ainsi l'union libre n'engendre pas de mutations des relations de filiation mais elle manifeste un changement profond des relations d'alliance qu'elle induit de fait. Au-delà, l'union libre impose aux jeunes femmes de faire face régulièrement aux critiques de leur père, leur mère, leurs oncles et tantes paternels, du fait de la lenteur de leur compagnon à

²⁵ Même si elle reste difficile à évaluer avec précision, l'influence des feuilletons américains et brésiliens diffusés sur la chaîne nationale est remarquable. Ces séries ont autant de succès auprès des garçons que des filles, l'amour est au centre des préoccupations des personnages. Mais l'argent, les tromperies et la méfiance sont aussi au cœur des intrigues. L'influence des films indiens est également importante. Ces films sont diffusés dans toutes les salles de cinéma du pays. Ils mettent en scène le coup de foudre et l'impossibilité de résister au sentiment amoureux. Ils véhiculent des représentations manichéennes en brossant des personnages représentant l'archétype du mauvais (corrompu, violent, avare...) ou celui de l'être bon (aimant, doux et beau). L'influence des films pornographiques apparaît elle considérable.

célébrer un mariage. Le souhait d'accéder au mariage légitime est plus présent pour les femmes que pour les hommes. En effet, seul le mariage protège relativement le droit d'une femme en particulier vis-à-vis des autres femmes que leur compagnon pourrait rencontrer. N'oublions pas que nous sommes dans un contexte de polygamie, aucune condamnation sociale ne s'exerce sur un homme qui décide d'entretenir parallèlement plusieurs relations, chacune d'entre elles pouvant conduire à un mariage.

Toutefois l'union libre comme préliminaire au mariage officiel n'est pas l'apanage des jeunes générations. Plusieurs récits relatent des mariages conclus aux alentours de 1920 à l'issue de la fuite d'une femme. Deux jeunes gens s'éprennent l'un de l'autre, la fille est promise en mariage à un autre homme par ses parents. Le jeune amant, apprenant la nouvelle, ne peut s'y résigner et recourt à l'aide d'amis pour enlever la jeune femme et la cacher. Les parents de la jeune fille n'acceptent cette liaison qu'après une grossesse. Le mariage vient alors régulariser une union de fait. Le mariage qui se produit à l'issue d'une fuite de la femme existe dans de nombreuses sociétés d'Afrique de l'Ouest. Plusieurs auteurs interprètent la fuite comme le signe le plus manifeste de la désagrégation du mariage traditionnel (Capron et Kohler, 1975 ; Laurent, 1996). Elle est, pour eux, la marque la plus patente des coups portés à l'autorité des aînés. L'existence ancienne de la fuite empêche d'interpréter sa diffusion comme le signe d'un démantèlement du système matrimonial. Dans les familles auprès desquelles j'ai recueilli systématiquement les conditions d'alliance sur trois générations, les hommes polygames qui se sont vus imposer une femme ont tous épousé, parallèlement, une femme qu'ils ont aidé à fuir ou qui avait fui elle-même un premier mari. Dans l'histoire matrimoniale de ces trois familles, il n'y a plus de fuite à partir de 1970. La dernière génération d'hommes, âgés d'une trentaine d'années, n'a pas eu besoin de fuir pour imposer son choix. Les mariages d'inclination sont devenus possibles sans avoir nécessairement recouru à une évasion. Cela révèle des tendances fortes, le mariage conclu à l'issue d'une fuite permet de désobéir au souhait des aînés sociaux tout en n'altérant pas la norme. La fuite est, à mon sens, le signe de la vigueur d'un système matrimonial dirigé par les aînés sociaux, son existence indique plutôt l'efficacité de l'autorité des aînés sur leurs cadets que sa diminution. Aujourd'hui, le fait qu'il existe d'autres moyens que la fuite pour épouser la femme ou l'homme de son choix met en évidence les mutations profondes de ce système.

L'interdépendance des relations entre les générations, les âges et les sexes

Les aînés masculins, c'est-à-dire les membres masculins les plus âgés des familles connaissent aujourd'hui des situations sociales et économiques tellement disparates que leurs intérêts ne sont plus nécessairement identiques ou convergents. Jusqu'à une époque récente (les années 1960-1970), les aînés masculins des familles avaient globalement intérêt à conserver leur tutelle matrimoniale sur leurs cadets, l'accès à des positions de notabilité nécessitait ce contrôle. Aujourd'hui, il est possible d'accéder à la position de notable sans nécessairement contrôler les choix matrimoniaux de ses

cadets masculins et féminins. Parallèlement, les relations d'aïnesse au sein de la fratrie se sont modifiées. Un certain nombre de témoignages laissent penser que, jusque dans les années 1960, les doyens de segment de lignage ont tendance à imposer un mariage au plus âgé de leur fils et au fils de leur frère cadet. C'est par exemple le cas de cet instituteur descendant d'une famille royale : cet homme a épousé cinq femmes, deux l'ont quitté. Il épouse la première en 1960 et la dernière en 1993. Sa rencontre puis son mariage avec sa deuxième épouse, qui a lieu en 1965, ont été relatés ailleurs (Attané, 2003 : 202-203) ; ici, il nous raconte, en français, les conditions de sa rencontre avec sa première épouse en 1960 :

« Ma première femme, j'étais revenu de ma formation et mon vieux m'a appelé un soir : "demain matin, je veux que tu partes à Thiou pour voir ton oncle²⁶ qui est commandant, chef d'arrondissement. Tu vas aller voir ton oncle et lui dire que c'est moi qui t'envoie". Le lendemain je suis parti à Thiou. Quand je suis arrivé mon oncle en question m'a dit voilà, il m'a montré une petite sœur, sa fille quoi : "Elle va t'accompagner à Ingare". Arrivés à Ingare, nous nous sommes arrêtés dans une cour, on a salué le vieux et la fillette lui a dit que c'est le commandant qui nous envoie. Je lui ai donné de la cola, après il y a une fille qui est sortie avec de l'eau pour venir me la donner et j'ai bu. Après nous sommes repartis. Arrivés à Thiou, le commandant m'a demandé qu'est ce qui s'est passé. J'ai dit : "j'ai salué un vieux, en même temps, il y a une fille qui est venue me donner à boire". Il me dit : "la fille qui est sortie te donner à boire, là, c'est ta femme." J'ai dit : "Ah ! non, non, moi j'avais déjà une fille que j'aimais, que j'avais l'intention de marier. Je dis non, il n'est pas question, je ne peux pas !" Il m'a demandé si la fille n'était pas belle, je lui ai dit : "que je ne dis pas qu'elle n'est pas belle mais moi j'ai déjà fait mon choix". Il m'a dit : "Tu n'as pas ton choix ici, c'est moi qui choisis ta femme". J'ai dit : "Ah! Non, je ne connais pas la fille elle ne me connaît pas, je ne l'aime pas". Il me dit qu'il n'a pas besoin de mon avis, que si jamais je refuse cette fille c'est fini entre nous. C'est mon grand-père, le père de mon père, mon père vivait mais il n'avait rien à dire. J'ai dit à ma maman qu'on m'a proposé une fille que je n'aime pas. Elle m'a dit : "tu es obligé de prendre, vu que tu es l'aîné de la famille, si tu refuses tous tes frères vont refuser. On va dire que c'est toi qui étais le premier à tout gâter²⁷ en famille ici". Ils sont allés faire le mariage avec je ne sais combien de pagnes et on me l'a amenée et quand elle est venue, il y avait toujours des problèmes parce que j'aimais une autre fille. Néanmoins, j'ai accepté la femme. » (Amadé Touré, Ouahigouya, décembre 1995).

²⁶ Il désigne cette personne par le terme français oncle, mais il s'agit en réalité de son grand-père paternel.

²⁷ « Gâter » doit être compris dans son sens franco-africain. C'est un terme fort qui, dans certaines circonstances, connote la souillure, le fait d'abîmer les relations humaines ou les choses en leur ôtant leurs pouvoirs positifs.

Ce témoignage montre que l'aîné d'une fratrie doit donner l'exemple. Cet homme se retrouve contraint d'épouser une fille choisie par son grand-père paternel en position d'aînesse sociale, position acquise en tant que doyen de la famille et chef d'arrondissement et qui a d'autant plus de poids du fait de l'origine royale de la famille. Le père du marié doit se plier à la décision de son propre père.

Dans les années 1960, alors que de plus en plus de conjoints prennent l'initiative de leur mariage, la pression des aînés sociaux (des pères et des frères aînés des pères) est particulièrement forte sur leur fils aîné afin qu'il montre l'exemple et obéisse. Les données recueillies dans trois familles sur trois générations révèlent que, jusque dans les années 1960, les doyens de segment de lignage ont tendance à imposer un mariage au plus âgé de leur fils et au fils aîné de leur frère cadet. En se soumettant à la décision du père réel ou classificatoire, le fils maintient son rang d'aîné auprès de ses frères, sans cela son père, dont il tient son pouvoir, le rejette. La tendance s'inverse pour la génération suivante, celle née après 1960; le premier-né maintient sa position d'aînesse sur ses frères et sœurs en montrant son indépendance matrimoniale vis-à-vis du chef de famille, c'est-à-dire en choisissant lui-même son épouse. L'aîné de la fratrie fait ainsi la preuve de son propre pouvoir économique et social mais aussi de sa capacité à adhérer à une nouvelle norme sociale : le mariage par inclination. L'allégeance des frères cadets vis-à-vis de leur père est plus forte. La relation d'aînesse, au sens strict c'est-à-dire entre frères et sœurs, est donc dépendante de la nature de la relation de séniorité. La relation entre les générations des pères et des fils est donc en partie liée à la position du fils dans la fratrie. Parallèlement, la concurrence entre égaux se creuse, il existe en effet une vive compétition sur le marché matrimonial entre les jeunes hommes d'un côté et les filles en âge de se marier de l'autre. La relation entre père et fils comme entre père et fille ou mère et fille dépend aujourd'hui beaucoup des conditions économiques et sociales que connaissent les uns et les autres. La génération la plus ancienne a davantage tendance à imposer ses choix à celle qui la suit si cette dernière est dépendante d'elle et inversement. De plus, un père de grande famille polygame n'a pas la même relation avec ses enfants qu'un père de deux à trois enfants d'un ménage monogame. L'idéologie gérontocratique est davantage actualisée dans le contexte de polygamie. Si la norme impose un traitement équivalent du père vis-à-vis de chacun de ses enfants, et des épouses vis-à-vis de l'ensemble des enfants de leur mari (qu'ils soient les leurs ou ceux de leurs co-épouses), les pratiques sont tout autre. Au sein des grandes familles polygames les relations intergénérationnelles comme intragénérationnelles ont souvent un caractère électif : certains membres de la famille de génération différente ou non entretiennent des relations privilégiées entre eux.

Conclusion

La coexistence d'une grande diversité de formes de mariage dans une même société est caractéristique des sociétés africaines contemporaines (Aryee, 1999 : 113). Chaque mariage, qu'il soit décidé ou non par les aînés de la famille, fait l'objet de négociations entre les parents des deux familles mais aussi parfois avec les alliés. Des épouses peuvent, par exemple, faire pression sur le mari pour le maintien ou non d'une veuve dans la concession. Le savoir relatif aux exigences liées à chaque forme de mariage est inégalement réparti. Même dans le cas d'un mariage décidé par les aînés sociaux, l'attitude de chacun des époux influence la durée de l'union et au-delà le maintien de l'alliance entre les deux segments de lignage. L'alliance n'est pas maintenue par le biais d'un lévirat, d'un *lebsroogo*, ou confortée par d'autres unions, si un problème grave survient entre les deux premiers époux. Même les formes de mariage décidées par les aînés sociaux mettent en valeur l'attachement entre les conjoints. Les exemples développés montrent l'importance du contexte dans lequel chacun des membres de la relation est engagé. Les mariages dont l'initiative revient aux aînés des familles des époux existent toujours bel et bien. Alors, la relation entre les générations au sein de chaque famille ne peut se comprendre qu'en fonction du statut économique, professionnel et social de chacun (degré d'insertion dans la parenté, dans des réseaux politiques ou religieux...). La disparité entre égaux se creuse. Des frères, de même père et même mère, peuvent connaître des histoires matrimoniales très différentes. La précarisation des jeunes dans les années 1980 et 1990 par rapport aux jeunes des générations précédentes (Antoine *et al.*, 2001) et la transformation des attentes retardent l'accession au mariage. Ils sont tiraillés entre le modèle d'une relation amoureuse harmonieuse et la méfiance requise dans la relation aux femmes, entre les vertus attachées à l'argent (signe de réussite personnelle, de l'étendue de son réseau de relations, de l'attachement d'un homme pour sa femme...) et les difficultés à s'en procurer dans une société où la pénurie est la règle, où la précarisation s'étend dans toutes les couches sociales même les plus instruites. Aujourd'hui, devenir un homme respecté dans le monde des adultes est, pour un jeune adolescent, vécu de façon plus problématique que jamais.

Le système de valeurs qui organise les échanges de femmes entre les lignages est entièrement régi par le système de réciprocité. Une alliance ne peut se maintenir que si ceux qui reçoivent une femme manifestent leur allégeance et leur soutien vis-à-vis des aînés du lignage de l'épouse. Les jeunes couples qui se choisissent manifestent leur allégeance vis-à-vis de leurs futurs beaux-parents par une série de dons. Aujourd'hui, il apparaît qu'il existe différentes classes d'aînés sociaux qui entretiennent, chacun au sein de leur famille, différents types de relation entre les générations. Ainsi, parce que les sociétés ouest-africaines restent profondément hiérarchiques, l'aïnesse sociale est toujours le signe de l'autorité, mais l'antériorité d'âge ou de génération n'est plus l'attribut essentiel et déterminant de l'aïnesse sociale. En d'autres termes, l'aïnesse sociale est de plus en plus détachée des critères d'âge et de génération tout en manipulant en permanence ces critères de hiérarchisation sociale. Il est donc, dans le

contexte contemporain, absolument nécessaire de distinguer très nettement une réflexion sur la relation d'aïnesse sociale de celle sur les relations entre les générations et des relations entre les âges. Aujourd'hui, l'organisation gérontocratique de la société n'est plus de mise car les hommes les plus âgés de ces sociétés connaissent des situations sociales et économiques trop disparates. Les plus âgés des générations les plus anciennes ne forment plus un groupe social spécifique qui – jusque dans les années 1960 – avait un intérêt commun à préserver l'autorité sur les cadets masculins et féminins, en particulier en matière matrimoniale, afin de conserver un pouvoir et construire une position de notabilité. Aujourd'hui le maintien de l'autorité des plus âgés passe pour certains (en particulier pour les chefs de famille villageois, les grands commerçants, les chefs de ménage polygame...) par le contrôle des choix matrimoniaux de leurs cadets et cadettes, pour d'autres par la redistribution monétaire et la possibilité de mobiliser de vastes réseaux sociaux, et pour d'autres encore par la réussite politique ou économique ou la détention d'un savoir (scientifique, religieux...). Enfin, quelques-uns des hommes et des femmes les plus âgés n'ont tout simplement que très peu d'autorité, aussi bien vis-à-vis des générations qui les suivent que vis-à-vis de leurs frères et sœurs cadets, tout simplement parce qu'ils sont dans une telle situation de dénuement économique et parfois social, qu'ils ne peuvent qu'assister impuissants aux difficultés auxquelles sont confrontés leurs enfants. C'est en particulier le cas de celles et ceux parmi les couches les plus pauvres de la population qui sont confrontés à la maladie. Le temps de la maladie modifie les relations entre les générations.

Bibliographie

- Abélès M. et C. Collard (Eds), 1985 - *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris, Karthala.
- Alexandre R.P., 1953 - *La langue moore*. 2 vol., (Dictionnaire Möré-Français). Dakar, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n° 34.
- Antoine P., Razafindrakoto M. et Roubaud F., 2001 - Contraints de rester jeunes ? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines : Dakar, Yaoundé, Antananarivo. *Autrepart*, n° 18 : 17-36.
- Aryee A.F., 1999 - L'évolution des modèles matrimoniaux. in Aderanti Adepoju (Ed), *La famille africaine. Politiques démographiques et développement*. Paris, Karthala : 109-134.
- Attané A., 2002 - Identités plurielles des hommes mossi (Burkina Faso) : entre autonomie et précarité. *Nouvelles Questions Féministes*, n° 21, 3 : 14-27.
- Attané A., 2003 - *Cérémonies familiales et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération. Ouahigouya et sa région. Burkina Faso*. Thèse de doctorat, EHESS-Marseille, 510 p.
- Attané A., 2007a - Les défis de l'incohérence ou comment penser la pluralité sociale ? L'exemple des cérémonies de funérailles, Ouahigouya et sa région, Burkina Faso. in Bierschenk T., Blundo G. et Tidjani Alou M., *La rigueur et l'engagement*. Paris, Karthala : 517-536.
- Attané A., 2007b - Cérémonies de naissance et conceptions de la personne au Burkina Faso. *L'Autre*, vol. 8, n° 3 : 21-35.
- Attané A., 2008 - Quand le don devient un signe de reconnaissance. in Y. Jaffré (dir.), *Afrique sensible. Anthropologie des catégories morales et affectives en Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala (à paraître).
- Attias-Donfut C. et Rosenmayr L. (Eds), 1994 - *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF.
- Audouin J. et Déniel R., 1978 - *L'Islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*. Paris, Inades-L'Harmattan.
- Badini A., 1994 - *Naître et grandir chez les Moosé traditionnels*. Paris-Ouagadougou, SEPIA-ADDB.
- Balandier G., 1985 - *Anthropo-logiques*. Paris, Le livre de poche (éd. orig. 1974).
- Bardem I. et Gobatto I., 1995 - *Maux d'amour, vies de femmes*. L'Harmattan, Paris.
- Barthélémy P., 2001 - Introduction au rapport d'ensemble présenté au Gouverneur général de l'A.O.F. par Denise Savineau (1938). *La famille en A.O.F. et la condition de la femme*. Dossiers et recherches, 102, mai, INED.
- van Binsbergen W. et Geschiere P. (Eds), 1985 - *Old modes of production and capitalist encroachment*. African Studies Center, Leiden.

- Bloch M. (Ed.), 1975 - *Marxist analysis and social anthropology*. London, Malaby Press.
- Bonnet D., 1988 - *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*. Paris, ORSTOM.
- Bonnet D., 1995 - Être femme au Burkina Faso de la construction du genre en pays mossi. in *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*. Paris, La Découverte : 286-289.
- Collard C., 1985 - Sexe, aïnesse et générations chez les Guidar (Cameroun septentrional). in Abélès M. et Collard C. (Eds), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris, Karthala : 119-218.
- Capron J. et Kohler J.M., 1975 - *Migrations de travail et pratiques matrimoniales*. Paris, ORSTOM.
- Déniel R., 1968 - *De la Savane à la Ville. Essai sur la migration des Mossi vers Abidjan et sa région*. Paris, Aubier-Montaigne.
- Gruénais M.E., 1979 - L'échange différé des femmes chez les Mossi. *L'Ethnographie*, 79 : 41-59.
- Gruénais M.E., 1985 - Aînés, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso). in Abélès M. et Collard C. (Eds), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris, Karthala : 219-245.
- Izard M., 1970 - *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*. Recherches Voltaïques 12-13, Paris-Ouagadougou, CNRS-CVRS.
- Izard M., 1985 - *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*. Paris-Cambridge, éditions de la maison des sciences de l'Homme, Cambridge University Press.
- Kanse M.S., 1989 - Le CNR et les femmes : de la difficulté de libérer « la moitié du ciel ». *Politique Africaine*, 33 : 66-72.
- Kohler J.M., 1971 - *Activités agricoles et changements sociaux dans l'ouest mossi*. Mémoires ORSTOM, 46, Paris.
- Lallemand S., 1977 - *Une famille mossi*. Collection Recherches Voltaïques, 17, Paris.
- 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. in de Villiers G. (Ed), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*. Paris, L'Harmattan : 166-183.
- Meillassoux C., 1960 - Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance. *Cahiers d'Études Africaines* : 38-77. (rééd. in *Terrains et théories 1*, 1999, Paris, Éditions Page deux : 23-61).
- Meillassoux C., 1964 - *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris, Mouton.
- Meillassoux C., 1975 - *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero.
- Meillassoux C., 1994 - La conquête de l'aïnesse. in Attias-Donfut C. et Rosenmayr L. (Eds), *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF, Les champs de la santé : 49-67.
- Meillassoux C., 1999 - *Terrains et théories*. Paris, Éditions Page deux, vol. 1 (édit. orig. 1977).

- Lydon G., 1997 - The Unraveling of a Neglected Source. A Report on Women in Francophone West Africa in the 1930s. *Cahiers d'Études africaines*, 147, XXXVII-3 : 555-587.
- Marie-André du Sacré-Cœur, sœur, 1938 - La femme mossi. *L'Ethnographie* : 15-33.
- Olivier de Sardan J.P., 1994 - Séniorité et citoyenneté en Afrique pré-coloniale. *Communication*, 59, *Génération et filiation* : 119-136.
- Pageard R., 1966 - Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossi traditionnelle. *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXXVI, fasc. 1 : 109-140.
- Pageard R., 1969 - *Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution*. Recherches Voltaïques, 10, 2 tomes, Paris-Ouagadougou.
- Pilon M., 2000 - *Ménages et familles en Afrique sub-saharienne : du village à la capitale, entre permanence et changement. L'exemple de la société Moba-Gurma du Togo*. Paris, thèse de Sociologie-Paris V.
- Peatrik A.M., 1995a - Âges et générations : Ordres et désordres. Introduction. *L'Homme*, 134 : 7-12.
- Peatrik A.M., 1995b - La règle et le nombre : les systèmes d'âge et de génération d'Afrique orientale. *L'Homme*, 134 : 13-49.
- Peatrik A.M., 1999 - *La vie à pas comptés : génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya*. Paris, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Rétel-Laurentin A., 1979 - Évasions féminines dans la Volta-Noire. *Cahiers d'Études africaines*, XIX, 73-76, 1-4 : 253-298.
- Rondeau C., 1994 - *Les paysannes du Mali. Espaces de liberté et changements*. Paris, Karthala.
- Savineau D., 1938 - *La famille en A.O.F. et la condition de la femme*. Rapport d'ensemble présenté au Gouverneur général de l'A.O.F. par Denise Savineau. Introduction de Pascale Barthélémy, Dossiers et recherches, 102, mai 2001, INED.
- Savonnet-Guyot C., 1986 - *État et sociétés au Burkina. Essai sur le politique africain*. Paris, Karthala.
- Sinzingre N., 1985 - Aspects de l'aïnesse sociale dans les communautés villageoises fodonon (Senufo de Côte d'Ivoire). in Abélès M. et Collard C. (Eds), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris, Karthala : 149-170.
- Skinner E., 1960 - The Mossi pogsuire. *Man*, 60, 2 : 20-23.
- Skinner E., 1972 - *Les Mossi de Haute Volta*. Paris, éd. Internationales (éd. Orig. 1964, *The Mossi of Upper Volta*, Stanford, Stanford University Press).
- Vinel S., 2000 - Comment les alliés sont aussi des parents. Endogamie locale et relations familiales dans un quartier moose sikoomse (Burkina Faso). *L'Homme*, 154-155 : 205-224.
- Vinel S., 2005 - *Des femmes et des lignages. Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)*. Paris, L'Harmattan.
- Vuarin R., 1993 - Recourir à la solidarité coutumière ? in Brunet-Jailly J. (dir.), *Se soigner au Mali*. Paris, Karthala-ORSTOM.

- Vuarin R., 1994 - L'argent et l'entregent à Bamako. *Cahiers des Sciences Humaines*, 30, 1-2 : 260-273.
- Vuarin R., 2000 - *Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation : ou "venez m'aider à tuer mon lion"*. Paris, L'Harmattan.